

מגישי מנחה הערות וציונים עמ"ס מנחות

דף ב' ע"א.

מתני'. כל המנחות שנקמצו שלא לשמן וכו'.

ע"י רש"י שמפרש "כגון שהתנדב מנחת מרחשת והביאה וקמצה הכהן ואמר הריני קומץ לשם מחבת." וזה עפ"י המבואר בגוף הסוגיא לקמן בע"ב. והעולה מזה שגם במנחת נדבה כל סוג שינוי בעשייתה נחשב כמנחה בפ"ע ולכן הוי שינוי קודש.

וע"י בקר"א כאן שהק' על משנתנו דמ"ש בזה שינוי קודש דבשלמא עולה לשם חטאת או שאר שינוי השם חד מחבריה משונה בקדושתו וכפרה אחרת לו אבל מחבת ומרחשת **שניהם שוין בקדושתן ועבודה אחת להן.**

ועד"ז הקשה החזו"א (נדפס עה"ג לקמן דף ג' ע"ב) ומדמה זאת למי שהקריב עולה מן הכבשים וחישב בה לשם עולה מן העיזים דפשיטא דבכה"ג ל"ש שינוי קודש כיון שהכל שם עולה. ומתוך החזו"א דשאני הנך שאין שינוי בעבודתן והכל קרבן אחד, אבל הכא **שינויין בקודש** ומקרי קרבנות חלוקין.

ויל"פ את כוונת החזו"א עפ"י מש"כ הרמב"ם [ספ"ב מהל' מעשה הקרבנות] שמחבת ומרחשת היו בעזרה **ושתייהן מכלי השרת הן.** [וכ"ה ברש"י על התורה ויקרא פ"ב פס' ה'] ומתבאר כאן שא"א לקחת סולת ולאפותה במחבת או במרחשת ושוב להקדישה למנחה כמות שהיא, אלא צריך מקודם להקדיש את הסולת ולאפותה בכלי שרת, וע"כ יוצא שיש כאן עבודות חלוקות ומיושבת קושית הקר"א הנ"ל.

[אך לעצם הדין מצינו סתירות בזה בדברי התוס' דלקמן דף סג. ד"ה וכשירות נראה מדבריהם שהמנחות אינם טעונות כלי שרת ורק במנחת חביתין דכ' בה לשון עשייה "על מחבת בשמן תעשה" יש דין שתעשה בכלי שרת דווקא. מאידך לקמן דף צו. ד"ה שאלו בסה"ד כתבו דפשיטא שיש בהם דין כלי בפנים כיון דכתיב בהו כלי. וע"י לקמן ט. דאמר' כיון דעשייתה בכלי פנים מיהא בעיא והדברים ארוכים.]

יל"ע לענין מנחת מאפה תנור שדינה לבוא חלות או ריקקין אם יחשב על החלות לשם ריקקין אם הוי שינוי קודש. דמחד גיסא יש שינוי בצורת העשייה אבל אין שינוי בגוף הכלי אשר הם נעשים בו אם זה מספיק סיבה להחשיב זאת כעבודות חלוקות. ויש גם חלוקה בענין המתן שמן שלהן אם בבלילה או במשיחה.

עוד יש להסתפק למ"ד תנור אינו מקדש לקמן סג. ואפייתו כשירה בחוץ, האם מי ששינה לשם מאפה תנור או ששינה במאפה תנור לשם מנחת סולת שאין בה דין כלי מיוחד אם יהיה בזה דין שינוי קודש. וע"י ברמב"ם פט"ו מהל' פסוה"מ ה"ב "שינוי השם במנחה כיצד כגון שקמץ מנחת נדבה לשם מנחת חוטא או מנחת מרחשת לשם מחבת או מחבת לשם מרחשת **וכן כל כיו"ב**", ולא נתבאר להדיא בדבריו מה הדין במנחת מאפה תנור [וע"ע בליקוטי הלכות בתורת הקדשים כאן סק"א].

^א אולם עדיין אין מיושב מה שהק' הקר"א שאין שינוי בקדושתם שלכולם ישם אותם דיני אכילה והקרבנה.
^ב והיה אפשר לומר כאן מהלך נוסף בישוב קושיית האח"י הנ"ל שמגוף הכתובים אנו למדים שהם קרבנו חלוקים ולא דמי לעולת כבש ועז, שבענין עולה התורה נתנה שם עולה סתם ואמר שיוכל להביאה מכל מיני הבקר והצאן והמין הוא פרט בחיוב של העולה [ודלא כמו עולת העוף ששם באמת נתנה לו התורה שם לואי ואכמ"ל].

ועי' בענין זה דעת ר"ש לקמן ג' ע"א דקביעותא דמנא לאו כלום הוא ובמה שכתבנו שם.

רד"ה כל המנחות, כגון שהתנדב וכו'.

אין לפרש כוונת רש"י לענין מנחת נדבה גרידא שהרי מבואר כאן שלא עלו לבעלים לשם חובה ועי"כ מיירי באומר הרי עלי מנחת מחבת. אולם איכא נפקותא גם לענין מנחת נדבה לענין שיוכל להקטיר את הקומץ ולאכול את השיריים, שאם הייתה נפסלת היה נאסר. עוד איכא נפקותא לענין האיסור דלא יחשב שאסור לחשב מחשבת שינוי קודש. ועי' בטהרת הקודש כאן ובשיעורי מנחת אברהם מש"כ בזה.

תוד"ה כל.

הקדימו התוס' שיש ד' עבודות במנחה כנגד ד' עבודות המתיר דזבח, ועי"כ דווקא באותן עבודות איכא פסול מחשבה דשלא לשמה ומחשבת פיגול, אבל בתנופה והגשה אע"ג דבעי כהונה אין מחשבה פוסלת בהן. והטעם הוא דהקראי דפסול מחשבה נאמרו על ד' עבודות הקרבן, והמנחות ילפינן מיניהו ולכן אין לפסול אלא בד' עבודות, וכן פי' המנחת אברהם.

ועד"ז יכון המשך דבריהם שהביאו גם ילפותא לפסול על מנחת חוטא מהקישא דחטאת וכן להכשיר מנחת נדבה כאשם, ועי"ז הק' שעד כמה שנלמד שהמנחות נחשבים כזבחים שוב נימא דכיון דגלי גלי (עי' בזבחים ז:) וא"כ שוב נפסול אף בתנופה והגשה שלא לשמה ולאו דווקא ד' עבודות אלו ודחו שאי"ז ילפותא גמורה.

[שו"ר דבתוס' להלן בעמ' ב' ד"ה מנחת נראה שגם אם היה המקור מהקרא דחטאת ואשם היה זה רק בגדר ילפותא ולא שזה מגלה שהמנחות דינם כזבחים].

ועי' עוד ברש"י להלן בעי"ב ד"ה מכדי, שהביא את המקור לפסולי מחשבה דמנחות מן ההיקש הנ"ל וא"כ הק"ל למה לא נפסול אף בתנופה והגשה.

ועיין בשיעורי מנח"א שציין לדברי התוס' בזבחים יג: (ד"ה זה) שכתבו שבהגשה ל"ש מחשבת פיגול הואיל וקמיצה היא כנגד שחיטה בבהמה ואין דין פיגול קודם שחיטה. והיינו שאי אפשר לקבוע את יעודו של הקרבן רק כאשר מתחיל ענין נתינתו לגבוה ולא במעשים שהם נחשבים להכשר הקרבן, ועי' עוד אריכות דברים בענין.

שם. ועי"ק למ"ל למידרש התם בפרו של אהרן וכו'.

עי' לקמן בדף פ"ב ע"א על המשנה מנין לאומר הרי עלי תודה שלא יביא אלא מן החולין, שהבאנו את דברי האחרונים על קושית התוס' כאן.

אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה.

בגדרי פסול מחשבת שלא לשמה לא הארכנו מכיון שמקומו הוא בריש מסכת זבחים.

דף ב' ע"ב.

משא"כ לענין המנחות נתנה התורה שם לואי לכל המנחות כדאמר' לקמן בדף קה. מנחה מאפה תנור, מנחה על מחבת קרבנד, מנחת מרחשת קרבנד, או מנחה סתם שהיא מנחת סולת כמבואר שם, ועי"כ אהני חילוק השם הזה להחשיבם כקרבנות חלוקים לענין שינוי קודש. ולפי חילוק זה אין חילוק בין מנחת מאפה תנור לשאר מנחות, אולם ממנחת

ונדבה מי שרי לשנויי בה.

עיי' רש"י שהביא ע"ז את הילפותא מהקרא דכתיב אם זבח שלמים קרבנו שתהא זביחה לשם שלמים. וכפשוטו מתפרשים דברי הגמ' שמחמת השינוי השם נעשה קרבנו כקרבן נדבה שאסור לשנות בה. ומעיקרא הוה ס"ל שחל כאן פסול בקרבן וע"כ אין מניעה לשנות בו. אולם ברש"י ריש מס' זבחים וכן בשיטמ"ק כאן כתבו שאיכא איסורא שאסור לחשב בקדשים כדילפי' מלא יחשב, דהיינו שאילמלא הגילוי שיש גם מעשה איסור על עצם המחשבה לא היה קפידא כ"כ לשוב ולחשוב כאן מחשבה אחרת שכבר הפסיד את התורת קרבן שלו וסוף סוף יש כאן מחשבה על דבר העולה לגבוה, אבל איסור לא יחשב הוא על עצם הכוונה שצריכה להיות כהוגן ואין בזה נפק"מ אם הקרבן כשר או פסול או אם חובה או נדבה.

ומ"מ צ"ע בסתירת דברי רש"י בענין. ועיי' בחי' מרן רי"ז הלוי [עמ' 70] שמבאר שבאמת בא זה ולימד על זה, דמהקרא שאם זבח ילפינן דמחשבת של"ש הוי מחשבה הפוסלת ולא הוי רק חיסרון כונה לשמה, ומה"ט אסור לשוב ולחשב בה גם אחר שחבר נעשו בקרבן עבודות בחיסרון מחשבה דמ"מ יש תוספת פסול, ואחר שלמדנו דאיכא דין שינוי קודש מייתי קרא לאסור אף שכבר נפסל הקרבן. [וע"ע במה שנכ' עוד ע"ד רש"י לקמן ד"ה מכדי וכו' מהגרי"ז].

וכ"ז דלא כשיטת התוס' בזבחים ד: דליכא איסורא דלא יחשב כלל במחשבת שלא לשמה רק איכא איסור עשה דמוצא שפתיך תשמור וצ"ב. [ע"ש היטיב בד"ה אימא]

לימא מתני' דלא כר"ש. [מחשבה בקדשים אי הוי בדיבור]

שיטת ר' שמעון לפי מה שפירשוהו רבה ורבא וכפשוטו לשון הברייתא, דלא שייך דין שינוי קודש במנחות מכיון דמעשיהן מוכיחין עליהם ושאני מזבח שאין הזבח ניכר מצד עצמו בלי שיפרש לשם מה הוא זובחו וע"כ שייך בו שינוי קודש.

ושיטת רב אשי שאין כוונת ר"ש לחלק בין זבחים למנחות אלא מדובר על מקרה מסוים שאמר הריני קומץ מחבת לשם מרחשת ולא הזכיר בדיבורו שם מנחה וע"כ הוי דברי רוח בעלמא, משא"כ בזבחים אפי' לא הזכיר בדבריו הריני שוחט זבח עולה אלא עולה סתם כבר הזכיר שמא זבח וע"כ פסל. והנה מדברי רב אשי מוכח ששינוי מחשבה בקדשים הוא ע"י דיבור ולא סתם מחשבת הלב ולפי"ז ניחא החילוק בין אם הוציא לדון מנחה או הזכיר מחבת בעלמא.

ועיי' רש"י להלן בסוה"ע ד"ה אבל מחשבה דמינכרא שכי' הך מחשבה דקדשים הוצאת דיבור בפה הוא כדאמרי' על כל דבר פשע וכו'. וע"ע בתוס' ב"מ מג: ד"ה החושב שכתבו דמשמעתיך מוכח דמחשבה דקדשים היינו דיבור ואפשר שמכאן היה הכריחם.

אולם התוס' בריש זבחים סוד"ה כל הסתפקו בנידו"ז וכן שם בדף ד:, ועיי' בגלשה"ס בזבחים שם שציין עוד הרבה מקורות לזה. ולפי זה צריך לומר שכל הנידון היה על מחשבת הלב וצ"ב מה שייך בזה דברי רוח שהוא יודע למה הוא התכוין, ובהכרח צ"ל שאין זה נחשב שינוי אם לא חישוב בצורה שהיא מקולקלת בודאי אילו היה כאן דיבור וצ"ב.

[ובאמת יש לתלות נידו"ז עוד בענין הרהור כדיבור דכה"ת אם שייך בזה תורת לשון גמורה או רק כוונת הלב, שתלי באשלי רברבי, עיי' ברשב"א מס' ברכות טו. ד"ה ור"י [באה"ד] שנקט בפשיטות דע"י הרהור יוצא יד"ח בכל לשון דבהרהור יוצא ידי חובתו בכל לשון דבהרהור ל"ש תורת לשון, אולם השאג"א סוף סי' ז' הוכיח שאף בהרהור נאמרה תורת לשון וצריך להרהר

באותו הוסח של הדיבור, וע"ע בחזו"א מצאנו סתירות בזה ע"י באו"ח סי"ד וסכ"ט סק"ח ואכמ"ל.

בגדר הסברא דמעשיה מוכיחין עליה.

ע"י ברש"י שפירש דמעשיה מוכיחין עליה שהוא מכזב דמרחשת עמוקה ומעשיה רוחשין ורכין ומחבת צפה ומעשיה קשים, ומשמע שהחיסרון הוא במה שעושה מעשה הסותר את מחשבתו וע"כ אין מועילה מחשבתו לפסול שאין כאן מחשבה אמיתית.

אולם בזבחים ט: כתב רש"י מעשיה מוכיחין דמחשבה הניכרת שהיא שקר סבר ר"ש דלא מהניא, ונראה שאין זה מחמת שאין כאן מחשבה נכונה אלא יש חיסרון כח במחשבה כזו לפעול בקרבן כאשר היא נראית כסותרת למה שנראה במציאות, וע"ז לא התחדש הכלל שמחשבה הוי כמעשה [ע"י בזבחים דף ט: בסוגיא דמחשבין מעבודה לעבודה ובתוס' שם].

ובאמת ישנה הוכחה כאן בסוגיא כמו הצד השני שמה שניכר לכל שהוא מכזב היינו ביחס לעולם ולא כלפי הגברא שאף אם הגברא בעצמו מתכוין למה שאמר עדיין לא סגי בזה בכדי לפסול מכיון שלא ניכר לעלמא שיש כאן מחשבה אמיתית, וכן להיפך לא סגי בזה להכשיר. וכל זה מתבאר ברהיטות הסוגיא להלן דף ג' ע"א. דאמר' דלמא מיצוי דלבתר הזאה הוא ושם הלא הגברא העובד יודע שהוא מיצה קודם הזאה. וכן להלן אמר' בין זכרים לנקיבות לאו אדעתיהו דאינשי שזה רק לענין האחרים ולא לענין העובד וכן ע"ז הדרך. וע"י בחידושי ר' אריה לייב שהביא הוכחות אלו.

והנה יעוי' במיוחס לרשב"א לקמן דף ג: ד"ה מחבת שכתב שאם אמר בפירוש הריני שוחט עולה לשם שלמים אין לך מעשיה מוכיחין גדול מזה שהוא ניכר לכל שהוא משקר, וע"כ אפי' בזבחים הוי שינוי קודש, וזה לכאוי' סותר את ההבנה השניה שהרי אף שכלפי מי שמחשב ניכר שהוא מכזב שהרי הוא סותר את דבריו מנו"ב מ"מ הרי אין כאן מצב הסותר את מעשיו שעצם השחיטה אינה סותרת את מחשבתו ואין כאן מעשה הסותר את מחשבתו.

אך עיין בהמשך הסוגיא וברש"י לקמן שנראה שמה שנראה לכל שהוא מכזב זה עצמו הוי חיסרון במחשבה שהיא נראית כשקר ואין זה מחמת שהמעשה סותר אלא מחמת שניכר לכל שהוא דובר שקרים. ולפי' מיושבים שינויי הלשונות ברש"י וגם דברי הרשב"א הנ"ל.

והנה פשוט שהמהלך הזה אינו שייך רק כאשר הוא מחשב ע"י דיבור ולא ע"י מחשבת הלב וע"כ הוסיף רש"י לפרש דמחשבה דקדשים היינו דיבור, ואפשר שזוהי גם הוכחת התוס' ב"מ הנ"ל.

עוד בענין מעשיה מוכיחין עליה.

ע"י בסוגיא לקמן דף מט. שנחלקו שם האמוראים בענין עקירה בטעות היינו כסבור דחטאת היא ונתכוין לשחטה לשם חטאת ובאמת עולה היא אי בכה"ג הוי עקירה או לא. ור' זירא שם הוכיח משמעתי' דמיירי שסבור דמחבת היא ונתכוין לשם מחבת ובאמת דמרחשת הויא וע"כ פליגי רבנן ור"ש אם עקירה כזו הויא עקירה, ואף ר"ש מודה שבזבח דלא הוי מעשיה מוכיחין עקירה בטעות כן הוי עקירה. ודחי שם רבא שהכא לא מיירי באופן שהוא טועה אלא מיירי בידוע שהיא של מחבת ונתכוין לעקור, מהסברא שמחשבה דמינכרא לא פסל רחמנא.

והשתא צ"ב סברת ר' זירא מהו הצירוף בין זה שהויא עקירה בטעות עם מה שגם מעשיה מוכיחין עליה. ואפשר דבכה"ג שמעשיה מוכיחין עליה הוי כאילו הוא בליבו ובלב כל אדם שלא נתכוין לעקור ולא מהניא בכה"ג ואף בזה פליגי רבנן עליה.

מכדי מחשבה דפסל רחמנא היקישא הוא.

וברש"י מפרש דאיתקיש רחמנא מנחה לזבחים וכו' מה זבחים פסלה בהו מחשבה דכ' לא יחשב אף מנחה נמי. ויל"ע מה הוסיף אביי בזה שהוקשו המנחות לזבחים. עוד צ"ע למה הביא כאן רש"י את המקור לפסול מהקרא דלא יחשב ולא את המקור לפסול שלא לשמה המובא בגמ' לעיל מהקרא דנדבה תהיה או קרא דאם זבח שלמים קרבנו כדלעיל.

ועי' בכתבי הגר"י? שמבאר את דברי רש"י "ועוד דבהאי קרא נכלל מחשבה הפוסלת דשל"ש אין הפסול מטעם שחסר לשמה דהא סתמא לשמה קאי אלא של"ש הוי מחשבה הפוסלת וזהו מכלל הקרא דלא יחשב שלא יחשוב מחשבות הפוסלות". ומבואר בדבריו שיסוד הפסול כאן הוא מה שהוא עושה איסור ומחשב מחשבות שאינם ראויים.

ועפי"ד יצא לנו אור חדש בביאור קושית אביי על רבה שמחלק בין מחשבת שינוי קודש למחשבת שינוי בעלים שאם החיסרון שלא לשמה היה מחמת הסברא גרידא שחל בקרבן עקירה של הלשמה יכולנו להבין שבמנחות שמעשיהן מוכיחין עליהם אין כח במחשבה כזו לפעול חלות עקירה בקרבן כיון שהיא מחשבה גרועה, אבל מכיון שיש כאן גם דין פסול מחשבה מצד שיש כאן עירוב מחשבות של הגברא העובד בזה אין לחלק בין מנחות לזבחים ולא מהני הסברא שמעשיה מוכיחין להכשיר.

ועי' תירץ רבא דר"ש דריש טעמא דקרא בזה שאף שיש כאן היקש מ"מ מחשבה כזו שאין בכוחה להחיל דיני פסול על הקרבן כיון שניכר שהוא מכזב אינה בכלל האיסור לחשב בקדשים ודו"ק.

מחשבה דמינכרא פסל רחמנא וכו'.

הקובץ שיעורים [ח"ב סכ"ב] הוכיח מדברי התוס' לקמן דף מ"ב ע"ב ד"ה מה שלמדו לפסול בציצית שלא לשמה ולשמה כמו בקדשים, שמוכח מזה שהדין שלא לשמה בקדשים הוא מצד חיסרון של הלשמה כמו בשאר דיני התורה ולא הוי פסול מחשבה גרידא כדברי הגר"ח. [והא דמחשבה לשם חולין אינה פוסלת זהו משום שסתמא לשמה קאי ועל כן צריך מחשבה הפכית לעקור יעו"ש].

ולדבריו צ"ב מהי הסברא דמחשבה דלא מינכרא לא פסל רחמנא, דסוכ"ס יש כאן עקירה של הלשמה שהרי דעתו לעקור את היחוד של הלשמה. ולפי הצד שבכה"ג שניכר לכל שהוא מכזב אינו בכלל מחשבה כמעשה לעקור ניחא.

תוד"ה שחיטה. אמאי לא פליג ר"ש בקבלה דמנחות דאפשר לבטלה וכו'.

עי' בקר"א שכתב שאין זה דיוק כל כך דאפשר דהש"ס לא חש לפרש מחלוקתו של ר"ש כיון דמתני' היא לקמן דשלא בכ"ש כשר לר"ש.

ולגוף קושייתם אמאי לא פליג ר"ש בקבלה כמו בהולכה, עי' בשפ"א שמצדד ליישב קושייתם שאפשר לחלק בין הולכה לקבלה דהולכה מכיון שאפשר לשחוט בצד המזבח אפשר לדלג על ההולכה כאילו לא נעשתה הולכה כלל והדם הגיע מאילו אל המזבח, משא"כ בקבלה אין יכול לבטל את גוף העבודה אלא שם נאמר שאין צריך להיות בכלי דווקא ואפשר לעשותה אף ביד ובימין ואי אפשר לומר שבזה שקיבל בכלי בפסול הוי כאילו קיבל בימין בהכשר וע"כ זה נחשב כעבודה שאי אפשר לבטלה לפסול.

^א עי' בתוס' לקמן דף י"ח ע"ב שהקשו אמאי פסל ר"ש בלל זר דמי פליג אלא בלל כשר וכתבו די"ל דבלייל זר גרע דמיחל עבודה. ועוד תירצו באופן אחר, ולתירוצם הראשון ה"ה כאן יש לפסול ודו"ק.

ומאידך כתב להיפך שי"ל שבהולכה עד כמה ששחטה שלא בצד המזבח הוא חייב להוליכה למזבח כדין משא"כ כאן למעשה אינו מחויב לקבל בכלי כלל והוי עבודה שאפשר לבטלה.

ולבאר שותא דמר נראה להקדים את דברי הסוגיא דלקמן דף כו. דר"ש דריש מכחטאת וכאשם שאפשר להקטיר את המנחה ביד ובימין כחטאת או גם ע"י כלי כאשם ובוזה כשר אף בשמאל דאין דין ימין רק כשהוא באצבע.

ויל"ע אם בגוונא שעשה ההקטרה ע"י כלי אם נתחדשה כאן דין עבודת קבלה מחודשת אף בלא תורת קידוש שאין הקידוש כלי נצרך אליבא דר"ש אך מ"מ יש כאן שם קבלה בכלי, או שאי"ז אלא צורה והיכי תמצא בעלמא להביא את הקומץ למזבח והוי הכשר מילתא בעלמא. ונראה שבחקירה זו תלויים שני הצדדים של השפ"א דלעיל.

[יעוי"ש בהמשך הסוגיא שהגמ' מביאה ברייתא שנחלקו ר"ש ורבנן במי שנתן את הקומץ בידו בשמאל קודם הנתניה בכלי, שלרבנן תו א"א לקבלו בכלי דהוי כמו שנשפך הדם, ולר"ש שאין הלכה לקדש בכלי שרת יחזיר לימינו.

ויש לדון לדעת ר"ש אם שרי לחזור וליתנו בכלי בשמאל, ולכאוי זה תלוי בשני הצדדים הנ"ל שאם הנתניה לכלי הוי כעבודת קבלה איכא פסול נשפך אך אם אי"ז אלא הכשר מילתא בעלמא ל"ש חיסרון זה וא"א למילף מזבח. ויל"ד לפ"ז אמאי קאמר יחזיר לימינו ול"ק יחזור ויתן בכלי, וצ"ע כעת.]

והנה יש ללמוד מדברי השפ"א הללו שיסוד הפסול במחשבת של"ש הוא פסול בעבודה שאם היה זה פסול בחפצא של הקרבן מה בכך שאפשר לבטל את העבודה מ"מ אהני מחשבתו לפסול, וה"ה במחשבת פיגול זה מתחיל מהעבודה שנפסלת.

ועי"ע בצאן קדשים שכתב ג"כ לחלק ע"ד השפ"א הנ"ל ועי" בטה"ק שהרבה להקשות ע"ד.

דף ג' ע"א.

אמרי' דלמא מיצוי דבתר הזאה הוא.

לעיל כתבנו להוכיח מכאן שמחשבה דמינכרא לא הוי מצד העובד אלא שתהא ניכרת לעלמא שכאן מצד העובד שפיר ניכר שהוא מכזב, ועי" עוד הוכחות לזה.

תוד"ה מיצה. אתי כמ"ד דמיצוי לא מעכב וכו'.

עי' ברש"י זבחים סד. ד"ה בכל מקום שמפרש דמיצוי חטאת העוף לאו עבודה היא להפסל בשינוי שאפי' עקר המיצוי לגמרי שהזה ולא מיצה כשירה.

אולם יעוי' בפ"י הרגמ"ה כאן שכתב דילפי' מוהנשאר בדם ימצה ואי ליכא לא מעכב, וכי היכי דלא מעכבי כפרה אי איתנהו בכל מקום כשרים. משמע דפליגי רש"י והרגמ"ה אם שלא ביסוד יש לה תורת מיצוי דלרש"י אין מיצוי אלא ביסוד וכשירה כאילו לא מיצה כלל אולם להרגמ"ה אין כלל דין קביעות מקום בעבודה זו כיון שאינה מעכבת כפרה ועדיין צ"ב.

אמרי קדשי קדשים הוא ומיעבר קעבר וכו' עד סוף הסוגיא.

עי' בתוס' כאן ד"ה לא שנא שמבואר בדבריהם שאין הכוונה שהוא בא לעבור במזיד אלא הוא

טועה בדין וסור שמותר לשנות.

והנה הגמ' מביאה כמה וכמה שינויים שמעשיהן מוכיחין עליהן ומ"מ לא מתרץ דמיעבר קעבר רק על שחיתת דרום בקדשי קדשים או לענין מחבת ומרחשת למ"ד שאם שינה והביא במרחשת פסולה דאמרי דמיעבר וקעבר ומייתי במרחשת. אולם לענין זכר ונקיבה או לענין בן שנה והביא בן שתים ולהיפך אינו מתרץ כן.

ועי' בתוס' לקמן ד"ה אמר שתירצו דבן שנה והביא בן שתים אינו קדוש ולא אמרי' דמעבר הוא דקעבר. והקשה העול"ש שכאן הרי מבואר שאף שהקדשי קדשים נפסלים אמרי' מיעבר הוא דקעבר. ומתרץ העול"ש שרק באופן שלא התקדש כלל קדושת הגוף והוי חולין בעזרה לא אמרי' דקעבר להביא חולין בעזרה אבל אם נתקדש ונפסל ע"י השחיטה יכול להיות דקעבר. והקשה לפ"ז דא"כ מאי פריך הש"ס מחטאת ששחטה לשם עולה תרצה והרי איכא למימר דר"ש לטעמיה בתמורה כ. דסבר דהמפריש נקיבה לעולה קדושה קדושת הגוף ועושה תמורה וא"כ ל"ה חולין בעזרה ונימא דהוי עולה ומעבר קעבר. ויש לחלק ששם אף דקדשי קה"ג הוי קדושה דחוייה ולא טעי בזה להביא מתחילה שלא כדין ואפשר שזוהי כוונת תירוצו שם.

אלא דאכתי קשה מאי קפריך ממחבת ומרחשת והלא המנחות קודם שהתקדשו בכלי שרת אינם אלא קדושת דמים ויש להן פדיון וכאשר יקדש את המנחה שנדר למחבת במרחשת הוי אין ראוי לכלי ואינו מתקדש בקדושת הגוף וא"כ הוי כחולין בעזרה, וצ"ל דאעפ"כ יכול הוא לטעות בזה כיון שהשינוי הוא בעשייתו.

ועי' בקר"א שמיישב עפ"י המבואר לקמן קב: שאף שאינם מתקדשים להקרב בכלי שאינו ראוי מ"מ מתקדשים הן להפסל וע"כ לא הוי כחולין בעזרה. [אך אין זה מתיישב עם מה שכתבנו דבקדושה דחוייה הוי כחולין בעזרה.]

ועי' בשיטמ"ק כאן אות ד' שכתב לגבי זכר ונקיבה דל"ש מיעבר קעבר דבהא לא טעו אינשי, ויל"ע אם כוונתו משום דהוי חולין בעזרה או כסברת העול"ש הנ"ל בתירוצו.

תוד"ה לא שנא.

עי' בקרו אורה שהק' לפי הנ"ל דמנחה חריבה ועביד לשם בלולה הרי היא פסולה לגמרי דאין מנחה קדושה בלא שמן ומה הקשו התוס' דנימא בזה דמיעבר קעבר. ובאמת יעוי' בשיטמ"ק שכתב שזוהי כוונתם בתירוצם השני דכיון דאי עביד לה חריבה לאו כלום הוא דאמרי' לקמן דהסולת והשמן אינם קדושות זו בלא זו וא"כ לא אמרינן מיעבר קעבר להביא חולין בעזרה. אך עדיין תקשה איפכא מחריבה דעביד לה בלולה ששם יתכן שיש קדושת הגוף, ועי' בשיטמ"ק שהניח קושיא זו בצ"ע.

כיון דאמר ר"ש אף ידי נידרו יצא אלמא קביעותא דמנא לאו כלום הוא.

עי' בקרו אורה כאן וכן בריש פרקין שנראה מדבריו שהוא למד את סברת ר"ש שלדידיה אין חילוקי הכלים במנחות נחשבים לשינוי בגוף הקרבן ואינם אלא צורות הקרבה שונות וע"כ הוא התקשה לפ"ז מה שייך שינוי קודש כלל במחבת לשום מרחשת כיון שהכל חשיב כמנחה אחת כמו עולת כבש ועז.

אולם בשיטמ"ק כאן אות ט"ו נראה דלא כן שפירש שמה שאדם קובע מנא בפיו אי"ז קביעות כי **הכלי יקבע** כשהמנחה בתוכו. ונמצא דסברת ר"ש היא דאין קפידא בדעת האדם מה שהתנדב

מנחה באיזה כלי תעשה כל שלא קבעה למעשה בכלי, אך כאשר נעשתה בכלי נקבעה לשם מנחה אחרת וע"כ שייך בה שינוי קודש.

וכדברי השיטמ"ק כן מוכח מדברי רש"י לקמן ק"ב ע"ב שכתב דר"ש אכולה מילתא פליג וסיפא דמתני' שם לא מיירי בשינוי במחבת ומרחשת, אלא במתנדב שתי עשרונות ע"מ להביאם בכלי אחד ושינה והביא בשתים וכן להיפך דאליבא דת"ק פסול בכה"ג ולר"ש כשר דקביעות דמנא לאו כלום הוא, ושם אין זה שינוי במין המנחה אלא בצורת המנחה אם היא של עשרון אחד או שתים ואעפ"כ הרי זה בכלל קביעותא דמנא.

וע"ע בליקוטי הלכות לקמן קג. שהעמיד בענין זה מחלוקת רש"י והרמב"ם אליבא דר"ש אם קביעותא דמנא הוי קביעות שדייק שם מדברי רש"י דקביעות דבשעת הפרשה לא מהני אבל אם יקבע בכלי מהני אך הוכיח שם מדברי הרמב"ם שחולק דאפי' אם יכניסו למחבת לא מהני ויכול לשנותו. ועיי"ש מה שהקשה על שיטת הרמב"ם ועי' במנח"א שיישב בטו"ט.

דף ג' ע"ב.

ומאי זבחים רוב זבחים קאמר.

יש לעיין במנחת קנאות שחישוב לשם מנחת חוטא מאי מעשיה מוכיחין איכא, וצ"ל שההוכחה היא שזו מן החיטים וזו מן השעורים וקצת צ"ע לומר שאנשים יתנו לב להבדיל ועי' בחזו"א שמתחילה רצה לפרש דרוב מנחות נמי קאמר ושוב חזר לומר דמעשיה מוכיחין עליה ומן הטעם הנ"ל.

ועי' בשיטמ"ק לעיל סוף אות ט"ו שג"כ עמד על קושיא זו ותי' דמעשיה מוכיחין עליה שזו קמח וזו סולת וכן לא שייך מיעבר קעבר דבין קמח לסולת לא טעי. ושוב הביא מגליון ה' טוביה מוינא שבאמת בחריבה לשום חריבה הוי שינוי קודש ולא הביאו רק מה שמפורש בברייתא דלא הוי שינוי קודש היינו מחבת ומרחשת.

והנה מדברי השיטמ"ק הנ"ל מוכח שגם למסקנא אנו נשארים עם הסברא דמיעבר קעבר, ודלא כמו שציידד השפ"א שאחר שתי' רוב זבחים קאמר תו לא תלינן בטעות כלל. ושמעתי ממורנו הגר"א גרבוז שליט"א להוכיח עוד מדברי התוס' דלעיל ב: ד"ה זריקה שנראה מדבריהם דלמסקנא יש היכ"ת של שינוי קודש בקבלה דאשם שאינו פוסל אף דאיכא למימר דמיעבר קעבר כמבואר בשיטמ"ק שם.

עוד בענין זה.

הנה לכאוי' ישנם עוד כמה הכי"ת ששייך שינוי קודש גם במנחות אליבא דר"ש.

א. אם יקטיר קומץ מנחת נדבה לשם מנחת נסכים ששתיהם באים מן הסול ונבללות לכאוי' הוי שינוי קודש, וליכא למימר דמעשיה מוכיחין דאף שמנחת נסכים אינה נקמצת והוא מקטיר רק קומץ אימר שהוא בא להקטירה כולה אלא שמקטירה לשיעורים כדמצינו שאם הקטיר קומצה פעמיים כשירה. אך נוכל לומר שיש בזה תרי שינויי גם מה שמקטיר לשיעורין וגם איכא שינוי בבלילה שמנחת נסכים בלילתה מרובה. ויש ליישב עוד עפ"י מה שכתבו התוס' בזבחים דהחיסרון הוא כבעל מום ואם עלו ירדו וכיון שחיסר שמנה א"כ הוי כמביא חולין בעזרה.

ב. אם יקמוץ מנחת ישראל לשם מנחת כהן די"ל דמכיון דאינה נקמצת והויא כליל דהוי שינוי קודש, וג"כ מיעבר קעבר לקמוץ מנחה שדינה כליל. ושמעתי מחכם אחד דמסתברא דמחשבה כזו אינה נחשבת שינוי קודש שהכל הוא שם מנחת סולת.

ג. עוד ראיתי מובא לדון לגבי מי שהביא מנחת חוטא דטומאת מקדש ושינה לשם מנחת חוטא דשבועת ביטוי למאן דפסיל חטאת חלב לשום חטאת דם, ולכאוי' ל"ש כאן מעשיה מוכיחין.

דף ג' ע"ב.

רבא אמר כאן בקומץ מנחה לשום מנחה כאן בקומץ מנחה לשם זבח.

מבואר בסוגיא שטעם החילוק בין קומץ מנחה לשם מנחה אחרת או לשם זבח אי"ז מסברא שמנחה לשם זבח הוי מעשיה מוכיחין ביותר, דאדרבה זה שמעשיה מוכיחין זה יותר סיבה להיות ש"ק, אלא דאיכא ילפותא להכשיר שינוי קודש במנחות מהדרשא דזזאת תורת המנחה תורה אחת לכל המנחות וזבח לא כתיב. ועי' בתוס' ד"ה כאן שעולה מדבריהם שדרשא זו שייכת דוקא כלפי שינוי קודש ולא על שינוי בעלים. [וזה באמת מוכח מהמשך הסוגיא שהגמ' אומרת דכמו"כ יש ילפותא מוזאת תורת החטאת שאין דין שינוי קודש בין חטאת דם לחטאת חלב והרי לא משתמיט תנא בשום דוכתא לומר שאין דין שינוי בעלים בחטאת לר"ש]. ונמצא שהמקרה המדובר כאן הוא במי שעושה שינוי קודש שאם שינה למנחה אחרת אינו נפסל אבל אם יחשב לשם קרבן עולה נפסל.

אולם במיוחס לרשב"א כאן הקשה דמאי שייך ענין קמיצה אצל זבח כו' ואיך יקמוץ המנחה לשם זבח ויאמר על מנחת נדבה הריני קומצה לשם שלמים שהוא זבח ובשחיטה. (ונראה דעומק כונתו בקושינו היא דהתורה קראה לקרבן זבח על שם מעשה השחיטה שנשחט לגבוה ולכן מנחה אף דאיכרי קרבן אינה בתורת זבח וא"כ הוי דברים בטלים וכמו שיחשב על קמיצה לשם הקטרה אחרת.) ומכח זה פירש את הסוגיא לענין שינוי בעלים דהיינו שהוא מחשב לכפר או לרצות בקמיצתו על פלוני שנתחייב קרבן שיתכפר בה והאריך שם. וצ"ב במאי פליגי התוס', גם צ"ב מ"ש ממחשב לשם חולין דמרצה משום דשלא במינה לא מחריב בה.

ונראה לבאר דעת התו' עפ"י דברי הר"ן בר"ה לד. שמחלק שם בין מי שתוקע לשיר דיצא למ"ד מצוות א"צ כונה שהוא חול ואין זו כונה של כלום אבל אם יתקע לחנך התינוקות שמכוין למצות חינוך גרע ואין תקיעה זו עולה למצוה אחרת. ומדמה זאת לכלל דמינה מחריב בה שלב"מ אין מחריב בה יעו"ש. ולדבריו יוצא שא"צ שתהיה בת מינה באותה תורת עשיה אלא החילוק הוא אם חושב לדבר שיש בו תורת מחשבה או לשם חולין שלא תפיסא ביה מחשבה כלל, ולפי הנ"ל מנחה לשם זבח נחשב בת מינה.

[ובאמת נידו"ז תלוי בגדרי פסול מחשבת שלא לשמה שאם זהו מחמת שינוי קביעת יעודו של הקרבן זה אי אפשר לעשות במחשבה דלא שייכא, אבל אם גדר הפסול הוא משום עירוב מחשבות או כסברת הקובץ שיעורים המובא לעיל בדף ב' ע"ב שמחשבת שלי"ש עוקרת את הלשמה, לכאוי' זה יכול להעשות אף ע"י מחשבא דלא שייכא ודו"ק.]

בדברי הרשב"א בזה.

בגוף דברי הרשב"א שהובא לעיל שמפרש שכונת הגמ' מנחה לשום זבח היינו במחשבת שינוי בעלים דזבח ודוקא בשינוי בעלים דזבח אבל מי שמחשב על שינוי בעלים דמנחה ל"ה ש"ק דילפינן להכשיר מהיקישא דזאת תורת המנחה [ובענין זה פליג רבא עם רבה]. וילה"ק דמ"ש מחטאת דאיכא שינוי בעלים במחשב לשם מחויב חטאת אחר, ולא אמרי' דלא הוי שינוי בעלים מחמת ההיקש הנ"ל [וכקושיית הגמ' לענין שינוי קודש דחטאת]. וצ"ל שהוא מפרש את הלשון בסוגיא "דזבח לא כתיב" היינו שבא למעט בהדיא לשם זבח ול"מ אלא בשינוי בעלים ומינה

דבמנחה שייב כשר.

ע"י שם ברשב"א שהקשה שאם מדובר באופן של שייב הא בעי שיהיה מחויב כפרה כמותו ולשם זבח לייח מחויב כפרה כמותו, וגדולה מזו מצאנו בזבחים ט: שאפי' מחויב חטאת חלב שמחשב לשם מחויב חטאת דטומאת מקדש שיש צד דכשר משום שאינו קבוע בהמה כמותו. ומכאן זה הרשב"א העמידה בעני המביא מנחת חוטא דטו"מ ומתכוין לכפר בו את חבירו העשיר שמחויב בהמה דבזה חשיב מחויב כפרה כמותו הואיל ושניהם על חטא דמקדש וקדשיו הן באין. ויש להוסיף שאף עני זה אם תשיג ידו אפי' אחר שהפריש מעות למנחתו מביא קרבן עשירות וממילא הוא גם בתורת חטאת בהמה. ועיי' עוד ברשב"א איך שביאר עפ"י את כל הענין ויש שם כמה חידושים.

אלא מעתה חטאת כו' עד עולות נינהו.

הנה המקשה הבין בפשיטות שכל שינוי בחטאת לשם חיוב אחר נקרא שייק [וכ"ש במשנה לשם חטאת נזיר ומצורע דהני עולות נינהו] ואף בלא מיעוטא דאותה אלא מסברא, שאם יש מיעוט מפורש לעכב מאי קשיא ליה. והגמ' תולה באמת נידו"ז בפלוגתא דרבנן ור"ש דלרבנן דליכא ילפותא יש לפסול, ולר"ש אין לפסול אפי' לשם נזיר ומצורע כמבואר ברש"י להדיא (בסוה"ע ד"ה זאת).

ועי' מביאה הגמ' את המימרא של רבא שחטאת חלב לשם חטאת דם כשירה אף לרבנן וזה ידעין מסברא אף בלי הריבוי דזאת תורת דכשרה (כמבואר בתוס' ד"ה לשם) ומח' לרבא היא רק לענין חטאת דנזיר דעולות נינהו וצריך ילפותא להכשיר. וצ"ע רב לאיזה צורך הובאה כאן מילתא דרבא דלא כהס"ד ועי' בברה"ז משכ"ב. אולם בצ"ק ובחור"י מחקו המילה "לרבנן" ופירשו הסוגיא אליבא דר"ש שרק אליביה מכשירים חט"ח לשם חט"ד מהילפותא הנ"ל משא"כ בדנזיר ומצורע שאף לדידיה פסולין שאינם בכלל הילפותא דמנחה. ויוצא לפ"ז שלרב אבא בד"ר אף לר"ש פסול בחטאת אחרת מכח הילפותא דאותה. וצ"ע שהם מפרשים בפשיטות דלא כרש"י ותוס', ועיי' בשיטמ"ק אות ל"ז בשם הגליון בהרחבה.

ר"א אמר ל"ק כאן בקומץ מחבת לשום מרחשת.

ילה"ס אם עיקר הקפידא היא על מה שהוא מחשב על דבר שאינו מנחה או לשם דבר שאינו מנחה אלא כלי. ובאמת זה תלוי בגרסאות בתוס' כאן אם גורסים את המילה מנחת או לא, והתוס' כתבו ששניהם יש לישב. ולשון הגמ' בהמשך במנחה דפסלא בה מחשבה קמחשב נראה יותר כצד הראשון, אכן בהמשך משמע איפכא באמרו לשם בילה בעלמא קמכוין וברש"י כמו שיאמר הריני קומץ "לשם דבר אחר בלול" וצ"ב.

וברגמ"ה כאן הוסיף לפרש במנחה דפסלא מחשבה קמחשב "כגון אם חישב לאוכלו חוץ לזמנו" ולא מובן מה הוא רואה בפיגול יותר ממחשבת של"ש שהרי לכא' אותו נידון קים גם בפיגול שאם יחשב במנא לפיגול הוי דברי רוח.

ויש ללמוד בדבריו שהוא מפרש הגמ' בצורה שונה שאין זאת משום שחסר כאן את תוכן הדיבור מה שלא הזכיר את המנחה אלא שחסר כאן את השינוי בקרבן שאינו מחשב לשם קרבן אחר אלא לשם אותו קרבן אלא שיהיה בכלי אחר והוא כעין הסברא דקביעותא דמנא לאו כלום הוא, ועי' קאמר שאם מזכיר שם מנחת מחבת אזי הוי שייק, דזהו כעין שינוי מחשבה בעצם דיני הקרבן כפיגול. [ולדרך זו יוצא שהעיקר שיוזכר שם השינוי בעת המחשבה דהמרחשת שבה הוא מחשב] אך לפי"ז אין מובן הקושיא בהמשך מחריבה לשום בלולה אמאי ופרש"י דהתם ליכא

מנא, אך להבנה זו הכל תלוי אם מזכיר שם מנחה והרי לא הזכיר וי"ל ודו"ק. ובשטמ"ק וגלהש"ס מציינים לדברי התוס' בדף סג. (ד"ה או) שתולים סברא זו דר"א במח' ב"ש וב"ה לקמן באומר הרי עלי מרחשת אם מביא כלי או מנחה אם המנחות קרויות ע"ש הכלים או על שם מעשיהן, ומדברי ר"א יוצא שעל שם הכלי הם קרויות ולהנ"ל אין הכרח לזה.

דף ד' ע"א

בשלמא מנחת חוטא חטאת קרייה רחמנא

יש להסתפק אם מנחת חוטא דינה כחטאת לכל הדינים או רק לענין שלי"ש. דעי' בתוס' בריש פרקין שכתבו דא"י עיקר דרשא, ואעפ"כ יש להסתפק אם שם חטאת עליה דהא מה"ט מותרת לנדבה כחטאת. ולענין דין כיבוס ודין שנכנסה לפניו משמע שהכל תלוי בדם ול"ש ענינים אלו במנחה. אך יש נפקותא לענין חטאת שמתו בעליה מה הדין לענין מנח"ח. ולכא"ו זה תלוי בשתי תירוצי השיטמ"ק בדבר השאילה איך ילפי' דין שלי"ש מדאקרי חטאת והרי לגבי חטאת דשמיעת הקול בעי' ילפותא מיוחדת לפסול שלי"ש ולא ילפי' מדאקרי חטאת. ובתירוצו הראשון הוא מתרץ כהתוס' שאמסקנא סמיך דילפי' מהיא, ועוד תירץ דודאי בחטאת גמורה לא שייך למילף מדאקרי חטאת שכך שמה אבל מנחה הרי **לאו חטאת שמה** ואמאי קרייה חטאת ש"מ ליתן לה דין חטאת והוי פסוק מיותר. ולמהלך הראשון י"ל דהכל תורת חטאת אך אין ללמוד דין שלי"ש מחטאת בהמה, אבל לפי התירץ השני ודאי דין קרבן שונה הוא ואין לו שם חטאת.

ועי' רש"י לקמן ה': ד"ה ובדבר הראוי לעבודה ששם מתבאר שאין שייך פסול שלי"ש במנחה הבאה להתיר ומן השעורין היינו מנחת העומר וכתב רש"י דמנחת סוטה נמי לאו עבודה דלברר עון אתיא והאי דפסלא מחשבה במנחת קנאות משום דרחמנא **קרייה חטאת** ובגלהש"ס תמה עליו בתרתי חדא דקנאות לא אקרי חטאת ועוד דלמסקנא איכא מיעוטא מהיא גם לגבי מנחת חוטא ועי' מצפה איתן שם מה שישב בזה.

א

מנחת קנאות מותרת נדבה.

דין זה נלמד מחטאת דמותרת נדבה בגז"ש דעון עון, ובחטאות ואשמות הדין הוא דמותריהן לנדבת קיץ המזבח ממדרש יהוידע הכהן. ובלאו האי דינא הכל היה מתקדש בקדושת החטאת והיו צריכין להשחית את המותרות. ועי' לקמן קח. לענין מותר לחמי תודה ומותר חביתין ששם א"א ללמוד מחטאת ולכן ירקבו. ועי' מקדש דוד רס"ט שהביא מהירושלמי דא"י דין מיוחד בחטוא"ש אלא הוא הלכה בכל קד"ק שמותריהן לנדבה, אך כתב שזה אינו מסתדר עם המ"ד שמנחת חביתין תרקב (אמנם אפשר לחלק בין מנחות שאינם אלא קדושת דמים שאינם בכלל קד"ק).

וקצ"ע אי נימא דלמנח"ח אין דין חטאת מדוע אנו מדמין אותה לחטאת בהמה לענין זה, והלא

^א ויש להוסיף באר על דברי רש"י עפ"י מה שראיתי בנתיבוה"ק להקשות אמאי בעי ילפותא לפסול בחטאת שלי"ש והרי בעי כונה לכפר על החטא עי' משכ"ב, וצ"ל דזהו הגדר ברש"י דרחמנא קרייה חטאת היינו דבעי' שיהא מוקרב על מנת להתכפר בו וכמו"כ במנחת קנאות בעי' שתזכיר העון ואין זה משום מחשבה הפוסלת גרידא (ומה"ט הדין בחטאת שאף לשם חולין אינה עולה לשם חובה עי' זבחים מו: שאינה יכולה לרצות אם אינה באה לשם זה). ועי"כ לא שייך כאן הכלל דאין מחשבה פוסלת אלא בדבר הראוי לעבודה אבל לעולם המקור הוא ממיעוטא דהיא כמבואר בסוגין.

גם פרה אדומה אקרי חטאת וכי נימא שיש לה דין מותרות, ובאמת דין זה אינו מוסכם בגמ' לקמן ולרוב האמוראים לא היה שופר מיוחד למנח"ח ומשמע דפליגי אם אפשר ללמוד מנחה מבהמה.

שיטת הרמב"ם שמותר מנחת חוטא באה כנדבת יחיד.

והנה ברמב"ם פ"ה מפסוהמ"ק ה"ח כתב "המפריש מעות למנחת חוטא והותירה המותר יבוא מנחה נדבה, אבל מותר עשירית האיפה של כה"ג שהיא החביתין ירקב" ורבותינו האחרונים התקשו בדבריו דממ"נ אי ילפי מחטאת אזי צריך להיות הדין כמו חטאת שהולכים מותרותיה לנדבת ציבור לקיץ המזבח, ואם לא ילפי מנחות מחטאות א"כ שירקבו כמנחת חביתין. ובמקד"ד שם כתב לבאר דעת הרמב"ם שכל מה שנאמרה הלכה שיעלו לנדבת ציבור זהו דוקא בסוג קרבנות שאין במינן נדבה כחטאות ואשמות, אבל מנחות הבאין בנדבה שראויים להקרבה בעצמן שם ההלכה היא שיבואו כנדבת יחיד. ואין חילוקו מובן כ"כ דאף אשם ראוי להיות עולת נדבה שהוא זכר אלא דשם אשם מפקיעו וכמו"כ מנחת חוטא נימא דשם חטאת יפקיע ממנו שם מנחת נדבה. וצריך לחלק בין מנחות שקודם קידוש כלי אינם אלא קדושת דמים וא"כ אינם קבועין בקדושת חטאת רק מחמת הנדר וזה נתחדש בהלכה שאפשר לשנות היעוד של הקרבן ואי"ז סותר לנדר ולהקדשה וממילא הדר דינו להיות כנדבה משא"כ בחטו"א שהם קדושים קה"ג ואין להם פדיון הם נחשבים שאינם ראויין לנדבה, וע"ז באה ההלכה וחיידשה דין הקרבה מחודש לקיה"מ.

ובחי' מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם שם ביאר את שיטת הרמב"ם באו"א עפ"י מה שהוא מיסד שם שעיקר הדין שמותר חטאת הוא לנדבה אינו ממדרש יהוידע ודלא כרש"י כאן, אלא דממדרש יהוידע למדנו שדין הנדבה אינה לעולת יחיד אלא לנדבת ציבור והדין של ההלכה הוא מוסכם בין בחטאת רגילה ובין במנחת חוטא, ומח' האמוראים לקמן היא אם נאמר מדרש יהוידע בכל החטאות או רק בחטאת בהמה, ונמצא שלהנך אמוראי דלא ילפי מנח"ח מחטאת הדין הוא שתלך לנדבת יחיד כעיקר ההלכה. ומעתה מבוארת היטב שיטת הר"מ שהוא פוסק כהנך אמוראי דל"ל מדרש יהוידע במנחה וסברי דאזלי לנדבת יחיד, ושאני ממנחת חביתין שהדין דתרכב דבזה לא נאמרה שום הלכה והיא מיותרת.

א"ר הונא אמר רב אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר לשום עולה.

יש להעמיד בשמועה זו ג' דרכים עיקריות ואח"כ לערוך מערכתה.

שיטת רש"י שההלכה היתה שאם חל פסול באשם שאינו יכול לכפר על בעליו דומיא דה' חטאות המתות אזי הדין דתרעה עד שתסתאב ויפלו דמיו לנדבת ציבור, ואחרי שניתק לרעיה אזי כשר להקרבה כמות שהוא ואפי' בסתמא ונעשה עולה. עוד מבואר ברש"י שאף מקודם שניתק לרעיה אם יעקור בפיו וישחטו להדיא לשם עולה מהני, ויוצא לפ"ז שכל הדין רעיה הוא רק כדי שיחול עקירה בקרבן שיכשר בסתמא וכדמטיין דברי רש"י בד"ה שניתק.

^א וע"ע בסוגיא דתמורה כג': שמובאת שם מח' ר' יהודה ור"ש בדין עולה הבאה מן המותרות אם עורותיה לכהנים או לקיה"מ (למכרם ולקנות בהם עולות חדשות) שדעת ר"י שאין עורותיה לכהנים ואמר לו ר"ש דא"כ בטלת מדרשו של יהוידע הכהן. ולפ"ז נראה לפרש פלוגתייהו דפליגי בגדר ההלכה אם נתחדש כאן שנעקרה לגמרי התורת קרבן דחטו"א ונעשית כאילו נדבה מתחילה לעולה ואז עורותיה לכהנים או דזהו דין קיום ההקדשה דחטו"א שאם אי אפשר להקריבם כמות שהן יוקרבו עולה ובזה לא נאמר ההלכה שעורותיה לכהנים וע"ע בכתבי הגר"י כאן.

והתוס' כתבו ע"ז דתימא גדול הוא לומר כן, ונראה דכונת קושיתם היא שאם ישנה הלכה דתרעה איך תיקרב היא בעצמה וכמו תמורת אשם דפשיטא דאינה קריבה כמות שהיא.

ובישוב דעת רש"י מובא במנח"א לפרש בשם הגר"י עפ"י דברי רש"י בפסחים עג. ד"ה אשם שכתב "ומשניתקו לרעיה שחטו סתם כשר לעולת קיה"מ הואיל וסו"ס **דמיו לכך הן עומדים**" ומתבאר כאן דהשם קרבן נעשה מכח דיני ההקדשה והנדר החלים בבהמה לאיזה שם קרבן הוא עומד, וע"י הניתוק הופקעו מהקרבן דיני ההקדשה דאשם ולא חל עליו מידית שינוי השם להיות עולה אלא חל דין בבהמה שנעשית קדו"ד לעולה וזה מוריד שם עולה לבהמה [והנפק"מ מהתהליך הזה שבאמת אפשר לדחותה מן המזבח, ולמ"ד בע"ח נדחין באמת אינה קריבה כמות שהיא].

והנה ברש"י בסוגין מתבאר שא"צ את הניתוק בפועל רק לענין עקירת הסתמא לשמה, אבל לעצם החלות שם עולה זה נעשה כבר ממילא בעת הדחיה. אולם בשיטמ"ק כאן בשם הרגמ"ה כתוב "ואמר הגזבר שיצא לרעיה ומשניתק לרעיה **שגזרו עליו שירעוהו ושחטו לשם עולה כשר**" ויוצא שמקודם הניתוק פסול אף ע"י עקירה.⁸

עוד עולה בסוגיא שאלמלא היה כאן הכתוב "הוא בהיותו יהא" היינו מכשירים קודם ניתוק אפי' בסתמא וזה נתחדש בפסוק דכל שלא נעקר בהדיא ע"י ניתוק לרעיה או בפה בשעת שחיטה עדין שמו עליו ופסול. וצ"ע למאן דבעי עקירה בכה"ת למה הוצרך כאן הילפותא דהוא ולקמיה נאריך בענין זה אי"ה.

שיטת התוס' במנחות והתור"פ בשיטמ"ק דההלכה לא חידשה כלל דין רעיה אלא את עצם הדין שקרב עולה נדבה ואי לאו קרא דהוא היינו מצריכים שיעקור בפה ורק אח"כ יוכשר לעולה, וחידש כאן הכתוב שאזלינן בתר בסוף וכיון שסופו ליעקר לעולה כשר אף בלא עקירה ובא הקרא ולימד את הגדר בהלכה. והדין רעיה המוזכר בסוגיא הוא מדרבנן גזירה אטו שאר אשמות או אטו מותר אשם שאף שדינו ליקרב עולה מ"מ כ"ז שלא נתכפר אינו כשר לעולה. וג"כ צריך לדעת איך זה מסתדר עם הדין עקירה הכללי. ועי' שטמ"ק.

שיטת התוס' בפסחים עג. דההלכה נתקבלה שיש דין רעיה וגלי הקרא ד"הוא" שדי"ז אינו מעכב ומכיון שסופו לרעות ולהקרב עולה כשר מעתה לעולה, וזה מתאים עם סברת הגר"י שהדין רעיה הוא מפקיע את התורת אשם דהקרבן אבל אי"צ את הרעיה בפועל. עוד צידדו שם עוד שלמצוה כן נאמר דין רעיה מדאו', ומדרבנן גזרו שבלא ניתוק אינו כשר גזירה אטו קודם כפרה היינו אשם רגיל. [ויש לדון אם נידו"ז נוגע לסברת הט"ז ביו"ד סי' קי"ז סק"א ועוד מקומות שכל דבר שמפורש בתורה להיתר אין רבנן גוזרים עליו איסור]. ולדבריהם אין מקור מהסוגיא לנידון אי בעי עקירה או לא, דההלכה מגלה שא"צ רעיה אבל לא שא"צ עקירה, ובזה הם חלוקין עם התוס' בשמעתין.

⁸ ובאמת אפשר להעמיס כן גם בכונת רש"י שקודם שיגזרו עליו רעיה פסול אך המסירה בפועל לרועה היא בשביל העקירה, ואי נימא כן ארווחנא לישב בזה את קושית התוס' במה שהוכיחו מהגמ' בפסחים שהדין רעיה הוא רק מדרבנן ולרש"י הרי זה מדאו', וי"ל דמדאו' אין צריך רק את ההחלטה של הגזבר אך עצם הניתוק והמסירה בפועל הוא רק מדרבנן. וע"ע בשפ"א זבחים ה': משכ"ב. שו"מ דרש"י בזבחים ה': וכן שם בדף קיב. כתב דהניתוק הוא הוראת הבי"ד שילך לרעיה, ואילו בסוגין וכן בזבחים קטו: רש"י מפרש דניתוק היינו המסירה לרועה.

אם הדין רעיה מעכב.

לכא' תלוי בשיטות הנ"ל שלפי רש"י אין מעכב הרעיה אלא העקירה, אך יתכן דלכתחילה אין להכשיר בלא רעיה אפי' אחר ניתוק כשיטת הרבינו שמואל המובאת בתוס' וכ"ה ברמב"ם. ולתוס' יוצא שמדרבנן אין להכשיר בלא רעיה ומשמע דפסול אפי' דיעבד קודם ניתוק, אבל אחר ניתוק משמע דכשר לגמרי לפי התוס' דידן, ולתוס' בפסחים הלא איכא מצוה ברעיה לחד צד.

לא ניתק לא א"ק הוא בהיותו יהא.

ברש"י בהיותו יהא פסול הוא. ובהגהות צ"ק הוסיף ועדיין אשם הוא ולא חזי לאקרובי הלכך פסול הוא, והיינו דכל

זמן שלא נעקר יש בו פסול מה שאינו מכפר. ובשטמ"ק בשם הרגמ"ה כתב דאם לא ניתק לרעיה אשם פסול הוא דא"ק הוא בהיותו יהא אעפ"י ששינה שמו בהיותו יהא ומבואר בדבריו שאף אם יעקור בהדיא לא מהני. ובהגהת חשק שלמה על אתר הקשה דאי מיירי בשליש אפי' לא ניתק נמי דאפי' אשם גמור כשר אם שחטו שלישי, וכתב ואולי בלאחר שנתכפרו הבעלים כיון דפסול לשמו פסול אף שלישי. וקושייתו אינה מובנת דאחר דחדית לן רחמנא דתורת אשם עליו מהכ"ת נכשירו שלא בזמנו שלישי. ובמנח"א הביא ע"ז את הגמ' בזבחים קיד: שנחלקו שם רב טובי ורב הונא לגבי אשם מחו"ז בגופו או בבעלים ששחטו בחוץ שלישי אי חשיב מתקבל בפנים כיון שלגבי שלישי אין פסול דשלישי ור"ה ס"ל דאין לך דבר הפסול לשמו וכשר שלישי, ומבואר שיש צד שע"י השינוי קודם נעקר ממנו תורת אשם וא"כ לצד זה מובנת קושייתו של החש"ל על הרגמ"ה אך אין מובן תירוצו לפ"ז.

אך באמת ישנו חילוק בין הענינים שיש חילוק בין מחו"ז שאין זה פסול בחפצא של הקרבן כי אם בהקרבה, משא"כ לענין אשם שמתו בעליו דכל שבחטאת מתה באשם רועה נאמר כאן דין דיחוי כמו בחטאות המתות, אלא שכאן חידשה התורה שעדיין יש בו קדו"ד לעולה ומכח זה חלה בו תורת קרבן עולה, וע"כ כאן אי אפשר להקריבו שלא לשמו שאותו פסול קים גם כלפי שלישי, משא"כ לגבי פסול מחו"ז שאינו קים בשלישי, וזהו לכא' עומק כונת החש"ל בתירוצו.

בביאור הסוגיא דפסחים עג. אי בעי עקירה.

עי' בסוגיא דפסחים שהביאו את המימרא דר"ה ששחטו סתם כשר לעולה ומדייקת הגמ' מזה שבסתם כשר אלמא ל"ב עקירה. והסוגיא שם מקשרת זאת לנידון אם פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה לשלמים או בפסח שנפסל מחמת שמשכו הבעלים את ידיהם אם צריך עקירה, ולמאן דבעי עקירה מתבאר שם דאשם כשר אם ישחטו לשם עולה. ופריך שם בסוגיא דאי ל"ב עקירה אפי' כי לא ניתק נמי. ואינו מובן דמאי שייטיה זל"ז דהלא אף למאן דבעי עקירה צריכים גם את העקירה וגם את הניתוק כדי להכשירו להיות עולה כמשנת"ל וכמו"כ למאן דל"ב עקירה יצטרכו הניתוק. והדבר קשה גם לשיטת התוס' שהוכיחו מהסוגיא שם דניתוק הוא מדרבנן, אבל אכתי תקשי איך הגמ' הבינה בס"ד את ההבדל אם בעי עקירה לענין זה, דמשמע דאי בעי עקירה צריך גם ניתוק מעיקרא דדינא ולא מגזירה וקשה למה בעי גם עקירה וגם ניתוק. וצ"ל דבאמת בעקירה בעלמא לא מהני ולא דמי לפסח דבשאר ימות השנה שלמים הוא וכמו שמחלקת הגמ' בזבחים קטו, וגם ניתוק לחודיה ל"מ שצריך לשנות גם את ההקדשה ע"י הניתוק וגם את היחוד לגבוה

^א יש להתבונן כאן איך דברים אלו מתאימים עם דברי האחרונים דשלישי אינה עוקרת את הלשמה אלא הוי רק מחשבה הפוסלת, ויתכן לומר דל"ש סתמא לשמה במחו"ז שאינו ראוי להקרבה וע"ע.

לקרבן אשם ע"י העקירה, אך הגמ' הבינה שעד כמה של"ב עקירה הכל חל מאליו גם שינוי ההקדשה וגם שינוי היחוד. אולם כ"ז ניחא בשיטת התוס' אבל בשיטת רש"י קשה דהלא הניתוק נצרך מעיקר הדין. ולעיל כתבנו שיש שתי דרגות בניתוק והדרגה הזו שצריכים את המסירה בפועל לרועה זהו משום דיני עקירה ולפ"ז נוכל ג"כ לפרש הסוגיא שם במהלך הני"ל דהתוס'.

והתוס' הביאו את גרסת רבינו שמואל שגרס דא"ה לכתחילה נמי, ובאמת הניתוק נצרך לכו"ע אבל קשה למה צריך להמתין שיסתאב ואין מתירין לשוחטו מיד אחר הניתוק, ולמאן דבעי עקירה ניחא שלא התירו לכת' לשוחטו ע"י עקירה שמא ישכח לעוקרו אבל למאן דלבי"ע קשה, ומשני גזירה שמא יבוא לשוחטו קודם כפרה וכ"כ הרמב"ם בפ"ד מפסוהמ"ק הט"ו. אכן ברש"י דפסחים הגרסא בגמ' א"ה כי לא ניתק נמי וא"א לפרש כדבריהם.

ועי' בשטמ"ק בשם התור"פ שכתב דמהוא ילפינן לגלות על ההלכה דהוי עולה אף בלא עקירה כמש"כ בתוס' ולמאן דבעי עקירה הא גופא נלמד מהוא שעד שלא יעקרנו סתמו לאשם ובעי שיעקרו. וצ"ב לדבריו שנמצא שאינם חלוקין בסברא אלא איך לדרוש את ההוא וא"כ איך הסוגיא בפסחים מקשרת זאת לנידון אם פסח בעי עקירה והלא שם ליכא דרשא וצ"ע. (מהחברותא שליט"א)

התוס' בועוד יל"פ כתבו שאף לפי ר"ת היכא דהפריש ואבד ומצא את חבירו לא אמרינן שיהא חבירו קרב מיד עולה דילפי' מהוא שעד הכפרה בהוית אשם קאי. ועי' בסוגיא דזבחים קטו. ששם מתבאר שאם הפריש אשם נוסף לאחריות יכול להקריבו מיד לשם עולה מהדין של רב הונא ושם מיירי אף קודם כפרה וצריך לחלק בין המקרים וע"ע בשיעורי הגרמ"ד כאן.

דף ד' ע"ב.

אמר רב מנחת העומר שקמצה של"ש פסולה הואיל ובאת להתיר ולא התירה.

בגדר הסברא שבאת להתיר ולא התירה נסתפק היונת אלם (סי' ל"ד) לפני הגרי"ז אם מחמת זה הוי פסול מחשבה כמו חטאת או דהוא פסול מחודש מה שלא נעשית מצותו של הקרבן. ונפיק"מ אם חשיב פסולו בגופו וישרף מיד או דדמי לפסול בדם ובבעלים שטעון עיבו"צ. ורצו לדקדק כמו הצד הראשון מקושיית הגמ' אמאי לא תני מנחת העומר בהדי מנחות הפסולות ומוכח שדין שוה. ובחזו"א דן אם מנחת קנאות נחשבת באה להתיר ולא התירה, וכתב דלפ"ז מובן מדוע לא חילקו בין מנחות הנפסלות ע"י המחשבה בעצמה לבין הנפסלות משום **שלא עלו** דכיון דתני מנחת קנאות ע"כ תני גם פסול הנמשך מדין לא עלו, ומשמע שהוא נוקט כצד הב'.

וקצ"ע על החזו"א למה לפי רב צריכים הילפותא מהיא לעכב של"ש דתיפו"ל מצד הסברא הני"ל. וכן **אתה אומר באשם נזיר ואשם מצורע וכו'.**

מבואר בסוגין דאשם נזיר טמא חשיב מכשיר למנות שוב נזירות טהרה. ועי' כריתות כז. דקרי לאשם נזיר דבר הבא לבטלה, והביא שם השטמ"ק פירוש הקוני' דשני הציפרים מכשירין אותו למנות נזירות טהרה ולא האשם (ויש שם פירושים אחרים) והקשה בשטמ"ק מסוגין דקרי לאשם נזיר בא להכשיר וכתב דצ"ל דתנאי היא בפ"ג דנזיר אם האשם מעכב (בדף יח:).

ולענין אשם מצורע, פשטות הסוגיא שם שאשמו מעכב לאכילת קדשים כמו חטאתו [וברש"י כאן כתב מכשירו לבוא במחנה ולכאוי' כונתו למחנה שכינה דבמחנה ישראל הותר כבר ע"י הציפרים כקושיית השיטה]. וכן כתב המפרש שם שהוא בכלל מחוסרי כפרה שאסורין בקדשים, ויתירה מזו כתב רש"י בפסחים נט. שעיקר הטהרה תלויה בו שהרי נותן מדמו ע"ג הבהונות. ויעו"ש

בפסחים דאמרי' כשם שחטאתו ואשמו מעכבתו כך עולתו מעכבתו וקשה אמאי לא אמרי' וכן אתה אומר בעולת מצורע שמלקה שלי"ש וצ"ע.

בשיטת הרמב"ם שאשם נזיר ומצורע אינם מעכבין.

והנה שיטת הרמב"ם בפ"י מנזירות ה"ח דהאשם והעולה אינם מעכבין לא בתגלחת טומאה ולא בצרעת [ויש באחרונים שרצו לפרש דבריו דוקא במקום הספיקות שאז אינו ראוי לאשם רק לחטאת העוף הבאה עה"ס דבר הלמד מענינו ע"י מקד"ד ס"י"ב אך הרמב"ם הביא זאת גם בה"ל מחו"כ פ"א ה"ה בסתמא שהעולה והאשם אינם מעכבים באכילת קדשים. וע"י באריכות בגרי"ז שם.] ולדבריו יש לתמוה מסוגין איך חשיב בא להכשיר והרי אין הכפרה תלויה בו וכמשי"כ השטמ"ק בכריתות הני"ל.

ומרן הגרי"ז בקונטרס על מס' יומא סא. (מודפס יחד עם הל' קידוש החודש) הרחיב בביאור מח' רש"י והרמב"ם הני"ל שלפי רש"י מה שקובע לענין מחו"כ הוא התורת הכשר שחלה ע"י הקרבן [וכדמצינו באשה שנתיחבה ה' קרבנות זיבה משעה שהביאה את הראשונה הוכשרה לאכול בקדשים והשאר עליה חובה כטבילה שעולה לכמה טומאות ע"י כריתות ח']. וזה ודאי חל ע"י המתן בהונות ולכן מקרי מחוסר כיפורים משא"כ להרמב"ם יש דין כפרה ויש דין הכשר לטהרה ומה שמעכבו מלאכול בקדשים זה מה שהוא מחוסר את החטאת (ובאמת יתכן לחלק בדעת הר"מ בין לאכול בקדשים ובין לבוא למחנה שכינה) ולכן אף מה שהאשם נקרא מכשיר מ"מ אי"ז סיבה שיעכב באכילת קדשים מכיון שהכפרה היא ע"י החטאת ולא ע"י האשם עכת"ד.

ועפ"י דברי הגרי"ז נוכל לישב הקושיא דלעיל למה לא הובא כאן גם עולת מצורע שאף אי נימא שהיא מעכבת כפרה מ"מ היא במהותה באה לרצות ולכפר ולא להכשיר טהרה וא"כ אי אפשר לומר דבאה להכשיר ולא הכשירה דמ"מ היה כאן ריצוי בעולה זו. שו"מ בחוק נתן שהקשה קושיא זו וכתב דאה"נ הו"מ למינקט עולה אלא דנקט אשם מצורע דומיא דאשם נזירות. וע"ע בשיעורי הגרמ"ד בביאור הגמ' לקמן בענין הכשר שאינו קבוע ומבואר שם קצת על הדרך הני"ל.

אמאי לא אמרי' בקרבנות נזיר טהור דשל"ש פסולין.

ע"י בהמשך הסוגיא דמכשירין אינם באים לאחר מיתה, והקשה מעולה ושלמים דנזיר דמכשירין נינהו וקאתו לאח"מ, ומשני דה"ק לא מצינו הכשר קבוע שאין דבר אחר מכשיר הבעלים אלא הוא הבא לאחר מיתה. ובפשטות הביאור דל"ש לומר בא להכשיר ולא הכשיר רק כאשר ההכשר תלוי בו אבל אם אינו מעכב בהכשר יצא מכלל מכשיר ומובן לפ"ז אמאי לא הוזכר כאן קרבנות נזיר טהור מכיון שאים הכשר קבוע.

אמנם בשיטת הרמב"ם לא נוכל לומר כן שהרי מצינו שאף קרבנות שאינם מעכבין כלל הכפרה ומ"מ עדיין שם מכשיר עליהן לענין פסול שלי"ש.

וצ"ל שיש שני ענינים בדבר הבא להכשיר א' מה שהקרבן במהותו בא להתיר כמנחת העומר שבאה להתיר את החדש וכן אשם מצורע שנותן ממנו על הבהונות והוא פועל עצם הטהרה דמצורע, והב' קרבן שהוא מעכב דינים כמו אשם מצורע שתלתה התורה את ההנהגה בגמר הכפרה דהקרבן, ונמצא שאם לא חל הענין של הגמר הוי כמו קרבן המחוי"ז שאינו ראוי להקרבה [וזה יותר מתאים עם הנוסח השני שהסברא דבא להתיר הוא פסול חיצוני]. ועפ"ז יש לחלק דבמה שעיקרו להכשיר אין הקפדה שיעכב כפרה אבל בדבר שהוי כעין תנאי צריך שיהיה מכשיר קבוע ודו"ק.

מכפרין אית בהו דאתו לאח"מ, מכשירין לי"ב דאתו לאח"מ.

ע"י בשטמ"ק שבאר את התירוץ דכיון דאשכחן במקו"א שהן באין לבטלה הכנ"מ בשל"ש אף דלא מכפרי שהרי לא עלו לבעלים לשם חובה מ"מ כשרין להקטיר משא"כ במכשירין שאינם באין לבטלה א"כ לא שיד הקרבה של"ש וסברא זו מתאימה יותר עם הצד שהוא פסול חיכוני שאינו יכול לבוא ולא להכשיר.

והנה הגמ' מוכיחה את החילוק בין מכפרין למכשירין מיולדת שמתה שעולתה באה לאח"מ שהיא המכפר אבל החטאת לא תבוא שבאה להכשיר. וברש"י כתב "לא יביאו יורשין חטאתה דזו אחת מחמש חטאות המתות היינו חטאת שמתו בעליה". וקשה דא"כ מנליה דמכשירין לא אתו לאח"מ דלמא מה דלא אתו הוא משום הפסול והדיחוי, ועוד שהדין הזה הלא קים גם בחטאת רגילה שהיא מכפרת ולא מכשרת. והיה מקום לפרש שהראיה של הגמ' היא רק על החלק שמצינו מכפרין לאח"מ אבל על מה דמכשירין לא אתו זאת ידעין מסברא, אולם ברש"י בהמשך כתב אלמא מכפרין קרבי מכשירין לא קרבי והק"ל.

וע"י בשיטה כאן בשם הרגמ"ה שפירש את הדין "לא יביאו חטאתה שאין מכפר לאח"מ" ולכא"ו כונתו שאין מכשירין לאח"מ, וצ"ע מדוע לא הביא כטעמו של רש"י שהוא מכלל חטאות המתות. והנה שיטת המפרש בנזיר כב. דהלכתא דחטאות המתות לא נאמרה בעופות ולדבריו מיושב הכל שפיר. וע"ע בשטמ"ק כאן אות כח שג"כ מפרש הסוגיא משום דאין הכשר לאח"מ אבל דין חטאות המתות ליכא בעופות. וע"ע בתוס' כאן סוד"ה לא.

[וע"י במקד"ד סי' י"ט סק"ח שהביא את קושית השעה"מ מההיא דקן סתומה שפרחה לבין חטאות המתות שהדין דימותו ומוכח דאף בעופות ימותו, והמקד"ד שם מישב באופן מחודש דמסברא י"ל שהלכתא דמותר אזיל לנדבה שייך גם בחטאה"ע כיון שאין זכרות בעופות וניתן להקריבם עולה, אלא דבתר דתקון רבנן רעיה לא אזלי לנדבה אלא ע"י ניתוק לרעיה ומכיון שלא שייך בעופות רעיה שאין להם פדיון ואין להם תקנה וע"כ ימותו מפני התקלה אבל לא מהלכתא. ועי"ש שהקשה על דבריו מסוגין דמכשירין לא אתו לאח"מ וכפרש"י מהלכתא דחטאות המתות וכתב דכאן רש"י הדר ביה מפירושו לנזיר.]^א

עוד בענין בא להכשיר ולא הכשיר

בסוגיא מבואר דחטאת יולדת מקרי מכשיר. והאחרונים [זכר יצחק סי' ל' ובחזו"א קמא כ"ז והגר"י] הקשו מהמשנה בכריתות האשה שהיו עליה ה' לידות או ה' זיבות מביאה עליו קרבן אחד ואוכלת בזבחים והשאר עליה חובה ונמצא שיש תורת הקרבה לקרבן זה אף שלא בתורת הכשר. ובחי' הגר"י שם יישב זאת עפ"י דרכו בשיטת הרמב"ם שאי"צ שיהיה מכשיר בפועל אלא הכל תלוי בשם מכשיר שיש עליו, ומכיון שא' מהן מעכב שם מכשיר איכא על כאו"א. וע"י באחרונים הנ"ל שישבו כל אחד עפ"י דרכו.

תוד"ה ה"ג עולתה ומתה לא יביאו יורשין חטאתה (מח"ז לבו ביום)

התוס' מבארים שאף שהדין הוא דחטאת קודמת לעולה היינו לכת' אבל בדיעבד אי"ז מעכב. ושוב הקשו מלקמן ה. דמסקנת הסוגיא שיש דין מחוסר זמן לבו ביום וא"כ הסדר צריך לעכב ותירצו דבעלמא אין לפסול מטעם זה דלא הוי אלא בסדר מצורע והאחרונים נתחבטו בכונת

^א ובדעת רש"י צריך לומר דהגמ' הבינה שאם מכשירין היו באין לאח"מ אז לא היה כאן דין חטאות המתות, שסיבת הדיחוי בחטאת שמתו בעליה מבואר ברש"י רפ"ג דמעילה משום דאין כפרה למתים, [וע"ע בשטמ"ק כאן סק"י] וסברא זו אינה שיכת במכשירין כל כמה דאתו לאח"מ, ומכיון דנתקבלה ההלכה אף בחטאה"ע דיולדת למדנו שאין מכשירין לאח"מ.

דבריהם.

והנה בגמ' לקמן הוזכרו שני מקרים שבהם יש לפסול משום מחו"ז האחד באופן שהקדים מתן שמן של לוג המצורע למתן בהונות דדם [וע"ז דחתה הגמ' דאף אי ליכא דין מחו"ז בו ביום ואין הסדר מעכב יש לפסול משום דאיכא ילפותא דהויה כתיב לעיכובא]. והדין השני הוא באופן שקדים המצורע חטאתו לאשמו ושחטו החטאת דתעובר צורתו דהסדר מעכב, וביארה הגמ' דעכצ"ל שזהו משום שהוא נחשב מחו"ז מחמת הסדר אבל בלא"ה לא שייך לפסול אפי' מכח ילפותא שהרי שחיטה לאו עבודה היא. וקושייתם איפה היא דהנ"מ נימא דהסדר יעכב בחטאת יולדת שלא יקדים העולה לחטאת.

ובכונת תירוצם ביאר בצאן קדשים שדוקא לגבי דין חטוא"ש דמצורע יש לפסול משום מחו"ז כיון דגלי קרא דהסדר מעכב (ובלא דין מחו"ז לא היינו פוסלים בשחיטה אף אחר הגילוי) משא"כ לגבי חטאת ועולה דאדרבה איכא גילוי דאין הסדר מעכב כמו שהביאו התוס' בתחילת דבריהם א"כ ה"ה ביולדת ל"ח מחו"ז.

ועי' בהגהת ר"א חבר בסוף המסכת שמפרש באו"א עפ"י דברי התוס' לקמן ד"ה ואי אין מחו"ז, שהקשו מההיא דיומא דאי לאו דכ' חוקה הסדר אין מעכב ולא נפסל מחמת חסרון זמן, וכתבו דדוקא בהא דמצורע חשיב מחו"ז ז' במה שעדיין לא הגיע זמן טהרתן אבל סדר עבודת יוה"כ דלכפרה ל"ח מחו"ז. ומפרש הר"א את כונתם דדוקא לגבי מצורע שצריך מתן בהונות א"כ עיקר טהרתו תלויה בזה משא"כ בשאר מקומות ובכלל זה יולדת דאין ניתן מדמם עליה כלום נחשב שהגיע זמן כפרתו.

אך יעוי' שם בשיטמ"ק אות כח שביאר חילוק התוס' דל"א יש מחו"ז לבו ביום אלא בדבר הבא **להתיר או להכשיר** דעדיין לא הגיע זמנו שיועיל דבר זה להתירו או להכשירו אבל בדבר שבא לכפר וכו' אין מחו"ז והא דאמרי' אם לא מתה תקריב עולתה אחר חטאתה אע"ג דלהכשיר באה היינו משום דכ' העולה.

ועיי' בשיעורי הגרמ"ד הלוי שליט"א שהביא ביאור נוסף בשם הגר"ח (הו"ד בגר"י"ז הל' עבודת יוה"כ פ"ה ה"ג) שהדין מחו"ז לבו ביום אינו סיבה לפסול הקרבן מכל וכל רק שאינו עולה לבעליו לשם חובה אבל יכול להקרב בתורת נדבה ולכן אין כאן סברא לפסול אלא לגבי חטאת שאינה באה נדבה אבל עולת יולדת שכשרה נדבה אף אי הויה מחו"ז מחמת הסדר אינה נפסלת להקרבה, ומתוך שיכולה להקרב בנדבה שוב עולה גם לחובתה דלא נתחדש בה הפסול הנ"ל [אך לשון התוס' קשה לפ"ז שהיו צריכים לכתוב שא"ז אלא במצורע ולא בסדר מצורע]. ועיי' עוד בשיעורים הנ"ל שהרחיב בענין זה דקדימת חטאת לעולה ומה שביאר עפ"ז.

דף ה' ע"א.

מימרא דר"ל.

ורשב"ל אמר מנחת העומר שקמצה של"ש כשירה **ושירה אין נאכלין** עד שתביא מנחת העומר אחרת ותתירנה. ופריך מקרב היכי קרבה והא בעינן ממשקה ישראל מן המותר לישראל וכו'. והנה בענין זה ישנם כמה עיונים, א' צריך להבין היטיב את ההבדל בין מנחה זו למנחת העומר רגילה איך מתקים שם הדין של משקה ישראל שהרי עד גמר ההקטרה אין היתר להדיוט. ב' מדוע דנו בסוגיא רק מצד האיסור חדש להדיוט ולא משום האיסור להקריב מנחה חדשה לגבוה מקודם הבאת שתי הלחם כמבואר כאן בע"ב, ואפי' מנחת שעורים אסורה כמו מנחת קנאות כמבואר לקמן פד : וכאן עד כמה שאינה עולה לחובתה איך מותרת להקריבה קודם שה"ל,

וכן הקשו העול"ש והשפ"א כאן.

ג' מדוע הוזכר כאן זאת ששיריה אין נאכלין ובעיקר היה עליו להדגיש שאינה מתרת חדש להדיוט ומינה שמעינן גם זה שאכילת השיריים אסורה וגם זה שאי"ז סיבה לעכב הקטרת הקומץ מטעם דאין מחו"ז לבו ביום או טעם אחר, כן דקדק הגרמדי"ה שליט"א. ויסוד הנידונים הללו לכאור' תלויים זב"ז כאשר יתבאר אי"ה.

לנידון הראשון. ע"י במיוחס לרשב"א כאן שכתב בשלמא כל מנחת העומר שעדיין בשעת הקרבתה לא הותר חדש ל"ק דאנו אומרים דבשעת הקטרת קומץ בא לה היתר חדש **לה ולעלמא נמי** דהיתר שלה והיתר דעלמא באין כאחד וכי האי סברא אשכחן בעלמא גיטו וידו באין כאחד, אבל הכא קשיא דאפי' לאחר הקטרת עומר זה נוהג איסור חדש עד שיבוא עומר אחר ויתירנה. [ומשמע כאן דלא סגי ליה בזה שהוא מתיר אחרים ע"י הקטרה זו אלא צריך להפקיע תורת חדש מן המנחה עצמה, ויש שהקשו לפ"ז דאכתי קודם הקטרה לא חל היתר חדש וא"כ בשעת הקמיצה עדיין שייך איסור חדש, וע"ע בשיעורי מנח"א שהאריך בראיות אם דינא דמשקה ישראל הוא פסול בכל עבודות הקרבן או רק בהקטרה ותלוי בגדרי פסול זה דמשק"י ע"י לקמן. אך בלא"ה י"ל דמכיון דבשעת הקטרה יפקע הפסול והוא עתיד להיות נותר מכח עבודה זו ל"ש פסול זה וע"ע].

עוד הובא כאן בעול"ש סברא נוספת שאי אפשר להוכיח מכל מנחה"ע שאין מחו"ז לבו ביום דמצותו בכך שאני וכדכתבו התוס' לקמן פד. ד"ה לגבי מנחת העומר בשביעית דל"א לאכלה ולא לשריפה ותיבטל כיון דמצותו בכך. (ויש לדון בראיתו שכאן הרי איכא פסול בחפצא מה שאין מותר לישראל ושם ל"מ על דבר האסור להדיוט אלא על ביטול דין שביעית מן הפירות) ושו"כ דבתוס' בע"ב (ד"ה שכן) מוכח כדברי הרשב"א שאי לאו דהיה מתיר איסור שבתוכה היה שיק הפסול הנ"ל בסתם מנחה"ע ולא חילקו דמצותה בכך שאני יעוש"ה.

ולענין השאלה השניה איך רשאי להקטיר מנחה זו קודם העומר, ע"י בשפ"א שהקשה ויל"ע איך מקטיר המנחה **קודם לעומר מן החדש** וכתב דמוכח מכאן דשם עומר עלה מאחר ושל"ש אינו פוסל ונהי דלא עלתה לשם חובה מ"מ שם עומר עליה ולכן מקשה הגמ' רק מכח דין משק"י אבל מהא דאין מביאין מנחה קודם **לעומר ושתי הלחם** לא מקשה דשם קרבן עומר עליה. וכתב דבתוס' לקמן מז. מבואר שע"י מחשבת של"ש נעשה קרבן אחר. [ואגב אורחא מתבאר בדבריו שחוץ מהאיסור להדיוט לאכול חדש איכא איסור לגבוה ג"כ להקריב שום מנחה מקודם למנחת העומר שהרי מצד עצם איסור אכילה להדיוט הרי אי"ז סיבה לפסול או משום דאין מחו"ז לבו ביום או מצד שהאיר מזרח מתיר והכרח הוא מבין שהאיסור להקריב לגבוה הינו איסור בפ"ע ע"י בקהל"י. וע"ע במנח"א שהרחיב ביסוד הנ"ל מהגר"ז. וע"י בברינו לקמן ס"ח ע"ב]

וקרוב לדברים הנ"ל כתב גם בעול"ש לישב איך היא קריבה לכתחילה קודם שה"ל ותלה זאת בנידון דלקמן ז. אם אשם של"ש טעון נסכים אם עדיין שמו עליו והכנ"מ כאן שם עומר עלה. וכתב דמזה מוכח דאף דשם מנחת עומר עלה מ"מ אם היה איסור להדיוט היה איסור לגבוה אף במנח"ע כשירה ודלא כמש"כ התוס' לקמן דמצותה בכך שאני אף דל"ה מן המותר ע"י לעיל.

ועולה מדבריהם יסוד חשוב בסוגין דמה דאינה מתרת שירים לאכילה לאו משום שאינה בדין מנחת העומר כלל וחשיבא כמנחת נדבה אלא באמת שם מנחת עומר הבאה כקרבן ציבור היא דכלפי עצמה יש כאן את המתיר לגבוה אלא שאין בה היתר להדיוט כיון שלא עלתה לחובתם ואי קיום החובה מעכבת את ההיתר, אבל יש כאן סיבת היתר מצד החפצא של המנחה וכעין מה

שכתב הגר"ז ביומא דאשם מצורע של"ש טעון מת"ב וגומר הטהרה רק הוא מחו"כ כיון דלא עלה לחובתו. [ולגוף הקושיא ממה שהיא קודם שה"ל יש לצדד דכיון דבדיעבד הקרבן כשר כמבואר בסוגין הכא נמי כיון שכבר נקמצה שלא לשמה כדיעבד דמי ותעלה].

ולענין השאלה השלישית למה הוזכר כאן מה ששיריה אין נאכלין ולא אמר בפשיטות שאין מתירה חדש להדיוט שזה עיקר החידוש, הנה יש לחזק השאלה יותר לפ"מ שיסד השפ"א הנ"ל דבאמת שם מנחת העומר עלה וחל כאן מתיר לענין האיסור חדש לגבוה ורק להדיוט ליכא היתר משום שלא עלו לבעלים לשם חובה.

והנה בשיטמ"ק בהשמטות אות י"ג הקשה על רב דפסל מנחה"ע של"ש משום שבאה להתיר ולא היתירה דלפי מסקנת הסוגיא הרי איכא פסול מחו"ז במתירין ורב דס"ל דהאיר מזרח אינו מתיר א"כ יש לפסול בלא"ה מדין משק"י, וכתב דרב ס"ל דבאמת היו שיריה נאכלין אי לאו טעמא דבאת להתיר ולא היתירה, דנעשה שלא לשמו כלשמו מידי דהוי אשאר זבחים הנאכלין והוי שפיר ממשק"י דמ"מ להתיר עצמה עלתה, והוסיף שם ראיות לזה יעו"ש, וצ"ב. ועל פי דברי השטמ"ק הנ"ל ביאר הגרמ"ד התוספת מה דשיריה אין נאכלין שבא להורות דיש חסרון בעצם ההיתר ואין אומרים דנעשה של"ש כלשמו אלא יש כאן פסלות בעצם המנחה. [ומ"מ נתבאר דשם מנחת העומר עלה לענין עצם ההקרבה וצריך להתישב בכ"ז].

אר"א בר אהבה קסבר ר"ל אין מחו"ז לבו ביום.

הקשו האחרונים מה הועיל ר"א בתירוצו דבשלמא אם החסרון במנחה היתה משום ההקדמה למנחה הכשירה שיד לדון דאין מחו"ז לבו ביום אבל כאן שסיבת הפסול היא מה שיש כאן לתא דמאכ"א כל שהמאכל אסור הוא פסול לקרבן ומה בכך שהוא עתיד להיות נותר. ובקהל"י חיזק הקושיא מהגמ' ביומא ס"ג דשלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולין ול"א אין מחו"ז לבו ביום [דמשמע שם בסוגיא דאף מקודם שחידשו דמחוסר מעשה שאני].

וכתב דיש להוכיח מכאן לפשוט חקירת האחרונים אם הדין משקה ישראל מחדש פסול לגבוה שאסור להביא למזבח ממין הנאסר להדיוט והוי כמו פסול נעבד וכיו"ב או שיש כאן דין פסול חדש עצם זה שהדבר פסול להדיוט, ומבאר הקהל"י צד זה יותר שאין ראוי להביא לגבוה ממה שנאסר להדיוט שהוא בעצם מביא מן הפסול והגרוע שבידו. [והאחרונים דיקו כנ"ל מדברי רש"י בזבחים עד: שכתב על ספק טריפה שאין מכניסים אותה לעזרה משום הקריבהו נא לפחתין ולא כתב משום דין משקה ישראל ומוכח שהכל ענין א' ויש לדון בראיה זו ואכמ"ל]. ועפ"ז כתב לבאר בסוגין שאנו הולכים עם הצד האחרון ולכן הגמ' מבינה שבמקום כזה שעתיד להיות נותר בו ביום שוב כבר לא קים החסרון הזה שהרי כלפי ההדיוט הוא דבר משובח שהרי עתיד להיות נותר. [ולהרחבת הענין עי' בזכר יצחק סי' לד ובנאות יעקב סי' יד].

ועי' בהמשך הסוגיא שהקשה דאי אין מחו"ז לבו ביום א"כ מצינו מנחות שהותר מכלל איסורן בקודש ומשני כיון דאין מחו"ז לבו ביום **לאו איסורא הוא** וברש"י מבאר **דכמאן דקרבה מנחה האחרת דמי** ומשמע שיש כאן הבנה אחרת בענין.

ואם איתא במנחות נמי משכח"ל דהותרו מכלל איסורן בקודש.

בשיעורי הגרמדי"ה התקשה בזה דלכאוי' באים להוכיח שאף שיריה נאכלין וא"כ ל"ח שהותר מכלל איסורן בקודש, והלא גם אם היו שיריה נאכלין יש כאן היתר מכלל איסורן שהרי להדיוט

אסור חדש וא"כ זה דומה למליקה המותרת באכילה לכהנים. ואפשר לומר עפ"י השטמ"ק באות י"ג הנ"ל שאם הדין ששיריה נאכלין א"כ הוי של"ש כלשמו ומהניא להתיר עצמה, ולא דמי למליקה דלהדיט הסיבה שעדיין נאסר לאכול חדש הוא משום חסרון מתיר ולגבוה כבר יש את המתיר ע"י מנחה זו הפסולה וע"כ לא נחשב שהותר מכלל איסורו ודו"ק.

שחיטה לאו עבודה היא.

ע"י תוס' כמה דרכים בזה. וילה"ק מהגמ' כאן בע"ב שיטת רבא דאין מחשבת של"ש פוסלת במנחה"ע שאין מחשבה פוסלת אלא בדבר הראוי לעבודה [ופרש"י שבאה להתיר וכ"ה במנחת קנאות אי לאו דמתקרי חטאת] וא"כ איך מחשבה פוסלת בשחיטה שאינה באה אלא להתיר וצ"ל שאף שאין היא עצמה עבודה מ"מ יש לה כח לקבוע דינים ומחשבות בגוף הקרבן והוא דבר שראוי לעבודה.

עילה"ק איך אנו למדים ד' עבודות במנחה כנגד ד' עבודות דדס (ע"י תוס' ר"פ) והרי שחיטה עצמה לאו עבודה היא. וצריך לחלק בין עבודה להתיר לבין עבודת שירות דודאי בשחיטת קדשים ישנם דינים מיוחדים שהרי מתעסק פסול בקדשים ויש דין שחוטאי חוץ ושחיטת חולין בעזרה וכן יש איסור לשחוט בע"מ לגבוה ורואים שיש כאן עשיה לצורך גבוה ע"י השחיטה אך היא במהותה איננה עבודה כיון שהיא עבודת הכשר ולא עבודת שירות (וצ"ב מ"ש מע"ז ששחיטה נחשבת עבודה להתחייב).

והנה התוס' הביאו פרש"י שהטעם דשחיטה לאו עבודה הוא מדאכשרה רחמנא בזר. ויל"ח אם ביוה"כ שמעכב שישחט ע"י כה"ג, או בפר כהן משיח שאין כשר בזר האם שם השחיטה כן נחשבת עבודה. ולפי שאר הטעמים בתוס' לכא"ו הוא הדין בזה יהיה כמו שאר קרבנות שמקום עמידתו של הכהן לא יעכב וכ"כ מדבריהם כאן בד"ה שחיטה (ב) אבל לרש"י י"ל דהכא שאני. וע"ע בדבריהם ביומא מב. שכתבו דמה דבעי כה"ג בשחיטה אי"ז מדין כהונה אלא מדין בעלים [ונפק"מ אם מהני בכה"ג אחר] מידי דהוי אסמיכה דלאו עבודה היא ובעינן בעלים. [ויש לדקדק מדוע יש פסול שלא כסדרן ביה"כ אף בשחיטה מדכ' חוקה והרי כתבו התוס' בשמעתין דליכא דין מחו"ז בעבודת יוה"כ ולמה הסדר מעכב וע"כ דשחיטה זו נחשבת עבודה.]

ובעיקר מש"כ התוס' בתירוצם השני בשם הר"י דאורליינש דלאו עבודה היא לפי ששוה בחולין ובקדשים א"כ לאו מטעם עבודה צוה המקום שחיטה, כתב בבית הלוי ח"ב סכ"ג דאין כונתם לומר שטעם השחיטה היא כדי להוציא מידי אבמ"ה שהרי שחיטה מצות עשה היא בקדשים (ועיקר שליחות לומדים משחיטת קדשים) והביא לזה כמה ראיות א' מהדין דמתעסק פסול בקדשים, ב' מזה שבמדבר היו מחויבים לשחוט קדשים אף שהותר להם ע"י נחירה בשר חולין, וכונת תוס' היא דשחיטה דקרבן אינה משום עבודה וכמו מצות זריקה והקטרה כו' דעבודה היא אבל שחיטה לאו עבודה רק מצוה כמו קצירת העומר שהוא מעשה המעכב ואפי' מצא קצור קוצר ומ"מ לאו עבודה יעו"ש עוד.

דף ה' ע"ב.

והא דר"ל לאו בפירוש איתמר וכו'.

ע"י בעול"ש ושפ"א שהק' דמנלן דהאיר מזרח מתיר דלמא כשר בששה עשר משום שאין מחו"ז

לבו ביום עי' משכ"ב.

במי שראוי לעבודה. עתוס' ושטמ"ק דהחידוש הוא דעבודה כזו אינה מפגלת אף שהקרבת נפסל והיינו דין קרב המתיר כמצותו אום ברש"י זבחים לב. הביא את הכלל הזה לענין פסולין שפיגלו בזריקה דיחזור הכשר ויקבלנו ולפ"ז יש חידוש דאף שקרב המתיר כמצותו לבסוף אינו מפגל אך זה לא יתכן שאם היה נקבע זריקת הפסול לפיגול לא היה שייך לחזור ולקבל שאי אפשר לזרוק פעמים ופשוט.

ובמקום הראוי לעבודה לאפוקי נפגם המזבח.

וברש"י "פגימת המזבח מההיא קרא נפקא וזבחת עליו את עולותיך בזמן שהוא שלם כתיב עליו כולו משמע כו' ואם **פיגול בקומץ** בשעת פגימת המזבח לאו פיגול הוא, ואם **יתקן המזבח בו ביום** יקטירנו."

ומבואר כאן ברש"י שאין קמיצתו בשעת פגימת המזבח נפסלת שהרי יכול להקטירה כדן ואפ"ה אינה מתפגלת מכיון שבשעה זו איננה ראויה להקטירה א"א להחשיב כאן מחשבה כמעשה. ועי' כאן בשיטמ"ק אות ח' שהקשה וא"ת מאי נפקא מינה במחשבה והלא בלא"ה נפסלה **כיון שנעשית על מזבח שנפגם**, וי"ל דנפק"מ לענין פיגול דאין בו כרת והיינו שלא נחשב קרב המתיר כמצותו וכמו בדין הקודם לגבי מי שאינו ראוי לעבודה. וכתב עוד דהיינו דוקא במילי דזביחה דהכי כתב קרא וזבחת עליו אבל במילי דהקטרה כמו מנחה ודאי לא נפסל במזבח שנפגם כדאמר' בזבחים דמזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו. ויסוד זה מוזכר גם בתוס' זבחים נט: באמה"ד מע"א שכתבו שחיוב העלאה בחוץ בזה"ז שייך רק לגבי מנחות שכבר קידשו בכלי ונקמצו בפנים שראויין לפנים אעפ"י שאין מזבח.

ולדבריהם קשה אמאי אינה מפגלת והרי זה מקום הראוי לעבודה, ועי' בחזו"א זבחים יז,ב, שכתב דלענין פיגול בעינן **מקום הראוי לעבודת דמים** וצ"ב מנלן זה. [ועי' שנתקשה אמאי שקדו הראשונים על קושיא זו יותר מאשר בדין הראשון שבעי' גברא הראוי לעבודה וי"ל ואכמ"ל.]

והנה ברש"י בסוגין מתבאר דלא כשני תירוצי השיטמ"ק דלדידיה הרי איכא נפקותא גם לענין ההכשר הקטרה אחר שיבנה המזבח, ובשיטה בתירוץ ראשון הרי מבואר שבכל מצב המנחה פסולה. וגם אי"ז מתאים עם התירוץ השני שהרי לפי רש"י קודם שיתוקן המזבח אין מקטירים אפי' מנחות והשתא צ"ב לרש"י דממ"נ אם דין מזבח שנפגם קים גם במנחות א"כ אמאי אין זה פוסל הקמיצה כמו קדשים שנשחטו בזמן שנפגם המזבח, ואם הוא מדמה מנחות לקטורת כיון שאין בהם דמים מדוע ההקטרה במקום המזבח פסולה. וכן תמה הקר"א בסוגין.

ולביאור הענין צריך להקדים בסוגיא דבחים נט. חקירת הקרן אורה שם בביאור הדין של רב מזבח שנפגם כל קדשים שנשחטו שם פסולין אם גדר הפסול הוא משום דיחוי היינו שעתה אינם ראויין לזריקה ולפ"ז הילפותא מעליו היא לומר שאי אפשר לזרוק הדם אלא על מזבח שלם ואף שיש קרנות ומקום לעבות הקרבן מ"מ המזבח פסול, והפסול של הקרבן הוא ממילא משום דיחוי ולא מכח הקרא, או שזוהי ילפותא מיוחדת לפסול השחיטה במצב כזה שאין מזבח והפסול הזה נמשך משעת שחיטה עד שעת ההקרבה [ובסמוך יובאו דברי הרמב"ם שנראה שיש שני חסרונות למעשה].

והנה לענין מנחות לכאוי תלוי בבי' הצדדים הנ"ל שאם הילפותא היא שהמזבח פסול לכאוי פסול

זה קים גם כלפי מנחות שצריכים מזבח וגם בהם שיד ידיו כזבחים ומה"ת לחלק. אבל אם הילפותא באה לפסול את הקרבן מחמת זה שהמזבח נפגם יש מקום לחלק שלא נתחדשה הלכה זו רק בזבחים כלשון הכתוב ולא במנחות.

מעתה יתבאר היטיב ג' השיטות הנ"ל דהשיטה הסוברת שהכל פסול הולכת עם הצד הראשון הנ"ל והשיטה המחלקת בין מנחות לזבחים הולכת כהצד השני כנ"ל, אולם שיטת רש"י היא לחלק בין קמיצה להקטרה שהוא סובר שמה דבעי מזבח לעבודת דם זה מסברא בעבודות הקשורות למזבח היינו זריקת דם והקטרת קומץ אך שחיטה אינה טעונה מזבח אלא יש כאן גילוי מיוחד שמעשה השחיטה נפסל באופן כזה ודין זה נאמר רק בזבחים ולא במנחות כמשנ"ת.

אולם עדיין קשה מה בנוגע לפסול דיחוי דבגמ' שם מבואר שאם הדין היה שבע"ח נדחין היו נפסלין גם הקדשים שלא נשחטו ע"י דין דיחוי [ובגונא שהוקדשו לאחר שנפגם המזבח דאלי"ה דחויין מעיקרא נינהו] ולפי"ז במנחות שאינם בע"ח וקדשו בכלי צריך להיות שידחו ויפסלו. ובמקד"ד סי' לג וכן בחזו"א שם תירצו דמירי שהוקדשו אחר שנהרס המזבח ודחויין מעיקרא נינהו. ולפי"ז צריך לומר דזבחים שנשחטו מירי בשהוקדשו אחר שנהרס המזבח דוקא, לפי הצד דסיבת הפסול היא משום דיחוי וזה לא משמע, שודאי יש חילוק בין מה שהיה דחוי מעיקרא ואזל דיחוי וחזר ונראה קודם שנשחט שאז אנו אומרים שדיחוי מעיקרא ל"ה דיחוי כיון שבידו לתקנו כדכתבו התוס' שם, לבין מקום שנשחט כבר במצב של דיחוי שאז הרי הוא דחוי מהקרבה ובזה אין מעלה לדחוי מעיקרא כיון שלא נסתלק דיחוי מקודם שנראה למזבח [שו"ר דבקר"א שם בהמשך מחלק להדיא אם נשחט בעת שהמזבח פגום דכשירין משום דהוי דיחוי"מ אך מאידך מצאתי בהערות שם שהביא מהפנים מאירות שם והעול"ש זבחים עג: (ד"ה ועי"ל) וכן באבי עזרי ה' פסוהמ"ק ג' כג בשם החזו"א דכל שנשחט בזמן הדיחוי א"א להכשיר משום דיחוי מעיקרא]. ובמקד"ד שם כתב עפ"י דרכו לבאר דברי הר"מ בהלפסה"מ שם שכתב "מזבח שנפגם נפסלו כל הקדשים שהיו שחוטין במקדש שעדיין לא נזרק דמם **שהרי אין שם מזבח לזרוק עליו** ונא' וזבחת עליו וגו' כלומר **תזבח והוא עומד בתיקונו לא פגום**" ונראה בר"מ שיש כאן שני טעמים א' מה שאין מזבח לעשות עליו עבודת הזריקה והוא כעין דיחוי ב' מה שזבח בזמן שאין המזבח בתיקונו, וקשה למה הוצרכו ב' הטעמים, ומבאר דאיכא נפקותא מהטעם הראשון לענין אם נהרס המזבח בין שחיטה לזריקה שאז פסולו רק משום דיחוי והרי הוא נראה ונדחה, ועוד הוצרך טעם נוסף לענין זביחה בשעה שהמזבח פגום שמשום דיחוי אינו נפסל אלא משום פגמת המזבח בשעת שחיטה ודו"ק.

שביעית נמי שכן מתרת ספיחין.

ע"י רש"י בד"ה ספיחין אסורין קדושת שביעית נוהגת בהן וחיבין בביעור משנה שעברה כו' נראה פשוט דכוונתו על שנה שעברה לענין חדש היינו קודם הפסח ולא על קודם ר"ה של שביעית. עוד כתב שם בהמשך דזמן הביעור משתרד רביעה שניה דהויא לה כלה לחיה מן השדה כדתניא עד מתי נהנין ושורפין בתבן וקש של שביעית משתרד (עד שתרד) רביעה שניה וזה ראייה לסתור ששם לכאוי מדובר על רביעה שניה בשנה השמינית כדכתבו התוס' כאן ובתענית בסוגיא שם, אולם יעוי' בר"ש שביעית פ"ט מ"ז בשם הירו' שמפרש שאחר רביעה שניה הותר מה שבבית לשרוף ולזבל שכיון שמה שהיה לחיה בשדה כבר נרקב הותר גם מה שבבית וגורסים משתרד, ועי' בר"ש שתמה על המפרשים אחרת, ולפי"ז י"ל שרש"י אינו מתכוין לומר שאז זמן הביעור אלא הוא רק בא להוכיח שמשירדה רביעה שניה כלה לבהמה בשדה, ולענין להנות בלי קדושת

שביעית תלוי ברביעה שניה של שנה שמינית ולענין תחילת זמן הביעור של שביעית תלוי ברביעה שניה של שביעית.

וצ"ל שהנפקותא כאו היא כלפי החיטים שנזרעו ערב שביעית והביאו שליש בשביעית שכבר נלקטים בזמן זה וצריכים להתבער מיד ואף שעתידים במהלך השנה לגדול עוד חיטים מ"מ השתא שכלו לגמרי התחיל זמן ביעור החיטים. ועי' טה"ק.

דף ו' ע"א.

בענין פסול טריפה לגבוה.

בסוגיא מבואר שצריך מיעוט מיוחד לאסור טריפה בהקרבה ואינו נלמד מדין בע"מ וקשה דלכאוי אין לך בע"מ גדול מזה. וצ"ל דמכיון שאין מומו ניכר אינו בכלל בע"מ, אך עדיין לא סגי בזה שהרי ישנם סוגי טרפות הניכרים כמו נשברה המפרקת אולם מ"מ הרי הוא שלם ולא דמי לבע"מ שהוא חסר. ויתירה מזו לגבי הכהן העובד אין טרפות פוסלת בו כמבואר בבכורות מה: ויל"ח אם לאחר הילפותא נידון כבע"מ או שהוא פסול חדש ולכאוי הוא מח' אמוראים בתמורה יז. לגבי מקדיש את הטריפה אם צריכה מום קבוע להפדות עליו או דהוי כמקדיש עצים ואבנים בלבד ויעוי"ש בסוגיא ואכמ"ל.

עי' בהגרי"ז שהביא מהרמב"ם הל' רוצח (פ"ב ה"ח) דלענין להתחייב על רציחתו תלוי בקביעת הרופאים אם יחיה או ימות אבל לענין איסורי אכילה זהו הל"מ לאסור י"ח טריפות ולהתיר זולתם ואף שבמציאות אינם טריפות, וחקר מה הקובע לענין איסורי מזבח אם המציאות של הטרפות או הדין טריפה לאכילה, ודיק מלשון הר"מ בפ"ב מאיסורי"מ ה"י "משנולדה א' מן הטריות האוסרות אותה באכילה". וכתב שלפ"ז יוצא שאין נפקותא מהדין משקה ישראל דבלא"ה אסור מהמיעוט דמן הבקר אבל אם היינו מדמים לטריות דרציחה יש נפק"מ מדין משק"י שאסור בכל הטריות. [ולכאוי בא זה ולימד על זה שאי לאו מדינא דמשק"י דהיכא דל"ל שעת הכושר אסורה לא היינו יודעים למעט ממך הבקר הקדישה ולבסוף נטרפה]. ויעוי"ש.

עוד בענין זה ובדין משק"י.

בנאות יעקב סי' יד הוכיח משמעתין דגדר האיסור משקה ישראל הוא משום שאינו ראוי לגבוה ולא משום דהוי איסור לאכילת מזבח וכתבנו בזה לעיל, ובזה מתבאר החילוק אם היתה לה שעת הכושר או לא דאם אין לה שעה"כ אין לה תורת אוכל לקבלת טומאה אבל אם היה זה מדין איסורי המאכלות לא מובן החילוק, וכתב שהוא מח' אמוראים בגדר הדין, וצ"ע איך יפרשו הענין החולקים בזה. אולם לפמ"ש"כ התוס' נחא דאחר דגלי קרא מן הבקר הרי אין מחלקים אם היה לו שעה"כ או לא ואפשר לפ"ז דעתה נשתנה גדר הדין והטעם באמת הוא משום איסור המאכלות. אך יקשה לדבריהם דיוצא שזה גדר הפסול טריפה דאינו בכלל משק"י, וא"כ למ"ד דהמקדיש את הטרפה הר"ז כמקדיש עצים ואבנים וכי יאמר זה בכל פסולי המאכלות שאין בהם קדושת הגוף, ועי' בשיעורי מנח"א לעיל שהביא את דברי תוס' הרא"ש בחולין קמ. לגבי ציפורי עיר הנדחת, שבפסולא דמשק"י אמרי' דאם עלו לא ירדו וזה ודאי לא נאמר בטרפה. ויש לחלק בין פסול מחמת החפצא כטריפה שאז הוא מופקע מהמזבח והוי כבע"מ לבין פסול צדדי כאיסור הנאה של עיר הנדחת וכן איסור חדש שאינו אלא מחוסר מתיר, ובחילוק זה יתישבו קושיות הרבה.

תוד"ה מה לכלאים שמצותו בכך.

כתבו התוס' שאעפ"י שאפשר לקים דין תכלת בציצית של צמר מ"מ בסדין של פשתן אי אפשר לקים מצות תכלת אלא בכך. ועי' תוס' יבמות ד. שתבו שא"א ללמוד דין עשה דוחה ל"ת מאשת אח משום דמצותו בכך ואי אפשר לקים מצות יבום אלא בענין זה, אבל מכלאים בציצית ילפי' שפיר בעלמא דאי לא מתקימת מצות תכלת בפשתים מתקימת בצמר וקשה שכאן בסוגיא נחשב כלאים מצותו בכך, אולם באמת בסוגין הוי כעין הסברא דאפשר לקים שניהם דאין עדל"ת.

מתני' כל המנחות שקמץן זר ערל וכו'.

הקשו האחרונים למאי הלכתא תני טמא דהא בלא"ה המנחה טמאה ופסולה להקרבה דבשלמא בזבחים אינו נוגע בידו אלא בכלי אבל הקמיצה נעשית ביד ונטמא הכל דהכלי מצרף כל מה שבתוכו לקודש ועי' בעול"ש שכתב דהנפק"מ לענין ריצוי ציץ שאם משום טומאת המנחה שיד ריצוי אבל משום טומאת העובד ל"מ ריצוי. ועי' בחזו"א סי' כ"ג סק"ג שדחה תירוץ זה והוכיח שדוקא אם נטמא הקומץ מהני ריצוי אבל לא אם נטמאת המנחה קודם הקמיצה וביאר דכיון דנטמאו קודם שנעשית בהן עבודה אידחי להו. וכתב דמשכח"ל במנחת העומר הבאה בטומאה והיו כהנים טהורים דתעשה בטהורים דוקא ואפי' ליכא טהורים יש איסור לעשותה ע"י זב ומי שטומאה יוצאת עליו מגופו האריך בזה שם.

ובאמת איכא נפקותא גם לענין מנחת חוטא שהיא חריבה ולא הוכשרה, ועי' לקמן נד. מח' אמוראים אם היא חריבה מכל דבר גם ממים או רק משמן ולמ"ד חריבה מכל דבר הרי היא מחוסרת הכשר [ומשמע דלכ"ע היא כשירה בלא מים] ואף שחיבת הקודש מכשרת מ"מ ל"ה אלא מדרבנן כדכתב רש"י זבחים מו: ועוד מקומות, אולם התוס' זבחים לד. חולקים דהוי דרשא גמורה וא"כ לדבריהם ליכא נפקותא בזה.

קמץ ועלה בידו צרור או גרגיר מלח.

עי' בגמ' יא. דאיכא רבותא במלח הואיל ובת הקרבה היא אימא תתכשר והקר"א והשפ"א הוכיחו מכאן את החידוש של הרע"ב לקמן פ"ג מ"ב שלא מלח כשירה היינו השיריים ומבואר דלכת' יש למלוח גם השיריים ומה דאיתמעט לקמן כ. שאין השיריים טעונים מליחה היינו דא"יז מעכב, והשתא ניחא דאיכא רבותא במה שעלה בידו גרגר של מלח דהוא מכלל המנחה אבל ללא חידוש זה דהרע"ב מהכ"ת שיהיה המלח נכלל בקמיצה שהרי אינה נמלחת אלא בשעת הקטרה. ובאמת הדבר טעון ביאור מה שייך מליחה בשיריים שהרי אינם עולין ומ"ש מבשר חטאות שאינו נמלח ואין צריך ע"ז שום מיעוט. ומתבאר כאן לכאוי' שענין הקמיצה הוא להזכיר כל המנחה לגבוה ואינו דומה לקרבן שמה שאינו ראוי לגבוה אינו עולה כלל אבל כאן כל המנחה ראוי להיות נקמצת ומשויכת לגבוה, ועוד דמנחת כהנים אינה נקמצת כלל ורואים שהכל ראוי לגבוה. ועי' בדברי הגר"יז לקמן ס"ז ע"ב שהוכיח שהמליחה במנחות היא מדיני המנחה ולא דמי לשאר קרבנות.

בענין קמיצת פסולין.

חקרו האח' בגדר עבודת פסולין אם זה נחשב מעשה פסלות ודיחוי בגוף הקרבן או שרק הוי חסרון מה שאין כאן עבודה המכשרת ומתרת וכאילו לא נעשה בה עבודה ונפק"מ אם הוי פסול הגוף או דרך הוי חסרון הכשר וטעון עיבו"צ. ועי' במקד"ד סי' טו, א, שרצה לתלות זאת בפלוגתא

דאמוראי לענין הולכת זר אם מהני מה שיחזור הכשר ויוליך או לא דא"א לתקונה, ולכאוי פליגי בסברא זו אם נפסל הקרבן על ידי הולכת הפסול או שרק הוא מחוסר את העבודת הולכה ולכן מהני מה שהולכה שוב כדין, ושוב כתב דאפשר דמאן דפליג נמי מודה שזה רק חסרון הכשר אלא הוא משום דלא אזלינן בתר הולכה בתרייתא אלא בתר הולכה קמיתא. וכתב עוד דתלי בב' תירוצי התוס' לקמן יח: מדוע בלילת זר פוסלת הרי אין בילה מעכבת ובחד תירוצא כתבו דר"ש סבר דבילה מעכבת ועוד תירצו דבלל זר גרע דמיחל עבודה, ומוכח שאי"ז רק חסרון הכשר. [וצ"ל לפ"ז דהיכא דאפשר לתקונה אין מיחל עבודה דהוי עבודתו כמאן דליתא] והנה בעניינינו היכא דנקמצה ע"י פסולין בפשטות לא שיד הסברא דאפשר לתקונה מב' טעמים א' דאפשר דפסול עושה שיריים ואחר שחל על הקומץ שם קומץ פסול שחל על ידי קמיצה פסולה זו וגם על הנותר שם שיריים תו אי אפשר לתקונה [ואף דמבואר בזבחים לד: ובמעילה ה: דאין פסול עושה שיריים לבר מטמא כבר יסד הגר"ח דהינו כלפי מה שבצואר הבהמה דלא נדחה אך מה שבכוס ודאי נפסל]. ועוד אפשר לחלק שמבחינה מציאותית אי אפשר לבטל את פעולת הקמיצה שהקמיצה במהותה הינה הפרדה של חלק מן הכלל ומה שהופרד כבר הופרד ואין להשיב. [ועי' במנח"א שכתב נפקותא לענין ליקוט לבונה בפסולין ששם אפשר להחזיר ולחזור וללקט ואי"ז בירור חלק גבוה, אך לפי הצד הראשון נעשה כאן שיריים ע"י הוצאת החלק הראוי לגבוה.]

קמץ בשמאל פסול בן בתירא אומר יחזור ויקמץ בימין.

למסקנת הסוגיא ישנם ב' דרכים אם ב"ב נחלק אפי' קידש נמי דאיכא גזה"כ וקמץ משם שיחזור ויקמץ ואז הגילוי הוא שאין עבודת הפסול כלום ולכן אפי' קידש נמי ויוצא שיש כאן מח' תנאים בעצם היסוד הנ"ל אי זר מיחיל או לא, או דבקידש כלי הוא מודה אלא דסבר דלא גמרה עבודתה עד שיתקדש בכלי וזה לכאוי מה שנתחדש בפסוק, ויוצא שבשאר ענינים הוא יכול להודות לסברא זו.

ובמנח"א הביא את הר"ש משאנץ בתו"כ (פרי ט' ה"ה) שכי' ע"ד ב"ב דחזור וקמץ וא"ת ומ"ש מהולכה שלא ברגל דפסולה לריו"ח בספ"ק דזבחים, ותירץ "דשא"ה דכ' וקמץ משם ממקום שקמץ כבר".

והנה בסוגיא שם אתותב ריו"ח בלא"ה, ויש להפלא מדוע הר"ש לא הקשה ממ"ד דהולכת זר פוסלת אם חזר והוליך הכהן, ויוצא לכאוי דפשיטא ליה שיש הבדל בין קמיצה שהוא ענין חלותי ולכן קמיצת פסול אינה כלום ואי אפשר לדמות להולכה שהיא פעולה פשוטה ולכן יש לפסול ע"י זר, רק הוקשה לו מהולכה שלא ברגל שאינה מעשה כלל ואעפ"כ מחללת, ותירץ שכאן זה גזיה"כ דקמיצת זר אינה כלום. ומאידך רואים גם להיפך דת"ק פסיל קמיצת זר ומאידך איכא מאן דל"פ הדם בהולכת זר ומהטעמים שנת"ל.

קמץ ועלה בידו גרגיר של מלח וכו'.

עיי' לקמן י' ע"ב תוד"ה קמץ שכתבו ב' לישני אם בן בתירא פליג גם בסיפא אם עלה בידו גרגיר של מלח או שכאן שהפסול הוא בגוף הקומץ הוא מודה. ועיי' בשפ"א משה"ק ובמה שכתבנו שם.

תוד"ה בן בתירא.

התוס' הקשו למאי דמוכח בגמ' דב"ב פליג אפי' בשאר פסולין יש לתמוה אמאי לא עריב פסול שמאל בהדי שא"פ, ותירצו דאיכא רבותא בשמאל דס"ד כיון דאי"ל הכשירא ביוה"כ קבוע

עבודתה ולא תועיל בה חזרה. ובשיטמ"ק אות לד הקשה מהגמ' לקמן בע"ב ששם כתובה הסברא להיפך שרצינו לומר דבן בתירא ל"פ אלא בשמאל כיון דאי"ל הכשירא ביוה"כ, וי"ל דודאי הסברות הפוכות וז"ל הכא קמדחי ליה וזה"ק"ל.

והגרי"ז ביאר בזה דבאמת ישנם ב' סיבות לזה שא"א לחזור ולקמוץ א' מה דקבע עבודה ועשה שיריים ועוד מחמת עצם הפסלות שחלה ע"י העבודה הפסולה, ויוצא שבשתי הסברות פליג ב"ב. ולקמן ס"ל דלכ"ע לא עביד שיריים ע"י עבודה פסולה אלא מחמת המעשה הפו' שחל כאן וע"ז פליג בן בתירא דאי"ז מספיק לפסול בשמאל שהרי אין זה דבר הפוסל בעצם רק שיש חסרון במעשה שהרי מצינו בו הכשר במקדש, אולם כד אמרי' דאפי' בשאר פסולין פליג נמצא דלכ"ע אין זה מחמת המעשה הפוסל דאי"כ מאי רבותא בשמאל רק פליגי אם קבע עבודה ולכן איכא רבותא דאפי' בשמאל מכשיר ב"ב. [אך ילה"ע לפ"ז דהכא נתבאר דטעמייהו דרבנן משום דקבע עבודה ובזה פליג ב"ב דלא קבע עבודה ונמצא שאין לחוש מצד המעשה הפוסל וקשה דמ"ש מהאמור לעיל בבבלי דזר ובהולכת פסול וצריך לחלק כמ"ש"כ לעיל ודו"ק].

דף ו' ע"ב.

ולא גמרה עבודתה עד דעביד ליה מתן כלי.

דברי הגמ' צריכין ביאור דהנה עבודת קבלה במנחה ענינה קידוש הקומץ למזבח דמקודם נתקדש יחד עם החלק של ההדיוט ועכשיו הוא מקדש את חלק הגבוה כמבואר בשיטמ"ק ר"פ המזבח מקדש לגבי קמצין שלא נתקדשו בכלי. וזה מתבאר גם בהמשך הסוגיא דתלי לה בדין אין כלי שרת מקדשין אלא לדעת. וא"כ מה השיכות בין קמיצה לקבלה דחשיב לא גמרה עבודתה. ובאמת אפשר לפרש שהוא נוקט לשון מושאלת לומר דאחר שנתקדש ליפסל כבר חל כאן דיחוי ואי אפשר להחזיר ולקמוץ. אולם בגרי"ז לכאוי' מתבאר לא כך שהוא מבאר דאליבא דר"ש שאין חיוב לקבל בכלי ואפשר ליתן הקומץ ביד פשוט דגמרה עבודתה ביד, ומבואר דעצם זה שהיא מחוסרת קידוש נחשב שלא גמרה עבודתה וכפשטות הסוגיא שבן בתירא סובר שקמיצת פסולין נחשבת עבודה רק אינה עבודה גמורה, וצ"ב כנ"ל.

וילה"ס עוד לענין פסולים אחרים כפיגול ושל"ש אם לבן בתירא קמיצה נחשבת חצי מתיר או מתיר שלם והפשטות היא דאי"ז נחשב חצי מתיר מדל"פ בן בתירא גם ברישא, וצריך להבין מה החילוק. והנה לפי הצד שהובא לעיל דעבודת פסולין פוסלת משום דזר מיחיל עבודה אפשר יותר להבין שכאן שעדיין לא הוכשר הקומץ להקטרה ומחוסר מעשה בגופיה כמבואר ר"פ המזבח מקדש, אינה עבודה חשובה להיפסל משום זרות ואי"ז משום שחסר את גוף העבודה אלא משום החסרון הכשר שיש בעבודה זו ועפ"ז מיושב הכל.

דף ז' ע"א.

קמץ הזר וקידש הכהן.

עי' רש"י ד"ה שיקדשו פסולין שכתב "כגון שקמץ זר ונתן לכלי, מהו שיקדשנו הכלי להקטירו". ולא נתבאר למה רש"י הוצרך להעמיד באופן כזה שהפסול גם כן קיבל דאפי' יקבל כשר סוכ"ס נתקדש בכלי ואי אפשר לבטל. ואפשר דסירכא דמילתא נקט. אולם הדיוק זה נמצא גם ברש"י בהמשך ד"ה ליפסל בסוה"ד שכתב "ולא מצי תו לאהדורי דהא פסול זה גמר לכולי עבודה" ויש בזה שינויי גרסאות דבהגהות צ"ק גורס דהא איפסול וגמר זה לכולי עבודה אולם בשיטמ"ק אות

כב איתא דהא זר גמר כו'.

וכנ"ל מבואר ברשב"א בסוגין שהתקשה מאי קשיא וכי מהדר כו' דאמאי לא מוקי לה שהוחזר לביסא על ידי כהן ואז אין בעיה ותירץ דלא משמע ליה שמייירי בכה"ג, ועוד תירץ דכיון דסוכ"ס נתקדש בכלי מה לי אם נעשה על ידי ישראל או על ידי כהן, וצ"ב מה הבין התירוץ הראשון. ולכאוי' נראה דתלי בבי' הצדדים דלעיל שאם סיבת הפסול היא מה שחלה כאן קמיצת פסול ואי אפשר לבטלה א"כ כל שגמרה עבודה בפסול יש לפסול ובפרט למה שנתבאר שחל דיחוי על ידי שנתקדש להפסול, אבל אם הגדר הוא מה שהזר מיחל עבודה אבל לכולי עלמא שייך בעצם לחזור ולקמוץ אחר קמיצה פסולה מכיון שאין בכח הזר להחיל שם קומץ ושיריים לפסול, יש לחלק שרק אם הזר גם קמץ וגם קיבל יש כאן תורת קמיצת זר ומיחל עבודה אבל אם לא הוא גמר אלא הכשר אין בזה כח לפסול ואפשר לחזור ולקמוץ.

תוד"ה וכי מהדר ליה לקומץ לדוכתיה תקדוש.

הקשו התוס' דהשיריים מפסיקין בין קומץ לכלי ותירצו דמין במינו אינו חוצץ, ועי' בזחים כה: שמסקנת הסוגיא דאוריר כלי ככלי דמי וצ"ע לפ"ז מאי קשיא להו דאף אי נימא דשיריים מפסיקין הלא אין צריך להיות מונח על דופן הכלי אלא בתוכו ומ"ש חציצה. שו"ר בתוס' זבחים פז: שכתבו דאף אם אוריר מזבח כמזבח מכל מקום אם יתן הבשר בתוך כלי לא יתקדש דהכלי מפסיק ולפ"ז אתי שפיר.

הא מדעת מקדשין.

צריך ביאור אמאי העמיד קושיתו על דברי ריו"ח והרי עצם היסוד קשה שאמרנו שיש חילוק בין קמץ לקמץ וקידש ועי' בשיטמ"ק שבאמת ביאר דאכולה מילתא פריך אף על קמץ וקידש. עוי"ל שכאן נתחדש שדוקא אם יתקדש בצורה הראויה לקידוש אז נפסל הקרבן ועי"כ שיש איזה חלות שנפעל כאן, אבל אם פסולין אינם מתקדשים ואינו ראוי לכלי הוי כאילו קידשה בכלי חול. ועי' חזו"א.

והא בעא מיניה ר"ל מריו"ח כלי שרת מהו שיקדשו פסולין לכת' ליקרב.

יעוי' שם בסוגיא דזבחים פז. שהנידון הוא אם כלי שרת מקדשין את הפסולין כמזבח לענין שיחול כאן דין עלו לא ירדו.

והקשה הגרמ"ד דמאי שייטיה לסוגין דאף אי נימא דכ"ש אינם מקדשין פסולין כמזבח עדיין זה לא מחייב שלא יחול כאן קידוש להחיל קדוה"ג ואז יפסל משום זרות. ורצה לומר דזהו גופא מה שמחלקים בסוגיא דאין קדושים ליקרב היינו לענין עלו לא ירדו אבל קדושים ליפסל כשאר מתן כלי דמנחה, ודחה תירוץ זה שבכ"מ שהש"ס מזכיר חילוק זה הכונה היא שיש חיסרון בעצם הקדו' שאינה אלימא לקדש עד כדי להיקרב רק כדי לפסול ולכן אי"ז מסתבר שהגמ' חוזרת מעצם הקושיא.

וכתב שם לחדש (וכן מטו מהגר"ז) דבאמת האיבעיא דריש לקיש בסוגין איננה אותה האיבעיא דזבחים וכאן הנידון לגבי קומץ שנפסל קודם קידוש כלי אם יחול עליו דין קידוש כלי לענין הקרבה (והיינו אם על ידי זה יחול דין עלו לא ירדו ול"ה כקמצים שלא נתקדשו בכלי) ואמרין דבאמת אין זה מועיל להחיל קדושת קרבן על הקומץ רק לענין להפסל כבסוגין, ואילו הסוגיא דזבחים מייירי בקרבנות שנזרק דמן ונפסלו וכבר יש בהם קדושת קרבן אם נתקדשו להקרב כאילו עלו על המזבח. ובזה מתישב היטיב קושית התוס' שמה שנפשט שם בסוגיא דקדשו

לכתחילה להקרב אינו ענין לסוגין כלל דשתי איבעיות הן ועיש"ע באורד.
אולם התוס' ודאי חולקים על המהלך הזה ולדבריהם הכל אחד דהדין קידוש שני דמנחה קשור
לדין שכלי שרת מקדשין להקרבה.

תוד"ה אין מקדשין לקרב.

בסוגיא דזבחים מתבאר (לפרש"י) שאם נתקדש הדם הפסול על ידי הדם להקרב לכתחילה אזי
מהני להכשיר גם את הבשר ואין כאן פסול בקרבן מה שהתקבל הדם על ידי פסול ולכן מאחר
ונזרק הדם בהכשר אפשר להקטיר גם את האימורין, ורק אם גם נזרק בפסלות שאף שנתקדש
הדם לענין שאין צריך לקנחו מ"מ לא הוי זריקה המכשרת. ונמצא שיש חילוק בין קבלה הנעשית
ע"י פסול שהיא בעיקרה מלאכת הכשר שאם יחול ההכשר מכח הדין שאם עלו לא ירדו יהיה
ניתר הבשר, לבין זריקה של פסול שמאחר שהיא פעולת הקרבה אם היא נעשית בפסול אינה
מכשרת הבשר. ועפ"י הקשו התוס' כאן שאם כל הפסולין דלן ויוצא וטמא מיירי בשנפסל הדם
אם כן יועיל מה שנתקבל בכלי שרת להכשירו כן נראה בכונת קושייתם על פי דבריהם בזבחים
ושם האריכו יותר, ועל זה תירצו שגם נזרק הדם על ידי פסולין ואז הבשר נשאר פסול וע"י בצאן
קדשים כאן.

עוד תירצו שמייירי שיצא הדם לכלי חול והוי כאילו ירד הדם מן המזבח ואז נפסל הבשר וצריך
להוסיף שאף אם יחזור ויזרוק לא מהני כיון שכבר נדחה הקרבן שהיה במצב שאינו ראוי לזריקה.
ושיטת רבינו תם היא שאף פעם אין נידון כלפי הבשר שיוכשר לכת' להיקרב רק לגבי הדם שאם
כל"ש מקדשין ליקרב יזרוק לכת' והשתא הגמ' מביאה ראיה מדאמר שקיבלו פסולין וזרקו
משמע רק דיעבד ולא לכת', ודחה לא או שזרקו פסולין אבל אם קיבלו פסולין יזרוק לכת',
ואעפ"כ הדין הוא דאימורין לכת' לא יעלו דהאימורין מעולם לא הל עליהם דין על"י, אבל לרש"י
שגם האימורין יעלו חייבים להעמיד המשנה שהיתה גם זריקת פסולין דאל"כ אמאי לא יעלו.

נעשה כמי שהחזירו הקוף.

ע"י גלהש"ס שמציין לגמ' לקמן ק: לגבי לחם הפנים שסידרו בלילה שאפי' כאשר יגיע זמנו אינו
מתקדש דהוי כמי שסידרו הקוף. ובתוס' שם הקשו מהמבואר בסוכה נ. שאם היה ממלא המים
לניסוך בכלי קודש היה נפסל ולא אמרי' דנעשה כמי שמלאהו הקוף וכתבו שיש חילוק דדוקא
לחם הפנים שסידורו בכהן דוקא ובבגדי כהונה אז נאמר הסברא הנ"ל אבל בניסוך שהקידוש
כשר בזר כשאר מנחה אפי' שלא בזמנה מתקדשת.

והיה אפשר לפרש כונתם דבלחה"פ סידורו על השולחן הוי כדרך עבודה ולכן אין עבודה זו נחשבת
עבודה אלא על ידי מעשה עבודה בזמנה משא"כ בשאר מנחות שאין נחשב קידוש ראשון כעבודה
רק כהיכי תמצוי להוריד קדוה"ג למנחה זה יכול להעשות אף שלא על ידי מעשה כדן. אולם זה
לא יתכן שהרי מבואר בגמ' סוכה שם שאם כלי שרת אין מקדשין שלא מדעת אזי גם בקידוש
ראשון בעינן דעת [והתוס' כאן ד"ה אריו"ח הביאו הגמ' הנ"ל], וק"ו לפ"ז שאי אפשר על ידי קוף.
וזה גם מתבאר בהמשך הסוגיא לגירסת הגרמ"ה דאין מקדשין קידוש ראשון דמנחה ע"ג קרקע
כמו בקמיצה ורואים שאין הכלי מקדש מחמת עצמו רק על ידי מעשה נתינה וכן הוכיח החזו"א
סי כ"ה סק"ג.

וא"כ קשה מה חילקו התוס' בין לחה"פ לשאר מנחות ומבאר החזו"א [מנחות סי' כ"ד] סק"ז
דכונתם שבמקום כזה שצריך הכשר כהונה אם עושה שלא בזמנו נחשב כמי שעשה הקוף משא"כ

בסתם מנחה שאין תנאי הכשר בקידוש אבל צריך מעשה ובודאי לא מהני קוף לקדש כלל. אולם הביא שם החזו"א את שיטת הרמב"ם שמפרש הסוגיא באופן אחר ומצדד שם וכן לעיל שם בסק"ה שמהני לקדש המנחה אפי' על ידי קוף ול"ד לשלא לשמה דשלא בזמנה מגרע גרע שאינה ראויה השתא לקידוש, עיי' אריכות דבריו. ומתבאר לכאוי' שהקדושה חלה מאליה על ידי המצאות הקרבן בכלי ואין צריך מעשה להתקדש.

והנה לשיטת הרמב"ם יש לעי' בסוגיא מדוע לגבי קידוש להפסל מבואר בסוגיא דבעינן קידוש לדעת ואין מתקדש על ידי קוף וגם אין מתקדש על גבי קרקע, דבשלמא לענין קדושה להקרב מובן שאם לא יהיה על ידי מעשה כהן חסר כאן בעבודה אבל כדי שיחול כאן דין קידוש שני להפסל לכאוי' בזה יש לדמות יותר לקידוש ראשון, ולמה נאמרו בזה תנאים הנ"ל וצ"ע בכ"ז. [ולדרך הראשונים דלעיל שדוקא באופן שיתקדש הקומץ עיי' זר בפסלות אז נפסל המנחה יש מקום להבין שנפסל דוקא כאשר יחזיר באופן שיש לו הכשר על ידי כהן ולא כאשר יתקדש מאליו ויצא שבנידון דקידוש שאר פסולין לא תהיינה כל ההגבלות הנ"ל וצריך לחשב היטיב את הסוגיא במהלך זה ודו"ק].

אלא ש"מ קומצין מכלי שע"ג קרקע.

עיי' בשיטמ"ק שהקשה איך ש"מ מזה שאפשר לעשות קידוש ע"ג קרקע שאף קמיצה יכולה להעשות עג"ק, ולכאוי' ענינים חלוקין הם, וכתב דבגמ' לקמן מוכח דקבלה היא עדיפה מקמיצה לענין זה ואם מקבלין בכלי שעג"ק ק"ו דקומצין מכלי כזה. והנה לקמן פשט רבא דקידוש ראשון דמנחה יכול להעשות עג"ק כמו בסידור בזיכין שמסדרין ע"ג השולחן שעומד עג"ק, וכן קומצין מכלי שעג"ק שכן מצינו בסילוק בזיכין. והסתפק רבא בקידוש קומץ אם ילפי' ממנחה או מעבודת קבלה דדם ולא מהני בכלי שעג"ק ופשיט לפסול כמו דם. וק"ק לפ"ז דיש כאן נידון מצד הסברא אם צריך שיהיה ביד כהן וגם מצד הפשיטות דרבא הנ"ל ואיך אפשר לעשות ק"ו מסברא מכח הפשיטות של רבא שעדיין לא ידענו אותה שהרי אמר ליה נגעת בבעיא דאבעיא לן ומשמע שעוד לא ידעו הפשיטות, ומצד הסברא הרי בקידוש יש פחות מקום להצריך ידי כהן שהרי הכלי מקדש מצד עצמו כמזבח משא"כ בקמיצה דהיא עבודה גמורה י"ל דכאשר הכלי על גבי קרקע אין דרך שירות בכך.

ועי' בקר"א כאן שהוכיח מהמשך הסוגיא שהוצרכנו ללמוד קידוש ראשון עג"ק מסידור בזיכין והקשה למה באמת צריך לזה דבשלמא בדבר הצריך כהונה י"ל דבעי' שהכל יהיה עיי' כהן גם הכלי שממנו קומצין אבל קידוש ראשון מהכ"ת לומר שעג"ק לא יתקדש, וכתב לבאר דצ"ל כיון דכלי עשוי לטלטל יש מקום לומר **דאינה מקדשת אלא דרך תשמישה** היינו כשהיא ביד אדם האוחזה. ומבואר דהחסרון הוא בתורת כלי שכל המושג של כלי שרת הוא כאשר הכלי במהלך של שירות ולא כאשר הוא מונח ולקמן נאריך ביסוד הנ"ל אי"ה.

ועפ"ז נוכל לישב את קושיית השיטמ"ק דאדרבה דוקא לענין קידוש שייך יותר החסרון של קרקע דבזה אין כלל את החפצא של הכלי שרת שיוכל לפעול דינים בקרבן, משא"כ לענין קמיצה יש מקום לדון דא"צ לקומץ מכלי שרת דוקא רק שלא תהיה המנחה בכלי חול אבל קרקע אינו מהוה חסרון, והשתא הוכחת הגמ' היא שזה נחשב כלי"ש אף כאשר הוא על גבי קרקע לכל ענין.

א"ל דמגבה ליה כהן, ושם א"כ הצרכתה ג' כהנים.

עיי' ברש"י שפי' דכהן אחד אינו יכול להגביה שני הכלים, ולמדנו מכאן דלענין דין הגבהה נאמר שצריך כהונה וגם שיהיה בימין כשאר עבודות וקשה דנהי שאסור שיהיה הכלי עג"ק אבל מהכ"ת

שיצטרכו כאן תורת עבודה גמורה, ובפרט לביאור הקר"א הנ"ל שזה מתנאי הכלי שיהיה במצב הראוי לשירות למה כאשר הוא אינו בימין או ביד כהן נחשב שאינו ראוי לשירות והרי אין גוף העבודה נעשית עמו אלא רק צריך שלא יהיה במצב של הינוח אבל מהכ"ת להוסיף עוד דינים. אך באמת זה גם מתבאר בהמשך הסוגיא שהקשה מן המשנה שמנתה את העבודות המפגלות ולא מנתה עבודת הגבהה ומבואר לכאן שאם יחשב בשעת הגבהה מחשבת חוץ לזמנו יחול כאן דין פיגול וזה ראייה ברורה שאי"ז הכשר מילתא בעלמא אלא חסרון בגוף העבודה שאי אפשר לעשות עבודה במנחה בלי שיגביהו אותה לשם עבודה.

ועי' בכתבי הגר"י שעמד בחקירה הנ"ל אם הדין הזה שאין קומצין עג"ק אם הטעם הוא בקידוש כלי דאין כלי"ש מקדש כשהוא עג"ק שאינו דרך שירות, והקשה דלפ"ז צ"ע מאי מייתי מסילוק בזיכין דבמלאכת סילוק הרי אין הגיון שיוצרך לסלקו מן הכלי כאשר הוא במצב של שירות ואין כלל דין כלי"ש בשעת סילוק בזיכין רק להסירו מן השולחן. ובעכצ"ל דזהו דין בעבודת קידוש ובעבודת קמיצה שלמעשה הקמיצה נצרך ג"כ שתהא מעשה בכלי שקומץ ממנה שלא תעמוד עג"ק, וכמו"כ **עבודת קידוש הראשון**. והוסיף עוד דמה"ט צריך שיאחז הכהן את הכלי וביד ימין, **כיון דזהו דין בעבודת הקמיצה על כן דינו כמו גוף הקמיצה**, דאם הוא רק דין בכלי"ש א"כ מנפק"מ אם יאחזנו כהן או ישראל ועי"ש אריכות עוד [ועי"ע מה שנכ' בהמשך עוד בגדרי הילפותא משולחן לקמן ע"ב]. ובעצם גדר העבודה דהגבהה עי' משנ"כ בסמוך מהרשב"א.

תנא סדר עבודות נקט (ולא סדר כהנים).

וברש"י מפרש אותו שכהן א' עושה בזו אחר זו אבל למנינא דכהנים לא נחתי וצ"ב כונתו. ועי' בשטמ"ק כאן אות יח בשם הגרמ"ה שלא גרס ולא סדר כהנים ומפרש תירוץ הגמ' דסדר עבודות נקט והגבהה דלאו עבודה היא לא איירי בה, וצ"ע דהא בעי כהונה וימין ויש ללמוד בדבריו שהשתא הדרין מסברא זו ובאמת הגבהה לאו עבודה ואין מפגלין בה.

ועי' ברשב"א שמפרש את הגמ' שאעפ"י שתהיה הגבהה מדברים המביאין לידי אכילה ותפסל במחשבת פיגול אפ"ה לא נקיט לה המשנה שתנא סדר ד' עבודות נקיט שזה כנגד ד' עבודות דזבח וכנגדן במנחה ולא חש לפרש עבודת הגבהה ועד"ז כתב לפרש גם כונת רש"י דתנא סדר עבודות דכהן אחד ושיר עבודת קבלה דנעשית בכהן אחר אעפ"י שיש בכחה לפגל. [ועי' ברמב"ם הל' פסוהמ"ק פ"ג,ו, שמנה רק ד' עבודות המפגלות במנחה אף שפסק בפ"ו ממעה"ק הי"ג שאין מקדשין קומץ מכלי שעג"ק, ובאמת עי' בגר"י שדיק מלשונו שזהו רק דין שאין עושין קידוש בכלי כזה ואי"ז בכלל עבודת קבלה, וכתב דזהו ג"כ כונת הגרמ"ה ואעפ"כ בעי כהן וימין והניח הענין בצ"ע.]

ונמצא כעת בידינו כמה צדדים בענין זה אם הגבהה עבודה בפ"ע או שהיא בכלל עבודת קבלה או שאינה עבודה כלל רק הכשר.

ועדיין פש גבן לבאר מה שיד לשיטות אלו תורת עבודה בקידוש ראשון שהוא ודאי דין הכשר והוא אפ"י יכול להיות קודם מתן שמן שהמנחה אינה ראויה כלל, וזוהי באמת הוכחת הקר"א הנ"ל. והנה לעיל הבאנו את שיטת הרמב"ם דקידוש ראשון יכול להיות אף שלא מדעת דהכלי מקדש מצ"ע ולדבריו נוכרח לומר ע"ד הקר"א שהחסרון הוא בהתורת כלי שבאופן זה שהוא עג"ק אינו מקדש אבל להשיטות דבעי דעת יש לומר דצריך מעשה בהכשר כמו קבלה דקומץ [ולכאן יוכשר בזר ויעוי' כאן בשיטמ"ק בשם הגרמ"ה בההיא דג' כהנים ודבריו צ"ע רב].

תוד"ה אמר לו מכלי זה.

התוס' מבארים שהחידוש הוא שאעפ"י שלא נמשח עבודתו מחנכתו. ועי' בחדושי ר' אריה ליב סי' ל"ז שהקשה דדין זה הוא משנה מפורשת ומה חידש לו. ומבאר שם שבא להורות דאף עבודת קמיצה מחנכת את הכלי שהיה בדין לומר שאין זה מעשה שירות רק החזקה בעלמא ואין עבודה מחנכת רק בקבלת דם או בזריקה שאז עושים פעולה חיובית עם הכלי, [ומדמה זאת לבלילה ולישה דמנחות דאע"ג שטעונין כלי מ"מ אין על זה שם מעשה עבודה הטעון כל"ש אלא המנחה זוקקת להיות בכל"ש בשעת העשיות הללו]. וכמו"כ בקבלה דמנחה קים החידוש הנ"ל מכיון שהנתינה לכלי היא המקדשת ולא מקבלין את המנחה על ידי הכלי כמו בדם ואין כאן מעשה בחיוב וס"ד דאין בזה הדין דעבודתו מחנכתו, וזה נתחדש כאן דשיך דין עבודתו מחנכתו גם בעבודות הנ"ל דנחשב שעשיתן בכלי.

וכתב דעפ"י היסוד הנ"ל מאירין הדברים למה יש דין קמיצה שלא עג"ק דמכיון שהעבודה נעשית יחד עם הכלי יש דינים בכלי שהוא חלק בלתי נפרד מהעבודה וזה על דרכו של הגרי"ז הנ"ל. ועי' ברשב"א שנתקשה בדברי התוס' דלדבריו הי"ל להסתפק אם קומצין מכלי זה שלא נמשח ולא לשאול כיצד קומצין עי' מה שישב בכותם. עוד כתב לבאר שהוא שאלו סתם שיוורנו סדר קמיצה ואמר לו שימלאנו וילמדו והוא תמה עליו איך יקמוץ בלי הגבהה וכו'. ועל דרכו של הגרא"ל נוכל להוסיף לפרש שהוא שאלו כיצד קומצין היינו אם ישנה הלכה של כלי והוא השיבו מכלי זה שהקמיצה נעשית בגוף הכלי.

דף ז' ע"ב.

שכן מצינו בסילוק בזיכין.

בחי' רא"ל שם הוכיח מכאן שלא כדברי הקר"א דהחסרון הוא בתורת כלי שאינו מקדש אלא בדרך שירות שהרי שולחן דרך השירות שלו היא כאשר הוא מונח ועומד ולא כאשר הוא ביד כהן. וראיתי סברא ששולחן אינו במצב של עבודה ושירות אלא של מקום סידור הלחם, ורק כאשר מקדשין בו או נוטלין ממנו אז הוא במצב של שירות ולפי"ז אולי יש לדחות הראיה הנ"ל דבאמת בשעת שירות היה צריך להיות במצב של הגבהה.

תוד"ה שכן (בע"א).

התוס' כתבו דלר' חנינא אי אפשר ללמוד משולחן דקומצין על גבי קרקע שהוא סובר דאין מנחה קדושה בלא שמן ולא ילפי' לקדש ממנחת חוטא הקדושה בלא שמן והקשו האחי' דהתם שהמנחה נעשית בהכשר אחר אי אפשר ללמוד מנחה ממנחה אבל כאן סילוק היינו קמיצה וא"כ יש לימוד מאותו ענין בדיוק.

ויש בזה שני דרכים, דהנה לעיל הבאנו את דברי הגרי"ז לחלק בין מלאכת סילוק בזיכין שאינה עבודה במה שבכלי אלא הוצאת הדבר מן הכלי ומתוך זה הוכיח שאין החסרון כאן בתורת הכלי אלא בחפצא של העבודה, ועפ"ז נוכל לחלק בין סילוק מהשולחן שאין העבודה נעשית בכלי ובמה שבתוכו ששם לא יהיה חסרון גם בגוף העבודה ויש חילוק בין מנחות ללחח"פ. ועי' בשיעורי הגרמ"ד משכ"ב.

ובחי' רא"ל שם דן באו"א שיש כאן שאלה כללית אם השולחן הוא המקדש את הלבונה או הבזיכין הן המקדשין, דכאן בסוגיא מוכח שעיקר הקידוש נעשה על ידי השולחן העומד עג"ק, ואילו לקמן ח. מבואר דהלבונה מתקדשת בבזיכין בלא סולת ובלא שמן וצין שם לדברי רש"י ותוס' לקמן צו. בענין זה.

והאריך שם שיש את עצם הקידוש דהלה"פ בשולחן ואת הלבונה עצמה בבזיכין עוד מקודם הסידור ויש את עשית המנחה המורכבת משניהם יחדיו בעת הסידור בשולחן וע"ז מיירי בסוגין ונמצא דהשלחן הוא המקדש את המנחה המיוחדת הזו ולא הבזיכין. ולפי"ד נמצא חילוק נוסף בין הענינים דקמיצה דמנחה נעשית ביד מתוך הכלי וקובעת שיריים משא"כ בלחה"פ שהלחם נתקדש לבד והלבונה נתקדשה לעצמה והיא בתוך כלי העומד לעצמו ודאי לא דמי לקמיצה דמנחות.

רש"י ד"ה קידוש קומץ מאי.

כתב רש"י דלא אשכחן בבזיכין כשהוא מסלקן דהיינו קמיצה שיהא נותנו לשום כלי אלא מיד מקטירו כו', וילה"ק דבזיכין עצמן הוו כלי ומה צריך כלי אחר. ומוכח מכאן שלקידוש כלי צריך מעשה נתינה להדיא לשם קידוש ואי אפשר שיחול מאליו. ועי' ברשב"א בהמשך הסוגיא שכתב שאפשר ללמוד מכאן דמהני קידוש קומץ בב' כלים להצד דמהני דכיון דהלבונה נתונה בשני בזיכין הוי כאילו קידש בב' כלים וכתב שאי"ז ממש קידוש שהרי חל מאליו בלא מעשה כמבואר כאן. ועי' בחי' רא"ל שהאריך בכונת דבריו.

קומץ שחילקו בב' כלים מהו.

לפי רהיטות הסוגיא לקמן לגבי חביתין יוצא דבשאר מנחות אי אפשר לעשות קידוש ראשון בפחות מעשרון שלם בכלי אחד ואפי' בלי הילפותא מדם כמש"כ התוס' לקמן ד"ה ואם בתחילת דבריהם, ולבסוף נראה שחזרו בהם. וצ"ב מ"ש קומץ דמספק"ל שמהני בשתי כלים ממנחה עצמה (ולהרשב"א הנ"ל ניחא שהילפותא מבזיכין קימת רק על קידוש שני). ולכאוי' יש לחלק בין קידוש הבא לקדושת הגוף שכל שאין המנחה המתקדשת ראויה להקרבה אין כאן חפצא של קרבן לבין קידוש שני שהוא צורה של הקרבה והכנה לגבוה שיד לעשותו בפעמיים. עוד יש לחלק דקומץ הרי ראוי להקרבה גם בשתי פעמים שהרי שנינו לקמן כו. הקטיר קומצה פעמים כשירה וא"כ הוא קרב לחצאין ואעפ"כ אינו מתקדש לחצאין דילפי' מדם שאף שקרב לחצאין שהרי טובל כמה פעמים ומזה ואעפ"כ טעון לקבל כל השיעור זריקה כאחת. [ולפי"ז בשיעור הזיה אחת פשיטא שאינו מתקדש וא"צ ע"ז ילפותא.] והנפק"מ בין שני הדרכים היא אם יחלקו יותר משני כלים אם יועיל למ"ד דאין הקטרה פחותה מכזית.

והאח' חקרו אם הדין זה שצריך כל השיעור כאחת אם זהו מדיני הקידוש שאין מתקדש אלא אם כן יקדש את כל מה שנצרך להקרבה ויקבענו כאחד או שזהו מדיני קבלה בכלי שיעשה כל הקבלה כאחד אבל הקידוש יכול להעשות אפי' לחצאין. ויש בזה כמה נפק"מ אם קידוש להפסל יהיה אף בחצאין. ובמקד"ד סי' ז' סק"ב מביא נפקותא נוספת להשיטות דמהני שיחזור ויערב את הדם ויתקדש שאם זה הלכה במעשה קבלה יצטרכו לעשות את העירוב הנ"ל בצפון אבל אם הוי הלכה בדין קידוש י"ל שהקבלה נעשתה כדין אף לחצאין במקומה בצפון רק אינה מקדש והקידוש יכול להיות בכ"מ בעזרה. ועפ"ז הוא מחדש דמה"ט גם לא הוי נשפך אם יקבלנו בב' כלים שהרי תורת קבלה יש כאן רק חסר הקידוש.

^א ויש ע"ז לכאוי' ראייה מהסוגיא לעיל שהקשו איך משכח"ל לבן בתירא שיחזיר לכלי יחזור ויקמוץ והרי נתקדש ע"י החזרתו וקשה מדוע אין מעמידים כשעשה בב' כלים להשיטות דלא מתקדש אפי' יחזור ויערב וזה מוכיח שאף בכה"ג נתקדש להפסל, [משיעורו של מורנו הגר"א גרבוז שליט"א].

ולכאוי מהמשך הסוגיא מוכח שזהו הלכה בקידוש שהרי באים ללמוד קידוש ראשון דחביתין שאין מתקדש לחצאין מדם ושם הלא אי"ז עבודת קבלה שהרי אף מנחת כהן כשירה בזר בעבודות שמקודם קמיצה לרבא לקמן יח: ומה הדמיון לקבלת הדם, ומוכח שזה מדיני הקידוש שצריך לקדש כל הראוי להקרבה.

ודם מנלן דלא קידש לחצאין.

עי' רש"י ד"ה לילף מדם שהעמידו שפירש בגונא שקיבל שיעור הזאות דדם אשם מצורע או דם פרים ושעירים הנשרפין שטעונין הזיה וקיבל שיעור ג' הזאות בכלי זה ושיעור ד' הזאות בכלי אחר. ועי' באו"ש פ"ה ממעה"ק ה"ט שביאר דפשוט דזה דוקא בחטאות הפנימיות, אבל בחטאות החיצונה דאינה מעכבת רק מתנה אחת לא בעי רק שיהא שיעור מתנה א' דלא גרע מנשפך הדם אחר מתנה א'. [ועי' בכתבי הגר"ז שהתקשה במש"כ רש"י כאן דם אשם מצורע מ"ש משאר דם אשמות עי' משכ"ב ועי"ע בשיטמ"ק].
ועי' ברמב"ם שם שכתב שגם בחטאת החיצונה צריך שיהיה בדם כשיעור טבילה ופי' האו"ש שמעכב לקבל כל השיור הזיה בפעם א' וכל חטאת היא כדינה.

בדם שיהא בדם שיעור טבילה מעיקרו.

בגמ' מביא ילפותא מוטבל עי' ברש"י שמזה לומדים שצריך שיהיה בשעת טבילה כשיעור טבילה, וכ' בדם שצריך שיהיה כל השיעור הנצרך להזאות בשעת ההזאות ומזה לומדים שאין מתקדש לחצאין. ועי' רש"י בז' צג: שכתב שאפי' יקבל בב' כלים ויערב ל"מ, ומשמע שזהו מכח הדרשא הנ"ל. ועי"ע ברשב"א כאן שכ' דבאמת לעצם הצריכותא יכולנו לומר שהעיקר הוא שבשעת ההזאה יהיה השיעור המספיק לכל ההזאות וא"צ שיהיה כן מעיקרא בשעת הקבלה אבל למעשה כן הוא הדין דילפי' מבדם.

ועי' באו"ש שם שנקט דהרמב"ם חולק על רש"י בזה ואפשר לחזור ולערב וכמש"כ בפ"יג ממעה"ק ה"ב (בנוסחא הישנה) שקומץ שחילקו בב' כלים אינו קדוש וחוזר ומקדש. ובמשל"מ שם הקשה איך יכול לחזור ולקדש והרי הוי כאילו נשפך הדם שכל פסול שארע בדם משעת קבלה אי אפשר לתקן, ובאו"ש כתב לישוב שדוקא אם נתן הדם למקום שפוסלו כמו על הריצפה שאינו בכ"ש או בשמאל וכיו"ב אבל אם יתן בכלי שרת לא. [ובחי' רח"ה על הר"מ שם בפ"ה באר החילוק עוד דבכ"ש הוא מקום הראוי לקידוש וגם בשעה שנתן המקצת הרי ראוי לצרף אליו עוד וא"כ לא דמי לנשפך].

והנה מבואר דאף רש"י מודה לחילוק הנ"ל דבלא הילפותא לא היינו מצריכים שיעור הזיה מעיקרא והיה יכול לשוב ולערב ולא דמי לנשפך.

אולם בחי' הגר"ח שם כתב דאף הר"מ סובר כפשוטו הסוגיא שצריך שיהיה שיעור כל ההזאות מעיקרא ולא דמי לקומץ דאף דילפי' לקמן כו: שיש דין נשפך גם בקומץ קודם קבלה וכמו בדם, לא דמי לדם לגמרי שיש שני ענינים בדם א' דבעי שיהיה הסדר שיתקבל ישר מהפר ועד שיגיע למקום הראוי לקבלה ולא לכלי חול, ולענין מנחה אנו לומדים רק הדין השני וזה לא פוסל כל שהוא בכלי שרת אף אם לא נתקדש, אולם לגבי דם צריך שיתקבל ישר מהפר למקום שממנו הוא נזרק למזבח ועי"כ ל"מ אם יחזור ויערב.

חביתי כהן גדול

ואם איתא לילף מדם.

ע"י בשפ"א כאן שהקשה על הגמ' איך שידך ללמוד מדם שהרי בדם הוא קרבן אחד וכל הדם מצטרף להכשר הקרבן משא"כ חביתין כל א' קרבן בפ"ע הוא ומה ענין זה לזה, ומתוך כך הוכיח כתירוצו השני של התוס' דר' אלעזר פליג אף בשאר מנחות ומה שהוזכר מתוך הוא לדבריו דריו"ח שאמר לו ר' אלעזר אודו לי מיהת בחביתין מטעמא דמתוך.

ואולם מביאים מהחינוך מצוה קלו שמנה למצוה אחת הקרבת החביתין בוקר וערב וכתב זאת בלי חולק משא"כ לענין הקרבת התמידין בוקר וערב במצ' ת"א כתב שהרמב"ן חולק ומחשיבן כב' מצוות הואיל וזמנם שונה ומוכח מזה ששני החצאין קרבן אחד הם. וזה מוכח גם בהמשך הסוגיא שיש דין להביא עשרון שלם מביתו ואח"כ לחצותו ודין זה מעכב לכ"ע. וגדולה מזו מצאנו במשנה לקמן נב: שאם מת כהן גדול אחר שהקריב חביתין של שחרית ומינו אחר תחתיו בו ביום שגם שם צריך להקדיש עשרון שלם חציו קרב וחציו אבד, ומוכח שאי"ז תנאי בהקרבה שיהיה גם לבוקר וגם לביה"ע אלא זהו דין במנחה שתהיה חצי מעשרון. והגדר הוא ששם המנחה הוא עשרון וההקרבה בפועל היא לחצאין ואין א' מהן מעכב את חבירו.

ובעיקר הילפותא מדם יל"ה"ק שהרי בדם מיירי לענין קדושת הקרבה וכאן מדובר על קידוש ראשון להוריד למנחה קדושת הגוף ואיך אפשר ללמוד זה מזה. וע"י תוס' לקמן ט. סד"ה ר"ל שישדו שם דקידוש ראשון דמנחה אינו מועיל רק לענין דל"ל פדיון אבל לא לענין להפסל ביוצא, והקשו לפ"ז מנחת כהנים ומנחת חביתין אימת מיפסלי ביוצא וכתבו ושמה באותם מועיל קידוש כלי. ואפשר ללמוד בכונתם שבאמת חל כאן דין קדושת הקרבה כמו בדם ולכן נפסל ביוצא, ולפ"ז מיושב הקושיא. אולם למה שכתבו התוס' דהנידון בסוגיא הוא גם לגבי שאר מנחות קשה כנ"ל, וצ"ל דצורת הילפותא היא שכל מה שנקבע כקרבן אחד אינו מתקדש אלא כאחד וע"י קר"א.

תוד"ה ואם (ז' ע"ב)

הנה התוס' בתחילה הוכיחו מן הסוגיא דהיכא דליכא סברת מתוך דהיינו בשאר מנחות שדינם לבוא עשרון דוקא פשיטא דאין מתקדשת לחצאין והקשה הקר"א דהרי ר' אלעזר מנחה מדם לא יליף ומה המקור לפסול בכה"ג, וכתב שזה משום הילפותא דלקמן בבריתא מלאים אין מלאים אלא שלימין ולכן כל שאין דעתו להוסיף אין מתקדשת לחצאין. אך באמת יעוי' שם בברה"ז ובחו"נ שלא גרסו כלומר שאינו קדוש עד שיביאה עשרון שלם וקרא דמלאים הוא למצוה בעלמא וכן מוכח שם מרש"י כאשר יתבאר אי"ה. ולפ"ז צריך לומר כמו שכתבנו לעיל שזה ידעי' מסברא שבלי שיש עשרון שלם או לכה"פ שיהיה דעתו להוסיף הוי אינו ראוי למזבח ואי אפשר לקדשו בכה"ג.

במש"כ התוס' דחשיב ליה טעמא דדעתו להוסיף כמו מתוך ע"י מה שנכ' בהמשך הסוגיא.

עוד כתבו התוס' במהלך השני שאף שר"א הזכיר טעם מתוך מ"מ ילפ"י שאר מנחות ממנחת חביתין והדבר צ"ב דהן אם אנו דורשים קרא דמלאים ובין אם אנו מבינים מסברא שאין שידך קידוש לחצאין תמוה איך אפשר ללמוד מחביתין, שהרי שם הלא ישנה סברא מיוחדת להכשיר שלא כבשאר מנחות. וצ"ל שצורת הילפוי היא שאם היה מעכב לקבוע כל הקרבן כאחד היה

חסרון זה קים גם במנח"ח שהרי הוא ודאי קרבן אחד וע"כ שאי"ז מעכב בשעת ההקדשה רק שיביא שלם מביתו.

עוד כתבו התוס' במהלך הג' דר"א פליג אף בשאר מנחות וטעמא דמתוך הוא לדבריו דריו"ח ומזה מוכח לכאן דדרשא דמלאים אינה דרשא גמורה בשאר מנחות עכ"פ לדעת ר"א. ובדעת ריו"ח דפליג ע"י בתוס' לקמן ד"ה מ"ט דריו"ח.

בעיקר טעם מח' ריו"ח ור"א.

בגמ' א"ר אחא מ"ט דריו"ח אמר קרא מנחה מחציתה הבא מנחה ואח"כ חוצה ור"א לומד שצריך להביא שלם מביתו. וילה"ס אם שורש מח' הינו בגדרי מנחת חביתין או שנח' בצורת הילפו' דמנחה מחציתה, או אם ילפי' מנחה מדם. והנה לפי השפ"א שחביתין נחשבים לשני קרבנות בהכרח טעמו של ריו"ח הוא מכח הדרשא המיוחדת דאי לאו האי קרא לא היינו מצריכים לקובעם בכלי אחד וגם אי אפשר ללמוד חביתין מדם (אא"כ נאמר דפליגי בדבר זה גופא אם הוי קרבן א' או לא).

וכמו"כ אם פלוגתייהו הוי בשאר מנחות ג"כ בהכרח פלוגתייהו אם ילפי' מנחה מדם וזה מתבאר בתוס' ד"ה מ"ט בתירוצם השני וע"י בברה"ז שכתב כן להדיא בביאור דבריהם. אך אם מח' היא דוקא לענין מנח"ח בזה ילה"ס אם לריו"ח אנו לומדים מהקרא הנ"ל שצריך לקדש המנחה כאחת דוקא אף שהיא קריבה לחצאין ור"א אינו מודה לו בדרשא זו, או שיש כאן מח' בסברא אם מנח"ח דומה לשאר המנחות ומכח זה נח' בביאור הקרא הנ"ל אם נאמרה הלכה לקדשם כאחת או לא.

אלא להביאה עשרון שלם מביתו .

בלה"ל כאן בזבח תודה מפרש הענין כפשוטו שצריך להביא כל העשרון יחד מביתו ולחצותו בביהמ"ק ואין דין זה מובן כ"כ. אולם בתוס' לקמן נ' ע"ב מבואר שאת כל העשרון הקדישו קדו"ד ומשמע דזה נלמד מהדין של הגמ' כאן וכך הם פירשוהו שצריך להפריש כל העשרון כאחד. ובמנח"א הביא כן להדיא מהיר' שקלים פ"ז ה"ג וכ"כ החזו"א סי' כא סק"ה.

הפריש חצי עשרון ודעתו להוסיף.

הגמ' הקשתה לריו"ח דאמר קדוש דאי איתא לילף מחביתין ולמסקנא אמרי' דדעתו להוסיף שאני, ובשיטמ"ק הקשה דמאי קארי לה והרי להדיא אמר ריו"ח ודעתו להוסיף [והיה מקום לומר שהגמ' הבינה דסירכא דמילתא נקט ואפי' אם דעתו לקדש השאר בכלי אחר מהני]. ותי' דמשמע ליה דדעתו להוסיף הוי כמו קריבה לחצאין ואם לא מהני בחביתין ה"ה בדעתו להוסיף וכ"כ התוס' לעיל. ויל"פ דהמקשן סובר שהעיקר הוא מה שיש כאן מנחה שלימה ובשני הצורות הן שדעתו להוסיף והן שקריבה לחצאין נחשב שיש כאן מנחה שלימה. ולפי דבריהם יוצא שלמסקנא דעתו להוסיף שאני דהיינו שמה דחזי לאצטרופי מהני כאילו נמצא כל העשרון יחד ועדיף מחביתין שכל חצי מתקדש בנפרד.

דתניא מלאים וכו'.

ילה"ק על הגמ' למה הוצרכו להביא הברייתא כדי להודיע שדעתו להוסיף שאני ואיזה תוספת מצאנו בברייתא יתר על דברי ריו"ח. [ולפי מה שצידדנו דהו"א דסירכא דמילתא נקט נחא דזה

ודאי מפוי בברייתא שיש חילוק אם דעתו להוסיף או לא]
ונוכל לומר דבברייתא הרי מובא הדרשא דמלאים שצריך שיהיו דוקא שלימין וע"ז לא שייך
הסברא דמתוך וא"כ איך מהני דעתו להוסיף וזה מוכיח שבדעתו להוסיף הוי כשלימין לגמרי.

רש"י ד"ה ע"כ כריו"ח ס"ל.

כתב רש"י דרב ס"ל כריו"ח דחביתין לא קדשי ולכן גמר שאר מנחות מחביתין וצ"ב בתרתי דרב
דל"ל הסברא שדעתו להוסיף שאני הרי יכול ללמוד ממלאים, ועוד שהרי אי אפשר ללמוד דעתו
להוסיף מחביתין כמו שמחלקת הגמ' כאן.^א

דין נפרס לחמה

עד שלא פרקה נפרס לחמה הלחם פסול ואין מקטיר עליו את הבזיכין.

רש"י מפרש עד שלא פרקה למערכת לחם הפנים בשבת וע"י בשטמ"ק בשם הגרמ"ה שפי' פירקה
ללבונה ולבזיכין, וכן נראה שזו כונת רש"י שכתב אח"כ דהויא לה מנחה שחסרה קודם קמיצה
וזה בפשטות הסילוק בזיכין. וע"י עוד ברש"י ד"ה לאחר שפרקה שכי' אע"ג דלאחר סילוק נפסל
ובשטמ"ק גרס להדיא סילוק בזיכין אולם הב"ח גרס סילוק מצה ולפ"ז אין ראייה.
אולם ברמב"ם פ"ה מתנו"מ הט"ו כ' נפרסה חלה א' מן הלחם אם עד שלא הסיר הלחם מעל
השולחן נפרסה הלחם פסול ואינו מקטיר עליו את הבזיכין ומשמע דאף לאחר סילוק בזיכין עד
שיסיר הלחם איכא פסול בלחם עד שיפרוק או שיגיע זמנו לפרוק. ולפי הרמב"ם קשה המשך
הסוגיא כאשר יתבאר.

ואר"א לא פירקה פירקה ממש אלא כיון שהגיע זמנה כו'.

ברש"י פי' שעברו שש שעות כדאמר מוספין בשש בזיכין בשבע והקי' האח' שהרי אין הסדר מעכב
ומהבוקר הגיע זמנה להקרב ובמקד"ד סי' ז' סק"א מפרש דהדין הוא שצריך להיות הלחם מונח
על השולחן ז' ימים מעלי"ע ולכן צריך שימלא הזמן מעת הפירוק האחרון. והנה להרמב"ם אי"צ
לפרש באופן זה אלא משעה שסילקו הבזיכין חשיב שהגיע זמנה לפרוק וכן פי' הגר"ז, וקצ"ע
שלמעשה יוצא שהכל תלוי בסילוק בזיכין ולא בפירוק הלחם וי"ל.

ואמאי תהוי כמנחה שחסרה קודם קמיצה.

השו"ט בסוגיא אינו מובן דגם מעיקרא ידעי' שהטעם לפסול עד שלא פירקה הוא מטעם מנחה
שחסרה קודם קמיצה כדכ' רש"י ואעפ"כ סברנו שמהני עומד לפרוק ומאי קשיא ליה. וצ"ל
שמעיקרא סברנו שזהו הלכה בהבאת המנחה שלא תהא מנחה חסירה והזמן הקובע לזה הוא
שעת הקמיצה ולכן מהני מה שעתה הוא עומד לפרוק שנקרא שהמנחה היא כדין ע"י בהמשך עוד
מסברות אלו. ולזה הקשה שיש כאן חסרון בעבודת הסילוק כמו קמיצה בזמן שאין המנחה
שלימה וע"ז לא מהני הסברא של הגעת הזמן. וכ"ז לפי המהלך של רש"י בסוגיא אולם השיטה
כאן אות ג' כתב שהמקור לפסול הלחם קודם סילוק אינו מדין מנחה חסירה אלא מקרא דהיא
שממנו אנו למדים לפסול הלחם באכילה אף אחר הסילוק קודם הקטרה ומסברא אמרי' שאם

^א ולכאוי' מוכח מרש"י כדברי האח' הנ"ל דדרשא דמלאים אינה דרשא גמורה וע"כ או דידעינן מסברא או
דילפי' מדם. והיכא שדעתו להוסיף א"א ללמוד, ולרב יש מקור מחביתין דאמר' מנחה מחציתה שצריך לקבוע
בכלי אחד ומזה ילפי' לכל מקום בין אם יש סברא לחלק או לא ודו"ק.

הלחם פסול קודם סילוק נפסל כל הקרבן, ולכן סברנו שמהני מה שהגיע זמן הסילוק שאז כבר אין סיבה לפסול כל הקרבן, ועל זה הוא מקשה שיש לפסול מדין מנחה חסירה קודם קמיצה שיש פסול בעצם עבודת הסילוק.

הל"ק מנחה לא בריר קומץ דידה כו'

ברש"י נראה שהחילוק הוא דמנחה היא מחוסרת בריר ולכן חשיב מחוסר מעשה אבל לבונה הנתונה בבזיכין עומדת באנפי נפשה הלכך **כמאן דקמיצה דמיא**. ובמקד"ד שם הביא את קושיית האו"ש מהגמ' לקמן לגבי הפריש ד' קומצין ואבדו דאמר' להדיא שאין אומרים כמאן דפרקה דמיא אף דברירא קומץ דילה. והוסיף להוכיח מדנפשיה שפשיטא שנחשבת המנחה מחוסרת עבודה שהרי קמיצה עבודה וצריכה כהן וה"ה בסילוק וגם יכול לפגל בשעת סילוק. וביאר שם עפ"י השיטמ"ק בסוגיא שמחלק באו"א דמנחה דלא בריר קומץ דידה הוי כאילו יש חסרון בקומץ ג"כ משא"כ בבזיכין אי"ז נחשב חסרון בחלק גבוה רק בשיריים.

ושוב הקשה המקד"ד לפ"ז דא"כ אמאי תלי בשהגיע הזמן לפרוק שהרי בלא"ה אין כאן דין חסר על הלבונה, ומבאר דדינו של הלחם להיות מונח על השולחן כמצותו כל זמן שצריך ומכיון שנפרס יש כאן פסול בדין סידור הלחם. אולם ברש"י לעיל כתב דהפסול הוא מדין חסר קודם קמיצה ואי"ז מתאים עם הדרך הנ"ל.

והגר"ז אמר חילוק נוסף שהדין חסרון הוא דין במנחה שצריכה להיות שלימה בשעת הבאת המנחה ופסול זה קים רק עד שעת הקמיצה שאחר הקמיצה חל שם שיריים על השאר ואי"ז פסול בגוף המנחה, והשתא ניחא היטיב דמקודם שהגיע זמנה לפרוק וחסרה נחשב שהפסול הוא בגוף המנחה ולא יעזור מה שבריר קומץ דידה מאחר והן קבועין וזקוקין זה לזה עד שעת הסילוק, אבל משהגיע זמנה לפרוק ועומדת לזה באותה שעה חל שם שיריים על הלחם אף מקודם שסילק והדברים נפלאים.

בשיטת הרמב"ם.

יש לתמוה איך הרמב"ם לומד את הסוגיא והלא דינו של ר"א נאמר אחר סילוק וקודם פירוק וא"כ מאי קשיא ליה דתהוי כשירים שחסרו קודם קמיצה ועי' במנח"א מהגר"ז אריכות דברים בזה.

גופא אמר רב מנחה קדושה בלא שמן וכו'.

כתב רש"י אם נתן עשרון סולת בכ"ש אע"פ שאין שם שמן קדוש **ולא יצא לחולין** וצריך להביא שמן ולהקריבה. מבואר ברש"י דענין הקידוש הוא רק לענין זה שחל קדוה"ג שאין לו פדיון. והנה ברש"י לקמן פז: ד"ה א"ל מבואר דקידוש ראשון מהני אף ליפסל ביוצא ולן ודלא כתוס' לקמן ט. וקשה למה רש"י לא הזכיר כאן הענין הזה. ועי' בחי' רא"ל סי' מז שדיק מכאן דבכה"ג שהמנחה היא בלא שמן ופסולה להקרבה אינה מתקדשת להפסל. אך יעוי' בקר"א בע"ב על התוס' ד"ה אבל שנקט כדבר פשוט שלרב מתקדשת אף להפסל.

בלא שמן ובלא לבונה שכן מצינו במנחת חוטא.

מקודם הובא מקור מלחח"פ שמתקדשת המנחה אף בלי שמן וממנח"נ שאף בלי לבונה וי"ל

^א והדברים מתבארים היטיב לפמש"כ לעיל בדף ו' שהקמיצה נעשית בכל המנחה ונחשב שהכל עולה לגבוה.

שא"א ללמוד הכל ממנחת חוטא שאין בה לא לבונה ולא שמן שהיה מקום לומר שאם הוסיף שמן מגרע גרע והראוני כזאת ברשב"א על אתר שכן הקשה וחילק כנ"ל ובהסבר הדברים. אולם יעוי' בשטמ"ק לעיל ג' ע"א אות טו שכתב דאם נדר חריבה ועביד לה בלולה כשר אף לר' חנינא הסובר שהשמן והסולת והלבונה אינם קדושות זו בלא זו ומשמע דלא גרע. ובגוף החילוק נדון אי"ה בהמשך.

ור' חנינא אמר לא זו קדושה בלא זו.

ילה"ק מדוע לא נאמרה כאן הסברא של דעתו להוסיף שמכיון שדעתו להוסיף שמן מהני וכמו בחצי עשרון ודעתו להוסיף דמהני לר' יוחנן, ודוחק להעמידה דוקא בשאין דעתו להוסיף בכלי זה. אולם נראה דזה תלוי בהבנת דברי ר' חנינא דבפשוטו הטעם דלא קדיש זהו משום שהמנחה אינה ראויה קודם שינתן בה השמן, אך מהמשך הסוגיא נראה שהחסרון הוא כלפי מעשה הקידוש שאי אפשר לקדש כאשר נעשה במצב שהמנחה טעונה עוד הכשר שמן ולבונה, שהרי מוכח בסוגיא דעד כמה דכלי הלח מקדשין את היבש זה מחיב ג"כ שתהיה קדושה גם בלי שמן, ואם הנידון בסוגיא משום החסרון של גוף המנחה מה ענין זל"ז שהרי המנחה המתקדשת במזרק היא שלימה ורק הכלי אינו מתאים ומה ההוכחה למנחה בלי שמן, ובהכרח שהחסרון הוא מה שבכה"ג זה נחשב לקידוש שאינו ראוי ומוכיחין שאף קידוש שא"ר מהני. [וע"ע בהמשך בדברי התוס' ד"ה אבל שנביא דברי האח' בזה] ולפ"ז מובן שמה שדעתו להוסיף לא יועיל כאן שהרי סוכ"ס המנחה היא כעת חריבה ואינה ראויה לקידוש במצבה הנוכחי, ורק במקום של חסרון שיעור שאין זה חסרון בגוף המנחה מהני מה דדעתו להוסיף כאילו נשלם השיעור.

ומקודם הובאו דברי השטמ"ק בדף ג. דמנחה חריבה שהוסיף בה שמן קדושה אף לר' חנינא ולפי האמור קשה שהרי המנחה אינה ראויה במצב זה, ואם נאמר שמנחת חוטא שמתו בעליה הולכת לנדבה וכמו במותר חטאת ניחא שיש צד הקרבה למנחה זו גם יחד עם שמן עד כמה שהולכת לנדבה ולעיל דף ד. הבאנו ב' צדדים בזה. עוד נוכל לומר דכאן ודאי כשירה לנדבה שכיון שאינה יכולה להתקדש חטאת היא נעשית מותר מאליה.

דף ח' ע"ב.

ענין זה טעון הקדמה בענין משיחת הכלים ובענין מצות מדידה. עי' ברמב"ם פ"ג ממה"ק שכתב שמביא עשרון סולת מביתו ומודדו בעשרון של מקדש וקשה שכיון שהוא מדד עשרון למאי הלכתא חוזר ומודדו, והוכיח מזה מרן הגר"י שמקרא דעשרון ילפי' שיש מצות מדידה בעשרון של מקדש דוקא. [וזה נדרש מדכתב קרא עשרון שהוא שם הכלי ולא כתיב עשירית האיפה.] וכ"ז מתבאר בסוגיא לקמן נז: "אלא עשרון דכיון דאמר רחמנא עביד עשרון וכייל ביה, שביק עשרון דקודש וכייל בעשרון דחול" (בתמיה). ועי' בחזו"א סי' כ"ה סק"ח שכתב משמע דמצוה למדוד בעשרון של קודש ויל"ע הלא אין המדידה מן העבודות של המנחה אלא משום שהוא מוכרח לדעת כמה יתן מוכרח למדוד ולא יתכן שתהיה מדידה עצמה מצוה בעשרון של קודש, ואפשר משום שאין המדידה מצומצמת לעולם שלא ניתנה תורה למלאכים והלכך מצותו במדידת עשרון של קודש ומה שימדוד בו זהו שיעורו.

והקשה ע"ז שם שמהלך זה לא יתכן אלא אם בשעת מדידה מתקדשת המנחה וכל הנמדד

ומתקדש זהו שיעורו, אבל אם אין עשרון מקדש את הסולת כגון לר' חנינא דאין קדישה זה בלא זה ל"ש למקבע שיעורה במדידה כיון דהסולת עדיין חולין ויכול לשנותו ולא נקבע כאן קרבן ולכן אמרו בגמ' שם דעשרון נמשח למנחת חוטא.

והנה לדרכו של מרן זלה"ה יוצא שבשאר מנחות אין מצות מדידה בקודש וצ"ע מהמשנה לקמן פז. עשרון מה היה משמש שבו היה מודד לכל המנחות ומבואר דלאו דוקא מנחת חוטא היתה באה בעשרון זה.

ובאמת רהיטות דברי התוס' מורים שאת כל המנחות היו מודדים בעשרון זה ולכן משחו גם את העשרון המחוק שלא יבואו לטעות בשום פעם ולמוד בו מנחת חוטא, וצ"ל שבכל גווני תיקנו למדוד בעשרון של מקדש שלא יבוא לטעות ולהביא פחות מכשיעור אך אין בזה קיום מצות מדידה שלא נמשח לכך אבל מה שמתקדש ע"כ מעכב בו מעיקרא דמילתא למדוד בעשרון של מקדש וע"כ הקשו למה נמשח. [וע"ע בחזו"א שנקט בפשיטות שאף למ"ד שצריך מדידה בקודש אין דין זה אלא למצוה ואינו מעכב].

עוד איכא מ"ד דמידת היבש כלל לא נתקדשה ורק מידות הלח נתקדשו וטעמא בעי. ועי' רש"י צה: שכתב דהא דלא משחו עשרון שלם מפני שכל אדם מודד בו מנחתו ופעמים שמוציאו לחוץ משא"כ חצי עשרון יעו"ש. והתוס' שם הקשו עליו דבדף נז: מבואר בסוגיא דפליגי בקראי דויקדש אותם אם דוקא מידת הלח או גם היבש. ומוכח ברש"י דאף אם אין הקידוש מעכב היה בדין למשחם כדי לקים מצות מדידה בקודש ולכן הוצרך רש"י לטעם הנ"ל.

ענין זה טעון הקדמה בענין משיחת הכלים ובענין מצות מדידה. עי' ברמב"ם פ"ג ממה"ק שכתב שמביא עשרון סולת מביתו ומודדו בעשרון של מקדש וקשה שכיון שהוא מדד עשרון למאי הלכתא חוזר ומודדו, והוכיח מזה מרן הגר"י שמקרא דעשרון ילפי' שיש מצות מדידה בעשרון של מקדש דוקא. [וזה נדרש מדכתב קרא עשרון שהוא שם הכלי ולא כתיב עשירית האיפה.] וכ"ז מתבאר בסוגיא לקמן נז: "אלא עשרון דכיון דאמר רחמנא עביד עשרון וכייל ביה, שביק עשרון דקודש וכייל בעשרון דחול" (בתמיה).

ועי' בחזו"א סי' כ"ה סק"ח שכתב משמע דמצוה למדוד בעשרון של קודש ויל"ע הלא אין המדידה מן העבודות של המנחה אלא משום שהוא מוכרח לדעת כמה יתן מוכרח למדוד ולא יתכן שתהיה מדידה עצמה מצוה בעשרון של קודש, ואפשר משום שאין המדידה מצומצמת לעולם שלא ניתנה תורה למלאכים והלכך מצותו במדידת עשרון של קודש ומה שימדוד בו זהו שיעורו.

והקשה ע"ז שם שמהלך זה לא יתכן אלא אם בשעת מדידה מתקדשת המנחה וכל הנמדד ומתקדש זהו שיעורו, אבל אם אין עשרון מקדש את הסולת כגון לר' חנינא דאין קדישה זה בלא זה ל"ש למקבע שיעורה במדידה כיון דהסולת עדיין חולין ויכול לשנותו ולא נקבע כאן קרבן ולכן אמרו בגמ' שם דעשרון נמשח למנחת חוטא.

והנה לדרכו של מרן זלה"ה יוצא שבשאר מנחות אין מצות מדידה בקודש וצ"ע מהמשנה לקמן פז. עשרון מה היה משמש שבו היה מודד לכל המנחות ומבואר דלאו דוקא מנחת חוטא היתה באה בעשרון זה.

ובאמת רהיטות דברי התוס' מורים שאת כל המנחות היו מודדים בעשרון זה ולכן משחו גם את העשרון המחוק שלא יבואו לטעות בשום פעם ולמוד בו מנחת חוטא, וצ"ל שבכל גווני תיקנו למדוד בעשרון של מקדש שלא יבוא לטעות ולהביא פחות מכשיעור אך אין בזה קיום מצות

מדידה שלא נמשח לכך אבל מה שמתקדש עי"כ מעכב בו מעיקרא דמילתא למדוד בעשרון של מקדש ועי"כ הקשו למה נמשח. [ועי' בחזו"א שנקט בפשיטות שאף למ"ד שצריך מדידה בקודש אין דין זה אלא למצוה ואינו מעכב].

עוד איכא מ"ד דמידת היבש כלל לא נתקדשה ורק מידות הלח נתקדשו וטעמא בעי. ועי' רש"י צה: שכתב דהא דלא משחו עשרון שלם מפני שכל אדם מודד בו מנחתו ופעמים שמוציאו לחוץ משא"כ חצי עשרון יעו"ש. והתוס' שם הקשו עליו דבדף נז: מבואר בסוגיא דפליגי בקראי דויקדש אותם אם דוקא מידת הלח או גם היבש. ומוכח ברש"י דאף אם אין הקידוש מעכב היה בדין למשחם כדי לקים מצות מדידה בקודש ולכן הוצרך רש"י לטעם הנ"ל.

תוד"ה ולר' חנינא (בע"א).

הקשו התוס' דאכתי חצי עשרון למה נמשח והרי הוא בלא שמן ולא חזי לקידוש וכתבו דכיון דהיה מתקדש עשרון שלם בביסא יחד עם השמן וזה היה בכלי קודש גנאי הוא להוציא אח"כ לכלי של חול. ונראה לפ"ז שהתוס' הבינו שהדין להביא עשרון שלם ואח"כ חוצה היינו אחר שתקדש קדוה"ג, וצ"ע דזה דלא כמ"ש בדף נ: דהחצי עשרון הנשאר לר' אלעזר אינו אלא קדו"ד. ועי' בחזו"א ל"ד סק"ב שפי' דמודה ר"א דמדברנן מצוה לקדש כל העשרון כאחד ולא משכח"ל אלא עי" צירוף השמן.

עוד עי' בחזו"א סי' כ"ו סק"א שכתב שאם מחיצה שבתוך הכלי אינה מחשיבתו לב' כלים מובן ההכ"ת שנתקדשו שניהם בביסא בלא שיתערבו שהיתה מחיצה בתוך הכלי. אבל אם המחיצה חולקת צ"ל שיש חצי עשרון יבש שאותו מודדים בנפרד והנשאר נמדד מאליו.

ובגוף דברי התוס' לכאוי' מתבאר שדינא דר"ח אינו משום שהמנחה אינה ראויה בלא שמן דמה מהני אם יקדשם כאחד בלא נגיעה דאכתי הא מיחסרא מתן שמן, אלא שבלא שמן הוי כאין ראוי לכלי ולכן מהני בכל ענין שיתן השמן.

תוד"ה אבל מזרקות מקדשין.

הקשו התוס' דאכתי א"א למילף משם דמנחה קדושה בלא שמן שהרי שם היתה בלולה בשמן, וביארו דכמו דמזרק יכול לקדש מה שאינו ראוי לו כמו מנחה משום דראוי להתקדש בביסא כמו"כ מהני לקדש בלא שמן ולבונה אע"פ שאינה ראויה לכלי זה הואיל ומתקדשת עי" כלי אחר היינו מנחת חוטא. עוד כתבו בא"א שמשמע ליה דמייירי שמואל גם במנחת חוטא שאף היא מתקדשת עי" מזרק אף שא"ר לו כלל וכ"ש דמידת הלח יכולה לקדש בלא שמן שהוא ראוי להיות בתוכה.

ובקר"א הקשה עי" דהאי ק"ו פריכא הוא דאם המנחה שלימה אלא דהכלי אי"ר לה מסתבר דקדשי דמ"מ כל"ש הוא אבל אם המנחה אינה שלימה והיא בלא שמן הוי כמו חצי עשרון דאינו קדוש עיש"ע, והניח בצ"ע. ועי' בעול"ש שהקשה כע"ז. ולפמ"ש לעיל מובן הק"ו דמה שעתיד לבוא לכלי זה עדיף לענין קידוש ממה שלא שיד אליו כלל.

ובשיטמ"ק אות ל' ביאר שאם מצאנו דמזרק מקדש יבש א"כ שמן דבהדי מנחה אינו גורם הקדושה ובלא שמן מקדשין. ונראה מדבריו שהנושא כאן הוא מה שלא התקדש השמן וזה מהוה חסרון גם בקידוש הסולת וזה מדויק בלשון אין זו קדושה בלא זו שאם חלק מהמנחה אינו

מתקדש זה מעכב בקידוש של השאר. [ולפי' מבואר היטיב דברי השיטה דלעיל שמנחה חריבה מתקדשת יחד עם שמן ששם הרי אין החסרון הנ"ל]. וצ"ב איך כל זה מוכח מדברי שמואל והרי סוכ"ס היה שם שמן ועיקר חידושו הוא שמהני אף מה שהיה זה בכלי המיועד ללח גמור וצ"ל שזה לא היה קורא שמואל בלשון יבש דהלח הוא חלק מן הקידוש אלא הבין שמואל שהקידוש מתיחס גם לענין היבש בפ"ע וגם כשהם מעורבין נחשב שמתקדש שני דברים [ועוררני לזה ידידי הרה"ג ש. קוגל שליט"א]

עוד מהלך שיש שם בשיטה שבאותם מזרקות היתה מנחת נחשון שדינה להיקמץ ולהאכל והיתה בלי לבונה וחזינן שמנחה נקמצת אף בלי לבונה ודלא כר' חנינא וצ"ע לפ"ז דמה חידש שמואל וצ"ל שהוא חידש דהמזרק קידשם ולא היה שם קידוש נוסף.

מנין שאם הקיפו כו' שהכהנים נכנסים להיכל וכו'.

עי' רש"י "נכנסין להיכל ולא אמרי' דליפסלו קדשים בהך יציאה דיצאו קדשים להיכל", וצ"ב היכן מצינו דין יוצא למקום שהוא מקודש יותר. וביאר הגר"ז דכאן עוסקים בדין יוצא של חולין שאם יצא בשר חוץ למחיצתו נאסר באכילה דילפי' מובשר בשדה טריפה שאם הוציא העובר את ידו והחזירה לפניו נאסר באכילה, עי' חולין ר"פ בהמה המקשה (סח.). ובאמת מצינו את הקישור הנ"ל להדיא שם בהמשך בדף סט. שהגמ' מסתפקת אם הוציא עובר את ידו בעזרה אם אמר מגו דהוי מחיצה לגבי קדשים מהני נמי לגבי דהאי כו' ורואים שישוד דין יוצא בקדשים הינו מחמת היציאה מחוץ למחיצה ולא משום היציאה ממקום קדוש למקום שהוא דרגה פחותה ממנו בקדושה. ולכן אלולא הקרא היינו אומרים שגם אם יוצאו מהמקום המיועד לו אף שהוא למעלה ממנו בקדושה יהיה דין יוצא.

ועי' ברש"י שלמסקנא שיש הסברא דלא יהא טפל חמור מן העיקר באמת אי"צ הריבוי לענין זה שלא הוי יוצא אלא למישרי אכילה בהיכל נצרך הפסוק. וביאר הגר"ז דתרי עניני איכא א' מה שנקבע מקום מיוחד לאכילה וכמו במעש"ש שאף שאינו נפסל ביוצא מ"מ אסור לאכלו חוץ לירושלים וגם שאסור להוציא הבשר חוץ למקומו, ובתחילה סברנו שאין בעיה לאכול בפנים משום שהוא מקום קדוש רק משום שהוציא חוץ למחיצתו כיון שהוקבע לו מקום בעזרה, ולמסקנא הסברות הפוכות דחוץ למחיצתו לא שייך כאן משום הסברא שלא יהיה טפל חמור אך לאידך מאחר ואין אדם אוכל במקום רבו יש בעיה שאי"ז מקום ראוי לאכילה. וע"ע בשיעורי הגרמ"ד בהרחבה.

דף ט' ע"א.

כיון דעשיתה בכלי כו' פנים נמי בעי.

עי' תוס' חולין לו. ד"ה צריד שהוכיחו מסוגין דבלילה נעשית בכלי שרת, ולדבריהם יוצא דריו"ח ור"ל נח' אם זה שהיא טעונה כלי שרת זה מחיב שיעשה גם בפנים או שאפשר לעשות מעשה כלי גם בחוץ שעיקר מח' היא רק אם בעי פנים ולא אם בעי כלי. אולם נראה שלא יתכן לומר כן שהרי בזבחים דף קיט: ממעטין במה מכילי שרת דכ' אשר ישרתו בס' בקודש, ולכן נראה יותר שנח' אם דין זה מעכב בדיעבד או שזה רק דין לכת' וכמו לענין מדידה, ומה שהוזכר כאן בללה בחוץ ה"ה דפליגי אם נעשתה בפנים בכלי חול. [ודלא כמו שיתבאר בשיטת הרמב"ם]

וע"ע בחזו"א סי' כה סק"י"א שמפרש ג"כ דברי ר"ל לענין דיעבד ומפרש את דברי ר"ל דמדכהונה לא בעיא פנים לא בעיא היינו דמזה הטעם אמרי' לא בלל כשר, וזה מתאים עם סברת הליקוטי הלכות הנ"ל דביציקה אף ר"ל מודה דפסולה בחוץ דמעשה יציקה ודאי מעכב, כמבואר לקמן יח.

[ויובאו דבריו בהרחבה בהמשך] אך צ"ע למה שם אין הסברא דמדכהונה לא בעיא ונימא שאין יציקה מעכבת, ונוכל לומר עפ"י דרכו דפשיטא ליה לאידך גיסא דיציקה לא נחשב מעשה כלי ואינה טעונה כלי"ש.

וצריך להוסיף בענין זה את דברי הרשב"א בתשובה סי' ל"א השופך אור חדש על כל ענין הכשר כלי דמנחה דהרשב"א מבאר שם את הדין שאין המנחות קדושים אלא בכלי ומביא ע"ז את המשנה לקמן צו. דכל המנחות יש בהן מעשה כלי בפנים וילפי מקרא דיחזקאל "זה המקום אשר יבשלו שם הכהנים את החטאת ואת האשם אשר יאפו את המנחה לבלתי הוציא אל החצר החיצונה" מנחה דומיא דחטאת ואשם מה חטו"א טעון כלי אף המנחות טעונות כלי, וכו'. והיינו דילפי מהקרא הנ"ל דהדין כלי דמנחה נאמר אף משעה ראשונה שאופין את המנחה ואפי' עוד מקודם כבר בשעת מדידה. וכע"ז איתא ברש"י לקמן כו. על מתני' דשלא בכלי שרת שכתב שם רש"י דקידוש ראשון פשיטא דבעי כלי דבתחילת מנחה צריך כלי כדאמר' שאלו את רבי זו מנין כו'.

אולם התוס' לקמן צו. העמידו את ענין המעשה כלי כפשטא דקרא לענין לישה ועריכה שצריכים להיות בכלי בפנים.

והשתא לדרך זו מתבאר דפליגי ריו"ח ור"ל אם דין זה מעכב כמו בחטאת ואשם או למצוה בעלמא ודו"ק.

תוד"ה ריו"ח אמר.

כתבו התוס' דאע"ג דלא בלל כשירה בלל חוץ לחומת העזרה גרע. ועי' במנח"א שהביא מהגר"י לפרש דבכה"ג שנבללה בפסול הוי כמי שאין ראוי לבילה דהשתא אינה ראויה להבלל בהכשר ויעוי"ש שתלה זאת בגדרי הדין דראוי לבילה.

ועי' תוס' לקמן יח: ד"ה ור"ש על דינא דר"ש דבילת זר פסול שהקשו וכי פליג ר"ש אלא בלל כשר ות"י וי"ל דבלל זר גרע דמיחל עבודה והוסיפו דמה"ט נוחא הא דבלל מחוץ לחומת העזרה דפסול אע"ג דלא בלל כשר, ובא"נ כתבו דר"ש פליג ולדידיה לא בלל פסול.

והנה בתירוצם הראשון והשני לכאוי' מבואר שלא נחשב אי"ר לבילה וסגי במה שהיה ראוי לבילה מקודם וטעם הפסול לתירוצם הראשון הוא משום דמיחל עבודה, אבל לפי התירוצ' השני קשה מבילת זר וצ"ל דחוץ גרע מזר וכמו שחילקו בהמשך מהא דמיצה דמה בכ"מ כשירה, דהתם בפנים והכא בחוץ.

ובגוף החילוק מההיא דמיצה דמה היה מקום לפרש ע"ד הרגמ"ה לעיל ג' ע"א שביאר דהא דמיצה דמה בכ"מ כשירה דכי היכי דלא מעכבי כפרה הכי נמי כל היכא דאיתנהו כשירין, דהיינו דאין סברא שהתורה תקבע מקום לדבר שאינו חלק מן הכפרה, ובזה י"ל דדוקא בפנים אבל בחוץ פסול גם בעבודה כזו. אולם מהתוס' לקמן יוצא לכאוי' לא כך שהם בעיקרון היו מכשירין גם אם עבודה זו תעשה ע"י זר מזה שאינה מעכבת ובהכרח צ"ל דעבודה בחוץ מחללת יותר וע"ע.

תוד"ה ר"ל

התוס' הוכיחו מהסוגיא דאף אחר שנתקדשה המנחה בכלי אינה נפסלת ביוצא ואף שמבואר לקמן שע"י הכלי מתקדשת להפסל היינו בטבו"י ובמחו"כ ובלינה אבל יוצא לא.

ויל"פ טעם החילוק עפ"י הנידון דלקמן יב. אם זריקה מועלת על היוצא להוציאו מידי מעילה

וקרי ליה שפסולו מחמת דבר אחר היינו אויר שיצא חוץ לקלעים אבל פסול דגופיה לא ולפ"ז י"ל דהתקדשה רק לענין פסול דגופיה ולא דדבר אחר וניחא החילוק מפסול לינה, וגם לענין טמא הוכיחו האח' מפסחים לד ומלקמן עח. דאי לאו ריצוי ציץ לא היה מועילה הזריקה על הטמא ומוכח דחשיב פסול דגופיה.

שיטת הרמב"ם.

הרמב"ם פי"ג ממה"ק ה"ה מנחת הסולת כיצד היתה נעשית כו' ומודד בעשרון של מקדש ונותן שמן בכלי וכו' ובולל הסולת בו ואח"כ נותנו בכלי שרת וכו' וכתב הכס"מ שנראה שהכלי שהיה בולל בו לא היה כלי שרת והקשה מסוגין דאמר' כיון דעשיתו בכלי פנים מיהת בעיא ומשמע דבלילתו בכלי שרת דאלי"כ מאי עשיתו בכלי היא והניח בצ"ע. וברדב"ז שם חולק בכונת הרמב"ם שגם הכלי הקודם היה בכ"ש ועיקר מה שבא ללמדנו שאין קפידא אם בינתיים היתה נתונה בכלי של חול [ודלא כהתוס' ח. שכתבו דאחר שנתקדש בכלי שרת גנאי הוא ליתנו בכלי חול ואולי שם גרע שהוא בדרך עבודת מדידה ואכמ"ל]. והגרי"ז מישב שיטת הר"מ שהוא גורס כגרסת השיטמ"ק כיון שקדושת כלי היא ולא עשיתה בכלי והיינו שמכיון שנתקדשה כבר בכלי צריך שיהיו כל עשיותיה בפנים אבל אין דין לעשות הבלילה בכ"ש.

שיטת החזו"א בסוגיא.

החזו"א [כה, יא] מבאר שהדין שיציקה מעכבת היינו בכל אופן שהיציקה לא נעשתה כדין כגון אם נעשית ע"י קוף או מאליה, והוסיף שה"ה אם יצק בחוץ נמי וזה בין לריו"ח ובין לר"ל, ולריו"ח ג"כ צריכים הילפותא דיציקה כזו מעכבת ולא דמי לבלילה בחוץ שאי"צ ילפותא דהתם הבלילה היא קובעת את צורת המנחה וכל שלא נעשית כמצותה אינה המנחה שבתורה, ולא שיד סברא זו ביציקה דשם ליכא קפידא כולי האי. אבל אחר שנתחדש בזה עיכוב אז לכו"ע צריכה להיות כצורתה ואי אפשר לעשותה בחוץ ודוקא בבלילה סבר ר"ל דאף דבעיא כלי וזה מחיב לעשותה בפנים מ"מ אי"ז מעכב מדלא בעיא כהונה א"א להחשיב זו כעבודה פסולה אלא לכל היותר כהעדר עבודה.

תוד"ה ר"ל [בסופו]

כתבו התוס' לגבי חביתין ומנחת כהנים דלית בהו קמיצה דשמא מועיל בהם קידוש כלי להפסל ביוצא כדאמר' דשאיין להם מתירין משיתקדשו בכלי. והנה משנה זו נשנית במעילה פ"ב ומבואר שם שמה שיש לו מתירין אף דנפסל בלן וטמא אין חיבין עליו כרת עד שיקרבו מתיריו משא"כ בדם וקומץ שחיבין עליהן משום נותר וטמא מיד כיון שהם מתירין את אחרים. ולפ"ז הוכחת התוס' אינה מובנת דשם כבר הועיל קידושו בכדי להפסל אך לענין חיוב יש תנאי שיקרבו מתיריו משא"כ במתירין גופייהו, אך מנין להוסיף דמהני הקידוש כלי גם לענין יוצא בלי שנעשית עבודה במנחות אלו.

ויסד מזה הגרי"ז דמה דקודם קמיצה בשאר מנחות לא נפסלו ביוצא אי"ז משום שחסר בכח כלי לקדש לענין זה, אלא משום שחסר עדיין בשם קרבן עד שתעשה בו עבודה משא"כ בהנך דל"ל מתירין נגמר השם קרבן כבר בקידוש כלי.

והנה בשיטמ"ק בהשמטות אות כ"ז הקשה על היסוד שכתבו התוס' שקידוש כלי לא מהני להפסל

ביוצא, מהגמ' לקמן צה. שהלחם הפנים היה נפסל בשעת המסעות משום יוצא ואף במסודר מקודם הסילוק בזיכין וע"כ משום הקידוש דהשולחן ותי' דהתם נפסל משום הלבונה שאין לה מתירים אחרים ודמיא למנחת כהנים שנפסלת ביוצא, וממילא נפסל גם הלחם משום שנפסדו מתיריו. ותמוה דאכתי הלבונה מיחסרא סילוק ומקודם היא מחו"ז, וזה לכאוי' אינו מתאים עם ההגדרה שיש כאן חפצא של קרבן.

אך י"ל באופן אחר דבמנחה רגילה שחלק גבוה עדיין אינו מבורר לא מהני הקידוש כלי לקדשו עד כדי להפסל ביוצא אבל במנח"כ או בלבונה שכל מה שנתקדש עולה לגבוה שם הכלי שרת מקדשו כמזבח כמו שמצאנו בזבחים פז. ואחר שנתקדש להקרב חל עליו דין יוצא כאילו קרבו המתירין.

קמיצה קבעה לה.

הנה לר"ל נתחדש שע"י הקידוש הוקבעו וע"כ אם חסרה המנחה א"א להוסיף ולמלאות ומפרש רש"י שהוזקקו זה לזה וא"א לשנות ומפרש רש"י דלריו"ח קמיצה קבעה דכל כמה דלא קמיץ לא מקריא מנחה ולא קרינן ביה מן המנחה פרט לשחסרה. ודברי רש"י צ"ב למה הוצרך לתוספת זו שהרי לכאוי' יסוד הנידון הוא מסברא אם אחר הקידוש אפשר לשנות או שזוהי המנחה, וגם לענין להוסיף עליה להיות שני לוגין א"א אחר שנקבע צורתה של המנחה להיות עשרון אחד ע"י הקידוש.

ורואים כאן לכאוי' דכ"ז נתחדש בפסוק שיש ענין שלמות במנחה והחסרון בה הוא כבעל מום וא"א לתקן מחמת שהמנחה נדחית, אבל בלי הקרא לא היינו מתיחסים לזה כדבר אחד ולא היתה בעיה לשנות אפי' אחר קידוש. [ולקמן לגבי לוג שמן נוכיח יסוד זה עוד מדברי האחרונים].

ולריו"ח מבואר בסוגיא דקמיצה קבעא לה שהדין מנחה חסירה חל רק בשעת הקמיצה שהקמיצה קובעתן להיות אחד וא"א לשנות. והדבר צ"ע רב למה לריו"ח נצרכת הסברא של קביעות דממ"נ אם אין עשרון בשעת הקמיצה אין כאן מנחה שלימה ופסולה ואם כבר המנחה נקמצה בזה פשיטא שא"א להוסיף ולחזור ולקמוץ שהכל נעשה שיריים וכן הקשה הגרי"ז. [ושמעתי מהרה"ג צ. ברויער שליט"א נפקותא לענין לוג שמן של מצורע אליבא דר"ש דציקה לא קבעה אלא מתן בהונות (עי' תוס') וארע פסול בשמן קודם שסים כל המתן בהונות די"ל דלא נעשה שיריים עד שיתן כל המתנות כמצותן וממ"מ יתכן שחל דין קביעות כבר ע"י תחילת המתנות ולכן לא יוכל לחזור ולמלאות. אולם נפקותא זו תתכן רק אם באמת שם הוא מכח הילפותא של מן המנחה ועי' מה שנכתוב בזה בהמשך].

ולאחר העיון נראה דבאמת גם לריו"ח צריכים אנו את דין הקביעות בכדי שיחול כאן דין חסר על המנחה לענין זה שאם ארע פסול בקומץ אי אפשר למלאות ולחזור ולקמוץ ולא שייך לומר דהוי הנותר בכלי שיריים דכיון דלא הוקבע המנחה דוקא עם קומץ זה היינו מבטלים את התיחסות השיריים עם הקומץ וממילא לא היה נחשב שיריים דידיה ורק מכח הילפותא דמן המנחה אנו מחשיבים שהכל מנחה אחת וא"א לחזור ולמלאות ודו"ק.

בטעם הדבר שאי ליכא עשרון בשעת הקמיצה לא חל הקמיצה.

לקמן בע"ב אמרי' דתרי קראי איכא בחסירות לריו"ח חד למנחה שחסרה קודם קמיצה דאי מביא מביתו וממלא אין ואי לא לא, וחד לשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה. וצ"ע למה הוצרכה דרשא מיוחדת לפסול אם נקמץ על מנחה חסירה והא בעי עשרון וליכא.

ועי' בשפ"א כאן דפשיטא ליה לגבי לוג שמן של מצורע דאף אי ליכא מיעוטא דמן המנחה בלוג מ"מ צריך למלאותו דבלא"ה ליכא לוג. [ועי' עוד ברשב"א ריש ע"ב שהקשה דריו"ח במאי מוקים לקרא דמן המנחה פרט לשחסרה דאי קודם קמיצה הרי יכול להביא מביתו ולמלאות ואם אחר קמיצה הרי מקטיר קומץ עליה וכתב שהוא מעמידה בשחסרה מקודם קמיצה דאי לא מילאה מביתו פסולה ובאמת היא גמ' ערוכה.]

ובמנח"א כתב לבאר דאי לאו האי קרא היינו אומרים דמאחר ונתקדש עשרון בכלי כאחד כבר חל על כל המנחה שם עשרון וממילא היכא דחסרה אין זה משום החסרון שיעור אלא משום הפסול חסר. ויוצא דגם לריו"ח יש קביעות במנא לענין זה דאין כאן חסרון שיעור וגם לענין זה דאמרי' דשם מנחה חסירה עליה אלא דפליג עם ר"ל דאף שנתקדש הכל ביחד יוכל להוסיף עוד ולתקן, ועיי"ש שהביא לזה מקור מהרמב"ם לגבי לבונה דבעי שיהיה בשעת הקידוש קומץ שלם ואם נחסר אח"כ כשירה אף בכל שהוא.

ועי' שם שדן אם יש בזה דין עלו לא ירדו דלכא"ו אם זה משום חסרון שיעור הוי אין פסולו בקודש אבל אם זה משום דין חסר שחל כאן הרי זה היה בקודש, ונפק"מ למנח"כ שחסרה אחר קידוש.

אם יש דין קביעות כלי במנחת כהנים.

עי' בשיעורי הגרמ"ד שנסתפק אם מודה ריו"ח לענין מנחת כהנים שמתקדשת למזבח בקידוש ראשון אם בזה אמרי' דקדושת כלי קובעת. וכתב שלדברי הגרי"ז שעיי' הקידוש ראשון חל עליה דין קרבן ולא בשעת ההקטרה יש סברא לומר יותר דמודה ריו"ח בזה אולם לפי האופן השני שנתבאר אין הכרח לזה.

ועיי' בחזו"א (כא, טו) שנסתפק מצד אחר שחל כאן דין קומץ חסר שהרי כל המנחה דינה כקומץ. ומסים החזו"א דאפשר שגם במנחות הללו קביעותא דמנא לאו כלום הוא ויכול למלאותה.

אתיביה ריו"ח לר"ל חסר הלוג עד שלא יצק

התוס' הקשו תימא שלא ידע ר"ל משנה דנגעים, ובשפ"א כתב שאינו מבין תמיהתם דמנ"ל דלוג הוי בכלל מנחה שיחול כאן דין מנחה שחסרה ולמה לא יוכל למלאות מביתו ואף דלגמ' לא מסתבר לחלק מ"מ ר"ל שפיר מחלק בזה. והביא שם דברי התויו"ט בנגעים שהלוג בכלל דין מנחה שחסרה וכתב ע"ז ואיני יודע למה נקרא לוג שמן מנחה. ומ"מ מדברי כולם למדנו שדין קביעותא דמנא נלמד ממנחה מקרא ואינו מסברא גרידא הואיל ונתקדשו כאחד. שו"כ שם בשפ"א שמצא בתו"כ דגם בלוג איכא מיעוטא היא פרט לשחסרה וא"כ מקשה הגמ' שפיר.

תוד"ה עד שלא יצק

התוס' בתחילה כתבו דהסוגיא לעיל דבמת"ש קודם לדם יחזור וימלא תלויה במח' תנאים אם יציקה קובעת או המתנות קובעות ובסוף כתבו שיציקה פסולה לכ"ע אינה קובעת וכמו דנתינה פסולה אינה קובעת לר"ש, אולם בשיטמ"ק מחלק בין נתינה פסולה ליציקה דכלפי יציקה אין זה פסול מה שלא הגיע הזמן ולכן הוצרכו למח' התנאים הנ"ל. ובעול"ש כתב שהתוס' הוצרכו למח' תנאים בשביל הסיפא הקדים מתן בהונות למתן שבע ששם היציקה היתה בהכשר ואעפ"כ כתוב שיחזור וימלאנו ולכן הוצרכו להעמידה כר"ש.

אתמר שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה פלוגתא דריו"ח ור"ל.

מבואר בסוגיא שהנידון תלוי בפלוגתא דר"א ור' יהושע לגבי נטמאו או אבדו השיריים אם יכול להקטיר את הקומץ דהמשנה בפסחים מקשרת את זה למחלוקתם לענין זבחים אם אפשר לזרוק את הדם כאשר אין בשר, והנידון כאן הוא אליבא דר' יהושע שמתיר לזרוק את הדם רק אם נשאר כזית בבשר או באימורים וכאן שחסר מקצתה דומה לנשאר כזית בשר, ור"ל פליג דכולי מנחה בעינן דילפי' ממין המנחה.

והקשו המפרשים דא"כ מה ענין זה לפלוגתא דר"א ור"י ומנלן דפליג ר"א אילפותא זו ואם פשיטא לן דלר"א ליכא הילפותא הנ"ל מנלן דר"י דריש לה.

ונאמרו בזה ב' דרכים דהשיטמ"ק בע"ב אות ב' מבאר דר"ל סב"ל שא"א ללמוד מנחות מזבחים לעיקר דין הפסול דאם אין בשר אין דם שכן מיני דמים ובהכרח ידעין שיש לו מיעוט מיוחד ור' אליעזר דמכשיר ע"כ פליג על אותה הדרשא, ונמצא דמח' אינה קשורה להיא דזבחים. ועי' בקר"א שתמה על סוגין בזה שהרי במשנה בפסחים אמרין כמידת ר"א כשירה ופרש"י כשיטתו לענין זבחים שאין מקריבין דם בלא בשר ודיק מזה הקר"א שר"א לא אמר כן במפורש רק התנא הבין כן בדעתו ומנליה הא דלמא במנחה מודה ר"א. [ועי' בסוגיא דפסחים שהביא שם ברייתא מפורשת דר"א פליג גם במנחה וצ"ע.]

ויש בזה ביאור נפלא ע"ד הגרי"ז (יו"ד בסמוך) דבאמת המח' כן תלויות אחת בשניה דר"א ור' יהושע חלוקים בעצם המצב של הקרבן העומד לזריקה אם העבודה מתיחסת אל כל הקרבן הן על הדם והן על החלק העתיד להיות נותר ע"י, והכל הוא בכלל ההקרבה, או שהדם עומד לעצמו והבשר עומד לעצמו וממילא אין זה מהוה חסרון מה שאין בשר בשעת הזריקה, וממילא כאן לענין מנחה תלי בזה איך לדרוש הקרא דמן המנחה אם הפסוק מתיחס למנחה העומדת כעת לפני ההקטרה או למנחה שקודם הקמיצה ולכן נחלקו אם לדרוש פרט למנחה שחסרה או למנחה שהיתה כבר. ויוצא שלמעשה הפסול הוא משום החסרון דהמנחה. וכדרך זו כתב ג"כ מרן החזו"א מדנפשיה.

אך בקרן אורה יש ביאור אחר שלמעשה יסוד הפסול הוא משום שאם אין בשר אין דם ולכן רק לר"י נפסל הקומץ, ומה שהוזכר כאן הדרשא דמן המנחה הוא לומר יש פסול מה שאין כאן עשרון שלם כאילו המנחה אינה קימת ולא מהני שישיר כזית כמו בזבח. והדברים צ"ב עוד.

ועי' בהגרי"ז שכתב שיש שני דינים בהקטרת הקומץ א' מה שיש בו דין הקטרה עצמי ועוד מה שהוא נחשב הקטרה כלפי השיריים ומהמיעוט דמן המנחה אנו לומדים שבכה"ג שהיא נחסרת אין ההקטרה מתיחסת אל השיריים רק להקומץ לבדו ולכן תלי בהמח' דר"י ור"א אם שיד לעשות הקטרה כאשר איננה פועלת בשיריים אלא בקומץ לבדו. ולדרך זו דהאח' הנ"ל יוצא שהפסול הוא בהל' הקטרה שא"א לעשות הקטרה כאשר המנחה נחסרת ולא משום שחל פסול בגוף המנחה ונפק"מ אם להצריך עיבור צורה. ולקמן לגבי חסרון כבע"מ נאריך עוד בהגדרות והנפקותות שיש בהם.

ומהתוס' בסוגיא שכתבו דלר"ל עיקר קראי כתיבי במנחה דילפי' ממין המנחה לפסול לכאן' מבאר דלא כמהלך זה שאם יסוד הפסול הוא מה שאין שיריים להיות ניתרין הרי זהו דין הנלמד מזבחים ויוצא שעדיין עיקר הקרא בזבח הוא.

דף ט' ע"ב.

בראית הגמ' מלחם הפנים.

הגמ' מקשה מהדין של נפרס לחמה שאם נפרס לאחר הפירוק אפשר להקטיר הבזיכין. וצ"ב איך

לריו"ח שרי להקטיר דבכה"ג שנפרס הלחם הרי כולו פסול אף לריו"ח, והוי כלא נשתייר כלום. ובתוס' בהמשך הקשו כע"ז איך לריו"ח כשר במנחה שנחסרה והרי השיריים אסורין באכילה, ותירצו [ע"י שיטמ"ק] דכיון דילפי' מנחה מזבח כאן שהמנחה בעין ובזבח זה כשר אמרי' דיו ואי"ז בכלל הדין שאם אין בשר אין דם.

אולם לגוף קושית הגמ' צ"ב דלכאוי' יש כאן פסול מחודש מה שנפרס הלחם ומנלן לדמותו למנחה שחסרה ובפרט להצד דגדר הפסול הוא משום שהמנחה כולה נפסלת משום חסר מי אמר שיש כזה פסול שיד גם בלחה"פ. ועי' בשפ"א שכתב דכאן הראיה מזה שבמצב של נפרס יש כאן חסר שא"א להיות שנפרס ולא יחסר ממנו כל שהוא ולפי ריו"ח זה ניחא שאפי' נפרסו כל החלות לא היינו פוסלים משום זה את הקומץ אבל לר"ל קשה שמלבד פסול זה דנפרס יש גם פסול חסר כבשאר מנחות.

ובעיקר דברי השפ"א דנפרס הוא פסול בפ"ע ע"י רש"י ושיטמ"ק לעיל ח' ע"א שנח' אם הא דהלחם פסול אם נפסל קודם הק' הוא משום הדין שיריים שחסרו או ילפותא מיוחדת מקודש קדשים הוא ועי' בשטמ"ק כאן ובכתבי הגר"ז כאן בהרחבה. ועי' רש"י לקמן יב: ומו: שהביא הדרשא הזו לענין נחסר קודם סילוק בלבד.

אך צ"ע רב לפי מש"כ רש"י בהמשך בל"ק דר' ינאי לא פסל אפי' את השיריים למה הלחם פסול אחר פירוק וכמו שכתבו התוס' להוכיח מן הברייתא דהשיריים אסורין ובשלמא אם יש פסול חדש בלה"פ ניחא אבל לשיטת רש"י שהכל נלמד מדין מנחה שחסרה קשה איך יפרנס ר' ינאי את הברייתא הנ"ל.

לימא ליה ציבור שאני הואיל כו' אישתרי נמי חסירות.

הקשו האמ' היכן מצינו שהותרו עוד פסולים מלבד טומאה דנימא אישתרי, ובאיזה עוד פסול מצינו חילוק בין קרבן ציבור לקרבן יחיד, וביאר החזו"א שכאן מאחר וזה פסול מיוחד במנחות שאינו בזבחים וזה מכח הגילוי שיש כאן מהקרא דמן המנחה וסתמא דקרא מיירי במנחת יחיד וע"כ י"ל שבציבור לא ילפי' מיניה וכמו לענין טומאה.

והנה לכאוי' החזו"א במהלך זה לשיטתו אזיל שכאן זה פסול מיוחד שיש דין על כל המנחה שנעשית חסירה ואינו שיד לדין אין בשר אין דם, אבל לפי המהלך של הקר"א שמהפסוק הנ"ל הוי רק גילוי שנחשב שאין המנחה קימת ופסול משום דליכא שיריים בשעת הקטרה א"כ למעשה הוי פסול שקיים גם בזבח ורק הוי גילוי מילתא בעלמא ומהכ"ת לחלק בין מנחת ציבור למנחת יחיד, ועי' מה שנכ' בזה בסמוך.

א"ר אדב"א ז"א החסרון כבעל מום ואין בע"מ בציבור.

ילה"ק לפי דרך הקר"א שיסוד הפסול הוא מה שאין כל המנחה קימת בשעת הקטרה לא מובן מה התירוץ דאם הוא סובר שפסול זה שאין בשר אינו שיד בקרב"צ מה אכפת לי אם השיריים הוי כמו מום או פסול אחר סוכ"ס אין חסרון בקומץ רק מה שהשיריים פסולין ואין שיריים בשעת הקטרה.

ומדצ"ל דאף לדרך הקר"א אין זה סתם גילוי דכל שאין כל המנחה קימת הוי כאילו ליתא לכולה אלא יש כאן פסול בשיריים מה שהמנחה נחשבת חסירה והוא פסול חיובי מה שיש חסרון בשיריים ואינם שלמינן בשעת הקטרה ולמאן דמצריך שיהיו השיריים קימין אי"ז נחשב שהם קימין שהם פסולין להקטרה, ואם היינו מתירים פסול חסר בציבור לא היינו מתיחסים לזה כדבר המעכב הקטרה והיה נחשב שהשיריים קימים, והשתא דחשיב בע"מ ופסול גם בציבור יש

כאן חיסרון המעכב הקטרה גם בציבור ודו"ק. [מהחברותא שליט"א]

החסרון כבעל מום.

כתב החזו"א שאף שחשיב כאן כבעל מום אי"ז מחייב שיהיה כבעל מום לגמרי לענין שיהיה מלקות על הקטרת בע"מ ואפשר שאם עלו לא ירדו רק סברא לומר ששויין ציבור ויחיד לענין זה. אך הביא שם מהתוס' בזבחים קט. שהקשו אמאי היכא דנחסר הקומץ והלבונה אין חיבין בחוץ שהרי מתקבל בפנים ואם עלו לא ירדו, וכתבו דלמ"ד דהחסרון כבע"מ ניהא שאם עלו ירדו. ומתבאר בדבריהם ב' חידושים א' שגם אליבא דריו"ח נשאר שזה הגדר דדמי לבע"מ, ועוד דאף דנעשה בע"מ בקודש דינו דאם עלו ירדו ואכמ"ל. ויש לדקדק מאחר וגם לריו"ח אמרי' דהחסרון כבע"מ נמצא דהוי פסול השייך גם בזבחים ואמאי לא נחשב שיריים שחסרו כאילו אבדו [ויתכן דשיריים שחסרו לריו"ח הוא באמת גדר אחר וע"ע]. והנה לדרך הגרי"ז והקרי"א דיסוד הפסול בקומץ זה מה שאין שיריים בשעת הקטרה לכאוי פשוט דבזה אם עלה לא ירד, והתוס' שם מיירי לענין נחסר הקומץ ולא השיריים, אולם לדרך השיטמ"ק והחזו"א שגם הקומץ נפסל מחמת שהמנחה חסירה הוי כאילו נחסר הקומץ.

א"ל רב שמעיה כו' במנחת ציבור הוא ופליגי.

עי' רש"י שכתב דאישתיק ולא אמר ליה ציבור שאני, אולם בשיטה גרס להא שמעתא דאמר ר"א בר אבהו ז"א החיסרון כבע"מ והיינו שכעת אין ההוכחה לזה מדשתיק ר"ל, ותמה השיטמ"ק דלמעשה מוכח מדברי ר"ל שהפסול דחסר הוא גם בציבור וא"כ שמע מינה דהחסרון כבע"מ. ולכך פי' כגירסתינו שהשיב על זה שלא אמר ציבור שאני. וכגירסא זו שהביא השיטה כן נקט החזו"א בדעת התוס' בזבחים שכתבו שיש מח' אמוראים ביסוד זה אם החיסרון כבע"מ והחולק הוא רב שמעיה. ועיי"ש מה שכתב בישוב הענין.

אותם שיריים אסורין באכילה.

עי' בחזו"א שהסתפק היכא דחסרו אחר הקטרה קודם שימשול האור ברובו אם נאסרים השיריים באכילה, ושוב כתב דמסתברא דהכל תלוי אם היו שלימים בשעת ההקטרה. אולם ברש"י כאן הבין בפשיטות כצד הראשון ומתוך כך תמה איך משכח"ל אליבא דר"ל הדין דנתערב קומצה בשיריה דאם הקטיר עלתה לבעלים שהרי א"א שלא ישרף מן השיריים קודם שתצית האור בכל הקומץ ונמצא שחסרו שיריים בין קמיצה להקטרה. וע"ע בקהל"י סי' ה' שהוכיח דבריו מהגמ' לקמן כו' : קומץ מאימתי מתיר שיריים באכילה אם מזמן משילת האור או משתצית האור ברובו ומבואר דמקודם אין השיריים מותרין וא"כ חסר יפסול. והחזו"א לכאוי מחלק שאף אם עדיין לא חל ההיתר מ"מ נחשב שהוקטר הקומץ אף על השיריים. ובגוף קושית הרש"י עי' בקהל"י משכ"ב.

בדין דין כף השמאלית בטהרת המצורע.

הנה מבואר בסוגיא דילפי' משמאלית שא"א ליצוק השמן על ידו הימנית. ועי' בקר"א שהקשה למה הוצרכנו ללפותא זו דהרי בלא"ה צריך ליתן השמן בידו השמאלית שהרי ההזאה צריכה ימין וא"כ השמן נמצא בשמאלו, ותי' דאי לאו המיעוט הו"א שיוצק על כף חבירו הימנית ובה הוא טובל ומזה. וכן הוא הדין לכת' שהיציקה היא לכף חבירו עי' במשנה דנגעים פ"ד מ"י דנוטל מן השמן ויוצק לתוך כפו של חבירו ואם יצק לשל עצמו יצא.

והנה פשטות הענין היא שיוצק הישר מן הלוג אל כפו השמאלית ויציקה זו היא כמו קמיצה של מנחות, אולם יעו"ש בקר"א שהבין בפשטות שמתחילה הוא מקבל בימין ואחר מעביר השמן לידו השמאלית לצורך הזאה וכמו שמבואר ברמב"ם פ"ה דמחו"כ לענין קבלת הדם שנעשית בימין ואח"כ מעבירו לשמאל, אולם לא מצאתי גילוי לזה ברמב"ם ובמשניות והפשטות היא לכאוי כמשי"כ. ולכן מובן איך למדים מכאן לשאר קמיצות איך יעשוהם בימין או בשמאל אבל אם היה זה כדברי הקר"א א"כ אין זה דומה לקמיצה רק ענין של הכשר הזאה ואין מובן מה הקשר בין זה לקמיצה.

בצורת הילפותא מקראי דשמאלית.

הנה נאמר בענין ד' פעמים המילה שמאלית ואיצטריך חד לגופיה שתהיה בשמאל ואחד הוי מיעוט אחר מיעוט לרבות שגם ימנית ועוד אחד לומר דדוקא קתני ועוד אחד למעט בשאר מקומות זוהי פשטות הסוגיא לרשי"י.

והנה רשי"י מביא עוד לשון שצורת הלימוד היא שיש שני פסוקים בעשיר לומר ששמאלית דוקא ועוד אחד למעט שאר מקומות דהו"ב כתובים הבאין כא' ואין מלמדין, וכן בעני לומר דגם בעני אף דאישתני בעניות צריך שמאל, ועוד אחד לומר דהו"ב כתובין הבאין כאחד. וקשה למה אין אנו אומרים דהוי מיעוט אחר מיעוט שאינו אלא לרבות שה"ה בימנית שרי כמו שהבנו בלשון אחר, וברשי"י הקשה כן וכתב דל"ש כאן אין מיעוט אחר מיעוט דהא מכולהו שמעינן הא ימנית לא וא"כ כל הני למ"ל.

ובחי"נ תמה שהרי ללישנא זו אי אפשר ללמוד עשיר ועני מהדדי א"כ אין מובן משי"כ רשי"י שא"כ כל הנך קראי למ"ל הרי איצטריך לגופיהו לומר שאפשר בין בשמאל ובין בימין, וכתב דצ"ע רב לישב.

ואפשר לכאוי לבאר כונת רשי"י שאם לא היה הדין שבכה"ת ימין דוקא היינו אומרים שאין הבדל בין עני לעשיר ואם עשיר כשר בשמאל ה"ה בעני ומהכ"ת כלל להצריך ימין בעני ומזה שהוצרך פסוק לרבות עני לשמאל ידעי' דבכה"ת צריך ימין ואם נאמר דאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות שכשר גם בשמאל וגם בימין למה יש צורך בפסוק מיוחד גם לעני.

ועי' בהמשך הסוגיא דילפי' יד יד לקמיצה דהויא בימין שכי' רשי"י דא"א לומר דקרא דשמאלית הוי מיעוט אחר מיעוט שהרי כאן שמאלית נחשב ריבוי שאין הדין שצריך דוקא ימין כמו בכל מקום, אך נראה שאי"ז סתירה למשנ"ת דכאן לא נכתב ימין בכה"ת אלא אנו מבינים לפי זה שהוצרך פסוק לעני שבכה"ת הוא ימין אבל אם היינו אומרים מיעוט אחר מיעוט היינו אומרים דהוא הדין בכה"ת אפשר בין בימין ובין בשמאל.

דף י' ע"א.

חד להכשיר צדדין וחד לפסול צדי צדדין.

הנה קושית הגמ' היתה למה צריך את הקרא דבהן דתיפו"ל מעל מקום דם האשם, וקשה לפי"ז מה תירץ דכיון שצריך ליתן על מקום דם האשם ממש כמשמעות הסוגיא בהמשך [ועי' רשי"י ד"ה למ"ל], ממילא אנו יודעים גם את זה שפסול צדי צדדין כיון שאי"ז על מקום דם האשם, ואפשר דדין זה שצריך ליתן על מקום הדם אינו מעכב בדיעבד אבל הדין צידי צדדין מעכב אף בדיעבד. אך בזב"ת ובטה"ק כתבו דמכאן אנו לומדים גם על מקום הדם גופיה דשרי ליתנו בצדדין ופסול ליתנו בצידי צדדין.

ובשפ"א רצה לדון עוד שבאמת אין הקפדה על השמן איפה יתנוהו אם על הבוהן או מתחת לבוהן דסוכ"ס בוהן הוא ועיקר ההקפדה היא ליתנו בצד הדם אבל בצידי צדדין דהדם אסור ליתנו וכתב שזהו נגד דברי רש"י והרמב"ם שהדין הוא ליתנו על מקום הדם ממש והדין צידי צדדין מתפרש על הבהונות.

אולם הרמב"ם בפ"ה ממחוי"כ ה"א הגם שהוא מפרש הסוגיא לענין צדדין דהבהונות נראה שהוא מפרש גם לענין מקום הדם שא"צ ליתנו על הדם ממש ואפשר ליתן גם בצידי, ואפי' נתקנה הדם ומשמע דההכשר של צדדין נאמר גם באופן שאין השמן נתון על הדם, ולדבריו יוצא שבאמת אין לנו מקור לענין הדם עצמו להכשיר אפי' צדדין דצדדין לא איקרו בוהן ללא הריבוי וגם בריבוי לא נתחדש אלא באופן שהוא סמוך לדם.

והגרי"ז הוכיח דאף להרמב"ם מתקים עי"ז ההלכה ליתנו על מקום דם האשם שהרי בפ"ד שם ה"ב כתב שיתן השמן על מקום דם האשם ועי"כ שע"י נתינה בצדדין מתקים הדין של נתינה על מקום דם האשם. ויש להוסיף עוד דמזה דהרמב"ם מפרש הפסול צדצ"ד משום שא"י על הבהונות ולא משום שאינו אצל הדם דמזה מוכח דדין מקום הדם מצ"ע אינו מעכב.

ולענין הנידון אם הדין נתינה על מקום דם האשם מעכבת ראיתי בשיעורי הגרמ"ד שהביא ראיה מהגמ' לעיל דף ה. שאם הקדים מתן שמן למתן בהונות הוי מחוסר זמן לבו ביום ואם יש הלכה ליתנו על מקום הדם ממש א"כ הוי מחוסר הכשר ולא מחוי"ז ועי"כ שדין זה אינו מעכב. ועי"ש מש"כ לדחות.

על דם האשם על מקום דם האשם למאי אתו.

רש"י מפרש כלומר תרי קראי למ"ל בשלמא חד כתביה לאשמועינן דיתן שמן על הדם לא אצלו אלא מקום דם למ"ל ומבואר ברש"י שאפשר ללמוד דין זה שצריך נתינה על הדם עני מעשיר. אולם התוס' כתבו שהקושיא לכתוב בשניהם אותו הלשון או על דם או על מקום דם. ועי' בצ"ק מה שכתב על דבריהם.

ועי' בשטמ"ק שכתב דלפרש"י קשה דמנלן להכשיר צדדין ולפסול צדצ"ד והיינו דכל הדרשא נובעת מכח היתור אין צריך להזכיר בהן אחרי שכתוב על דם האשם אבל אם יהיה כתוב בוהן לחודיה לא נדע להכשיר גם בצדדין וצ"ע בישוב דברי רש"י.

תד"ה אמר רבא

"ושמא לענין ימנית לא הווי ילפי וכו' כיון דחלוקין בקרבנותיהם" והקשו המפרשים מ"ש מהא דאמרי' לעיל דשמאלית דעני מיותר [לפי חלק מהלישנות] ובצ"ק כתב דבשמן הוא מיותר דהא כתיב על מקום דם האשם וצ"ע כנ"ל דהא איצטריך לגופיה שצריך ליתן על דם האשם. ובח"נ כתב דדוקא גבי דם האשם שיד כאן הסברא הואיל וחלוקין בקרבנותיהן אבל לענין שמן אין סברא לחלק בין עני לעשיר. והנה ידועים דברי הגרי"ז בקוני' על מס' יומא דמתן בהונות אינו מדיני הקרבן רק מדיני הכשר המצורע [ועי"כ אם הביא אשם שלי"ש ונתן ממנו לבהונות א"צ לחזור על המת"ב באשם הנוסף הבא לחובתו] וא"כ לפ"ז אין מובן כ"כ החילוק.

עוד שם בתוס'.

התוס' פירשו את הדיוק של ר' זירא דלא כרש"י דאיצטריך על בוהן ואף שאנו יודעים זאת מקרא

דעל דם האשם, והתוס' הבינו שאי"ז דיוק דא"כ על תנוד למ"ל וע"כ דאיצטריך לכתוב ולפרט את מקום הנתינה ואי אפשר לכתוב בצורה כללית. והדיוק הוא מבוהן ידו דמצורע דאנו יודעים שהוא בימין דכף היא ימין וה"ה בהן ידו ולמה אצטריך ימנית בידו דמצורע עני ודמצורע עשיר. והטעם שרש"י לא ניח"ל בפירוש זה דמכף אפשר ללמוד כף ולא אצבע, ונוכל לומר יותר דעיקר הלימוד הוא על הכף שהוא מקום קבלה משא"כ בוהן דמצורע הרי הוא כאיצטבא בעלמא ואי"ז בכלל הילפותא.

הרי קמיצה דלא כתיב בה אלא כהונה ותנן קמץ בשמאל פסול.

ע"י בשיטמ"ק אות ט שתמה דהא ילפי' יד יד מקמיצה, ותי' ושמא י"ל דפריך מקידוש קומץ. ודבריו צ"ת דהא קידוש קומץ לא כתיב בקרא כלל אלא ילפי' מקבלה דדם ומנלן דבעי ימין דהשתא סברנו דבעינן תרתן, ואדרבה בהמשך הסוגיא נראה דהילפותא דיד יד היא על קידוש קומץ דלעיקר הקמיצה ילפי' מדכ' כהונה וצ"ע.

ע"י בשיעורי הגרמ"ד שהסתפק אם בבמה גם נאמר דין ימין ושורש השאלה נראה אם זה דין בכהן העובד שצריך לעשות בימינו ולפי"ז בבמה דליכא כהונה אין דין ימין, או שזה ילפותא על עיקר העבודה שטעונה ימין וממילא אין לחלק בין פנים לחוץ. ונראה להוכיח כצד הראשון מדברי ר' שמעון דל"ל דרשא דכהונה רק אצבע וקשה למה אמרי' דר"ש תרתי בעי, וזה מוכיח לכאוי' דכל דליכא דין כהן אין ללמוד מכאן שצריך ימין וע"כ בעבודת זר שמאל כשר.

אכן בגרי"ז על הרמב"ם ה"ל פסה"מ פשיטא ליה לאידך גיסא דלר"ש שהכל תלוי במה שכתוב אצבע פשיטא שזהו הלכה בעבודת החטאת שצורת העבודה היא להעשות בימין דמ"ש זריקה דחטאת משאר זריקות שכשרין בשמאל, וע"כ שזהו דין בעבודה המסוימת הזו שהיא טעונה ימין. [ונראה שכונתו לחלק דאם היה זה הלכה בכהן העובד היה זה כעין תנאי בעבודה שתעשה ע"י מי שהוכשר לכך ובאופן החשוב, אבל לר"ש שהכל תלוי בדין אצבע ע"כ שזהו חלק מצורת העבודה שרק באופן שנעשה בימין חשיב שיש כאן הזאה]. וכתב שם שה"ה למאי דילפי' יד יד לקמיצה שנתחדשה כאן הלכה דקמיצה טעונה ימין. והקשה לפ"ז ממי שלומד גם להולכת הקומץ שאם עושה אותה ביד צריכה ימין כחטאת ולא מובן איזו עבודה זאת שהוצרך בה ימין יעו"ש משכ"ב.

וע"י במנח"א שצידד לפ"ז שאם יעשה קמיצה בכלי כמו במתנדב לוג שמן ששם מכיון שאין הלכה של יד לא יצטרך ימין, אולם שם י"ל דהכלי הוא ידא אריכתא ומה שצריך את הכלי הוא משום חיסרון היכ"ת. [ולפי המהלך הזה יוצא לכאוי' שאם קמץ בשמאל צריך להיות שלר"ש יחזור ויקמוץ בימין דהוי כמי שקמץ שלא בפס ידו וע"ע].

הרי הולכת איברים לכבש כו' בדבר המעכב כפרה.

כפשוטו הכונה דאיברים לא מעכבי כפרה שהרי אם אבדו כיפר, וכ"פ רש"י בזבחים כד: על הך שמעתתא שכתב שם [בד"ה המעכב כפרה] דומיא דהזאה של מצורע, אבל הולכת איברים דלא מיעכבא כפרה דהוא עצמו שלא הוקטרו אימורין כשר, לא בעי ימין. אך ברש"י בשמעתין מפרש דלא מעכבא דאפשר לפשוט ולנתח אצל הכבש או דיושיטו כהנים זה לזה.

ובקר"א לקמן כו. כתב נפק"מ גדולה בין ב' המהלכים לענין העלאת האיברים עצמה מן הכבש

למזבח דמחד אי אפשר לבטלה שאי אפשר להעשות בענין אחר, ומאידך שיכת כאן הסברא דהוא דבר שאינו מעכב כפרה.

ועי' בקר"א בסוגין שהקשה שהרי הולכה נמי אפשר לבטלה כמבואר בזבחים יד: שאפשר לשחוט ולקבל בצד המזבח, ולא משמע דרבנן פליגי ע"ז. ולכאוי יש לחלק דהולכה היא אחת מעבודות ההכשר דהקרבן וע"כ אם נעשית בפסול זה יוצר פסלות על גוף הקרבן, אולם האימורין שאינם מעכבין הכפרה אי"ז אלא מסדר ההקרבה ואם נעשה שלא כדין בפשטות לא איבדו האימורין את תורת ההקרבה שלהם, ומכיון שאפשר לבטלה זה מגלה שאין זה פעולה הכרחית כמו גוף ההקטרה וממילא לאו עבודה היא להצריכה ימין. [ועי'ע בזבחים יד: שהגמ' לומדת ק"ו דהולכה בעי כהונה אף לר"ש הסובר דעבודה שאפשר לבטלה לאו עבודה היא לענין פסולי מחשבה, דק"ו הוא מהולכת האיברים לכבש דלא מעכבא כפרה בעי כהונה, הולכת דם דמעכבא כפרה לכ"ש].

ולענין מש"כ רש"י או יושיטו הכהנים זל"ז, לכאוי הדבר תלוי בהשו"ט דהסוגיא דזבחים שם לענין הולכה שלא ברגל אי הוי הולכה או לא, דהגמ' תולה בנידו"ז אי מהני ע"י הושטת היד מכהן לחבירו דהוי כהולכה שלא ברגל, ועוד אפשר דעכ"פ שם הולכה עליה מ"מ אלא אינה הולכה גמורה (ועי"ש בהמשך הסוגיא אם אפשר לתקונה או לא), ולפ"ז אין מובן למה רש"י מחשיב זאת לעבודה שאפשר לבטלה וצ"ע ואכמ"ל.

דף י' ע"ב.

ואלא כו' יד יד לקמיצה למ"ל מכהונה נפקא כו' חד לקומץ וחד לקידוש קומץ.

יש בזה לכאוי הערה גדולה שהרי קידוש קומץ לא כתיב בקרא אלא הוי ילפותא מקבלת הדם וממ"נ אי הוי ילפותא גמורה נלמד גם זאת דליבעי ימין ואם הוי סברא בעלמא להצריך כאן קידוש נוסף הלא לא כתיב כאן יד ללמוד גז"ש ממצורע. וצ"ל שזה בדרך אם אינו ענין לגופיה תנהו ענין לקומץ. אולם מהתוס' ד"ה בשמאל משמע שזה ילפותא גמורה שהקשו מנלן דר"ש פליג דמתן המנחה בכלי טעון ימין כמו הקמיצה והביאו דברי רש"י משום דלא עדיף מקבלה בשמאל והקשו דהכא עדיף משום דכ' בה קרא יד יד ומבואר דזה ילפותא גמורה להצריך ימין יותר מבקבלה גופא ותמוה איפה כתוב כאן יד.

ומדצ"ל עפ"י מש"כ לקמן יג: דהגמ' שם מחלקת בין עבודת קידוש לעבודת קבלה דעבודת קידוש היא ע"י מעשה דשקיל ורמי משא"כ קבלה דהויא ממילא ואעפ"כ לומדים אחד מהשני **דכיון דלא סגי דלא עביד לה ע"כ עבודה חשובה היא ע"כ משוי ליה כקבלה**, ומבואר דיסוד הדין הוא מסברא שעבודה חשובה היא וצריכה מעשה.

ועי' בזבח תודה זבחים כד: שהוכיח מסוגיא זו שאם יעזוב הכהן את הקומץ על הכלי ויפול אל הכלי לא מהני לקידוש.

ועפ"ז נוכל לישב דכיון שיש כאן עבודה מחודשת מסברא הוי כמו שכתוב כאן יד בהדיא וכמו שמצאנו כע"ז בתוס' ד: אתי קרא וגלי אהלכתא וע"ע.

וחד לקידוש קומץ.

רש"י מפ' דכי מקדש לקומץ בכלי יתנהו בימינו לתוך הכלי. אולם בזבחים כד: בסה"ע כתב לקידוש קומץ בכ"ש שיהא בימין, שיאחז הכלי שהוא מקדש בו בידו הימנית וצ"ע שינויי הלשונות. ובזב"ת שם רצה בתחילה לפרש דבאמת לא בעי יד כהן בנתינה לכלי וסגי שיפול מאליו

ולכן לא שיד דין ימין בנתינה ודחה זאת כנ"ל. ושו"כ דאף רש"י דזבחים מודה דעיקר הנתינה ודין ימין נאמר לגבי הכהן הנותן לתוך הכלי אלא הרש"י בא לרבות אף לגבי הכהן האוחז הכלי בשעת קמיצה דילפי' מדם שאין מקדשין ע"ג קרקע וה"ה שצריך ימין כבדס [ומצדד שם שבאמת זה גם לומדים מעיקר עבודת הקבלה וא"צ לזה הגז"ש כקושין דלעיל]. יעושי"ע.

ועי' בטה"ק כאן שהקשה למה לן ילפותא מגז"ש דבלא"ה יש כאן פסול אם יתן בשמאלו משום דילפי' מדם דבעי ימין מהיקישא דזאת התורה וכתב מדנפשיה שהגז"ש הוצרכה לענין הכהן האוחז את הכלי דבעי שיאחזנו בימינו. וזה קצת מישב למה רש"י בזבחים לא מפרש כמו כאן.

ולר"ש כו' ולמאן דבעי קידוש כו' ושמאל אכשורי מכשר.

עי' בשיטמ"ק שהקשה איך יתכן שמכשיר ר"ש אם יתנו לכלי בשמאל דהרי לקמן בדף כו' מבואר שאם צריך קידוש כלי ונתנו לשמאלו ושוב החזירו לימינו פסול דהוי כנשפך מן הצואר אל הריצפה שנפסל, ואיך כאן מכשיר ר"ש אם יתנו לשמאלו, ועי"כ הוא מפרש את הסוגיא לענין אחיזת הכלי בימין דלא מצריך ר"ש ולא לענין נתינת הקומץ לכלי, ודלא כרש"י בשמעתין.

והנה לכא' קושייתו אינה מובנת דבשלמא אם יש דין נתינה בימין מובן ששיד כאן נשפך, אבל אם אין קפידא דוקא בימין מה"ת שיהיה פסול בנתינה לשמאל ומ"ל ימין מ"ל שמאל.

וראיתי בטה"ק שמצין כאן לגמ' ביומא מח' דמספק"ל אם נתפזר הקטורת מידו של הכה"ג ביוה"כ אם יש פסול כמו נשפך הדם האם ידו כצואר הבהמה הוי ופסול או ככלי שרת דמי והוי כנשפך מן הכלי.

ובישוב דעת רש"י יש לומר דלא דמי לההיא דיומא ששם הכהן עוסק באמצע העברת הקטורת לפנים וזה דומה למצב של הדם הנשפך מן הצואר, משא"כ הכא דהקמיצה עצמה נגמרה ועבודת הקבלה הוא ענין אחר לתת את הקומץ אל הכלי דבזה אנו מחשיבים את ידו ככ"ש ולא כצואר ממש ודוקא אם שמאל פסול שייך כאן נשפך מה שיצא למקום שאינו כל"ש כלל אבל להצד שאף שמאל כשר הרי הוא כמעביר מכלי לכלי, וכע"ז כתב בטה"ק עפ"י דרכו דמיירי על הכהן האוחז את הכלי.

[ובאמת נראה שאף השיטמ"ק מודה דעד כמה דל"ב קידוש ליכא פסולא דנשפך לענין שיוצרך להקטיר מיד שהוא קומץ, וכשר אף אם יעבירו לשמאלו כמבואר בסוגיא שם, רק עד כמה דבעי קידוש צריך לעשות זאת מיד הכהן ישר.]

עוד יש להזכיר כאן את חילוקו של הגר"ח שהובא לעיל ז': לישוב דעת הרמב"ם דאף עשרון שחילקו בבי' כלים ליי"ב פסול נשפך ואפשר לחזור ולערבו בכלי א'. ומחלק שם בין קבלה דמנחות ששם יסוד הפסול הוא מה שנתנו למקום שא"ר לקידוש אבל אין דין לקבלו הישר מיד הכהן וכמו בצואר, לבין דם ששם נאמרה הלכה שהדם מהפר יקבלנו שצריך שיתקבל הדם ישר מן הפר באופן הראוי, ועי"כ אם קיבלו בבי' כלים נפסל. אולם משמעות דברי רש"י לעיל שהוא פליג על הרמב"ם בזה ולכן אנו צריכים גם לחילוק הנ"ל.

דף י"א ע"א.

קמץ ועלה בידו גרגיר של מלח.

עי' בתוס' דף י' (סוף ע"ב) שהקשו לריב"ב דקמיצת פסולין יחזור ויקמוץ למה כאן הקמיצה

פסולה ולא פליג ריב"ב ותי' דשמא סתם לן תנא דלא כותיה. ולכאוי' אינו מובן מה ענין זה לפלוגתת ריב"ב ורבנן שהם נח' על קמיצה כשירה אלא שנעשית בפסול, אבל כאן שהקמיצה גופא פסולה נימא שאף רבנן יודו שאפשר לחזור ולקמוץ כמו אם יקמוץ הקוף דפשיטא דל"ה קמיצה כלל, וכן הקשה השפ"א. ומתבאר כאן לכאוי' שאין זה כך אלא החיסרון כבע"מ [עי' תוס' זבחים קט.]. והוי פסול חיצוני אבל שם קומץ ישנו אף על החסר, ולכן תלו זאת התוס' בפלוגתא הנ"ל אם קמיצה פסולה אפשר לתקן או לא.

ובתירוץ השני כתבו דאף ב"ב מודה בכשר שקמוץ קמיצה פסולה ולא פליג אלא בקמיצת פסולין [דהוי כאילו קמוץ הקוף] ורבנן פליגי דאף ע"י זר חשיבא קמיצה לפסול. אולם קשה דקמוץ בשמאל אי"ז קמיצת פסולין אלא פסול בקמיצה וצ"ל דשמאל הוא מקום פסול לעבודה ודמי לקמיצת פסולין.

אולם עדיין יש כאן מקום עיון על התירוץ הראשון לפי מה שיסדו האח' [עי' מקד"ד סי' טו] דאף אי נימא דעבודת פסול אינה נחשבת עבודה להכשר הקרבן, מ"מ אי אפשר לחזור ולקמוץ, עפ"י דברי התוס' לקמן דבליילת זר פוסלת לר"ש משום דזר מחלל עבודה, ולכן סברי רבנן דא"א לתקן משום שעבודת פסולין פוסלת הקרבן. ולכאוי' סברא זו שיכת רק לענין עבודת פסולין ולא בעבודה פסולה וא"כ יוצא שגם לרבנן יהיה אפשר לתקן בקמיצה חסירה, וצע"כ.

ולגוף קושית התוס' היה מקום לדון ולחלק דקומץ חסר אי"ז פסול בעבודת הקמיצה אלא הקומץ החסר פסול להקרבה אבל הקמיצה היתה כדין, ולא דמי לקמיצה פסולה מאיזה טעם שיהיה שחסר את החפצא של העבודה.

או קורט לבונה.

וברש"י וא"ת כיצד קומץ והלא הלבונה על המנחה היא כו' תשובה לדבר כשקומץ מסלק הלבונה כולה לצד אחד וקומץ מאמצע הכלי. ודבריו מתבארין בברייתא בסוטה יד: ויוצא לפ"ז שמתן הלבונה מתחילה הוא על כל המנחה ורק בשעת הקמיצה צוברו בצד אחד. אולם בפירושו על החומש [ויקרא ב' א'] כתב ונתן עליה לבונה על מקצתה לפי שאינו נקמץ עמה. ועי' טה"ק שאי"ז מוכרח שהמשנה בסוטה חולקת על דרשת התו"כ אלא דהוי רשות להניחה בצד אחד ואם רצה נותנה על הכל ומסלק אבל ברש"י כאן נראה שזה לעיכובא.

ובעיקר מה שכו' רש"י דקומץ מאמצע הכלי כ"כ רש"י בהמשך העמוד בחד לישנא לפרש ספיקת הגמ' מן הצדדין מהו, ומפ' מן הצדדין של כלי וצ"ע דמנליה שקומץ מאמצע הכלי, ואפשר דהוא בכלל האמור כדקמצי אינשי. ועי' בהגרמ"ד.

כיצד קומצין א"ל כדקמצי אינשי.

מבואר בגמ' שיש הלכה לקמוץ עם כל היד כדי שיהיה כדקמצי אינשי ומתקים הדין הנ"ל ע"י שמשוה הקומץ עם הזרת והאגודל, ומבואר דאי אפשר לעשות את המחיקה על ידי ידו השניה או ע"י סכין, ומה"ט הוי מהעבודות הקשות שבמקדש.

ועי' באח' שדנו למה מקודם המחיקה לא הוי קומץ היתר, ובחזו"א [קמא כח, ז], כתב שבהכרח צריך לעשות המחיקה מקודם שיהפוך את ידו בביסא שהרי מכניס ידו בזקיפה ואחר שנכנס בה הקומץ הופכה וקומץ ומקודם יעשה המחיקה. והגר"ז כתב שההשואה היא חלק ממעשה הקמיצה וע"כ כל שלא השוה לא נחשב שנגמרה הקמיצה ואין כאן פסול של יתר, וע"כ כתב שצריך להשוות בעוד ידו בביסא. ומה"ט ביארו האח' הנ"ל למה צריך לעשות ההשואה בידו הימנית משום שזה קשור לקמיצה וזה מעכב בהכשר הקמיצה.

אולם בתפא"י [יו"ד בהמשך] מבואר דצריך לכפוף ראשי אצבעותיו מקודם שמכניס את ידו לקמח.

שיטת הרמב"ם

הנה במשנה הבאה כתוב הלשון **פושט את אצבעותיו על פס ידו** ודלא כבבב"תא שכתבה חופה ג' אצבעות על פס ידו, וברמב"ם (פ"ג ממעה"ק הי"ב) כתב כלשון משנתנו ולא הזכיר שחופה בג' אצבעות. וביארו המהריק"ו והכס"מ עפ"י מה שכתב הרמב"ם בפייהמ"ש שכתב שלמדנו מן הגמ' מה שאמר ר"פ בהמשך הסוגיא דמלא קומצו כדקמצי אינשי שבא לדחות מה שהתבאר בגמ' מקודם דצריך ג' אצבעות, והיינו דהבב"תא משבשתא או שנדחת מפני סתם משנתנו. והוסיף הרמב"ם בפיהמ"ש שם שנדחו דברי האומר שזוהי א' מהעבודות הקשות שבמקדש, וכן השמיט זה גם בהלכות אף שבשאר הענינים הקשים המבוארים כאן הוא כן מזכיר הקושי. וביאר הגרי"ז דכיון שהדין לקמוץ ביד מתפרש על עצם הקמיצה שנעשית בכל היד ממילא אין לנו מקור להצריך גם ההשוואה ביד ואפשר לעשותה נם בשמאל ובסכין ואי"ז עבודה קשה, ורק אם היא נעשית באותה היד אז הוי עבודה קשה.

ולעיקר ראית הרמב"ם מההיא דר"פ הנה לפירש"י נראה שר"פ בא להורותינו דין בצורת הקמיצה שתעשה בצידי אצבעותיו ולא בראשיהן, ולא לענין אם צריך כל היד.

קמץ בראשי אצבעותיו וכו'

ביארו המפ' שאי"ז הך דמתני' איזהו חסר שקמץ בראשי אצבעותיו, דשם קמץ מעט רק מה שעולה בראשי אצבעותיו וחסר בעצם הקמיצה, אבל איבעיא זו מיירי במי שקמץ מלא קומצו אלא ששינה מצורת הקמיצה הרגילה שהיא בצורה של אסיפה ע"י שמעגל את ידו מצדיה, והוא תחב ראשי אצבעותיו בקמח.

ויעוי' בחזו"א שם שבההיא דמתני' שם קומץ עליה אלא דחסר הוא ועי"כ לא יחזור ויקמוץ אך באיבעיות הללו אין כאן קמיצה כדן ויוכל לחזור ולקמוץ. [ומשמע שהוא מבין דהמשנה מיירי שחזר וחפה אצבעותיו על ידו וההכ"ת בזה קשה שיעשה כן קודם שישלך את ידו וצ"ע.] ולאידך גיסא עי' בשפ"א על התוס' קמץ ועלה בידו גרגיר מלח דפשיטא ליה שבקמץ בראשי אצבעותיו הוי כלא קמץ כלל. ועי"ע ברמב"ם שכתב על כל הנך איבעיות שלא יקטיר ואם הקטיר הורצה, וכתב הכס"מ שכן הכרעת הרמב"ם בכל הספיקות לקולא והקשו בזה סתירות, עוד צ"ב איך יתירו לו אכילת שיריים לכת'.

אולם יתכן דהרמב"ם הבין שכל הדין לעשות כדקמצי אינשי הוא רק לכת' ואינו מעכב, אך לפ"ז אינו מובן למה לא יקטיר לכת' וצ"ע.

ועי' בתפא"י על המשנה שמשמע ממנו שהסיבה שקמץ בראשי אצבעותיו פסול זה משום שלא כפף את ידו בשעת הקמיצה אלא אח"כ ולא מובן לפ"ז למה פסול זה נקרא קומץ חסר שהרי אין כאן מעשה קמיצה כהלכתה, וצ"ל שהכל אחד וזהו גופא טעם הפסול שמזה הטעם אף אם יהפך ידו בכלי אח"כ ויקמוץ כדן לא יועיל דבתחילת הקמיצה כשתוחב אצבעותיו היה מצב של חסרון ולכן לא מהני שיקמוץ כדן כשידו בכלי. [ובזה ניחא דשאר האיבעיות היו כשקמץ שיעור כדן אך לא כפף מיד בתחילה דליכא פסול חסר מתחילה ומיבעי"ל אי מהני או לא.]

ועי"ש בסדר הקמיצה שביאר שכופף את אצבעותיו ותוחב את צד פס ידו ובה אוסף את הקמח אל תוך ראשי האצבעות בריוח שיש בין אצבעותיו לפיסת ידו ויתכן שהוא מפרש מש"כ רש"י

כדקמצי אינשי מכניס צידי אצבעותיו היינו שכוּפּפּן ומניחן על הקמח כאגרוף. אולם יש הרבה שפ"י מכניס צידי אצבעותיו היינו בדרך אסיפה אבל פשוטין הם ולא כפופין והו"ד לעיל. ויש להוכיח עוד מרש"י לעיל ד"ה מן הצד למעלה אצל גודל כו' שהקמיצה נעשית בצורה שהיד עומדת ולא שוכבת.

מלא חפניו כדחפני אינשי

מוכח מרש"י דחפינה זו היינו חפינה ראשונה מקודם שנותנה בבזך וע"כ היתה בידיים ע"י שמקרב שתי ידיו זו אצל זו בדרך אסיפה ונעשית בצידי היד, אך החפינה השניה שהיתה החזרת הקטורת מן הבזיך אל הכף היתה בשפיכה ולא בהרמה מתוך הכף, ע"י רש"י כאן ד"ה בחפינה וביומא מט:.

אר"א כגון שהפריש לה ב' לוגין.

וברש"י ב' לוגין ועירבו עמה דנראית כשני מנחות, אבל בלוג ומחצה קס"ד דלא מיפסלא. והנה דברי רש"י מוקשין מאוד היכן מצינו שינוי בסוגיא בענין זה דלוג וחצי כן נפסל, שהרי לא הוכחנו ממנח"ח רק שבאופן שהיה חולין הוא פוסל ולא באופן שהרבה בשמן קדוש, והרי רש"י מפרש הטעם דשני לוגין פסול משום דנראה כב' מנחות ול"ש טעם זה בהרבה לוג ומחצה. וביארו הקר"א והעול"ש וכ"ה ברשב"א לקמן ע"ב, שמאחר וא"א לקדש יותר מלוג או פחות מלוג בהכרח החצי לוג שהוסיף יש לו דין חולין והוי כמי שהוסיף חולין דס"ד דלא מיפסל, וזה גופא הדיוק של הגמ' שמזה שנקט ר"א שהפריש ב' לוגין ע"כ שבלוג ומחצה אין פסול דהוי כמו חולין, והדרנא דב' לוגין הוזכר לרבותא.

וילה"ק לפ"ז למה הוצרך רש"י להוסיף בביאורו שכאשר נותן ב' לוגין הוי כב' מנחות והרי מאחר ושייך להקדיש את ב' הלוגין כאשר יתבאר עוד, א"כ ככה"ג איכא משום ריבה שמנה במה שהוסיף על המידה ובשלמא חולין שלא התקדש אינו בכלל הפסול הנ"ל דהוי כמו שמן קטנית אבל כאן שהתקדש יהיה פסול מצד עצם התוספת. ויש בזה נפקותא גדולה אם לא יוסיף את כל שיעור הלוג אלא מקצתו שמצד מה שנראה כב' מנחות ל"ש כאן אבל מצד ריבוי יש כאן. ונראה לבאר בזה וראיתי כע"ז בטה"ק, שהטעם שבחולין ליכא פסולא אינו רק משום שהוא שמן שלא התקדש אלא משום שאמרי' דל השמן הזה מהמנחה ומה שהוסיף שמן אינו להכשר המנחה אלא בא להוסיף בה טעם כמו שמן קטנית, וא"כ סברא זו שיכת כמו"כ גם בשמן שכבר התקדש שאנו מחשיבים כאילו לא נתנו לשם מתן שמן רק לטעמא בעלמא, וע"כ אין לפסול אלא א"כ ריבה בפועל ב' לוגין שנראה כב' מנחות שאז לא שייך הסברא הנ"ל להכשיר. אולם אחר שהוכחנו שבכל גווני פסולה גם בשל חולין ע"כ הקפידה התורה על כל ענין ריבוי ואפי' במנח"ח שאין בה שמן כלל, א"כ יש למנוע כל תוספת שמן ואפי' בפחות משיעור שני לוגין.

ועי' בקר"א שכתב שמרש"י הנ"ל מוכח שמי שמקדיש ב' לוגין שניהם קדושים ודלא כהתוס' בזבחים ל. [מצוין במסוה"ש] שכתבו שלא משכח"ל שיקדיש שניהם אפי' בב"א דכל שאינו בזה אח"ז אפי' בב"א אינו וכתבו דע"כ צ"ל שהקדיש אחד משני לוגין, ולדבריהם לעולם א' מהן חולין. ועד"ז כתבו התוס' בע"ב לגבי ב' קומצי לבונה.

אולם בעול"ש כתב לחלק דב' לוגי שמן ראויין להתקדש שניהן משום שראויין לבוא במנחה אחרת או במנחה של ב' עשרונות, משא"כ בלוג ומחצה דלא שייך בו קידוש כלל וע"כ ל"ש כאן הסברא דכל שאינו.

ולדעת התוס' צ"ב איך יפרנסו את הסוגיא דהפריש לה ב' לוגין מ"ש מהרבה בשמן של חולין דס"ד דלא פסל וכן כל המשך הסוגיא דאמר' דהאי חזי ליה והאי חזי ליה ואינו מובן שהרי ע"כ יש כאן אחד דלא חזי ליה.⁸

שיטת הרמב"ם

בר"מ פ"א ה"ט כתב "ריבה שמנה ולבונתה עד שני לוגין לכל עישרון ושני קמצי לבונה לכל מנחה כשירה, שני לוגין או שני קמצין או יתר ע"ז פסולה." ושם בה"ט פסק שאם ערב שמן דחולין או דחבירתה אפי' פורתא פסול. וצ"ע למה לא פסל בשמן דהקדש בפחות מב' לוגין שהרי למסקנא נראה בסוגיא שמה שר' אלעזר נקט ב' לוגין זהו לרבנותא וה"ה בפחות נפסל. ועי' בכס"מ שהרמב"ם הבין שדוקא נקט ר"א ב' לוגין ולא פחות ויגיד עליו רעו דיתר לבונתה לא מיפסיל בפחות משני קמצים, והיינו כפי המהלך הראשון של רש"י לקמן דבשני קומצין נפסל משום שריבה יותר מדאי.

ועי' בטו"ק שהתקשה בדברי הכס"מ הללו שהרי ע"כ ישנו חילוק בין ריבה שמנה לריבה לבונה שהמשנה הרי לא הזכירה את הדין של ריבה לבונה משום דלא פסל אלא כשריבה שני קמצין, וכמו שמפרש רש"י דפסול משום שריבה יותר מדאי וטעם הפסול לפ"ז אינו משום עצם הריבוי רק משום זה שהרבה כשיעור ב' מנחות ולא דמי לריבה שמנה, וא"כ אינו מובן רק אם נלך בשיטת שא"ר, אבל להרמב"ם שמדמה אותם לא מובן מדוע המשנה מחלקת ביניהם. וכתב שאם באת לחלק שכלפי שמן שהוא נבלל אי"ז נחשב יותר מדאי ואעפ"כ אסור א"כ קשה איך הרמב"ם לומד שמן מלבונה כלל דע"כ יש חילוק ביניהם.

ומדצ"ל הוא עפ"י מה ששמעתי מהג"ר אריה גרבוז שליט"א שהרמב"ם לומד שכשהתורה הזכירה לוג אין הכונה לוג דוקא אלא לאפוקי ב' לוגין ורק בכה"ג נחשב ריבוי, ובאמת הכל מתקדש שהכל הוא בכלל הלוג. וממילא נוכל לומר דיש באמת חילוק בין לבונה ששם נאמר דין קומץ דילפי' מגז"ש מקומץ דמנחה ויותר מזה לכאוי' לא מתקדש ואעפ"כ אי"ז פוסל משום יתור ומשו"ה לא הובא במשנה דין ריבה לבונתה שלא בכל ענין ריבוי נפסל המנחה וע"ע בזה בהמשך אי"ה.

אלא מעתה מנח"ח דפסל בה שמן היכי משכח"ל.

עי' בשפ"א שהקשה דבמנח"ח הרי יש לפסול מטעם דעביד חריבה בלולה ויש בזה איסור לא ישים עליה שמן וא"כ האיסור הוא מטעם אחר ולכן יש לאסור אפי' לא נתקדש השמן, [גם יש לדון כאן אם שייך הסברא דאי עביד ל"מ]. ורואים כאן בסוגיא דס"ד דשמן חולין אין לאסור אפי' במנח"ח ודוקא בכעין שאר מנחות שייך האיסור שישוד האיסור הוא שלא לעשות חריבה כעין בלולה. [ומה"ט דחבירתה לא פסל דג"כ לא עשה את זו כבלולה.]

וע"ע בשיעורי הגרמ"ד שהביא ע"ז הגמ' בדף כג. שיש דעה שמתירה למשווח הקומץ בשמן והאיסור דנתינת שמן נאמר שלא יקבע לה שמן מקודם הקמיצה, ומבואר כיסוד הנ"ל, שכל עוד

⁸ ומדצ"ל דהוי כעין דין הקדש בעלי מומין דאע"ג דלא חל מ"מ אהני לענין להתחייב על הקדשן ועל שאר עבודותיהן, וה"ה כאן מספיק לענין לפסול עצם זה שנעשה באופן הראוי לקידוש כדי שיחול כאן הפסול דריבה שמנה. וזה גם מבאר את ההמשך לאידך גיסא דאם הוא מוסיף שמן חולין גמור הוי דבר הפוסל בעצם, אך כאן שמרבה לצורך קידוש ס"ד דאי"ז מעשה לפסול ודו"ק.

ברם גם אחרי משנ"ת עדיין קימת הוכחת האח' שרש"י חולק שהכל מתקדש דאל"כ מה בין ב' לוגין ללוג ומחצה שלזה יש דין חולין ולזה לא, שלכאוי' עיקר החילוק הוא אם נעשה בדרך קידוש או לא, ומה דנקט ב' לוגין ע"כ לאו דוקא הוא לשיטתם.]

שאין הוא עושה את גוף המנחה לבלולה אין קפידא. ויעוי"ש שתלה זאת במח' אם חריבה מכל דבר או רק משמן, שאם יש דין חריבה מכל דבר זה מוכיח שיש כאן פסול מצד עצם זה שאינה חריבה ולא מצד שנעשית כבלולה.

שהפריש לה ב' לוגין.

ע"י ברש"י ד"ה ב' לוגין וכן בד"ה ומנא ליה לר"א הא שנראה מדבריו שמה שהמנחה נפסלת בב' לוגין זה באופן שהוא בלל הקמח בשני הלוגין ואם כל אחד עומד לעצמו אינה נפסלת כן דייק בשיעורי הגרמ"ד, ובאמת הדברים מתבארים יותר עפ"י הגמ' לקמן לגבי לבונה דאם ריבה לבונה מקודם הקמיצה אין המנחה נפסלת דלא נקבע אלא בשעת הקמיצה, והכנ"מ לגבי שמן אין זה נחשב ריבוי אא"כ היה השמן בשעת הקמיצה או כאשר נבלל עמה שאז נעשה השמן המרובה לחלק מן המנחה.

א

חסרה ועמדה על קורט אחד פסולה על ב' קרטין כשירה.

ע"י ברש"י ד"ה לבונה הבאה עם המנחה. שכתב דאם חסרה בשעת הקטרה כשירה לר"ש. וכן בד"ה קומץ בתחילה כתב בשעת קמיצה בעינן שיהיה בכלי מלא קומץ לבונה, ומכל זה מתבאר שהקובע לענין זה הוא שעת הקמיצה שאז נקבעים יחד הסולת והלבונה כמבואר לקמן. וברמב"ם לא חילק אלא כתב בסתם שאם חסרה הלבונה עד שתי קרטין כשירה, וכתב בזב"ת שמדויק בדבריו שאף אם היתה חסירה בשעת קמיצה כשירה. והקשה ע"ז מהגמ' הנ"ל דרך בשעת קמיצה הוקבעו.

אך באמת בסברא יש מקום גדול לחלק בין הנידונים שדוקא לענין יתור הלבונה נאמר שצריך להיות עם המנחה בשעת הקמיצה משום שסיבת הפסול היא מה שנראה כב' מנחות ולזה הקובע הוא שעת חלות הקרבן, אולם לענין דין חיסור הלבונה יש לומר שמעשה שנעשה קידוש ראשון ומצות נתינה על המנחה כדין תו לא מיפסלא בחיסור, שהחיסרון כבעל מום וכאן נתחדש דחיסרון אינו סיבה לפסולת אם מתחילה הובאה כדין ומצות הקטרה שפיר מתקימת ע"י קורט אחד או שנים.

ועמדה על קורט אחד.

יש לעין מנלן דקורט הוי שיעור לעכב, וע"י בגר"ז דליכא למימר דהוא שיעור משהו דא"כ מאי האי דקאמר פחות מכאן כשירה, אלא נראה דשיעור קורט היינו שיהא שלם ועיי"ש שחקר אם גם כאשר מביא קומץ שלם אם צריכין להיות בצורה של קרטין שלימין או דוקא באופן שאין קומץ שלם יש קפידא על השלימות. וע"ע בחזו"א שגם הלך עד"ז ומשמע דפשיטא ליה כצד הראשון.

עוד יתכן דכשם שמצינו שיעור הקטרה בכזית שיהא שיעור חשוב ה"ה בלבונה בעי שיעור חשוב להקטרה. ונפק"מ בין שתי ההגדרות היא אם יקטיר הקורט בפעמיים שלפי הצד השני לא הוי הקטרה אבל להצד הראשון לכאוי אין הלכה להקטירו בשלימותו רק שיוקטר כל הקורט ובפרט להצד השני דהגר"ז שבקומץ שלם אין צריך להיות קרטין שלמים.

^א ויעוי"ש שרצה לבאר עפ"ז את האמור בסוגיא הואיל והאי חזי ליה וכו' שקשה שהרי לא נתקדש אלא לוג א' להתוס' בזבחים הנ"ל ורצה להעמיד באופן שלא היה השמן בלול עם המנחה ובשעת קמיצה יכול להתקדש עם כל אחד ואחד בפ"ע, וכתב לדחות דברש"י כאן מבואר שהשמן נבלל עם המנחה. אולם לדברינו נוכל לקים המהלך באופן שלא נבלל אך הוקבעו יחדיו בקמיצה וכל מה שהוזכר כאן ברש"י שנבלל זה אף מקודם שהוקבעו יחדיו בקמיצה.

ועי' ברש"י על המשנה לקמן שכתב דלרבנן אם חשב בעת קמיצה להקטיר קורט אחד בחוץ חשיבא הקטרה לקבוע בפיגול כמו בכזית קומץ, ומבואר דפחות מזה לא הוי הקטרה וע"כ בפחות מקורט יש פסול חסרון בלבונה אפי' יקטיר כל הקורט אין מצטרפין.

דף י"א ע"ב.

הא יתיר כשירה כו' כגון שהפריש לה ב' קמצין.

לפירוש ראשון דרש"י וכן פי' הרמב"ם, אין הלבונה נפסלת ביתור רק באופן שריבה יותר מדאי כשיעור ב' מנחות. והקשו האח' שהרי לענין מנחת חוטא מבואר במשנה לקמן דאם נתן עליה לבונה ילקטנה ואם לאו היא פסולה וא"כ מוכח שיש פסול יתור גם לענין לבונה אף בלבונה של חולין ובכל שהוא וה"ה בשל קודש כמבואר לעיל גבי שמן שמוכיחין דין יתור בשמן חולין ודהקדש ממנחת חביתין, גם קשה על הסוגיא למה לא פריך עליה אמאי לא מוקים לברייתא שפוסל יתור לבונתה בלבונה של חולין. [ועי' בקר"א כאן דבאמת פשיטא ליה דלבונה דחולין לא פסל דהוא עומד בפ"ע וכאילו צרור מונח עליה וצ"ע מההיא דמנח"ח].

ובחזו"א מחלק בין אם הפריש שני קומצין שאחד מהן הוא לאחריות דלא מיפסל בכה"ג ולא דמי לחולין שסוכ"ס ראוי להתקדש, ולא דמי לב' לוגין דשמן שאם הפריש לה פסול דבשמן הנבלל עמה מתקלקל צורת המנחה טפי. וזה מיישב בעיקר את הקושיא הראשונה. ונוכל להוסיף עוד דלכאוי' יש חילוק יסודי בין שמן ללבונה שבלבונה הגמ' הבינה שהשיעור שנאמר הוא למטה ולא למעלה, משא"כ בשמן שנאמר לוג ומצותו במדידה שלא יהיה יותר מלוג. וממילא כל שהפריש לה אפי' יותר כשר לשיטה זו וא"א ללמוד משמן דחולין לענין זה שיהיה אסור להוסיף גם שמן שהוקדש.

ושיטת התוס' היא להיפך דכל דהוא יותר מקומץ הוי יתור וא"כ הרבה לה ב' קומצין שאז אמרי' מיגו דהאי חזי לה כו' ואף דלגבי שמן לא אמרי' סברא זו צ"ל כנ"ל ששם הוא בולל שני הלוגין כאחד וע"כ אי"ז כמצותה משא"כ בלבונה שכל אחד עומד לעצמו לא שייך בזה יתור שכל אחד עומד לבוא יחד עם המנחה.

ברם צ"ב למש"כ התוס' דמייירי במקדיש אחד משניהם שיש כאן אחד שאינו מתכוין לקדשו שא"כ הוי כמוסיף בה קומץ של חולין שזה לכאוי' סיבה לפסול כנ"ל, ועי' בחזו"א שמפרש שאינו מקדיש שניהם להקרבה רק לענין שיהיו שניהם ראויין להקרבה וממילא לא נחשב שהוא קובע לה חולין.

מ"ד כיון דבריר קומץ דידה כו' כמאן דפרקא דמיא קמ"ל.

עי' ברשב"א כאן שהקשה סתירת הסוגיות דהכא אמרי' דלא הוקבעו הקמצין לענין יתור הלבונה רק בשעת הסילוק בזיכין בפועל, ולעיל (ח' ע"א) לענין נפרס לחמה אמר ר"א אם הגיע זמנה לפרוק כמאן דפרקא דמיא ולא הוי כמנחה שחסרה קודם קמיצה. ובמהלך ראשון כתב דבאמת רמב"ח בסוגין פליג עם ר"א בסברא זו וה"ה לענין נפרס לחמה הוא פוסל עד שעת סילוק. ובמהלך שני כתב לחלק בין פסול דמגופה לפסול דחוץ לגופה שאם אתה בא לדון את השיריים שהם הלחם, שהם חד גופא עם הקומץ שהוא הבזיכין ומתחלקין בקמיצה, בזה אמרי' דכיון דבריר קומץ דידה הוי כמאן דפרקא משהגיע זמנה לפרוק, אבל כלפי דבר שחוץ לגופה כגון לגבי ריבה לבונתה או הקטרה בבזיכין יותר משיעורם לא יועיל מה שהגיע זמנה לפרוק להחשיב מה

שאינו מגופה כאילו הוא מן המנחה ע"י שהגיע זמנה לפרוק, וצריך את הקמיצה בפועל היינו הסילוק.

ויש להוסיף בביאור דבריו דכשאנו דנים על פסול חסרון אם להחשיב שיש חסרון בכל המנחה או רק כלפי הלחם זה תלוי במה שנראה לקמיצה דאז הוברר חלק גבוה ובחלק הגבוה לא ארע פסול, אולם כדי לקבוע אם יש כאן לבונה כשיעור או יותר זה תלוי בכמות בפועל כמה לבונה קמץ, [וכן בלבונה הבאה עם המנחה תלוי כמה לבונה נמצאת בשעת הקמיצה ע"י בסמוך], ואדרבה משום כמאן דבריר לא שייך רק לפי מה שמה שהדין מחיב. [ומבואר כאן שאי"ז בגדר כל העומד להעשות כעשוי דמי אלא שמשעה שהגיע הזמן כבר בטל הקשר בין שני חלקי המנחה. וע"ע מקד"ד ס"ז].

ויעוי"ש ברשב"א שהקשה עוד אמאי לא אמרי' גבי לבונה הבאה עם המנחה כיון שהוא מין בפ"ע שנימא דבריר הלבונה לעצמה, ולא ביאר לענין מה תאמר סברא זו שהרי לענין קביעות לא נאמר סברא זו אפי' בלבונה דבזיכין. ואפשר דכונתו שלא יחשב קביעות ע"י הקמיצה כיון שאין עושה מעשה בלבונה אלא בסולת והלבונה נחשב כדבר נפרד. ותיריך דדוקא בלבונה דבזיכין שהם בכלי בפ"ע נחשב דבריר קומץ דידה אבל הלבונה שהיא באותו כלי עם הסולת הכל נחשב כדבר אי עד שעת הקמיצה.

עוד מחלק הרשב"א דדוקא בלבונה דבזיכין שדינה לפרוק אמרי' כמאן דפרקא דמיא אבל לבונה דמנחה הרי עד הקמיצה אין דינה להתלקט ול"א כמאן דבריר דמי.

תוד"ה כגון שהפריש לה שני קמצין (א).

התוס' מעמידים את הסוגיא באופן שאמר יקדש קומץ אחד מתוך שנים. ויש מכאן הוכחה שאפי' במקום שאין הקומץ מתקדש יש דין יתור.

ועי' בשיעורי הגרמ"ד לקמן דף צ"ח ע"א שהביא שהגרי"ז מפרש את הסוגיא כפשוטה ומחלק שדווקא לענין תודה ששחטה על שמונים חלות אמרי' שאין השחיטה יכולה לקדש יותר מצורך הקרבן אבל לענין קידוש כלי שרת כל מה שראוי להקרבה יכול להתקדש. אלא דהק' שם דבכה"ג אין הכלי יכול לקדש משום שיש כאן יותר מן השיעור והעמידה באופן שקידושם כל אחד בנפרד.

מתני'. או להקטיר לבונתה בחוץ.

וברש"י ואי קשיא אמאי לא תנא נמי כזית מלבונתה תריץ הך סתמא כרבנן דאמרי לעיל דלבונה כשירה בקורט אחד הלכך לא תנא כזית. ועי' בשפ"א שהקשה שהרי לענין פיגול ילפי' אכילת מזבח מדהוציא הכתוב בלשון אכילה והרי אין אכילה פחותה מכזית, וגם אין ראייה מרבנן שנחשב הקטרה בפחות מכן דאפשר שהיו בה קרטין גדולים כזית ופחותין מקומץ.

ובעול"ש הקשה עוד מהגמ' לקמן י"ב ע"ב דמבואר לענין חיוב חוץ שצריך כזית אף בהקטר לבונה, ושם בסוגיא מדמין פיגול לחיוב חוץ ומתרצים שאפשר שהברייתא שם היא כר"מ המצריך קומץ אף בסוף ואפי"ה מהני לדידיה גם בכזית וכמו לענין קומץ.

ועי' כאן בשיטמ"ק אות ד' שהקשה על רש"י דא"כ ליתני להקטיר קורט אחד דפחות מזה הרי לא הוי הקטרה, ועוד דאין סברא לומר שמתני' דלא כר"מ דרישא דחיסור לבונתה פסולה הוא אליבא דר"מ. וצידד לומר דבלבונה שאינה עומדת לאכילה אין דין כזית בהקטרה וגם בפחות מכזית הוי הקטרה ודחה זאת מההיא דלקמן שמוכח דבעי' כזית בהקטרה לענין חיוב חוץ [עכ"פ

^א ולכאוי' יש לפרנס את המשנה גם אליבא דשאר תנאי שצריך קורט שלם וצ"ע.

אליבא דר"מ]. וכתב לחלוק על רש"י בזה ומה דלא תני כזית משום דלא חש להאריך. והנה באמת מהשיטה הנ"ל אין הכרח שהוא חולק עם רש"י לדינא אליבא דהנך תנאי שאפשר לפגל גם בפחות מכזית, אלא נחלק שאין ראייה מהמשנה על זה. אולם הרמב"ם ספ"ד מפסוהמ"ק כתב דחשב להקטיר כזית למחר הוי פיגול אף דפסק כר"י דבב' קרטין כשירה, וצ"ב במאי פליגי רש"י והרמב"ם.

ולכאור' נראה דפליגי בדין זה דאכילת מזבח אם החיוב הוא משום שיש כאן שינוי בדיני ההקטרה דהקרבן, או דהוי פסול חיובי מה שרוצה שיאכל שלא כהוגן, ולהצד הראשון פשיטא דמתלא תלי בשיעור ההקטרה דאם הוא פחות מכזית יכול להתפגל בפחות מכזית אך להצד השני יצטרכו כשיעור אכילה דבכל מקום. אך צ"ע להרמב"ם מ"ש הקטרת לבונה מזריקת דם דחשיבא אכילה לפי שיעור הכשר דזריקה ולא בשיעור שתיה דכל מקום והקטר לבונה דמי יותר לזריקת דם לכאור'.

והנה לענין חיוב חוץ צריך להיות לפי השיעור דמתקבל בפנים שהרי לא נאמר בו אכילה, אולם ברמב"ם פ"ט ממה"ק ה"ח מבואר דבעינן כזית אף שמהני בפנים בשני קרטין וצ"ב מ"ש מזריקת הדם דתלוי בשיעור זריקה דפנים.

וכל זה מכריח דאף דמבואר כאן דלבונה שחסרה כשירה אין הגדר בזה שיש קיום מצות הקטרה בקורט אחד אלא שאין פסול חסר במה שנאבד מקצתו ונחשב קיום הקטרה של כולו ע"י המקצת, וזה שייך רק כאשר הוא מקטיר בפנים, אבל בהקטרה שאינה כהוגן אין סברא לומר שבהקטרת מקצת יחשב הקטרה על הכל ואין זו הקטרה אלא על מקצת ולכן צריך הקטרת כולו, וביסוד זה גופיה פליגי רש"י והרמב"ם בגדר הקטרת מקצת אם הוי כהקטרת כולו או דסגי בהקטרת מקצת.

לאכול דבר שדרכו לאכול וכו'.

רש"י, "אבל אם חישב להקטיר שיריים למחר או לאכול קומץ למחר כשר דבטלה דעתו אצל כל אדם." ע"י בטה"ק שהקשה מ"ש מההיא דזבחים לא. דאם חישב לאכול הכלב הוי פיגול דאכילת כלב חשיבא אכילה, והלא אין דרך להאכיל הכלב אוכל הראוי לאדם ונימא דבטלה דעתו. ומישב דאין הכונה כאן שאין זה ראוי לאכילת אדם אלא שאין דבר זה עומד לאכילת אדם בשום מקום אלא להקטרה דלא חשיבא אכילה אלא הבערה, [ואף דמצינו דאכילת מזבח שמיא אכילה היינו לומר שהוא בכלל הלימוד דאכול יאכל אבל אין שמה אכילה באמת]. אבל כל העומד לאכילה חשיב אכילה בכל ענין אף שלא כדרכה.

לאכול כזית בחוץ כזית למחר.

ע"י לקמן יג: שהגמ' דנה אליבא דר"י אם פיגל בירך של ימין פיגל בירך שמאל אם חשיב שני גופין או גוף אחד. ויל"ח אם כאן ג"כ שייך החילוק הנ"ל, דאם הוי תרי גופי נאמר יש כאן מחשבה גמורה בירך השני או דהכא גרע משום שחל פסול בגוף הקרבן מכח המחשבה של הירך השנייה.

כחצי כזית בחוץ כחצי כזית למחר פסול כו'

הקשה הגר"י מדוע מצטרפין האכילות כדי לפסול והרי כל מחשבה לחודא אינה כלום דאין הקטרה פחותה מכזית. והוכיח מזה הגר"י דהשיעור כזית אינו לענין להחשיב את מעשה הקטרה אלא דבעי שהפיגול יהיה בשיעור חשוב ולכן אפשר לצרף שני סוגי אכילות, שע"י נחשב למפגל

בשיעור חשוב, אבל אם היה זה שיעור בחפצא המתפגל לכאוי ל"ש צירוף בכה"ג.

איבעיא להו לדברי האומר שיריים שחסרו וכו'.

הנה בסוגיא איכא תרי ספיקי אם מהני הקטרה לקבוע פיגול בשיריים ולענין להוציאם מידי מעילה. והנה לפירוש רש"י בסוגיא לכאוי המה שני ספיקות נפרדים בסברות שונות, דלענין פיגול הנידון הוא אם נחשב שהוא דבר שדרכו לאכול כיון דאין שיריים נאכלין, ולענין מעילה הנידון הוא אם נחשב שהיתה לו שעת היתר לכהנים הואיל ואין נותר באכילה. ולפ"ז אף אי נימא דזריקה מועלת ליוצא אין הכרח שיכול גם לקבוע בפיגול דאפשר שנחשב כאין דרכו לאכול אך רהיטות הסוגיא משמע דתלי הא בהא וצ"ב. גם צ"ב החילוק בין יוצא שהוא פסול דחוץ לגופו לבין חסרון דהוא פסולא דמגופיה דלכאוי הכל נידון אחד אם פסול חיצוני מחשיב זאת כדבר שאין לו היתר לכהנים.

עוד צ"ע דלכאוי איכא סתירה בדברי רש"י דכאן הוא מפרש את הספק משום דהוי דבר שאין דרכו לאכול ומשמע שמצד קרבו מתיריו אין חסרון, אולם בזבחים צ. פירש דהא דאין חיבין משום פיגול משום דהוי כמי שלא נזרק עליהן הדם וחשיב שלא קרבו מתיריו וצ"ע.

ועי' לקמן יג. בדקדוק הר"מ ורבינו שמואל בנו בסוף פרקין שהאריכו יותר וכתבו שם שכל הנידון בסוגיא הוא דוקא בשיריים שחסרו אבל אם נטמאו או שחישב עליהן לאכלן חוץ למקומן ודאי לא מצי לקבען בפיגול דהא לא קרב המתיר כמצותו אבל היכא דחסרי הואיל ואיתנהו קצת לא חשיב פסול וכמי שקרב המתיר כמצותו דמי ויכול לקבוע בפיגול כו' או דלמא הוי כדבר שאין דרכו לאכול. ורואים מדבריהם דשיריים שחסרו חלוקים משאר פסולים משום שאיתנייהו בעיניהו קצת, ובאמת כל זה מבואר לעיל בדף ט. ששיריים שחסרו הטעם דמקטיר קומץ עליהן משום שנשתיר מהן מקצת ונחשב שיש כאן שיריים להתירן בהקטרה זו.

מעתה מיושב הסתירה בדברי רש"י דבאמת איכא ב' סברות לומר דלא מיקבעי בפיגול א' מה שהוי כאילו ליתנייהו בעולם ואינם חלק מן הקרבן וזה שייך רק בפסול גמור ואין בזה ספק בסוגיא, ועוד נידון איכא מצד מה שחשיב אין דרכו לאכול והיינו במקום שאיכא מקצת שיריים שיש כאן קשר לקרבן ואעפ"כ לא יחול עליהן פסול פיגול וזה הספק בסוגיא.

עוד בענין זה.

והנה לרש"י עיקר הנידון בסוגיא אם השיריים מתפגלין או דלא הוי מחשבא בשיריים, וממילא לא משכח"ל הספק רק בשעת הקטרה, אבל בשעת קמיצה לא שייך הספק דע"כ היתה המנחה שלימה בשעת הקמיצה. אולם היה מקום להעמיד את הספק בסוגיא באופן שחישב על אכילת השיריים למחר וחסרו קודם הקטרה ושוב הקטיר הקומץ בשתיקה אם נחשב שקרב המתיר

^א עי' בזבחים ל"א ע"א דלכאוי מתבאר שם בסוגיא כל הנ"ל דבתר מחשבה אזלינן ולא בתר אכילה לענין מחשב לאכול בשני בב"א או ביותר מכדי אכילת פרס.

^ב ולענין השאלה הראשונה איך הגמי' פושטת מהא דזריקה מועלת על היוצא לענין הנידון אם מהני לקבוע בפיגול, יש לחקור ביסוד הסברה דאין דרכו לאכול אם זה משום דמשו"ה לא נחשב שיש כאן מחשבת אכילה וכמו שכתב רש"י דבטלה דעתו אצל כל אדם וכאילו לא חישב או שיש כאן סברא שאם הוא מחשב באופן כזה אין כאן ריעותא שאין זה שינוי דיני אכילת הקרבן ודמי למחשבת הינוח. ואם נלך כצד השני נוכל לדון שבמקום כזה שהאכילה נמנעת משום פסול חיצוני נחשב שיש כאן חפצא של קרבן העומד לאכילה וממילא שייך כאן תורת פסול מחשבה שנחשב שינוי דיני אכילתו של הקרבן. וממילא הדברים מתבארין כמין חומר דהרי בזבחים נתבאר דכלפי יוצא יש כאן את הסברה הראשונה שהוי כאילו אין הבשר בעולם ולא חשיב קרב המתיר כמצותו ואעפ"כ נתחדש דזריקה מועלת עליו, וזה מכריחנו לומר שאין כאן התיחסות לזה כדבר הפוסל בעצם רק כאריה דרביעא עליה וזה משליך ממילא גם לענין פסול דפיגול כנ"ל. אך במקום שיש פסול בעצם כמו בחיסרון שם ישנה סברא דחשיב כדבר שאין דרכו לאכול ואף אי נימא דאהני זריקתו לענין מעילה עדיין יש מקום להסתפק לענין פיגול כנ"ל.

כמצותו, ובסברא היה נראה דבכה"ג פשיטא דהוי פיגול כיון שחישב על דבר הראוי לאכילה וההקטרה היתה כדין ואין צריך שיהיה נותר השיריים ע"י ההקטרה רק שיושלם ההקטרה דהקרבן כדין. וכ"כ הרמב"ם [פ"ז מפסוהמ"ק הי"א] שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, והקטיר הקומץ במחשבת הזמן הר"ז ספק אם נקבעו לפיגול וכו'.

אבל ע"י בשיטה כאן אות כ"ה שמפרש הסוגיא גם לענין קמיצה בגוונא שחישב להקטיר הקומץ למחר וחסרו השיריים אחר הקמיצה דמשו"ה נחשב שלא קרב המתיר כמצותו ויש כאן ב' חידושים בשיטה א' שאם אין נותר האכילה על ידו נחשב שלא קרב כמצותו, ועוד דאפי' ביחס לקומץ לא חלה המחשבה שחסר בהקטרה כמצותו והדבר קשה בסברא.

החילוק בין יצא מקצתו ליצא כולו.

בסוגיא דמעילה ו': איכא מ"ד דכי אמר ר"ע דזריקה מועלת על היוצא היינו ביצא מקצתו אבל יצא כולו לא. ובמפרש שם ובשיטה פירשו החילוק דמיגו דמהני זריקה על מה שבפנים אהני גם על מה שבחוץ וצ"ב מה ענינו של המיגו הזה. ויתכן לבאר עפ"י מה שיסד הגר"ח לגבי זריקה שלב"מ דהדין דבשר פסול אבל יצא מידי מעילה שמה שהזריקה מוציאה מידי מעילה אי"ז משום שחל היתר אכילה על הבשר והפקעה מידי איסור אלא משום שחל בקרבן קיום דיני ההקטרה ותו לא הוי קדשי ה' [וכעין הסברא דנעשית מצותו], אלא דאם זריקה לא היתה מועילה על היוצא היה נחשב שמה שנפסל אינו חלק ממעשה ההקטרה והיינו דנים אותו כמו לפני זריקה [כן ביאר הגר"י] אבל השתא דאמר"י דזריקה מועלת עליו אנו דנים אותו שהוא חלק מהקרבן אלא שיש עליו פסול. ונוכל עפ"י לבאר שאם נשאר מקצת בשר הוי כאילו נתקים דין הקטרה גם עם הבשר אבל כשאין בשר כלל הוי עבודה רק בדם ובאימורין ודו"ק.

[ועיי"ש בסוגיא שהביאו ראה לדחות דאף בדליתיה לבשר בהכשר כלל מהני זריקה כמו שמחשבין על האבוד ושרוף דליתיה בעיניה ואעפ"כ מהני לקבוע פיגול, והיינו שאפשר לקבוע שינוי דיני אכילה והקטרה אעפ"י שאין בשר וסגי במה שבכח שייך כאן קיום הקטרה בבשר, וה"ה ביוצא כיון דפסולו מחמת דבר אחר לא גרע מאבוד ושרוף כצ"ל כדי שלא יוקשה מזה על המבואר כאן ואכמ"ל].

תוד"ה הנ"מ יוצא דאיתיה בעיניה וכו'.

התוס' כתבו דלמ"ד דיש חילוק בין יצא מקצתו ליצא כולו היה יכול לחלק גם כאן דחסרון הוי כיצא כולו שהרי הכל אסור באכילה. והנה לפי מה שהובא לעיל בשם דקדוק הר"מ הרי גם שיריים נחשב שיש כאן בשר שהרי מקטירין קומץ עליהן, וביותר שדוקא בשיריים היה צד לגמי' דיהני לאקבועינהו בפיגול משום דאשתיירו מקצתן, וע"י בקר"א שכתב ג"כ לחלק בין פסול שיריים שחסרו לשאר פסולין דלהכי מדמינן להו ליוצא משום דמקטיר קומץ על אותו מקצת, שלא כמו בנטמא כל הבשר.

וכתב לישב עפ"י את קושית התוס' דלא דמי ליצא כולו מטעם הנ"ל ששם אם יצא כולו לא היו זורקים את הדם לכת' וכאן מקטירין הקומץ לכת'. וכ"כ החזו"א.

שם בתוס' ומדקאמר אם זרק הורצה ש"מ דזריקה מועלת אף ביצא כולו.

בכדי להבין דברי תוס' הללו לאשורם צריך להקדים דבפסחים עז': מתבאר דאף דסבר ר"י דאם אין בשר אין דם מ"מ בדיעבד הורצה, וכפי העולה מן הסוגיא בתחילה דוקא בזבחים אם זרק

הורצה אבל לא במנחות דר"י אמר במנחות אם אבדו שיריה פסולה דמשמע אפי' דיעבד, אבל במסקנת הסוגיא מתבאר שהחילוק הוא בין נטמאו אף דאין הציץ מרצה על אכילות ומשום דאיתיה בעיניה, משא"כ באבדו ונשרפו אף בדיעבד לא הורצה כיון דליתנהו בעיניהו, ודעת ר' יוסי דלעולם בדיעבד הורצה אף באבדו.

והנה התוס' הוכיחו מזה שזריקה מהני על היוצא אף ביצא כולו ולהכי בדיעבד הורצה וצ"ל שגם לענין טומאה בדיעבד מהני ריצוי ציץ, וע"כ הקשו למ"ד יצא כולו לא מהני למה בדיעבד הורצה, ותיירו שיש לחלק בין הרצאה לבין להוציא מידי מעילה וכמו שמצינו בחיסרון לר"ה דאף דל"מ להוציא מידי מעילה ואפי"ה מקטיר קומץ עליהן ואפי"ה לכת'. ובגדר החילוק צ"ל שלענין הרצאה סגי במה שיש כאן חפצא של קרבן אפי' פסול [ואימורים הפסולין הרי אם עלו לא ירדו] אבל לענין להוציא מידי מעילה צריך את ההיתר בפועל כ"נ לכאן.

ובצ"ק הקשה על קושיתם דמהכ"ת לדמות דין הרצאה לדיני מעילה והרי ודאי הרצאה שאני דלר"א אין זריקה מועלת על היוצא ואעפ"כ יש דם אף עפ"י שאין בשר. ובטה"ק תמה על קושיתו דאין ראייה מר"א שאינו מצריך כלל אימורין ובשר בשעת זריקה לר"י שמצריך שיהיה הבשר קים ואם יצא כולו ואין זריקה מועלת עליו הרי זה כאבוד שזה מעכב אף בדיעבד וע"כ צריכים אנו לחילוקים, ויעוי"ש מה שעוד הקשה על דבריהם.

דף י"ב ע"ב.

הא לאכול ולאכול דבר שאין דרכו לאכול מצטרף.

לפי המתבאר בסוגיא הדיוק הוא מזה שהיה לו לומר רבותא גדולה יותר לענין שאי אפשר לצרף אכילה גמורה בדבר הראוי למזבח, והדיוק אינו מובן שהרי ודאי יש חידוש גדול בזה שאין אכילה והקטרה מצטרפין שהרי אם יחשב על כזית גמור בהקטרה או באכילה יהיה פיגול ואעפ"כ אין מצטרף אכילה להקטרה, ובדבר שאין דרכו לאכול או להקטיר אפי' יחשב על כזית גמור לא יפגל ובאמת כן דחו הדיוק בסוף הסוגיא אולם קשה למאן דמוקי לה כר"א וכי לא ידע את החילוק הזה שכאן שאין זה דרכו גרע. וכה"ק הגר"ז.

ועי' בחזו"א זבחים ס"ז ז' סק"ד שכתב שאפשר שהדיוק היה מהלשון שאין אכילה והקטרה מצטרפין ול"ק שאין הנאכלין והנקטרים מצטרפין והיינו אומרים שגם מחשבת אכילה גמורה לא תועיל בנקטרים, אבל לר"א שפיר מצטרפים הנאכלים והנקטרים באופן שיחשב בהן מחשבה אחת.

הא מני ר"א היא.

יכולנו לפרש דכולה מילתא הוי כר"א ומאי דאמר לעיל לאכול דבר שדרכו לאכול היינו לענין לפגל ולא לענין לפסול אולם במשנה מבואר דאף לגבי מחשבת המקום נאמר התנאי הזה שיהיה דבר שדרכו לאכול וע"כ אתי כרבנן דסברי דבר שאין דרכו לאכול כשר. ועי' בתוס' לקמן י"ז ע"א שדנו בהא מילתא וכתבו שבהכרח מדיוקא דחוץ למקומו שמעינן דכשר.

הא מני ר"א דאמר מחשבין מאכילת אדם לאכילת מזבח וכו'.

הנה לקמן בדף י"ז יש שני דרכים בביאור דברי ר"א אם הוא מדאורי' דהקרא אפקיה להקטרה בלשון אכילה ללמדנו דכל צורת אכילה מפגלת, ולפ"ז כרת נמי אית ביה, או דהוא מדרבנן גזירה

אטו הקטרה או אכילה כדין. וק' דבשלמא אם הדין הוא מדאורייתא מובן החילוק שדוקא מחשבת אכילה גמורה בכזית או מחשבת הקטרה גמורה מפגלים אבל אין מצטרפות המחשבות זו לזו להשלים שיעור, אולם אם הנידון הוא מדרבנן מ"ש אכילה והקטרה שאין מצטרפות ואין גוזרים אטו מחשבה אחרת. ואין לומר דהסוגיא כאן הולכת לפי הצד שהוא מדאורייתא שהרי היא משנה מפורשת לקמן דאף לר"א אין אכילה והקטרה מצטרפות. וצ"ל דהגדר הוא דהוי כאילו חישוב על פחות מכזית דלא גזרו בה כלל, וכאן הוי שני מחשבות על פחות מכזית וכאילו חישוב לאכול כזית שלא בבית אחת דכשר לגמרי. [עיי' בסוגיא דזבחים ל"א ע"ב שיש צד דבציור זה איכא דין פיגול גמור עיי' שם ובתוס' ד"ה ביתר לענין חצי זית בחוץ וחצי זית למחר וצ"ע. שו"ר דהגרי"ז מחלק בין אופן שחישוב על כזית שיהיה נאכל בשני בני"א או שלא בבני"א לבין מחשבה על שני חצאי כזיתים ששם חסר גם במחשבה ואכמ"ל].

ומאי קמ"ל וכו'.

עיי' בתוס' זבחים ל"א: שהק' דטובא קמ"ל הא דמחשבת אכילה דשני בני"א מצטרפת וכן דאכילת הדיוט בשהה באכילת הכזית יותר מכדי אכילת פרס מפגלת. ולכאוי יכולנו לומר דכ"ז אכניס בקושית הגמ' ומאי קמ"ל הא בהדיא קתני לה לאכול כזית בחוץ וכזית למחר שמשם אנו לומדים יסוד זה שאי"צ להיות בבני"א, אלא שהתוס' שם לא תירצו כן אלא ביארו שהיה אפשר לדחוק את המשנה שהכל אזיל על הקטרה.

ונראה להוסיף באר בענין זה דר"א ורבנן פליגי בגדר השינוי דהפיגול אם זה משום שנחשב כאילו השתנתה צורת אכילתו ונעשתה שלא כדין, וע"כ דוקא אם היתה כאן מחשבת אכילה גמורה דשלא במינה אינו מחריב בה והוי כאילו אזיל לאיבוד וזוהי דעת רבנן. ור"א סבר שעיקר הקפידא היא מה שבידים עושה כאן שינוי מדרכי אכילתו דרחמנא אחשביה למחשבתו כמעשה, וע"כ כל שברצונו ודעתו להנהיג בו פעולה של אכילה שונה מן הראוי [לאפוקי מחשבת הינוח] הוא בכלל פיגול, ובכלל זה אף דבר שאין דרכו בכך.

ועפ"ז נוכל לומר שבזה נמי תלוי הנידון אם אכילה והקטרה מצטרפין דלרבנן דס"ל שהפיגול הוא מצד החפצא של הנאכלים משו"ה ג"כ ל"ש לצרף אכילה והקטרה דלא נשתנה באכילתו של הקרבן שיעור כזית להאכל בשינוי או להקטיר בשינוי, וע"כ הק' איזה רבותא בא להשמיענו דאי אפשר לחשוב בשום ענין על פחות מכזית, רק לר"א דס"ל שאף באין דרכו נחשב שינוי א"כ זה נחשב לדבר חידוש מה דאין אכילה והקטרה מצטרפין במחשב על פחות מכזית אף שלמעשה נהג מעשה שינוי בכזית שלם.

ואביי מתרץ דאף לרבנן איכא רבותא דבכה"ג שחישוב על הקטרה כדרך ואכילה כדרך אין נפקותא בשיעור כזית דאין הכזית שיעור בעצם החפצא של הפיגול רק כעין תנאי בשם קרבן המפוגל שבעי שיפוגל ממנו שיעור חשוב אבל לא לעצם המעשה אכילה והראיה ע"ז דאף בשני אדם ובב' זמנים הוא מתפגל.

ועפ"ז נוכל גם לישב את קושית התוס' הנ"ל למה לא הזכיר את החידוש דשני בני"א או יותר מכדי אכילת פרס, דיתכן דדוקא לר"א היה מקום לחלק בין הקטרה בשני זמנים לבין אכילה שלא בבני"א שם יש חיסרון בעצם האכילה שלא נאכלה כדרך. אבל לרבנן אף דבהקטרה אין צריך שיהיה בבני"א מ"מ עצם זה שניתן לצרף שני מחשבות מחשבת המקום והזמן זה מורה שאפשר גם לצרף שני אכילות גמורים, אבל לר"א שהעיקר הוא השינוי ממה שצריך להיות אין נפקותא

אם מחשב עליו מסיבה אחת או משני סיבות ושינויים דסוכ"ס בידים הוא בא לבטל ממנו ההנהגה כדין וע"כ אי אפשר ללמוד משני הקטרות ששם הקטיר כדין על שתי אכילות שלא נאכל כזית שלם ודו"ק.

פרק שני

דף י"ג ע"א.

הקדמה. בענין פיגול של קומץ ולבונה ישנם כמה נידונים א' אם יש פיגול בחצי מתיר ב' אם מהני פיגול ממתיר למתיר ג' אם הקטרה מפגלת הקטרה. וצריך לדעת מתי שייך כל נידון ולמה אינם סותרים זה לזה.

ויש להעמיד בזה דענין פיגול בחצי מתיר שייך רק כאשר העבודה איננה שלימה והיא תלויה בשני מעשים ולכן סוברים רבנן שאין בכוחה לפגל, כגון חישוב בעת שחיתת סימן אחד או בשחיתת כבש אחד מהשני כבשים המתירים את הלחם או באחד משני בזיכי לבונה או בשעת הקטרת הקומץ ולא הלבונה. ויש להוסיף שיש בענין זה שני חלקים יש מקומות ששם אין המעשה נחשב כמעשה לעצמו כלל כמו שחיתת סימן אחד שבלעדי הסימן השני אין כאן שום עבודה, ויש מקומות שהמעשה הוא מעשה גמור כלפי עצמו כמו בא' משני כבשים ששם כל כבש לעצמו יש עליו תורת קרבן שלם ומתיר את אמוריו ואילו ביחס ללחם הוא נחשב רק חצי מתיר ואין בכוחו לפגלו. [עיי' שיטמ"ק בע"ב השמטות אות ו'] אך כאשר העבודה כשלעצמה נעשית בשלימות אין כאן חיסרון בחצי מתיר כגון בשעת קמיצת הקומץ שאין הלבונה שיכת בשעת הקמיצה.

הענין השני הוא פיגול ממתיר למתיר, והוא דינא דר' יוסי דמתני' דלא הוי פיגול במחשב בשעת הקמיצה על הקטרת הלבונה למחר שהלבונה נחשבת כמתיר בפ"ע שאינה ניתרת לגבוה מכח הקמיצה, ולרבנן הוי פיגול אף כשחישוב לשנות במתיר השני, ולא שייך כאן הסברא דהוי חצי מתיר שהרי עבודת הקמיצה היא עבודה גמורה ואין אחרת עמה וע"כ יש בכוחה לפגל את המנחה כ"כ התוס' כאן ורש"י לקמן י"ד ע"א. [ואכתני קשה דהרי ביחס לאכילת שיריים מעכבת הקמיצה יחד עם הליקוט לבונה והקטרה ולכאוי לא גרע משני כבשים שכלפי הלחם נחשבים שניהם כמתיר אחד אף דכלפי נפשיה הוי עבודה גמורה, וצ"ל דמ"מ ביחס להיתר הקטרת הקומץ הוי הקמיצה מתיר יחיד ואין אחר עמה והחידוש הוא שאף ביחס לכל המנחה יש בכוחה לפגל וצ"ב עדיין. גם יש להתבונן טובא למה יש בכח המעשה בסולת כח לפגל את הלבונה שהיא אינה ניתרת ממנו.]

הענין השלישי מבואר בסוף הפרק דלמ"ד הקטרה מפגלת הקטרה הדין הוא שיכול לחשב בכזית זו על הקטרה של כזית שני במחשבת הזמן או לחשב מהקטרת הקומץ על הקטרת הלבונה למחר. ואי"ז קשור לנידון של המשנה שכאן עשה הקמיצה שלימה ומחשב על הלבונה בשעת הקטרתה והקמיצה היא מתרת את הקרבן להקטרה, משא"כ הקטרה להקטרה אינן מתירות אחת את רעותה, ומאידך יש מעלה שם שנפסלה כל ההקטרה משא"כ כאן אינו מפגל את כל ההקטרה. וילה"ס לפי הצד שהקטרה מפגלת הקטרה אי מהני גם אליבא דר"י דס"ל שאין מפגלין ממתיר למתיר דהכא אינו מחשב במתיר של ההקטרה אלא בשעת מעשה ההקטרה. ועוד מבואר בגמ' דאף לרבנן דס"ל דאין מפגלין בחצי מתיר מועיל בכה"ג שהרי חישוב בכל המתיר ואין נפק"מ אם חישוב להדיא בשעת עשית המתיר השני או אם חישוב בשעת עשית המעשה הראשון גם על המתיר השני.

ולמ"ד אין הקטרה מפגלת הקטרה אפי' לר"מ דאמר מפגלין בחצי מתיר אין הקטרה מפגלת

^א שו"מ להדיא בשיטמ"ק בהשמטות ד"י ע"ב אות ב' שכתב להדיא דמהני אף לר"י משום דבכה"ג פשטא מחשבה בכולה מנחה. וצ"ע ברש"י שם ע"י במש"נ שם בזה.

הקטרה והחילוק הוא שהיכא שחישב בחצי מתיר הרי יש לו כח ע"י חלקו בהיתר לפגל את הניתר ממנו אבל כאן שאינו ניתר ממנו אין לו כח לפגל.

והנה בעיקר דין משנתנו דהקומץ מפגל את הלבונה ישנה מח' אחרונים יסודית, דיעוי' ברעק"א לקמן י"ד ובחזו"א סי' כ"ב סק"א כ' שדוקא קמיצה יש בכוחה לפגל את הלבונה משום שאסור להקריב את הלבונה קודם קמיצה כמבואר בתוס' לקמן יד. ד"ה הלבונה וע"כ חשיב הקמיצה כמתיר ידידה, אולם אם יפגל בשעת הולכת הקומץ על הלבונה לא יועיל כיון שכבר הותרה הלבונה לגבוה, וזה בכלל הנידון אם הקטרה מפגלת הקטרה או לא. והק"א לקמן חולק בזה. ויש כאן נידון נוסף לענין מחשבה על חצי מתיר כגון אם חישב להקטיר חצי קומץ למחר ע"י בסוגיא לעיל דסו"פ ועי' כאן בתו"ט ורע"ב משכ"ב.

מתני'. הקומץ את המנחה לאכול שיריה וכו'. מודה ר"י בזה שהוא פיגול.

עי' בתוס' כאן ד"ה וקמ"ל שכי' שאפי' לרבנן דסברי דאין מפגלין בחצי מתיר מהני לפגל בכה"ג, שאי"ז נחשב עבודת חצי מתיר כיון שהקמיצה היא עבודה שלמה וכ"כ רש"י לקמן ד"ד ע"א. ועי' בתו"ט שרצה לדיק מדברי הר"ב שם שאין לו החילוק הנ"ל [ואין דיוקו מוכרח כלל וכמו שדחה הרעק"א שם והוא דבר הלמד מענינו שם], וממילא גם הקמיצה אינה נחשבת אלא חצי מתיר אם יחשב על אכילת השיריים בקמיצה לחוד. וא"כ בהכרח רישא דמתני' שאם חישב בקמיצה על אכילת השיריים מפגל אלא כמ"ד מפגלין בחצי מתיר, וא"כ קשה איך מהני לרבנן לחשב מן הקומץ על הלבונה והרי זה מחשבה בחצי מתיר, ומיסד התו"ט שכאן אי"ז נחשב חצי מתיר מכיון שחישב בשעת הקמיצה על הלבונה מהני דהוי מחשבה במתיר שלם דפשטה מחשבה בכולה מנחה כדאמרי' לקמן לצד הקטרה מפגלת הקטרה. וכתב עוד דאף למ"ד אין הקטרה מפגלת הקטרה אבל בשעת הקמיצה מהני מחשבה על כולה. [וביאור החילוק הוא לכאוי' עפ"י האמור בזבחים ט: דילפי' מחשבין מעבודה לעבודה ממחשבת פיגול דהיינו שאפשר לחשוב בשעת העבודה הראשונה את כל המחשבות של העבודות של אח"כ וזהו היסוד של פיגול, וע"כ אם הוא מחשב משעת הקמיצה על הקטרת הלבונה הוי כאילו חישב בשעת הקטרת הלבונה, משא"כ בהקטרה והקטרה אין כאן מחשבה הקודמת לחבירתה שתחיל את המחשבה על ההקטרה [השניה].

ומהשתא צ"ב במאי פליג ר"י דלכאוי' אי מהני הא דפשטא מחשבה בכולה דלא חשיב ממתיר למתיר א"כ למה לא יועיל לפגל מן הקומץ על הלבונה ואפשר דדוקא מקומץ על הלבונה לא מהני שאינו ניתר ממנו עי' בחזו"א סי' כ"ב סק"א. וע"ע לקמן בענין שני בזיכי לבונה, ולכאוי' מוכח שם מהשיטמ"ק דל"ל היסוד הנ"ל.

ועי' בקר"א לקמן י"ז שתמה על דבריו איך שייך לפגל ע"י מחשבה מעבודה לעבודה והרי אין כן מחשבה בכל המתיר שאינו מחשב אלא בחצי עבודה ודוקא באותה עבודה שייך לומר כן דע"י דפשטה מחשבה בכולה יש כאן מחשבה בכל עבודת המתיר אך מה שייך לפגל מן הקמיצה על ההקטרה. ועי' מה שיובא לקמן מהרמב"ם שיהיה מוכח דהדין חצי מתיר אינו דין בעבודת

^א ובאמת י"ל שכ"ז בהו"א אך למסקנא שאינה מעכבת ואין זה קרבן אחד לא שייך כאן דין הקטרה מפגלת הקטרה וכ"ז מבואר לקמן יז ברש"י ד"ה כחד דר"י פליג דאין הקטרה מפגלת הקטרה ונפק"מ ממי שיחשב מהקטרת הקומץ על הקטרת הלבונה שלא יפגל אבל בשיטמ"ק מבואר שכן מפגל.

המתיר שחצי מתיר אין לה שם עבודה לפגל, אלא זה משום שצריך שיהיה חלות פיגול בכל המתיר ולפי"ז מיושב שיש כאן חלות בכל המתיר.

שיטת הרמב"ם שהקומץ חשיב חצי מתיר.

והנה ברמב"ם פט"ז מפסוה"מ ה"ז כ' חשב מחשבת הזמן בשעת קמיצה אבל לא בשעת ליקוט לבונה וכו' הר"ז פסולה ואינה פיגול עד שיחשב מחשבת הזמן בכל המתיר שהוא הקומץ עם הלבונה, בשעת קמיצת הקומץ וליקוט הלבונה וכו'. ומבואר ברמב"ם שהליקוט לבונה דינו כקמיצה והוא נחשב גם מתיר של המנחה ולא רק ביחס להיתר אכילת שיריים אלא גם בענין ההיתר הקטרה של המנחה שהליקוט הוא מתיר את הקטרה ומחשבין בו. ועי' מש"נ בהמשך הסוגיא בענין זה.

והנה לדבריו אי אפשר לפרש כרש"י שהקמיצה היא נחשבת עבודה שלימה ובאמת לרבנן דא"ל אין מפגלין בחצי מתיר צריך שיחשב בשניהם. ויוצא בהכרח דלר"י מפגלין בחצי מתיר מזה שמהני מחשבה בקמיצה לחוד וק' לפ"ז הסוגיא שרצו לפרש טעמיה דר"י משום שאין מפגלין במחשבת עבודת חצי מתיר דא"כ כ"ש שאין מפגלין בעבודת חצי מתיר, וזה היה ההכרח של התו"ט לחשבון הנ"ל דבכה"ג לא הוי חצי מתיר דפשטה מחשבה בכולה. אלא דבמסקנא יתכן דל"ש לדון כלל אליבא דר"י דהוי חצי מתיר כיון דלדידיה הלבונה אינה מן המנחה וא"כ משו"ה אנו דנים כל מתיר בפ"ע הקמיצה על הקומץ והליקוט על הלבונה. [ועי' עוד ברמב"ם שם ה"ח שביאר בדרך מחודשת את האמור בסוף הסוגיא בדף י"ז ע"א שאף אם אין הקטרה מפגלת הקטרה לענין מי שחשב להקטיר קומץ ע"מ להקטיר לבונה למחר מ"מ אם הקטיר קומץ ע"מ לאכול שיריים למחר דבזה הוי חצי מתיר וגם על מנת להקטיר לבונה למחר חל הפיגול משום דפשטה מחשבה בכולה מנחה וחשיב כולי מתיר, אולם ברמב"ם מפרשה באו"א שמירי שאח"כ הקטיר הלבונה ע"מ לאכול שיריים למחר דהיינו בקומץ חישב על הלבונה בהקטרה ובלבונה היתה מחשבה גמורה בשעת הקטרתה ורק בכה"ג מצרפים שתי המחשבות אבל לא אם יחשוב רק על הקטרת הקומץ כרש"י. ולשיטתו יכולנו לפרש את דברי ת"ק ור"י בכה"ג שמעיקרא חישב בשעת הקמיצה על הקטרה הלבונה ואח"כ חישב בלבונה בשעת הקטרה ע"מ לאכול שיריים למחר ואי"צ לומר כדברי התו"ט דמהני מחשבה בקומץ לבד לפגל כל הקרבן ודו"ק.]

דף י"ג ע"ב.

אמרו לו מה שינה זה מן הזבח.

צ"ב מאי קאמרי ליה רבנן והרי בזבח רק הדם הוא המתיר, ועי' בשיטמ"ק כאן אות ד' שמבאר דאף האימורים נחשבים מתיר באכילה שהרי אסור לאכול את הבשר עד שיוקטרו האימורים ואיך אפשר לפגל במחשבה על הקטרת האימורים חול"ז. ודבריו צ"ת שהרי דין זה אינו אלא עיכוב בעלמא שהרי אם אבדו האימורים מותר לאכול הבשר, והזריקה הרי היא המוציאה מידי מעילה. ועוד דמנו"ב מוכח כן שהרי אי אפשר לפגל בשעת הקטרת אימורין למ"ד מפגלין בחצי מתיר,

^א ונוכל לחלק בין עבודת חצי מתיר של סימן אחד ששם זה חיסרון בגוף העבודה לבין קומץ ולבונה שאין חיסרון בעצם העבודה רק מה שלא התפגל כל המתיר אולם נראה בסוגיות שהכל תלוי באותה המחלוקת.

ולמ"ד אין מפגלין בחצי מתיר אי"צ לחשב גם בשעת הקטרת אימורין וע"כ שאין זה מתיר אלא עיכוב בעלמא.

ועי' בתוס' לקמן י"ד ע"א שחילקו כן להדיא בין לבונה לאימורין דלבונה יש לה שם מתיר כי היא מתרת השיריים באכילה משא"כ האימורין כיון שאם אבד הבשר או נטמא שרי הבשר באכילה ממילא לא חשיבי מתיר. אולם הגר"ז דיק מל' הרמב"ם דפליג בזה שכו' בפ"ח מפסוהמ"ק דהאימורין הם מתירים הבשר לאכילה ומשמע שיש להם שם מתיר וצ"ב.

ובדעת הרמב"ם צ"ל שיש שני דיני היתר בקרבן א' ההיתר שחל ע"י דין ההקרבה והכפרה תלויה בדם ולא בהקרבה ועוד יש ענין היתר אכילה שחל ע"י הקרבת האימורין אלא דכאשר אין האימורין חל ההיתר ע"י שנאבדו, דהמתיר תלוי בהצורך גבוה וזה מתקיים או ע"י הנתינה לגבוה או כאשר אי אפשר להעמיד צורך גבוה ולכן יש בהם דין מתיר אבל לא לענין עצם ההיתר להדיוט שזה חל ע"י הדם אלא ענין היתר אכילה.

מעתה נוכל לבאר ג"כ דברי השיטמ"ק דרבנן מדמים את האימורים ללבונה דאף דהלבונה היא מעכבת בעצם החלות קרבן שאינו מרצה בלא לבונה ואין כאן היתר מידי מעילה בלא הקטרתה ושאינה בזה מאימורים מ"מ מדמים זל"ז שהיסוד שאי"מ ממתיר למתיר הוא אינו משום שאינו נותר ממנו שהרי מוכח מזה שהקטרה מפגלת הקטרה אעפ"י שאינה ניתרת ממנה, אלא היסוד הוא שכל אחד נחשב כקרבן עצמי וא"כ יש על האימורין יחס של קרבן עצמי מזה שיש להם ענין ריצוי לעצמם ודו"ק.

וכן אתה אומר בשני בזיכי לבונה.

עי' ברש"י שפי' אם הקטיר בזיך זה ע"מ להקטיר בזיך חבירו למחר. ועי' בשיטמ"ק בהשמטות שהק' דהרי הקטרה מפגלת הקטרה ולא חשיב ממתיר למתיר. ויוצא מדברי השיטה דאף ר' יוסי מצי סבר דהקטרה מפגלת הקטרה ולא חשיב פיגול ממתיר למתיר. ומשמע שרש"י חולק על השיטה בזה דאף בכה"ג שייך הסברא דאין מפגלין ממתיר למתיר. ובאמת סברת השיטמ"ק צ"ב דבשלמא לענין חצי מתיר שייך לומר דע"י דין פשטא יש כאן פיגול ממתיר למתיר אבל מה"ת יחול כאן ההתפשטות ממתיר למתיר כיון שאינו נותר ממנו ולכאוי' זוהי כוונת רש"י. אולם השיטמ"ק יסבור שהדין שאין מפגלין ממתיר למתיר זה משום שצריך לפגל במתיר זה גופא ולא משום חיסרון כח לפגל וע"כ מהני הסברא דפשטה לענין זה.

ובשיטמ"ק מבאר את דברי הגמ' באופן שחשב בשעת סילוק בזך זה להקטיר חבירו למחר וכן בשעת סילוק השני להקטיר הראשון למחר, והוי ממתיר למתיר ול"ש בזה הקטרה מפגלת הקטרה כיון שאינו אותו המעשה, וזה היפך סברת התו"ט דלעיל שלחשב מן הקמיצה על הקטרת הלבונה נחשב כולי מתיר דפשטה מחשבה בכולה.

עוד הק' השיטמ"ק לשיטת רש"י דלמ"ד אין הקטרה מפגלת הקטרה ואי אפשר לפגל בעבודה שאינה מתירה למה הוצרך ר"י לסברא דאין מתיר מפגל את המתיר תיפו"ל שלא חישב בשעת המתיר ואפי' בקומץ עצמו.

אינה בעיכוב מנחה.

^א עי' בחידושי הרשב"א על המשנה לקמן שהוכיח דכל בזיך ובזיך נחשב מתיר בפ"ע שהרי מבואר בסוגיא דזה נחשב פיגול ממתיר למתיר ואם שניהן היו מתירין בעסק אחד היה צריך להיות שתועיל מחשבה על בזיך אחד לפסול גם את הבזיך השני יעו"ש.

ע"י בשיטמ"ק במשנה אות ד' שמבאר את החילוק של הגמ' דבזבח אגד זה בזה דאימורין אינם ניתנים להקרבה אלא ע"י זריקת הדם ומעכב זא"ז, ולבונה אינה מן המנחה כלומר אין אגד זה בזה שאין זה מעכב את זה דאי בעי מקטיר קומץ ברישא ואי בעי מקטיר לבונה ברישא, והיינו דבכדי שיוכל לפגלו צריך שיהיו מעכבין זא"ז.

ה"מ היכא דלא איקבעו בחד מנא וכו'.

צ"ב מהי סברת רבנן שיכולים לפגל זא"ז והרי אינם מתירים זא"ז, וכתבו כמה אחרונים לבאר עפ"י דברי התוס' לקמן יד. ד"ה הלבונה ובזבחים מג. שכי' מסברא דאף שאין מעכבין הקומץ והלבונה אהדדי היינו דוקא בהקטרה אבל נראה להם דהקמיצה ודאי מעכבת שקודם הקמיצה אינו רשאי להקטיר הלבונה, ולפי"ז זהו גופיה הטעם שלרבנן מפגלין משום שהקמיצה נחשבת מתיר על הלבונה. אולם לר"י לא סגי בזה וצריך שיחשב באותו קרבן ולא ע"י קרבן אחר אף שהוא מתירו.

והנה לקמן יז. בסוגית חריפי דפומבדיתא דסברי דהקטרה מפגלת הקטרה מחלקת הגמ' בין שחט אחד מן הכבשים לאכול חבירו למחר דאין מתפגל, לבין הקטרת קומץ ע"מ להקטיר לבונה משום דאיקבעו בחד מנא וכמו שמחלקים כאן בסוגיא. אולם משמע שהשיטה החולקת שאין הקטרה מפגלת הקטרה אין לה את החילוק הנ"ל וא"כ קשה מדוע הקמיצה מפגלת את הלבונה. ומזה הוכיח הגרע"א [בתוס' על המשניות בזבחים פ"ד] כיסוד הנ"ל שהקמיצה עצמה מעכבת את הקטרת הלבונה וע"כ יש בכוחה לפגל משא"כ הקומץ והלבונה אינם מעכבין זא"ז בהקטרה וע"כ אין הקטרה יכולה לפגל הקטרה למ"ד זה ול"מ מה שהוקבעו בחד מנא וכ"כ החזו"א מנחות ל"ב סק"א.

והנה הקושיא הנ"ל הק' שם גם בשיטמ"ק אות ה' ומחלק שם באו"א שבקמיצה נמצאים באותו הכלי הקומץ והלבונה וע"כ מהני מחשבתו משא"כ בשעת הקטרה שכבר אין הקומץ והלבונה נמצאים בכלי אחד ע"כ ל"מ מחשבה מהקומץ על הלבונה והוכיח מדבריו המנח"א דל"ל החילוק הנ"ל ואפי' במקום שאין מתירים זא"ז אם הם בכלי אחד נחשבים גוף אד ומהני מחשבה מזה על זה.

והנה בסוגיא מבואר דאי מתיר מפגל מתיר אפשר לפגל גם מבזיך של לבונה על חבירו ולדברי השיטמ"ק ניחא דהשולחן מצרפן וחשיבי גוף אחד ולדרך האחרונים הנ"ל נצטרך לחלק דחשיבי שמעכבים זא"ז ואסור להקטיר הבזך הזה קודם שישלק את חבירו.

ליקוט לבונה בזר פסול. א"ר ירמיה משום הולכה נגעו בה וכו'.

הנה בתחילה נראה בסוגיא שטעם הפסול הוא משום דהוי הולכה של זר, דהולכה שלא ברגל הוי הולכה. וק' לפ"ז כל מהלך הסוגיא שנראה שלא הבין כן בפשיטות אלא משום שמדמה לה למתן כלי שהיא נחשבת עבודה בפ"ע משום הסברא דלא סגי דלא עביד לה ורק משו"ה נחשב כהולכה, וכה"ק הגרי"ז. וע"ע בשיטמ"ק שהק' על הסוגיא דזבחים מדוע אין מביאים מקור משמעתי דהולכה שלא ברגל שמה הולכה מר' ינאי דפסל ליקוט לבונה בזר ושם הספק היה על ר' ינאי עצמו אי ס"ל הולכה שלא ברגל.

ועי' בזבח תודה בסופ"א; שכתב שמדויק מדברי רש"י שהאופן שהליקוט פוסל הוא דוקא באופן שהזר הולכה מעט וקירבה אל המזבח אבל אם יטלנה הכהן מידו לא יפסול, דהליקוט עצמו אינו אלא מעשה איצטבא דכשר ע"י זר. וכתב שנראה מסברת רב מרי שבאמת עצם הליקוט נחשב עבודה חשובה לפסול ומאי דאמרי' דמשוינן לה כהולכה שאין הכונה למעשה הולכה אלא להכנה

למעשה ההקטרה שלאחריה כמו שההולכה היא פעולת הכנה להקטרה. וכתב שלפ"ז אין ראייה מסוגין לפסוק שהולכה שלא ברגל שמה הולכה דרב מרי באמת מפרש טעם אחר ואף שהגמ' דחתה את ראייתו אי"ז אלא בדרך דיחוי בעלמא אבל עצם היסוד נשאר למעשה. וכתב עוד דברמב"ם מבואר דהליקוט פסול בזר ומשמע בכל אופן שליקט אף אם לא קירבו למזבח.

בגדרי עבודת ליקוט לבונה.

והנה לעצם עבודת הליקוט ע"י כאן ברש"י שהליקוט נעשה אחר הקטרת הקומץ ומבואר שאין הליקוט מעכב את הקטרת הקומץ, גם מבואר שאין מקריבין הלבונה יחד עם הקומץ. אולם ברמב"ם פ"ג ממה"ק ה"ב כ' שהלבונה היה נותנה על הקומץ שבכלי ומעלה אותו ע"ג המזבח. ולמעשה כן מבואר להדיא בגמ' סוטה יד: ועי' במשל"מ שתמה על הרש"י מהגמ' בסוטה שם, והק' גם סתירה מפירוש החומש. וע"ע בכס"מ רפ"א מפסוה"מ שהעתיק את דברי רש"י בשמעתין לפרש דברי הרמב"ם דליקוט לבונה בזר פסול.

והנה ילח"ס על הדין הזה שנותנה בכלי שרת אם באמת זה מעכב בהכשר הלבונה ליתנה בכ"ש כמו הקומץ או שללבונוה סגי בקידוש ראשון להכשירה לגבוה ומה שנותנה על הכלי זהו לקים דין על המנחה ויתכן שאי"ז מעכב ובדיעבד יכול להקטירין בזאח"ז. ועי' בסוגיא לקמן כו. שמשמע שהלבונה טעונה כלי כמו הקומץ לרבנן.

ועי' עוד בשפ"א כאן שהק' מ"ש ליקוט לבונה מסילוק בזיכין דפשיטא דעבודה היא כקמיצה ופסול בזר, ותי' דהבזיכין נתונים בכלי ועומדין להקטרה וע"כ הוי עבודה טפי מן הליקוט שצריך להניח עוד בכלי שרת כדי להקטירין. [ולגוף קושיתו נוכל לחלק דסילוק הבזיכין דינו כקמיצה דע"י הפירוק נעשו עומדים להקטרה משא"כ הלבונה שהקמיצה כבר קבעה את המנחה להקטרה ואי"צ את הליקוט רק כהיכי תמצוי שיוכל להקריבה אבל אין בזה שום חלות דין בגוף הלבונה.] למדנו מדבריו שמקודם המתן כלי אין ראוייה הלבונה לגבוה.

מאידך בחזו"א כאן הק' מדוע הולכה זו פוסלת והרי זה דמי להולכה דקודם מתן כלי שמבואר במשל"מ פ"ג מפסוה"מ ה"ו דאינה עבודה חשובה לפסול. וביאר דליקוט זה נחשב כהולכה דהקטרה ולא כהולכה דמתן כלי כיון דלא בעיא קידוש, והסתפק שם אי נתינה לכלי ע"י זר חשיבא עבודה כמו ליקוט או שצריך שיתנה בכלי ויוליכה למזבח ומבואר בדבריו דאין הנתינה לכלי נצרכת להכשר הקטרה רק זוהי הלכה בצורת מעשה ההקטרה, ונפק"מ שא"צ נתינה של כהן. שו"ר דברמב"ם פט"ז מפסוה"מ ה"ז מבואר דאם יחשב בשעת נתינת הלבונה לכלי מחשבת פיגול מהני לפגל ומבואר שהנתינה לכלי היא כקבלה דקומץ. ולמעשה מתבאר כאן ב' צדדים אם הליקוט לבונה ענינו הכנה להקטרה או שהוא בירור חלק גבוה מן השיריים כקמיצה.

שיטת הרמב"ם דהליקוט לבונה הוי כקמיצה.

הנה לעיל הבאנו את דברי הרמב"ם דהקמיצה הויא חצי מתיר ואינה מפגלת עד שיחשוב גם בשעת הליקוט לבונה ולדבריו תמוה כל הסוגיא שמדמה אותה להולכה. ועי' במשל"מ בפ"א שם שהק' סתירה בדברי הר"מ דמחד פסק שהולכה שלא ברגל ל"ש הולכה ומאידך פסק דליקוט לבונה בזר פסול. וכתב דבהכרח צ"ל שהרמב"ם ל"ג קסבר הולכה שלא ברגל וכו' אלא הוא לומד שטעם הפסול כאן ובטבילת אצבע משום דהני עבודות חשובות הם ומצותן בכך שצריך ללקט הלבונה ולטבול האצבע. והא דאיתמר בגמ' דמשוינן לה כהולכה אי"ז

שמשום הולכה נגעו בה אלא דקי"ל דבד' עבודות הזבח נפסל ומדמים אותה למי שהיא שיכת לו יותר אף שאין דמיונם עולה יפה יעושי"ע. ויעושי"ש שנסתפק אם הולכת הלבונה למזבח פוסלת אחר מתן כלי.

ועי' בגרי"ז דלר' ירמיה שמפרש משום דהוי עבודה חשובה אי"ז משום הולכה אלא משום דהויא כקמיצה כדמשמע בפט"ז וע"כ הוי חצי מתיר, ועד"ז כ' בקר"א בסוגין. אך צ"ע לפ"ז הלשון כהולכה משוינן לה אמאי לא אמר כקמיצה משוינן לה. ועי' בקר"א לקמן ט"ז שהרמב"ם סמך על הברייתא דסוטה שמדמה הלבונה לקומץ לענין סדר העבודות ומצריכה מתן כלי ומה"ט הבין הרמב"ם שהליקוט הוא כקמיצה, ודלא כסוגין שנקטה שהליקוט הוא בגדר הולכה למזבח.

דברי הגר"ח בענין.

והנה הגר"ח בפ"ח מפסוהמ"ק הי"ב הוכיח מן הסוגיא דזבחים דהעצים והלבונה מקודם שקדשו בכלי אין חיבין עליהן משום טומאה, ומוכח דקודם קבלה וקידוש חשיבי שאינם ראויין להקרבה ואם עלו ירדו. והביא ע"ז את דברי הרמב"ם בפט"ז שיש לזה דין קבלה גמורה שמפגל בה. ומאידך הביא הגר"ח את הגמ' לקמן טז: שהמחשב בקמיצה ובהולכה ומתן כלי דקומץ מפגל דהוי עבודה שלימה ואילו המחשב בהקטרת הקומץ אינו מפגל דהוי חצי מתיר משא"כ בקמיצה ובמתן כלי שפיגל בקומץ לבד כיון דל"ש עבודות הללו בלבונה אלא בקומץ כפירוש רש"י שם, וזה סותר להגמ' בזבחים הנ"ל שמבואר שיש דין קידוש כלי גם בלבונה. וכתב שם ליסד דאף דאין דין נתינה בכלי מדין קבלה וקידוש אבל ישנו דין נוסף הנלמד מקרא דאשר על המנחה שצריכה הלבונה להתקדש יחד עם הקומץ אבל אי"ז מדין עבודת קבלה. וכתב דאין זה היכי תמצי שיקרבו שניהם כאחד שהרי בשמעתין מבואר דאי בעי מקריב לבונה ברישא וא"כ אין צריכים להקריבם יחד. ובגליונות חזו"א שם נחלק עליו שאין הלכה לקדש את הלבונה יחד עם הקומץ והוכיח זאת מההיא דקומץ שחילקו וקידשו בב' כלים, וכל הדין הזה של הגמ' בסוטה הוא מדיני ההקטרה שיוקטרו כאחד [כן ראיתי מפרשים אך יותר נראה בכונתו שצריך שיוקטר מתוך הכלי כמבואר בדף כ"ו] אבל אי"צ שיהיו בכלי אחד.

עלה בידנו שיש בזה מח' ראשונים ברורה אם יש עבודת קבלה בלבונה דשיטת הרמב"ם שיש ושיטת רש"י שאין דין קבלה ולכל היותר הנתינה לכלי נצרכת לקיום דיני הקטרה.

מי דמי התם ממילא הכא קטקיל ורמי.

עי' בזבח תודה זבחים כד: שהוכיח משמעתין שישנה הלכה של נתינה לכלי ואם הכהן יעזוב את הקומץ מעל הכלי והקומץ יפול מאליו אי"ז נחשב קבלה. וילה"ס אם בכה"ג יהיה קידוש להפסל ואכמ"ל.

מתני' שחט שני כבשים וכו', ר"י אומר אותו הסדר שחשב עליו וכו'.

מתבאר בסוגיא שיש שני מהלכים אליבא דר"י למה אין פיגול מחלה לחלה אם משום ששני החלות ושני הסדרים נחשבים לשני גופין והוי כשני קרבנות נפרדים, או משום שזה דין בפיגול שהחלות פיגול חלה רק באותו מקום שהוא מחשב עליו. והנפק"מ תהיה באותו הקרבן אם פיגל בירך של ימין אם נתפגל גם ירך שמאל שלפי ה סברא הראשונה כיון דהוי גוף אחד נתפגל הכל, ולפי הסברא השניה אף בזה יש לחלק.

והנה מבואר כאן דאף לר"י שלא חל פיגול אלא בחלה זו, אף החלה השניה פסולה אבל ל"ב כרת. והנה אם הטעם הוא שאין מתפשט הפיגול מחתיכה לחתיכה אף באיברי אותו הזבח מובן שיש

כאן מעשה פסול בכל ההקרבה מחמת מה שיש חלק מן הקרבן שהוא מפוגל, ובפרט לפי הילפותא מקרא דממנו שהוא מיעוט להדיא לענין חיוב כרת.

אבל אם הגדר הוא שהם נחשבים שני קרבנות נפרדים אינו מובן מדוע יש פסול גם בסדר השני וגם בחלה השניה שעד כמה שאנו דנים שאין כאן מחשבה בסדר זה מדוע יש בזה פסול. והיה מקום לומר דפסולים אלו הם מדרבנן אך נראה להוכיח מהסוגיא לקמן בדף י"ד ע"ב שהביא שם את כל המקומות שיש פסול גם במקום שלא חל הפיגול משום גזירה ומבאר הטעם שראו חכמים לגזור במקומות אלו, ולא ביארו שם מדוע גזרו כאן פסול על החלה השניה אליבא דר"י ומשמע שכאן זהו דין דאורייתא. [וראיתי במנח"א שהביא ראיה זו. שו"מ בשפ"א לקמן יד. שהבין בפשיטות שאין זה פסול מדאורייתא.]

והגר"י מתחילה רצה לבאר דהוי כאילו חסרה אחת מן החלות בשעת הזריקה. ויל"ע דכיון דמרצה לפיגול א"כ יש זריקה על שני החלות וכמו בנטמא אחד מן הסדרים למ"ד הציץ מרצה על אכילות כדלקמן בדף טו.

עוד ביאר הגר"י שמה שהם נחשבים כשני גופין הוא דין מיוחד שנאמר רק לענין חיוב כרת אבל לענין לפסול הוי כגוף אחד דהוי קרבן פיגול.

והנה לענין הכבשים עצמן אין נפקותא שהם אינם מתפגלים ע"י הלחם. אבל לענין הקטרת הביזיך הרי יש בהם עצמן תורת פיגול בהקטרתן, ויוצא שאף הביזיך השני נפסל ע"י הסדר הראשון שהוי הקטרת קרבן פיגול וע"כ הקטרה כזו אינה יכולה להתיר באכילה את הסדר השני. ואותו דבר י"ל גם לגבי החלות דאף דהכבשים נידונים כקרבן לעצמו מ"מ ביחס לחלות הקרבת הכבשים היא מפוגלת וע"כ שניהם נפסלים.

דרך נוספת שיש כאן היא עפ"י יסוד הגרעק"א בנדירים לו. דמחשבת פיגול הוי עבודה פסולה וכאילו לא שחטה כראוי כמו שמצינו בר"ן בחולין דהשוחט לשם ע"ז אפי' למ"ד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ולא נעשה תקרובת עכו"ם מ"מ הוי שחיטה פסולה. ולפ"ז מבואר דמכיון שהיה כאן מחשבה לפגל במקצת הקרבן הוי עבודה פסולה וע"כ הכל נפסל. [והנפק"מ בין שתי הדרכים של הגר"י והגרעק"א תהיה אם יצטרכו בזה עיבור צורה דלפי הגר"י הוי פסולו בגופו שיש כאן חלות פסול פיגול כמו חוץ למקומו, אולם לרעק"א הוי כמו שלא לשמה בחטאת שאי"ז פסולו בגופו.] ועי' בעול"ש שג"כ הלך בדרך זו והביא ע"ז ראיה מרש"י לקמן.

אולם על עצם היסוד של הגרעק"א יש להוכיח מכמה דוכתי שרואים שמחשבה שאין בכוחה לפגל אינה עושה פסול בעבודה כמו לענין מנחות שאין להם מתירין לאכילה שלא חל בהם פסול פיגול, ועי' בתוס' זבחים כג': שהוכיחו דאפי' פסול אין בהם. וכן במחשבה דחצי מתיר שאינה מפגלת ומבואר בגמ' לקמן שאין בזה אפי' פסול מדאורייתא ואין אומרים שיש כאן עבודה פסולה [דאטו מי שיעשה שחיטה בסימן א' לשם ע"ז וכי היא תהיה שחיטה כשירה].

^א והנה הגר"י דיק זאת מדברי רש"י בדעת רב הונא דפיגל בירך ימין לא פיגל בירך שמאל וכתב רש"י דהאוכלה או חייב כרת דהיינו דזה דין מיוחד לענין כרת. ולכאוי' היה מקום לחלק בזה בין סברת ר"ה לסברת ריו"ח דלהדיא החשיבה התורה שני החלות לגופין מוחלקין וצ"ע.

^ב ובמנח"א העיר דלפי מה שדיקו האחרונים מדברי הרש"י בדף טו. דאף דאין הלחם מפגל את התודה אבל פסולא איכא ודלא כהפיהמ"ש שפי' דהקרבן כשר לגמרי, א"כ איכא נפקותא אף לגבי הכבשים.

^ג ועיקר דבריו נאמרו לישב הסוגיא שם שבאה להוכיח דכהנים הוי שלוחי דרחמנא מזה שאומרים שהכהנים שפיגלו במקדש שוגגין פטורין לשלם ומ"מ הוי פיגול. והראשונים התקשו מדוע אין מביאים ראיה מזה שאפ' פיגלו במזיד חייבין לשלם ונדחקו בכמה אנפי'. והרעק"א מישב שיקר ההוכחה מזה שחל כאן חלות פיגול אבל ממה יש דין פסול אין זה ראיה דאף אם היו שלוחי דידן ואין להם כח לפגל מ"מ עבודתן פסולה וע"כ חייבין במזיד לשלם ואין כאן הוכחה לזה שהוי שלוחי דרחמנא.

אר"ה וכו' פיגל בירך ימין לא פיגל בירך שמאל.

ע"י ברשב"א שפירש שדוקא באופן זה שחישב על ירך שהיא דבר נבדל לעצמו והיריכות מפורדות אחת מחבירתה אבל אם יחשב על אבר מסוים כיון שהוא חלק מכל הגוף הוי כאילו חישב בכל הקרבן שהרי אינו מפרש באבר זה אני מפגל ולא בשאר והוי כאילו חישב על אכילת כל הקרבן. אולם הגר"ז נקט כדבר הפשוט דל"ד בשני איברים אלא אפי' חישב על כזית אחד מחתיכה זו לא נתפגל אלא אותו הכזית, ולא דמי לטומאה שהכל מחובר ויש שם מגע בכל האבר אבל כאן הרי חישב להדיא על כזית מסוים ולא נתפגל אלא זה הכזית.

עוד כתב שם הרשב"א [וכן הגר"ז] שאם יחשב על כזית שאינו מבורר היינו לאכול כזית אחד מכל הקרבן לאח"ז נפסל כל הקרבן דחל הפיגול על כולו דבכל כזית וכזית איכא למימר על זאת חשב. והביא ע"ז ראייה מזה שאם חישב על שירים דמנחות אפי' על כזית אחד נתפגלה כל המנחה. וצ"ע דאי אמרי' ברירה למה לא יוכל לברר כזית אחד שהוא נתפגל, ואי ל"ל ברירה איך יתחב על כל הקרבן והרי אינו אלא ספק על איזה כזית חל הפיגול. וצ"ל בכוונתו דהמחשבה מצד עצמה היא סיבה לפגל את כל הקרבן אלא דאם הוא מחשב בהדיא על חתיכה זו שלא תתפגל יחד עם הקרבן הוא מציל אותה מלהתפגל יחד עם כל הקרבן ואהני מחשבה לחלק, וכמו שמצאנו דאהני מחשבתו לצרף שתי גופין לאחדדי.

אבע"א סברא לא עדיפא מחשבה ממעשה הטומאה וכו'.

מבואר כאן יסוד בדברי ר"ה שמחשבת פיגול הינה להתיחס לקרבן כאילו נעשה נותר וע"כ די"ז ל"ש אלא במה שחשבו לפסלו בנותר ולא כלפי שאר הקרבן שלא חשבו עליו. והדבר אינו מובן דא"כ מאי אולמיה דמחשבת נותר ממחשבת טומאה ויוצא שבהם אין כרת, ומחשבת טומאה אפי' פסול אין בה והרי זה גזירת הכתוב שמחשבה כזו פוסלת את הקרבן ומה שייך לחלק בין אבר זה לחבירו. וצ"ל שהגדר בזה הוא דכל אבר נחשב כהקרבה בפ"ע אלא שעושים עבודה משותפת על כל האיברים ובאמת היא עבודת הכשר בקרבן פיגול, אולם מצד התורת קרבן שיש כאן נחשב שישנם כמה קרבנות נפרדים וע"כ לא נתפגל הקרבן שלא חישב עליו.

איתיביה ר"נ לר"ה לעולם אי"ב כרת עד שיפגל בשתייהן בכזית וכו'.

בביאור הקושיא נאמרו כמה דרכים. התוס' ביארו שלפי רב הונא אף אם יחשב להדיא על חצי כזית מירך זו וחצי כזית מירך זו לא יצטרף וע"כ הק' איך מהני מחשבה לאכול חצי כזית מחלה זו וחצי כזית מחלה זו. וצ"ב איפה רואים סברא זו בדברי ר"ה שהרי הוא מדמה לטומאה שמה שלא חישבו עליו לא נתפגל אבל למה לא נוכל לצרף אכילה משני האיברים. ומבואר מדבריהם כאשר כתבנו מקודם דלדידיה נחשב כל איבר ואיבר כקרבן נפרד והוי כאילו חישב על אכילת שני קרבנות.

והתוס' הניחו דבריהם בצ"ע שהרי באמת אינו מוכרח בדעת ר"ה דבשני יריכות אי אפשר לצרף [כן פירש הצאן קדשים], ועד כמה שאפשר לצרף יתפגלו ב' היריכות שהרי חישב על שתייהן, וכתבו שרש"י באמת מפרש בענין אחר. וכפי מה שנראה מדברי השיטמ"ק רש"י מפרש את הקושיא מכח החשבון, שאם אנו מפרשים את סברת ר' יוסי כריו"ח יש שני גדרים בפסוקין או דהוו שני החלות כגוף אחד או דהויין שני גופין והכל תלוי בהתייחסות של המקריב אם הוא בא להקריב כיחידה אחת גדולה או כשני דברים חלוקים. אולם אם המקור הוא מסברא שכל דבר נידון לעצמו מה"ת שיוכל לצרף דלא אלימא עירוב מחשבה מאילו היו מתחילה זבח אחד דלא מהני לצרף.

ויוצא איפה שגם לרש"י למעשה אי אפשר לצרף אכילה בשתי יריכות וכ"כ הרשב"א שרש"י מפרש כהתוס' וצ"ע למה התוס' הבינו שהוא מחלק בזה. ועי' בקר"א שהתקשה בכונתם. ומדצ"ל שהם הבינו דעיקר היסוד של ר' יוסי אליבא דרב הווא שמה שיש מתיר אחד לשני הגופין אינו סיבה להחשיבן כזבח אחד ולעולם כל אחד לחודיה קאי. וע"כ זה פשיטא שאי אפשר לצרף שתי אכילות משני גופין ולא דמי לשתי יריכות שהם זבח אחד בעצם ויש לכל הקרבן דין אכילה אחד וע"כ פשיטא שאפשר לצרף אכילה בשניהם אלא שיש סברא שעל מה שלא יחשב עליו לא יחול הפיגול. [וזה מתאים עם דברי הגרי"ז שאף בשתי כזיתים של אבר אחד אין חיוב כרת.] ונראה שהתוס' גרסו ברש"י דלא מהני לרצות ולא לצרף כגירסא דידן והכונה לרצות לפיגול. וע"ע בספר ישר וטוב מש"כ בכונת התוס'.

בביאור דעת רבנן.

הנה לפי ר"ה שר"י חלוק אף בגוף אחד י"ל שרבנן מודים ביסוד הסברא שהתורת פיגול היא רק במה שחישב עליו אלא דסברי דהוי כאילו חישב בכל הזבח להדיא, אבל לשיטת ריו"ח דדוקא בחלות פליגי משום דהוי כשני גופין י"ל דל"ל כלל סברא זו אבל לא משום דהוי כאילו חישב בשתייהן. והנה בסוגיא מבואר דכל הקושיא היא לפי ר"י איך אפשר לצרף אכילה בשתי חלות והנה אי נימא דהסברא היא דהוי כאילו חישב בכל הזבח אכתי קשה דמנין שאינם חשובים כשני גופין לענין זה שאי אפשר לצרף אכילות בשניהן ונהי דיש כאן מחשבה בכל הזבח אך מ"מ אי אפשר לצרף אכילות בשתי גופין וצ"ב.

תוד"ה לאכול א' מן הסדרים.

כתבו התוס' שאם יחשב על חלה אחת נפסל כל הסדר ומשמע שה"ה אם יחשב על חלה אחת מסוימת גם כן יפסל הכל ומבואר כאן דלא כהגרי"ז הנ"ל דבכזית אחד של אותו האבר לא נפסל חבירו. ועי' בקר"א שכי' שאפשר לדון על גוף ראיתם שבאמת למסקנא שהכל תלוי אם הוי גוף אחד או שני גופין ה"ה חלה אחת יכולה לפגל משום דהוי גוף אחד, אבל לפי סברת ר"ה דלא אלימא מחשבה ממעשה איכא למימר דה"ה חלה אחת אינה מפגלת את כל הסדר ומה שהוכיחו מלחמי תודה באמת אי"ז אלא לפי המסקנא.

עוד כתבו דשמא לענין טומאה נמי נטמא כל הסדר וצ"ע דאיזה סברא יש שיטמא הכל והרי סיבת הפסול היא רק בחתיכה הזו ולא דמי לפיגול שהמחשבה מתפשטת על הכל והראיה היא מפיגול דמנחה שאם יחשב על כזית אחד נפסל הכל ואם לא יצרף בכלי לא יטמא הכל. וכן תמחו הקר"א העול"ש והגרי"ז. ובעול"ש תירץ דבאופן שכבר הוקבעו בשעת הסידור והם זקוקין להק ואולי התוס' דנו אם נאמר צירוף כלי בסדר שלם אליבא דר"י דאם הוי גופין מוחלקין לא מהני צירוף כלי בזה.

דף י"ד ע"א.

השוחט את הכבש ע"מ לאכול חצי זית מחלה זו וכו'.

הנה ציור זה יש בו חצי מתיר וחצי אכילה וע"כ גם אם מפגלין בחצי מתיר כאן לדעת רבי אי אפשר לפגל מאחר ולא חישב בשיעור אכילה. אולם יש ציור אחר שיש אפשרות לפגל במתיר שלם וחצי אכילה כגון אם יחשב בשעת השחיטה של הזבח על חצי כזית מן הבשר וכן בשעת הזריקה על חצי כזית אחר ובגמ' לקמן בע"ב מבואר שיש בזה מח' תנאים אם מצטרפים שני המחשבות,

[ורהיטות הסוגיא נראה דאף למ"ד אין מפגלין בחצי מתיר מודה בזה ועי' משנ"ב עוד.] ויש עוד ציור שמחשב בכל המתיר ובשני חצאים משני חלות והוא הנידון דלעיל. ומדברי רבי מתבאר שדוקא בציור הראשון אינו מפגל משום דאין שיעור בכל המתיר אבל בשני הציורים האחרים הוא מתפגל.

וצ"ב למה הגמ' הביאה את דברי רבי ואיזה חידוש מצאנו בדבריו שלא ידענו מקודם שהרי ידענו שאפשר לחשב על כזית משניהם ואיך זה קשור להמשך דברי הגמ'. וצ"ל שהגמ' הבינה שהמימרא דלעולם אין בו כרת וכו' באה לאפוקי מציור זה שחישב בחצי מתיר וחצי אכילה אבל אם יחשב בכולי מתיר מהני, אבל לא לאפוקי מאכילה אחת בחלה אחת. ועדיין הוקשה לנו דמלשון הברייתא נראה שגם אם יחשוב על כזית שלם של חלה זו חבירתה לא תפוגל דלא כרבנן ומאידך מבואר דיכול לצרף שתי חצאים בעירוב מחשבה.

ויש לדון אם רבי ור' יוסי יכולים לסבור אחד את השני והנה להו"א פשיטא דלא שהרי מבואר שאם היה מחשב בשני כבשים ושני אכילות היה מתפגל ולמסקנא הרי מודה ר"י בעירוב מחשבות. וא"כ אין סיבה לומר שרבי סבר כר"י או כרבנן בענין אם יחשב על אחת מהן. אולם הקר"א כאן והגרע"א לקמן בע"ב נראה שהם מבינים את דברי רבי דוקא לר' יוסי, דהרעק"א [מובא בליקוטים לקרו אורה] רצה לומר בדעת רבי דאף אם יחשב בחצי מתיר וחצי אכילה יכול להועיל ודוקא כאן זה שונה שרבי ס"ל כר"י שאין מפגלין מחלה לחבירתה וע"כ אי אפשר לצרף שני חצאי זיתים משני יריכות והק' על הסוגיא שדימתה הענינים אהדדי. ולא הבנתי קושיתו שהרי למעשה מהני עירוב מחשבות אף לר"י ונראה לכאן שכונתו למה שמחלק הקר"א בין מי שחישב להדיא על חצי זית מזו וחצי זית מזו דל"מ דהוי מחלה לחבירתה ודוקא כאשר נתכוין על כזית משניהם יחד מצטרפין וכתב דבסוגיא מוכח דאין חילוק בזה ואולי לזה נתכוין הרעק"א וכן הבין המהדיר לקר"א וע"ע בכ"ז.

לעולם אליבא דרבנן ולא תימא עד שיפגל בשתייהן וכו' ולאפוקי מדר"מ.

לפו"ר נראה שהשתא הדר ביה משינויא דלעיל דאתיא כרבי ולעולם אפשר לפרש את הברייתא לענין חצי מתיר שאי אפשר לפגל עד שיחשב בשני הכבשים בכזית ואפי' מן החלה האחת. אולם החזו"א מבאר שהכל המשך של המהלך הראשון והוא מאריך בהבנת דברי רבי שאין דינו מוסכם שיתכן לצרף מחשבה בשני כבשים ושני חצאים כמ"ד מפגלין בחצי מתיר ושחיטה וזריקה מצטרפין ואינו מחלק בין חצי מתיר וחצי אכילה לכולי מתיר וחצי אכילה [וכן שיטת הרמב"ם בפ"ז מפסוה"מ ה"ז]. ורבי יתכן שחולק משום דבכה"ג הוי פיגול בחצי מתיר, ויתכן דס"ל דאין שחיטה וזריקה מצטרפין. והנה הברייתא דלעולם מהשתא מתפרשת על דרך זה ואינה עוסקת בענין עירוב מחשבות דתרתני חלות דאין מפגלין מחדא לחבירתא אלא בענין מחשבה בחצי אכילה דלא מהני עד שיחשוב בשני הכבשים ולא סגי באחד מהן, וג"כ צריך שיחשוב על כזית שלם משתי החלות ולא סגי שיחשוב בכל כבש על חצי מא' מהן. והראיה דלא כר"מ היא מזה שהוצרך לחשב בשני הכבשים ולא סגי שיחשב על כבש אחד ובשני החלות. יעו"ש באורך.

פיגל בדבר הנעשה בחוץ פיגל וכו'.

בזבחים מג. במשנה מובא דעת ר"ש דאין מפגלין בפרים ושעירים הנשרפין דכל שאינו על מזבח החיצון כשלמים אינו פיגול. ויל"ע אם הוא מודה לדברי ר' יוסי באופן שחישב בשחיטה בחוץ על הקטרה במזבח החיצון אם מפגל, ועי' בשפ"א שנקט דהוא חולק אף באופן זה, וראיתו מזה

שבפיהמ"ש כתב הר"מ דאין הלכה כר"ש אף שהוא עצמו פוסק בחיבור כר"י דאין מפגלין בדבר הנעשה בפנים וכדמסיק בסוגיא דזבחים שכן הוא העיקר להלכה. והנה הגר"י נסתפק אליבא דריה"ג אי מהני מחשבה מפנים על פנים ומשכח"ל כגון מטבילת אצבע על הזאה, והוכיח מקושית התוס' כאן דהק' היכי משכח"ל פיגול בפנים אליבא דר"י ולא העמידו באופן זה ומוכח דאף בכה"ג אין מתפגל וע"כ הוצרכו לומר דפסול מיהא הוי מק"ו. אולם ברמב"ם בפ"י מפסוהמ"ק ה"ג מבואר דאפשר לפגל בחטאות הפנימיות ע"י שיחשוב בשעת טבילת אצבע ואף שלאחמ"כ כתב דלא מהני מחשבה בדבר הנעשה בפנים כר"י, ובהכרח דבאופן זה דהוי מפנים על פנים מהני.

היה עומד בחוץ ואומר הריני שוחט וכו'.

עי' בהגרמ"ד שהסתפק אם זהו דין בעבודה אם היא עבודת פנים או חוץ או שזהו דין במקום עמידתו ונפק"מ למי שישחוט בפנים אם יוכל לפגל דל"ה מחשבה בעבודת פנים. והביא ע"ז מדברי השיטמ"ק לקמן טז: אות כ"ח שנסתפק בענין זה. ויש מזה השלכה ג"כ לנידון אם שייך ק"ו איהא דר"י שאם זהו הלכה בעבודה י"ל דהק"ו מגלה שיש בכוח עבודה זו לפסול אבל אם זהו הלכה במקום שמקום זה אינו מפגל אבל תורת פגול שייכא בקרבן זה למה לא יהני ק"ו עי' שהאריך בסברות אלו.

אלו דברים שאין חיבין עליהן משום פיגול וכו'.

עי' ברש"י דגמרינן משלמים מה שלמים דבר שיש בו מתירין לאדם ולמזבח אף כל דבר שיש לו מתירין או לאדם או למזבח. וילה"ס בגדר הילפותא אם הגדר הוא כעין תנאי שדבר שאין לו מתירין אין לו צורה להתפגל או שהגדר הוא שדבר שהוא נחשב מתיר אינו בכלל המפגלין. ולעיל הוכחנו שלענין חלות פיגול אפשר לפגל גם מניתר לניתר למ"ד הקטרה מפגלת הקטרה ומוכח כמו הצד השני.

והיה מקום לתלות זאת בבי' תירוצי התוס' שהק' לענין לבונה אמאי אינה נחשבת ניתרת שהרי מקודם הקטרת הקומץ אי אפשר להקטיר הלבונה, ותירצו א' דמ"מ הלבונה היא מתירה אחרים באכילה. ועוד תירצו של"ה דומיא דשלמים שאין עבודת מזבח מתירה. ולפי התירוצ הראשון מבואר שהכל תלוי בשם מתיר או ניתר, ולפי התירוצ השני הכל תלוי אם יש בו שם ניתר ע"י אחרים.

והנה יש לדון אם שייך פיגול בבזיכין שהרי יש בהם עבודת סילוק והיא מתרת אותם למזבח ומאידך הם נחשבים מתירין על הלחם לאכילת אדם ולעיל אמרינן דהוא בכלל אין מתיר מפגל את המתיר ולרבנן מתפגלין זה מזה וצ"ע מ"ש מלבונה, וצ"ל דהנידון הוא לגבי להתחייב על הלחם אבל הלבונה עמה אין חיבין עליה.

אלא דזה גופא צ"ב דאם לומדים משלמים למה לא נלמד דבכה"ג גם לא יחול פיגול כלל עד שיחשב על הניתר ולא על המתיר.

רד"ה הקומץ והלבונה.

הק' רש"י אמאי הוצרכנו ללמוד זאת משום דהקומץ חשיב מתיר והרי בלא"ה אם יאכל ממנו הוי קומץ חסר ולא קרב המתיר כמצותו, ועי' בשיטמ"ק אות כ"ב שתירץ בשם ר"י דאי לאו ילפותא זו היינו אומרים דכיון שקדש בכלי ונראה להקרבה הוא בכלל קרב המתיר כמצותו. ולפ"ז אם יחשב על הקומץ יוצא שיחול פיגול על השיריים אף אם לא יוקטר הקומץ בפועל וזה

לא שמענו. וצ"ל שדוקא לגבי הקומץ אנו אומרים דמשנראה להקרבה חל עליו תורת פיגול שהווי הקרבה מפוגלת וע"כ אם יאכל ממנו יתחייב עליו, אבל לענין השיריים כל שלא הותרו בפועל לא חל על הקרבן תורת פיגול ועדיין צ"ע.

ורש"י תירץ דמשכח"ל באופן שהוצת האור ברובו ואז נחשב שקרב המתיר כמצותו ואפשר להתחייב עליו והתוס' הק' עליו דכיון דהוצת האור ברובו כבר פקע פיגול ורשאי להעלותו לכתחילה וכדאמר עולא בזבחים דאי לאו דפקע פיגולו אינו יכול לרצות לפיגולו. ולישב דברי רש"י יתכן לומר דלמסקנא שם נראה שזה מדן שנעשו לחמו של מזבח, ויתכן שהפסול פקע לענין הקטרה אבל חיוב יש על אכילתו. [ויש לבאר הענין יותר עפ"י משכ"כ המנח"א בשם הגרי"ד לבאר את דברי ר"י שיסוד חיוב פיגול אינו משום הפסלות שחלה בקרבן אלא על מה שאוכל ממה שחייב עליו וע"כ אין מפגלין מחלה לחבירתה שאף שכל הקרבן נפסל אין זה נחשב אכילה ממה שחייב עליה, ולפי"ז כאן יש אכילה ממה שהוא מחשב עליה אף שאין כאן הפסול דהפיגול.] ועי' בתוס' בזבחים מב: בשם ר"ת שביארו דבאמת לענין קומץ כדי נסבה וטעם הפטור הוא משום שלא קרב המתיר כמצותו.

והדם.

לכא"ו גם כאן קשה קושית רש"י דאם יאכל את הדם לא קרב המתיר כמצותו. ואף אם יזרוק דם אחר מ"מ לגבי טיפה זו נחשב שלא קרב המתיר כמצותו. ואם אנו דנים ביחס לשיריים הרי יש להם מתיר בזריקה כה"ק התוס' שם. ותירצו שהנידון הוא לגבי הדם הנקלט על גבי המזבח שהוא המתיר עצמו ומ"מ לא נעשה לחמו של מזבח דל"ש זה אלא באישים. עוד כתבו דהנידון הוא אף ביחס לשיריים ומ"מ חשיב כל הדם מן המתיר מחמת שכולו היה ראוי לזריקה. ויוצא כאן נפק"מ בין התירוצים אם יש חיוב על דם השיריים. ואולי יש לתלות נידו"ז בגדר דין שיריים אם זה עבודה לעצמה או רק המשך של עבודת הזריקה. ועי' בסמוך.

אלא פשיטא לאיפגולי בשר.

מכאן קשה על דברי התוס' הנ"ל שכי' שאפשר להתחייב על השיריים דא"כ אמאי לא מוקמינן ליה באופן זה שחייב על הדם של השיריים ולא הוי כתרי גופי. כן תמה הגרעק"א בזבחים שם והניח בצע"ג. ועי' במנח"א משכ"ב.

ומה התם דלא חשיב בבשר גופיה וכו'.

עי' בטה"ק שהק' דמאי ק"ו הוא והרי הדם אינו נבדל מהבשר כמו היריכות שהם נבדלים זה מזה והוי כבי' גופין אך הדם חשיב גוף אחד, עי' משכ"כ לבאר. ולפי הדרך שהובאה לעיל מהגרי"ד יש לישב דסוכ"ס אינו אוכל ממה שחייב עליו והכל תלוי בשעת האכילה ובפרט שאין הדם עומד לאכילת הדיוט כלל.

דף י"ד ע"ב.

פיגל בלחמי תודה מהו וכו'.

^א וצ"ע לפי סברת עולא דאי לאו דפקע פיגולו לא היה מביא אחרים לידי פיגול א"כ סברא זו שיכת אף לגבי הדם ומוכח שאי"ז סיבה אלא ראייה שיש דין משילת האור וכמ"ש השיטמ"ק מ"ג ע"ב.

ילה"ק שהרי טעמו של ר"י הוא מכח הגזיה"כ דעבדינהו שני גופין וכאן הלא לא נאמרה גזיה"כ דהוי ב' גופין ומאי קמבע"ל. וצ"ל שכאן כיון שהם שני מינים יש סברא דהווי דני גופין אף בלא עשאן הכתוב. מעתה ילה"ס אם יחשב בשני המינים כאחד אם בכה"ג יצטרפו במחשבה או לא. ויש לומר דתלי במח' רש"י ותוס' כאן אם הא דעשאן גוף אחד הוא מילפותא או מסברא ואם זה מילפותא אין ללמוד ג"כ ללחמי תודה אבל אם ה סברא מדמעכבי אהדדי אין חילוק בזה.

רד"ה פיגל בלחמי תודה, מי אמרי' כיון דזבח אחד מתירן כחד דמין.

ע"י בהגרמ"ד שהק' על הסברא הנ"ל שהרי גם בכבשים ובזיכין זבח אחד מתירן ואעפ"כ ל"א דכחד דמין. וביאר שם עפ"י מה שכתב בחידושי הרשב"א על המשנה לצדד דכל כבש מתיר חלה אחת וכל בזיך נחשב מתיר על הסדר שלו. וע"י לקמן דף ס"ב שהבאנו מהתוספתא שנותן בשעת תנופה חלה אחת על כל כבש ומניף והבאנו מרש"י בסוכה שנראה דלא כן. ונראה דאעפ"כ זה נחשב חצי מתיר כיון שההיתר תלוי למעשה בהקרבת שניהם.

איכא דאמרי הנך דמרחקן וכ"ש הנך דמקרבן.

ע"י בזבח תודה שנסתפק אם שחיטה והולכה מצטרפין כיון שאין להם את המעלה ששניהם מתירין וכו' אין להם את המעלה דמקרבן אהדדי וכ' שמהרמב"ם נראה שאין חילוק בזה.

ל"ק הא רבי והא רבנן וכו'.

במסקנא נראה דהגמ' חזרה מהתליה הזו וגם רבי מצי סבר דבכה"ג הוי פיגול. והנה לפי ההו"א יוצא שרבנן פליגי עם רבי גם בציור של חצי מתיר וחצי אכילה דמצטרף אבל לפי המסקנא אין מקור לומר דרבנן פליגי עליה.

והנה הרמב"ם בפ"ז מפסוהמ"ק ה"ט"ו כתב שאם שחט א' מן הכבשים ע"מ לאכול חצי זית מחלה זו למחר ושחט השני וחשב לאכול חצי זית מחלה שנייה למחר הרי אלו מצטרפין לפיגול. ובכס"מ שם כ' דהוי פלוגתא דרבי וחכמים ופסק כחכמים. והאחרונים הק' שהרי אין זו מסקנת הסוגיא ומנלן דרבנן פליגי עליה.

עוד יש לתמוה דכיון דפסק הרמב"ם שם דאין מפגלין בחצי מתיר איך מצטרפין ב' מחשבות אלו והרי לא חישוב במתיר שלם על אכילה שלימה. [ואפשר דזהו בכלל הסברא דלקמן שפשטא מחשבה בכוליה המתיר.] וע"י במשנר"א סי' ז' אות ב' שכתב דמהסוגיא לקמן ט"ז ע"ב מוכח דרבנן פליגי עם רבי גם לענין צירוף. וע"ע בזבח תודה משכ"ב.

וע"י בשפ"א שהק' עוד שהרי אין ראיה מרבנן דבכה"ג מצטרפין לפגל ואולי כל מה דפליגי זה על מה שרבי מכשיר ורבנן גזרי גם בכה"ג והניח בצע"ג.

רבנן גזרי קומץ אטו קומץ דמנחת חוטא.

הנה בסוגיא מוכח דבחצי מתיר הפסול הוא מדרבנן מגזירה אטו כוליה מתיר. וע"י בתוס' זבחים מ"א ע"ב שכתב. וע"י בסוגיא דזבחים מ"ב ע"ב כי מדי ביכל מיא בעלמא קמדי וברש"י ותוס' שנראה שם דלרש"י אף לרבנן איכא פסולא כבר בשעת השחיטה מה"ת וכן הוכיח הגר"ז"ס וק' מסוגין, וע"י במנח"א משכ"ב.

מתני' נטמאת אחת מן החלות וכו' שאין קרבן ציבור חלוק.

התנא נקט לכאוי דוקא ציור שהיה באחת מהן פסול טומאה אבל אם היה אחד מהן אבוד ושרוף או פסול אחר היו מודים רבנן שכולן פסולות כמבואר לעיל בדף יב: ורק כאן ששיך לזרוק גם על הטמאה משום דהציץ מרצה הוכשר גם הטהור.

ומבואר בגמ' שאף אם נפסלו קודם זריקה מ"מ הקרבן עצמו כשר וצ"ל דאתי כמ"ד שיריים שחסרו מקטיר קומץ עליהם. ועי' בתוס' בע"א ד"ה רבנן [וכהבנת הקר"א שם] שנראה מדבריהם דלא כן אלא דהוי כאבוד ושרוף ויש כאן חיסרון אף בחלק גבוה, ויתכן דלענין להתיר לגבוה יאמר בזה הכלל דטומאה הותרה בציבור ויש לפלפל בזה.

והנה בדעת ר' יהודה מבואר בגמ' דאף אם הציץ מרצה על אכילות [היינו על הדברים הנאכלים כאילו הוקרבו כשאינם טמאים לענין ריצוי הקרבן ולא לענין להתירם באכילה]. מ"מ כיון שהטמא בטומאתו נטמא גם חבירו ול"ש בזה ריצוי ציץ כיון דהטמא נאסר באכילה וחבירו כמותו.

והדבר צ"ע דבשלמא אם הסדר פסול לגמרי ואין הציץ מרצה עליו כלל שייך בזה אין קרבן ציבור חלוק לדון את חבירו בפסול אבל השתא דהציץ מרצה למה לא נימא דנחשיבו ככשר גם לענין זה שחבירו לא יפסל על ידו. והראיה דהציץ מרצה על אכילות דאל"כ תיפוז"ל דאין כאן זריקה על החלות בהכשר וכאילו אבדה אחת מן החלות דפשיטא דהשניה פסולה. וראיתי בהגרמ"ד שהקי' כעין זה בשם הגר"י עמש"כ רש"י שהטעם שאסור באכילה הוא משום הקרא והבשר אשר יגע בכל טמא ומבואר שאי"ז פסול בחפצא של הקרבן ובעצם ההיתר זריקה וא"כ מ"ש בזה אין קר"צ חלוק והניח בצ"ע. ועי' בכתבי הגר"י לעיל בדף י"ב. [ועי' לקמן בדף מו. שיש שם נידון דומה לגבי לחם תודה שנטמא דאמר' ידי נדרו יצא כיון שהציץ מרצה על אכילות, והתוס' שם כתבו דלפ"ז צריך לצאת שאם נטמא א' מן הלחמים לא יאמר בזה הדין שנטמא מקצתו נטמא כולו כיון שהציץ מרצה על אותו שנטמא. (וזהו גם פשטות הסוגיא לעיל י"ב ע"ב דהנך דאיכא גואי כשירות למ"ד דהציץ מרצה על אכילות אלא אם נדחוק דהכונה שכשירות לענין להכשיר הזבח ולא לענין להתיר באכילה.) אולם ברש"י שם נראה שכל הלחם נפסל גם אותו שבטהרתו. ואמרנו לתלות זאת בחקירת האחרונים לענין דין ריצוי ציץ אם זה כאילו נתבטל הפסול מן הקרבן לגמרי וכאילו לא נטמא, או שזה דין על העבודה שהעבודה מרצה כאילו נעשית בהכשר גמור אבל אין זה הפקעה של הפסול. והנה לפי התוס' קשה מאוד בסוגין למה לר"י נפסל גם הסדר השני עד כמה שהציץ מרצה על אכילות.]

דף ט"ו ע"א.

ולפני זריקה במ"פ אר"פ בציץ מרצה על אכילות וכו'.

הנה לר"פ לכאוי ל"ל הסברא דאין קר"צ חלוק ושורש מח' היא אם זה נחשב הקרבה גם על החלה טמאה או דאין כאן הקרבה על הטומאה וממילא כולם פסולות, דבלחה"פ נתחדש מהוא שאם נפסלה אחת מהן כולן פסולות ובשה"ל אמרי' דקרבן אחד ומעכבין זו את זו.

אך עי' בעול"ש שרצה לבאר בדעת רש"י דגם אם אין הציץ מרצה צריכים להגיע ליסוד שאין קרב"צ חלוק דאל"ה לא היינו אוסרים את הטהור ולא היה נחשב הקרבה דטומאה וגם רבנן היו מודים לעצם היסוד שאף הטהור צריך להיות דינו כמו הטמא אלא דרבנן סברי דהציץ מרצה וכאילו קרב בטהרה. וכתב דבזה התוס' חלוקים על רש"י שעד כמה שאין הציץ מרצה אף בלא

הסברא שאין קצ"ח יש לפסול מחמת דהוי כאבוד ושרוף ונהי דשיריים שחסרו מקטיר קומץ עליהן מ"מ נאסרו כל השיריים באכילה.

ועי' בקר"א שבאמת נתקשה בדברי התוס' למ"ל טעמא דהוי כאבוד ושרוף שזה מורה שיש בעיה גם בחלק גבוה דאף אם לא היה כאבוד ושרוף מ"מ הטהור נפסל כיון שאחד מן הלחמים טמאים או אחת מהחלות פסולה והם מעכבין זא"ז כמבואר בסוגיא לעיל יב:.. ויתכן שהוכרחו לזה מחמת קושית השיטמ"ק שאי נימא דאין הציץ מרצה יהיה הדין שגם אבדו כבשים וע"כ הוצרכו לומר שיש כאן זריקה מעליתא ואכמ"ל.

והא עולין דציץ מרצה על העולין וכו'.

סוגיא זו קשה מאוד להבינה דהרי הא דשרי להקריב זהו מחמת הדין טומאה הותרה בציבור ומה הקשר בין זה לריצוי ציץ ולמה שאין קצ"ח. והנה לפי המבואר כאן ברש"י [וכמו שהבינו הצי"ק והח"נ והקר"א] נראה שהכל מבוסס על זה דטומאה הותרה בציבור וע"כ אף אם אין הציץ מרצה על העולין שרי להקריב הבזיכין, ונתחדש כאן שהכל היא הקרבה טמאה וע"כ שרי גם לטמא בידים [כמ"ד טומאה הותרה בציבור ושרי אף לטמאים או דאף למ"ד דחוויה שרי לטמא בכה"ג] אלא דכיון דהצימ"ר על העולין אין כאן הקרבה של טומאה אלא הקרבה של טהרה וממילא הטהור בטהרתו אבל בלי ריצוי ציץ נחשב הכל הקרבה דטומאה גם בחלק של הטהרה. ומה דאנו מחשיבים זאת כהקרבה של טומאה אף בבזיך הטהור זהו גופא מחמת שאין קרבן ציבור חלוק והכל נחשב כהקרבה אחת, אבל אם קרבן ציבור חלוק **יש כאן שתי הקרבות אחת כשירה וא' פסולה** וממילא אין מיגו להתיר גם את השניה.

וכן ביאר מרן הגר"ז שיש בסוגין שני עניני אין קרבן ציבור חלוק לקולא ולחומרא, א' לענין לפסול את חבירו כמו בנטמאה אחת מן החלות וא' לענין להקריב חבירו בטומאה והכל דין אחד. ויסוד הדין הוא שאם חצי הקרבן קרב כדין קרב"צ הבא בטומאה ממילא הוי גם השני קרב בטומאה דההקרבה אינה מתחלקת וממילא בנטמא א' מן הבזיכין גם השני קרב בטומאה. ומה"ט בנטמא א' מן הסדרים עד כמה שא' מהן בא בטומאה ממילא נחשב שגם חבירו בטומאה וקרבן כזה אינו נאכל ואי"ז התפשטות של הפסול אלא הכל תלוי בהנידון אם הוי הקרבה אחת או שתי הקרבות. נחכמים סוברים דההקרבה עצמה מתחלקת וממילא הטהור נשאר בטהרתו והוי קרב בטהרה וממילא יש בו גם דין היתר אכילה לבעלים.

והנה הגמ' מקשה דהכא לכ"ע ציץ מרצה על העולין ופליגי וצ"ב למה כונת הגמ' דעד כמה שהציץ מרצה למה באמת אין הטהור בטהרתו שהרי אין כאן קרבן הקרב בטומאה ובשלמא אם היינו אומרים דלכ"ע אין הציץ מרצה על העולין מובן הוכחת הגמ' אבל כאן הגמ' באה להוכיח שכן יש ריצוי ציץ וא"כ נפל פיתא בבירא, ועי' בשיטמ"ק דסירכא דלישנא נקט ועיקר כונתו להוכיח דאף בכה"ג שהציץ מרצה על הטהרה אמרי' דאין קצ"ח ובא לומר דאין פלוגתייהו בענין ריצוי ציץ אלא ביסוד הסברא דאין קצ"ח.

^א ונראה להוסיף עוד בביאור דבריהם דלעיל ט: הק' מדוע בשיריים שחסרו שאסורים באכילה נחשב שיש בשר ושרי לר' יהושע להקטיר הקומץ עליהן והרי אסור באכילה הוי כאבוד וכי' דכיון דכל הפסול הוא מחמת החסרון של האחד אי"ז נחשב כאין בשר. ולעיל בדף יב: יסד הגר"ז דבלחה"פ שנפסלה א' מן החלות אי"ז פסול חיסרון דאין לחה"פ בכלל הנותארת מן המנחה ואי' בדין שיריים שחסרו אלא הוי קרבן דלחם הפנים והוכיח זאת מסוגין, אלא דכאן הוי פסול בעצם התורת קרבן דהיי"ב חלות שאין קרבן לחה"פ פחות מיי"ב חלות ובעי שיוקטר הלחם על י"ב חלות. ולפ"ז כאן י"ל דכאן ל"ש החילוק דהתוס' הנ"ל דכאן כאשר נפסלה אחד נחשב הכל כאבוד וע"ע.

ועי' עוד בתוס' ד"ה ופליגי שנראה מדבריהם שהם מפרשים את הסוגיא להיפך מרש"י שהם הבינו שאם יש תנא הסובר שאין הציץ מרצה על העולין א"כ ניחא דבזה פליגי רבנן ור"י אי שרי להקריב בטומאה. וביאר הקר"א שדעת התוס' היא דעד כמה דציץ מרצה על העולין אין זה משום דחשיב הקרבת טומאה אלא דשרי לכתחילה להקריבו בטומאה כיון דהציץ מרצה על העולין ועי' בצ"ק וח"נ משכ"ב.

והנה על ההבנה הפשוטה תמוה מאוד איך שרי לטמאות קדשים לכתחילה וכן הק' השיטמ"ק. ועוד דהרי כל הדין הזה שהציץ מרצה הוא רק בדיעבד ולא לענין להתיר לכת' להקריב בטומאה. ועי' בעול"ש שדיק מדברי התוס' ביומא דבקרב"צ אמרי' דכיון דהצימר"ר לכ"ע הוי הותרה אף לכת', וכ' דבמסקנא באמת אין הכרח לכל זה ואין הצימר"צ לענין לכת' וכ"ה בשיטמ"ק כאן.

ר"י אומר אפי' שבט א' טמא הכל יעשו בטומאה לפי שאין קצ"ח.

גם כאן צריכין אנו למודעי לחקור פשר דבר. ונאמר דסברא זו דאין קצ"ח היא סברא דחשיבא הקרבת טומאה של כל הקהל דהכל מצטרפין לקרבן אחד, ואף שהותרה טומאה בציבור מ"מ אין סיבה להתיר את הרוב מחמת המיעוט כמ"ש השיטמ"ק וממילא יעשו הטהורים בטהרה אבל מכיון דאין קצ"ח חשיבא גם הקרבת הקרבת טומאה ע"י שחלק מן הקהל עושין בטומאה, ואף שקרבנות חלוקים הן מ"מ הוי שם קרבן הבא בטומאה ואי"צ לדקדק לעשותה בטהרה דר"י לשיטתו דטומאה הותרה טומאה בציבור, אבל לרבנן שההקרבה מתחלקת כל הקרבה לעצמה נוכל לומר שהטהורין יעשו בטהרה.

והשתא פריך הכי דאם היה כאן דין ריצוי ציץ לא היה שייך היתר זה לר"י דאין כאן הקרבת טומאה.

תוד"ה ר"י אומר וכו'.

הק' דלמ"ל טעמא דאין קצ"ח דתיפו"ל דטומאה הותרה בציבור דר"י אי"ל דשבט אחד אקרי קהל וס"ל שיכולין גם לגרור את הטהורים להתיר וממילא אי"צ לדקדק לעשותו בטומאה למ"ד זה. ותירצו דאיצטריך ליה האי טעמא לענין אכילה דע"ז ל"א טומאה הותרה בציבור. צ"ע בכונתם והרי פסח הותר בציבור שעיקרו בא לאכילה ואפשר דכונתם דלענין אכילה לכו"ע הוי דחויא ולא הותרה.

והנה התוס' כאן לשיטתם שאינם מפרשים כרש"י דכל מה ששייך היתר גם על הטהרה זה מכח הא דאין קצ"ח ותלוי בזה שאין הציץ מרצה, אבל לרש"י בלאו האי טעמא לא היינו מתייחסים שיש כאן הקרבת טומאה וכנ"ל, אבל התוס' ס"ל דהיכא דמקצת קרב בטומאה הוי לכו"ע הקרבת טומאה. ועי' בצ"ק שהק' למה מקודם לא הק' למ"ל האי טעמא לגבי בזיכין והרי טומאה הותרה בציבור ותי' דהנפק"מ היא לענין שיהיה מותר להגיע בטומאה ולטמאותם בידים דחשיב גם דהטהרה כאילו הוקרבה בטומאה משא"כ כאן אין הנידון אלא אם נטמא בדיעבד וצ"ע דא"כ אף אם טומאה דחויא בציבור יהיה מותר בכה"ג ולמ"ל טעמא דאין קצ"ח.

ולגוף קושית התוס' יעוי' בשיטמ"ק דתי' דאף דשבט א' איקרי קהל מ"מ אי"ז נחשב אלא כמחצה טהורים ומחצה טמאים ואין להתיר את הטהורים לעשות בטומאה ואף אם א' מהשבט השני יטמא ידחה לפסח שני, ועי' הוצרכנו לטעמא דאין קצ"ח.

אריז"ח תלמוד ערוך בפיו של ר"י שאין קצ"ח.

ע"י בכתבי הגר"י לעיל י"ב: שכי' להוכיח משמעתין דבלחה"פ ליכא להאי דינא דשיריים שחסרו שאסורין באכילה מדין והנותרת וכו' דדין אכילת לחה"פ אינו מדין אכילת שיריים אלא מדין אכילת עצם הקרבן, דאם לא היה זה ודין אכילת גוף הקרבן לא היה מתאים כאן הסברא דאין קצ"ח שהרי בשיריים לא מסתבר שיהיה נפסל מחמת כן וגם ר"י מודה לדרשא דהנותרת לאסור שיריים, ובהכרח צ"ל שזה פסול בעצם הקרבן מה שאינו כמצותו שחלק ממנו פסול וכמו בשתי הלחם שהם קרבן בפ"ע אלא הוא נותר ע"י הכבשים.

וכי' עפ"י היסוד הנ"ל לישב את שיטת הרמב"ם שכי' דאם נשרפו השיריים או נטמאו או יצאו אם נשארו מקצת מן השירים יקטיר הקומץ עליהן ואותן השיריים אסורין באכילה וצ"ע מאיזה טעם יאסרו השיריים כיון דהזריקה מועלת על הטמא ועל היוצא ובהכרח דל"ח זריקה המתרת כלל לענין היוצא והטמא וכאילו נשאר באיסורו ולא מהני סברות אלו רק לענין להתיר הקטרת הקומץ דחשיב כאילו יש בשר, וע"כ השאר ג"כ אסורין באכילה. וצ"ע איפה א"כ למה בלחה"פ בכה"ג שאר החלות כשירות ובהכרח ששם אי"ז פסול מדין חסר אלא מדין הקרבן דכל דל"י"ב י"ב חלות אין זה נחשב שהוקרב הקרבן כדן וממילא אי אפשר להתיר את השאר וכאשר נחשב שיש כאן הקרבה על הי"ב חלות מדין זריקה על הפסולין תו כשרות הנותרות.

ע"י בקר"א שתמה על שיטת הרמב"ם דפסק בפ"ה מתמידין הט"ז כרבנן דהטמא בטומאתו והטהור בטהרתו, וכיון דס"ל [בפ"ד מהל' ביא"מ ה"ז] דאין הציץ מרצה על אכילות א"כ צריך להיות שכל החלות פסולות כמבואר בסוגא אליבא דר"פ. וכי' דלענין קרב"צ מודה הרמב"ם דהציץ מרצה גם על אכילות כיון דטומאה הותרה בציבור וכמ"ש הלח"מ בפ"א מפסוהמ"ק והקי' כנ"ל לגבי לחמי תודה ששם ל"ש החילוק הנ"ל.

תלמוד ערוך הוא וכו'.

לפי הפשטות לא בא לחלוק ריו"ח לדינא על רב פפא דלאחר זריקה מודה ר"י דהטהור בטהרתו דמה"ת יפסל זה מחמת זה טועיקר היסוד הוא שאין חלות היתר בזריקה על חצי הקרבה, וזה גם מוכח מדמיון הגמ' לבזיכין. וכן ביארו כמה אחרונים. אולם בפירוש הרגמ"ה [מובא במלאכ"ש על המשניות] כתב דאין קרבן ציבור חלוק ל"ש קודם זריקה ל"ש לאחר זריקה והדבר צ"ב. וע"ע ברע"ב שמפרש תלמוד ערוך הוא שאין זה מקרא ולא מסברא וכך היה מקובל מרבנותיו שאין קר"צ חלוק ואם נפסל מקצתו נפסל כולו. וכ"ה ברש"י מעילה יז. דתלמוד ערוך שלא אמרה מדעתו.

מתני' התודה מפגלת את הלחם.

הנה עיקר חידושה דמתני' הוא שאף שלא חישב על הלחם אלא על הבשר מתפשט הפיגול גם על הלחם, ובלא מתני' היינו אומרים דהלחם אינו מתפגל אך לכאוי זה פשיטא שאין לו היתר אכילה שאין זה מסתבר שהמתיר פסול והלחם הניתר יהיה כשר. והנה לשיטת ר' יסי דאין חלה מפגלת את חבירתה לכאוי ק"ו שאין הבשר מפגל את הלחם, אך צ"ע אליבא דרבנן דלכאוי כיון דהלחם לאו גופא דזבח הוא אמאי פליגי על ר' יוסי ומפגלין את הלחם. וצ"ע.

^א וכ"ה בפיהמ"ש וברע"ב.

והלחם אינו מפגל את התודה.

ע"י רש"י שכי' דהאכלה אינו ענוש כרת. ומדיק מדבריו הקר"א שהתודה עצמה פסולה, וטעמא בעי. אולם הוא מדיק מדברי הרמב"ם בפיחמ"ש שכי' דהלחם נגרר שהוא הענף נגרר אחר השורש וכשיפסל השורש נפסל הענף בפסלותו. אבל אם יארע הפסול בהולכים אחריהם שהוא הלחם הוא לבדו פסול ויהיה העיקר שאחריו הולך שהוא קרבן עומד בשלימותו. ונראה מדבריו שהקרבן נשאר כשר וכן דיק השפ"א. והנה שייך לומר זאת דוקא בתודה אבל בכבשים ולחם כיון שיש זיקה אבדו כבשים הרי אבד הלחם וע"י בשפ"א שהק' כן ושמא ל"ח אבד הלחם כיון דמרצה לפיגולו. וע"י עוד ברמב"ם בפ"י מפסוהמ"ק שכתב בלשון זה הלחם לבדו פיגול וזבח התודה אינו פיגול. ומשמע שפסולא איכא.

ולעיל במשנה דיי"ג ע"ב הבאנו את דברי העול"ש שביאר את דברי רש"י דעבודת פיגול הוי עבודה פסולה וכ"כ בשפ"א כאן דהוי מחשבת פסול, והקשינו ע"ז מכמה מקומות שכאשר לא חל פיגול מאיזה טעם אף לא נפסל הקרבן כלל. והיה מקום לפרש בדעת רש"י שהוא לשיטתו [לקמן מו. ד"ה ותיפסל נמי תודה וע"י תוס' מ"ז ע"ב ד"ה והרי תודה]. שאין התודה כשירה בלא לחם לשמה אלא רק אם יעשה עקירה ויזרוק הדם לשם שלמים וכאן שהוא קרב לשם תודה ונתפגל הלחם נפסל התודה כדין זיקה. וכן מצאתי במנח"א בשם הגרי"ד.

עוד הביא שם לבאר עפ"י דברי הגרי"ז לגבי פיגול ביריכות דאף דמחשבת הפיגול לא חלה אלא במה שחישב עליה מ"מ הפסול דפיגול מתפשט בכל הקרבן והכל נחשב קרבן אחד התודה והלחם.

ב

לחם גלל תודה וכו'.

יל"פ הלשון גלל כמו לשון גרירה דכיון דהקרבן נתפגל נגרר אחריו כל הניתר ממנו ואין זה משום שהוא עיקר והלחם טפל אליו. ויש להוכיח כן מהגמ' בהוריות יג. דהלחם קודם לכבשים הבאים עמו [לכאוי' הוא כמ"ד לחם עיקר וכ"כ המנח"נ מ' ש"ז] זה הכלל דבר הבא בגין היום קודם לדבר הבא בגין הלחם ומבואר דהכבשים נטפלים ללחם. אולם ברש"י כאן נראה שהעיקר הוא המתיר והניתר נחשב טפל.

ובגוף הסברא שמבואר כאן דהלחם יכול להתפגל ע"י הכבשים אם יחשב לאכול את הלחם למחר אף שאינם מתפגלין ממנו יש לחקור אם זה נחשב כקרבן עצמי והמתירים שלו הם נמצאים בזבח וכאילו הוי אזכרה ידידה וע"כ מהני לפגל או דבאמת הוא נטפל לקרבן ויש כאן תורת פיגול בגוף הקרבן לענין לפסול את הלחם והוא כעין הסברא דלעיל ששייך פיגול במקצת הקרבן, וע"י בסמוך.

אבל כבשים דהוזקקו זל"ז בתנופה אימא כי מפגל בלחם ליפגלי נמי כבשים.

ע"י תוס' לקמן מו. בתחילת דבריהם ובסופן שדנו אם ע"י שמניף את הכבשים חל קדושת הגוף לענין דל"ל פדיון או לענין שיחול עליו פסול לן ויוצא. ומתבאר שהתנופה מחילה על הלחם קדושת קרבן וע"כ היה צד שיהיה נחשב כגוף הזבח, משא"כ בתודה דאינה מתקדשת כלל בקדושת קרבן מקודם השחיטה. ויש שהק' שהרי מניפים את הלחם יחד עם האימורין ולהאמור אי"ז קושיא כלל דכאן קודם השחיטה אינו חשוב מגוף הזבח.

^א וע"י במנח"א שצידד כן בשם הגרי"ד ואמר שהגרי"ז דחה דודאי פיגול חשיב כאבד הלחם.

^ב ואי"ז מוכרח כ"כ דכיון דהתודה כשירה בלא לחם אפשר דאינם נחשבים קרבן אחד אף לענין זה. וע"י בקר"א שהביא תוספתא מפורשת בפ"ה דבכה"ג הכבשים כשירים ומבואר שאף בכבשים ולחם שיש זיקה נמי לא נפסלו הכבשים וק' על רש"י כאן. וע"י במנח"א.

השוחט את התודה לאכול כזית ממנה ומלחמה למחר וכו'.

לכא' מצד הסברא היה נראה להכשיר שהרי אין מחשבה על כזית דהלחם רק על אכילה משותפת ממנו ומן הבשר ומצד הבשר לבד אי"ז סיבה לפסול את הזבח ואיך יצטרף הבשר ללחם לענין להתפגל. ויש לפשוט מכאן שאין הטעם דהוי כאילו חישב בלחם אלא שהלחם נידון כהבשר. אלא דברמב"ם בפי'המ"ש נראה דלא כן אלא שעד כמה שנתפגל השורש ממילא נתפגל גם מה שתלוי בו וא"כ קשה איך אפשר לצרף ב' האכילות. ובאמת לפי חד לישנא בגמ' אין מצטרפין שני האכילות רק בכבשים ולחם שהוזקקו זל"ז בתנופה ונעשו קרבן אחד.

שו"ר דבטה"ק ביאר את דברי רש"י ע"ד הסברות הללו שרש"י ביאר את ספק הגמ' כפי הגירסא שלפנינו דהצד שלא יתפגל הלחם בכה"ג הוא משום דלא שייר במחשבה. וביאר שלא שייר שיתפגל הלחם ע"י התודה רק באופן שחל הפיגול על הבשר כח זה נתפשט הפיגול אף על הלחם אבל כאן ששייר במחשבתו על הבשר ולא נתפגל הבשר אין מתפגל על הלחם. ועי' שביאר את גירסאות הספרים נתפגל הלחם דסייע במחשבה דבכה"ג אין זה מחשבה גמורה על אכילת בשר אלא דמהני להצטרף להשלים שיעור וכעין היתר מצטרף לאיסור. ועי' בסמוך.

ומה המפגל אינו מתפגל וכו'.

לפי הנראה מרש"י וכן ביארו התוס' בפירושם השני שהק"ו הוא מהחצי שיעור של הבשר שהוא מפגל את הלחם ועצמו אינו מפגל דק"ו החצי שיעור של הלחם שאינו מפגל את הבשר שאת עצמו אינו מפגל וזה לא יתכן. והראשונים הק' דא"כ ביטלת את דין משנתינו דהלחם אינו מפגל את התודה והוא עצמו מפוגל, והנ"מ נימא דק"ו הוא מבשר שכיון שאינו מפגל את הבשר לא יפגל את עצמו. והתוס' תירצו שדוקא כאן נחשב שהחצי שיעור של הלחם בא לפגל את הבשר ולא פיגל וצ"ב.

ויש לפרש דבמקום שישנה מחשבה על כזית שלם מן הלחם יש כאן מחשבה בקרבן הלחם ואי"ז מחשבה על הבשר כלל, אולם כאשר הוא מחשב רק בחצי כזית בהכרח צריך לצרף לזה את החצי זית בשר ולהחשיבם כקרבן אחד וא"כ היה צריך לפגל גם את הבשר ולא פיגל וא"כ בדין הוא שגם עצמו לא יפגל.

ועי' ברשב"א שביאר באו"א דהתודה נחשב מפגל הן על עצמה והן על הלחם שהרי אם היה בה שיעור היתה מפגלת שניהם ומה שהיא מפגלת את הלחם זהו מחמת שהיה בכוחה לפגל את שניהם וזה נותן לה כח הצטרפות למפגל של הלחם וע"כ קרי מפגל שכל הצטרפות נובע מהדין מפגל שיש לו. משא"כ הלחם מקרי בא לפגל אף כאשר יש בו שיעור שלם שאין בו כח פיגול בעצם הקרבן וכאן ק"ו שאם התודה לא פיגלה אלא מחמת ההיצטרפות הוא ודאי לא יוכל לפגל אפי' בהצטרפות וצ"ב.

ועי' בשיטמ"ק אות י' שנראה ששני התירוצים שם הם ב' נוסחאות אלו. ועי' עוד בתוס' את פירושם הראשון.

ויש כאן עוד דרך מחודשת בסוגין בשיטמ"ק בשם השר מקוצי ליישב את המשך הסוגיא עי' בהמשך.

דף ט"ו ע"ב.

ומה האוסר אינו נאסר וכו'.

ע"י בתוס' [ד"ה שזרע] ובשיטמ"ק אות א' שביארו דמה דאין הגפנים נאסרים הוא משום דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו וסברא זו מהניא רק לגפנים אבל הזרעים עצמן כן נאסרים וכמו שיבואר בהמשך.

וע"ז אמר את הק"ו דכשם שהגפן עצמו שהוא אוסר את הזרע בהיתרו קאי ה"ה הזרעים לא יאסרו כמבואר ברש"י. אבל אינו מובן הלשון א"כ הבא לאסור ולא אסר אינו דין שלא יאסר שהרי אנו אומרים שהגפן הוא האוסר והזרעים הם הנאסרים. ולכא"ו מתבאר כאן שאין זה תלוי בחד מינייהו בגפן או בזרעים, ואוסר ונאסר אנו קוראים למי שגורם סיבת איסור בחבירו וכאן היין גורם סיבת איסור בחבירו והוא בהיתרו קאי, וק"ו על מה שאינו גורם סיבת איסור בחבירו שאף לא יאסר. ועדיין אינו מובן שהרי מה שהזרעים נאסרים הרי אי"ז מכח שהם אוסרים את הגפן אלא מה שהגפן אוסרם והוי כאילו פיגל בכזית שלם דלחם ולא בחצי זית.

וע"י בירו' כלאים פ"ז ה"ג על המשנה דהמסכך גפנו על תבואתו של חבירו שלדעת ר' יוסי הדין הוא דאין התבואה נאסרת דאין אדם אוסר תבואתו של חבירו. ואמר ריו"ח דמודה ר"י אף שאין התבואה נאסרה מ"מ הגפן נאסר ור' אלעזר הק' עליו דהא האוסר אינו נאסר ושאינו אוסר נאסר בתמיה, דהיינו הזרעים הם נאסרים והגפן הוא נחשב תמיד הנאסר וע"כ לא יתכן שיהיה הגפן נאסר אם הזרעים אינם נאסרים. ומבואר שם עוד דבציור הפוך שאם יסכך גפנו של חבירו על גבי תבואתו לכ"ע נאסר כיון שבכה"ג האוסר דהיינו הזרעים הם כן נאסרים. וצ"ע א"כ בסתירת הבבלי והירו' דהכא קרי לגפנים אוסר.

ובהכרח צ"ל דהבא לאסור היינו הזרעים שהם בעלמא חשיבי האוסרים ואלו הגפן שנחשב אוסר הכונה שהוא אוסר בפועל והקשתה הגמ' דנימא ק"ו דאף הזרעים לא יאסרו כיון שלא עלה בידם לאסור את הגפנים.

וע"י ביפ"ע שתמה דא"כ ישנה ברייתא מפורשת דלא כר"א שהרי מבואר כאן דהזרע כן נאסר ואם היה מן המינים הנאסרים מדא"ו היה נאסר מדא"ו. וע"י בתוס' יבמות פ"ג ע"א ד"ה ר"י אומר שבאמת העמידו את הבריייתא כמ"ד אדם אוסר דבר שאינו שלו ודלא כרש"י והם מעמידים את כל הסוגיא רק לענין מינים שאינם אסורים מדא"ו.

הכי השתא התם קנבוס ולוף אסרה תורה וכו'.

תירוץ הגמ' אינו מובן שהרי לא יתכן דמדא"ו יש להתיר אף בקנבוס ולוף משום האי ק"ו ובמינים שנאסרו דרבנן החמירו אף במה שאינו אוסר אחרים משום דעבד איסורא וכה"ק השיטמ"ק. וכ' בזה כמה פירושים פירוש אחד הכל בלשון תימה וכי רק קנבוס ולוף אסרה תורה היכא דהכל שלו הכל אסור מן התורה וכאן שאינו שלו הכל מקנסא ולא שייך לדון בזה ק"ו דמאן דלא עבד איסורא לא קנסוהו.

עוד ביאר משום השר מקוצי דכל הק"ו הוא לחומרא שבא ללמוד אף איסור על הבשר דמה שאינו מפגל אחרים כלחם מתפגל בעצמו וק"ו על התודה שמפגלת הלחם שאף היא תתפגל, והנ"מ נימא ק"ו שכשם שהזרעים נאסרים כן יאסר אף הגפן ואינו מובן דמ"ש ק"ו בזה והלא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו כה"ק השיטמ"ק.

ומתוך דסוגין לא מיירי בקנבוס ולוף שהם אסורים גם מדא"ו וע"כ באמת נאסר גם האוסר רק במינים שאינם אסורין אלא מדרבנן אמרי' שהנך דלא עבד איסורא לא קנסו וכן עולה מדברי

^א ומצאתי שהגר"א בשנו"א בכלאים פ"ז ז' עמד בסתירת הדברים ואת דרכו בסוגיא נביא אי"ה בהמשך.

התוס' כאן, ועי' בשיטמ"ק עוד שנראה מדבריו דאף ר"י שסובר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אי"ז בתבואה גמורה הנאסרת מדאו'.

ואסרו את הגפנים והתירו את הזרעים.

ברמב"ם פ"ה מלאים ה"ח פסק דהמסכך גפנו ע"ג תבואת חבירו התבואה אינה נאסרת אבל הגפנים כן נאסרים. ושיטת התוס' ביבמות פג. היא שלמ"ד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו לכ"ע? אינו נאסר [וכאן מייירי אליבא דר"מ ובמינים שאינם אסורים מדאו']. ובטעם מחלוקתם עי' בשיעורי הגרש"ר מס' ב"ב דף ב' ע"א שביאר דהם חלוקים בגדר האיסור דכלאים אם יסוד האיסור הוא הניחותא מה שבדעתו הוא רוצה לערבם יחד, או דהאוסר הוא עצם העירבוב של המינים והניחותא הוי כעין תנאי בעלמא שלא חל חלות איסור כלאים בלא ניחותא ידידה. ומבאר דשיטת הרמב"ם דהעירבוב הוא האוסר אלא דלגבי חבירו דליכא ניחותא לא נאמר האיסור אבל כלפי מי שניחא לו בכך נחשב עירוב לדעתו ונאסר. משא"כ לפי התוס' שישוד האיסור הוא עצם המחשבה על הכלאים כיון דאין אדם אוסר דשא"ש אין בכח מחשבתו לקבוע איסור כלאים. והביא שם עוד מהגרשש"ק שאף לדעת תוס' י"ל שכן יש בכוחו לקבוע שם כלאים אף על של חבירו והניחותא דחבירו הוא דין בחלות איסור, וא"כ אי"ז סיבה למנוע איסור בשלו. אלא דהתוס' מחדשים שאי אפשר להחיל חלות איסור על הזרעים אלא אם הכל נעשה חפצא אחד של כלאים ואם א' מן המינים מותר אף חבירו נותר כשם שמצינו לגבי בשר החלב שבאופן שא' מן המינים לא נקלט הטעם אף חבירו מותר. והגרש"ר שם חולק על הדמיון בין הענינים דבוי"ח הוי חפצא דמאכל של בשר בחלב, משא"כ בכלאים כל א' מהמינים הוא סיבת איסור נפרדת מה שהוא זרוע באופן של כלאים.

דרך הגר"א בביאור הסוגיא.

עי' ברש"י ותוס' שביארו את המובא כאן בברייתא מעשה באחד שזרע את כרמו סמדר דרש"י מפרש מעשה שהיה כך היה, ותוס' ביארו שהיה בזה רבותא שהיה כאן תוספת מאתיים. ועי' בגר"א בשנו"א מס' כלאים פ"ז מ"ז [וצין אליו ביפ"ע כאן] שרצה לחדש שאין הגפן נאסר אלא אם כבר הוציא פירות שגדלו כשיעור פול הלבן עפ"י המשנה בכלאים שם, אבל מקודם לזה אין פירותיו נאסרים ורק הזרעים נאסרים וזה משיוציא סמדר ומקודם לזה אף הזרעים אינם נאסרים, ולדבריו יהיה הטעם לזה שלא נאסרו הגפנים לא משום דהוא בשדה חבירו אלא משום דלא גדלו כשיעור ואפי' בשדה עצמו כן הוא הדין.

והגר"א מכריח שזה הפשט בסוגיא מב' קושיות א' דבגמ' מבואר דהאוסר דהיינו הגפנים אינו נאסר ואילו בירו' אמרינן דהזרע נחשב האוסר ובהכרח צ"ל דכוונתו שכאן הגפנים הם האוסרים כיון שהם בשיעור שאוסר אחרים אבל הוא עצמו אין לו חשיבות להאסר.

ועוד הק' דמסקנת הסוגיא היא שרק בזרע תבואה קנבוס ולוף איכא איסור דאו' של כלאי הכרם וזה סותר להרבה משניות דאף בירק איכא איסור דאו' של כלאה"כ. ומדצ"ל שמעיקרא היה סבור שאין הסמדר מקדש ואעפ"כ הזרעים נאסרים ואז איכא ק"ו, ודחה לו דבאמת הסמדר מקדש ג"כ אם היה של עצמו אלא כל הענין כאן הוא רק מדרבנן בין באוסר ובין בנאסר, ועי"ש איך שביאר את כל מהלך הסוגיא לפי דרכו.

איכא דמתני לה אסיפא וכו', אבל תודה דלא הוזקה בתנופה לא.

ע"י ברמב"ם פ"ז מפסוהמ"ק ה"ח שפסק להלכה לחומרא בתרוייהו בין בתודה ולחמה ובין בכבשים וחלות וע"י בכס"מ שם אם הוא מספיקא או מודאי ואם הוי מספיקא יצטרך להביא אחר ולהתנות בנדבה או דפסולא איכא בכל גוונא. אך צ"ע שהרי הרמב"ם בכל מקום נוקט בספיקא דקדשים להקל ולמה כאן הוא מחמיר וצ"ל שרק באיבעיות מקילים ולא במחלוקות אמוראים.

עו"ק שהרי הגמ' הניחה את הדין בקושיא דהא איכא ק"ו לומר שהלחם אינו יכול להצטרף ולפגל, ומנ"ל שלא הדר והודה לו בזה.

מתני' הזבח מפגל את הנסכים וכו'.

משמע דר"מ מחשיב את הזבח מתיר על הנסכים וע"כ אמרי' דהנסכים הן גלל הזבח. וקשה שהלא אינם מתקדשין להיקרב מכח הזבח אלא מחמת עצמן ע"י שנתקדשו בכלי וא"כ אף שהוקבעו בשחיטה מ"מ הן קרבן הבא בפני עצמו ואיך הם מתפגלים ע"י הזבח. ולקמן דף עט. מייתי מילתא דזעירי אין הנסכים מתקדשים אלא בשחיטת הזבח דכ' זבח ונסכים. ושיתר רש"י שם שאינם מתקדשים להפסל בלינה ויוצא אלא בשחיטת הזבח, דאף שנתקדשו בכלי לענין שאין להם פדיון מ"מ עדיין אין בהם דיני הקרבה עד שיוכשרו להקרב [וכיו"ב מצאנו לגבי שתי הלחם לדעת הרמב"ם שאף שתנור מקדש מ"מ אינם נפסלים בלינה עד שעת סידורם על השולחן ע"י במש"נ לקמן צ"ה ע"ב]. ולפי זה דמי ממש לשתי הלחם שמתקדשין ע"י הזבח והשחיטה והזריקה של הקרבן מתיחסים גם אליהם וע"כ הם מתפגלים מחמת הזבח. אך לפ"ז צ"ע מאי טעמא דרבנן ומה בכך שאדם יכול להביא את הנסכים בפני עצמם דמ"ש מהלחם שהוא גלל הזבח. [ודוחק לומר שהם חלוקים על גוף הדין של זעירי וזעירי כר"מ דא"כ למה הוצרך זעירי ללמוד זאת מן הפסוק והרי ר"מ למד זאת מסברא בסוגיין].

ומדצ"ל דאף שהם מתקדשים להקרב ע"י הזבח מ"מ אין זה קובע את הנסכים לענין שאי אפשר לשנותם לזבח אחר, וכן מוכח בסוגיא דלקמן שרק מדינא דרב חסדא שיש קביעות בשעת ההפרשה אי אפשר לשנותו לקרבן אחר ולא מחמת דינא דזעירי. והדבר צ"ב איך שייך שיתקדשו מכח הזבח ועדיין אפשר לשנותם, וע"י במה שנכתוב בזה עוד בהמשך הסוגיא בסברת רבנן.

אולם לדעת התוס' בסוגיין ובסוגיא לקמן דפליגי על רש"י בזה שכבר משעה שנתקדשו בכלי נתקדשו להפסל בלינה וע"כ דינא דזעירי הוא רק לענין שאינו יכול לשנותו לזבח אחר וזעירי טעמיה דר"מ אתא לאשמועינן, הק"ל למה הזבח נחשב מתיר על הנסכים, ולכאוי זה שייך לנידון אם כל דבר המעכב בהקטרה על חבירו חשיב מתיר עליו כמו הקומץ על הלבונה כמבואר בתוס' לעיל יד. ד"ה והלבונה, וע"י במש"כ לעיל י"ג ע"ב על הגמ' דהיכא דאיכא דאיקבעו בחד מנא כחד דמי.

אמרו לו והלא אדם מביא זבחו היום וכו'.

רבנן מוכיחים מזה שאפשר להביאם בפני עצמן שאינם נחשבים חפצא אחת עם הזבח ואינם נחשבים ניתרים מכוחו ומה שאי אפשר להקריבם קודם הזבח אין זה אלא כעין מחוסר זמן. ולכאוי ראיה זו נדחתה מפני תשובתו של ר"מ שמחלק בין הבאין בפ"ע לבין הבאין עם הזבח אולם ברמב"ם פ"ח מפסוהמ"ק ה"ח הביא את הטעם הזה לענין לוג שמן של מצורע שאינו מתפגל משום שאפשר להביאו מכאן ועד עשרה ימים ולהלן יובאו דברי האחרונים בדעת הרמב"ם.

אמר להם אף אני לא אמרתי אלא בבאין עם הזבח.

ע"י לקמן מד. על הדין שנסכים קריבין בלילה הביא רש"י שם את הגמ' בתמורה י"ד שהקשתה בזה סתירה מהברייתא דפי' הקומץ שחשיב לנסכים דבר הקרב ביום ולא בלילה והגמ' מחלקת בין נסכים הבאין בפ"ע שקריבין אף בלילה לבין נסכים הבאין בפ"ע שאינם קריבים אלא ביום. ונסכים הבאין בפ"ע מפרש רש"י כגון מי שהתחייב בנסכים והביאן מכאן ועד עשרה ימים, ולמדנו מזה שיש שני פרשיות שונות של הקרבת נסכים או כחיוב עצמי או כמשרתי הזבח ויש להם דיני הקרבה שונים. ולפי"ז מובן מה שחילק ר"מ שכל שהנסכים באין יחד עם הזבח הרי הם טפלים אליו וניתרים על ידו לגמרי. וע"י עוד בתוס' בסוגיין שכתבו לחלק אליבא דרש"י שנסכים הבאים עם הזבח אינם מתקדשים להפסל אלא בשחיטת הזבח אבל הבאין בפ"ע מתקדשים להפסל כבר בקידוש ראשון.

אמרו לו אפשר לשנותו לזבח אחר.

כאן יש טענה חדשה שאף שהם נחשבים כניתרים מחמת הזבח מ"מ כיון שאינם קבועין לזבח זה אינו יכול לפגל אותן כיון שאפשר להפקיע אותם מעצם ההיתר של הקרבן. והנה לפי דרך התוס' דלעיל שאינם מתקדשין להפסל ע"י השחיטה וכל טעם הפיגול הוא מחמת העיכוב שאין יכול להקטירן אלא אחר שחיטת הזבח מובן שע"י שאפשר לשנותן אינן חשובין כזבח אחד, אבל אליבא דרש"י תמוה מה בכך שאפשר לשנותן ואין כאן קביעות מ"מ הרי הם מתקדשים להפסל ע"י הזבח וא"כ הדין נותן שגם יפסלו על ידו ומשמע שרבנן מודים בעצם לחילוק של ר"מ בין נסכים הבאין בפ"ע להבאין יחד עם הזבח דהבאין בפ"ע הם מתקדשים על ידו. וצ"ל שהיא הנותנת שזה שאינם נקבעין עמו מוכיח שאין הזבח מחיל עליהן את עצם הקדושה אלא הקדושה חלה מחמת עצמן אלא היא תלויה בהקרבת הזבח אבל אינם ניתרים מחמתו ובזה פליגי רבנן ור"מ אם יש גם קביעות עם הזבח או רק היתר הקרבה.

תוד"ה אפשר לשנותן לזבח אחר.

התוס' הקשו על המבואר כאן שאפשר לשנותן לזבח אחר מהסוגיא דלקמן שמבואר שאינו רשאי לשנות מדינא דרב חסדא דשמן שהפרישו לשום מנחה זו אי אפשר לשנותו לשום מנחה אחרת, ובסוגיא דלקמן מדמה לה לנסכים שאי אפשר לשנות אלא מחמת תנאי ב"ד. ותירצו דהסוגיא דהתם אזלא כר"מ אבל מילתא דרב חסדא אתיא ככו"ע דשמן הוי גופא דמנחה ע"י בצ"ק. וביאורה"ד הוא שלר"מ אנו מחשיבים את הנסכים כגוף הזבח כמו שמן דמנחה וע"כ אי אפשר לשנות.

ותמוה שאי אליבא דר"מ למה הוצרכו להביא ראיה ממילתא דר"ח שהלא זוהי גופא שיטת ר"מ שהוקבעו בשחיטה כלחמי תודה, וכן הוא גופא מילתא דזעירי שם שהנסכים מתקדשים לענין קביעות כר"מ. וע"י בצ"ק שמבאר שמצינו למימר שהדין הזה שהוקבעו בשחיטה לא נאמר אלא כאשר הזבח כשר אבל כאשר הזבח פסול מודה ר"מ שאפשר לשנות ודוקא בפיגול ולא בשאר פסולי שחיטה וכעין שמחלקים התוס' בסה"ד, וע"כ הקשו מדברי ר"ח שלעולם יש קביעות ואי אפשר לשנות.

א

שם. ופריך בגמ' והאמר רב חסדא שמן שהפרישו לשום מנחה זו וכו'.

^א ויש בזה הערה נוספת שהאחרונים נקטו שדינא דרב חסדא נאמר כבר משעת הפרשה ע"י במה שנכ' בזה לקמן, וא"כ ק' למה הדין הזה שאי אפשר לשנות את הנסכים הוא רק בשעת השחיטה ובהכרח צ"ל שגם ר"מ מודה לחילוק בין שמן לנסכים לענין זה.

ע"י במקד"ד שמתרץ את הסתירה הנ"ל שהדין של רב חסדא שאי אפשר לשנות הוא רק כאשר הוא משנה מחיוב לחיוב או לאדם אחר אבל לאותו חיוב כגון אם הקדיש קרבן לנדרו ונפסל הקרבן ומביא אחר יכול לזווג אליו את הנסכים של הקרבן הראשון וכמו בלחמי תודה שאפשר לשנותן מבהמה לבהמה כאשר השניה באה לחובתו.

ולפי"ז הוא מיישב דלעולם אף רבנן מודו לעיקר הקביעות שחלה מצד ההפרשה שצריך שהנסכים יבואו לשם חיוב זה דווקא, אבל ר"מ מחדש שיש זיקה גמורה בין הנסכים לבין גוף הקרבן וע"כ אי אפשר להביאם אף עם בהמה אחרת הבאה לחובה זו שהם נדחים מהקרבה לגמרי. ולענין פיגול לא סגי בזה שיש קביעות לשם אותו חיוב אלא צריך שהם יהיו חלק מהקרבן לגמרי שיהיו ניתנים עמו ואי אפשר לשנותם כלל לזבח אחר.

בשיטת הרמב"ם בסתירה זו.

הנה הרמב"ם פסק בפ"ב מפסוה"מ ה"ו שאם נפסל הזבח אם יש זבח אחר יקרבו עמו ודווקא בקרבן ציבור שלב ב"ד מתנה עליהן אבל בקרבן יחיד יפסלו בלינה וע"י בכס"מ שזהו משום דינא דרב חסדא הנ"ל וא"כ יוצא ששיטת הרמב"ם כר"מ אולם שם בפ"ח ה"ח פסק שאין חייבין על הנסכים משום פיגול בין הבאין בפ"ע ובין הבאין עם הזבח והוא כרבנן דשמעתין וצ"ע סתירת הדברים.

והנה לדרך המקדש דוד דלעיל ניחא שאף רבנן מודו לסברת ר' חסדא ואעפ"כ סברי שיש בזה משום פיגול.

וע"י בתוי"ט לקמן בפ' התודה שעמד על סתירה זו ותירץ שהרמב"ם נוקט שאעפ"י שאין יכולין לשנות מ"מ עצם זה שאין חיוב להקריב את הנסכים יחד עם הזבח ואפשר להקריבם לאחר זמן זהו סיבה שלא יהיה פיגול [והוסיף שם שזה בצירוף הדין שבנסכי ציבור כן אפשר לשנות מכח תנאי ב"ד והסברא צ"ת]. ונמצא שלשיטת הרמב"ם עיקר סברת רבנן היא מה שאפשר להקריב הנסכים לאחר כמה ימים. והבאנו מקודם שכן כתב הרמב"ם להדיא לענין לוג שמן של מצורע שמה"ט אינו מתפגל. [וכ"נ מדברי רש"י בזבחים דף מג.].

וע"י במנח"א שהביא מהגרי"ז שבאמת איכא תרי טעמי על ענין זה א' מה שהם קריבין בפ"ע ואינם מתקדשים מכח הזבח וגם מה שאפשר לשנותן ויש בזה באמת מח' הסוגיות שבסוגיין מבואר שהטעם העיקר הוא מה שאפשר לשנותן אבל בסוגיא דזבחים מג: משמע שעיקר הטעם הוא מה שיכול להביא את הלוג שמן למחר וזה היה הכריחו של הרמב"ם.

פרק שלישי

דף י"ז ע"א.

מתני'. לאכול דבר שאין דרכו לאכול כו' כשר.

מתבאר כאן בכל הסוגיא דדבר שאין דרכו לאכול היינו מה שעומד לאכילת מזבח וכן דבר שאין דרכו להקטיר היינו מה שעומד לאכילת הדיוט, והבאנו לעיל בדף יב. את דברי הטה"ק שביאר שאי"ז מחמת שינוי היעוד של הבשר שהרי גם אם יחשב לאכילת הכלב מקרי אכילה, ואפי' לאכילת אש דהדיוט כמבואר בזבחים לא. ואין לך שינוי יעוד גדול מזה, אלא דהקטרה לא מקרי אכילה ואכילה לא מקרי הקטרה, וזה מתבאר בכל מהלך הסוגיא.

ר' אליעזר פוסל.

רש"י מפרש עפ"י המשך הסוגיא דר"א פוסל מדרבנן שהרי איכא ברייתא דמודה ר"א שאין ענוש כרת, אולם הרמב"ם בפי'המ"ש והרע"ב הביאו את דברי ריו"ח דדריש טעמיה מקרא דהאכל יאכל שאפשר לשנות מאכילת מזבח לאדם וכפי התירוץ של הגמ' דתנאי הוא אליבא דר"א. ועי' בתוס' לקמן ד"ה אמר שהקשו לפ"ז אמאי אמרי' ר"א פוסל ול"ק דהוי פיגול כיון דענוש כרת ותירצו משום דאיירי נמי בחוץ למקומו נקט לשון השהה בשניהם. וברשב"א כאן הקשה כיו"ב על הגמ' מדוע לא דיקו מעצם דברי המשנה מדכ' פוסל שהוא מדרבנן ואינו ענוש כרת ותי' דמשום דקאמר ת"ק כשר אמר ר"א פוסל ובאמת היינו פסול גמור.

דבר שדרכו לאכול כו' פחות מכזית כשר.

הנה בבא זו בפשטות עוסקת במי שמחשב על חצי זית לאכילה או על חצי זית להקטרה להשמיענו דאין אכילה פחותה מכזית ואין הקטרה פחותה מכזית, והבבא השלישית עוסקת במי שחישב על ב' חצאי זיתים א' לאכילה וא' להקטרה. והרש"י הקשה דהא משנה יתירא היא דתנן בפ"ק לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית כשר וכתב שאיצטריך לר"א לומר שלא גזר שלא פחות מכזית אטו כזית.

ועי' בשיטמ"ק אות י' שהקשה דתירוץ זה שייך רק למי שמפרש טעמו של ר"א משום גזירה אבל למי שמפרש טעמיה דר"א מקרא קשה למ"ל כאן משנה יתירה, ותי' דלמ"ד זה י"ל דאיכא למיגזר גזירה אחרת שלא להכשיר במחשב לאכול חצי זית ולהקטיר חצי זית אטו מי שיחשב לאכול חצי זית קומץ ולהקטיר חצי זית קומץ שהוי פיגול מדאורי' אליבא דר"א, וקמ"ל דל"ג. וצ"ע שזה קשור לסיפא העוסקת במי שמחשב על אכילה של חצי זית וגם על הקטרה בחצי זית וצ"ל דתנא בבא זו אגב סיפא דמיירי בצירוף שניהם.

והנה למדנו כאן דאף לר"א שאפשר לשנות מאכילת הדיוט לגבוה ולהיפך מ"מ אין מצרפין יחד מחשבת אכילה והקטרה שהם שני מחשבות שונות לגמרי.

תוס' מדאפקינהו רחמנא בלשון אכילה.

הקשו דמנלן ללמוד דאכילת אדם למזבח מהני לקבוע פיגול שהרי לא מצינו דאכילת הדיוט מיקרי הקטרה רק שאכילת גבוה גם נקראת אכילה. ותירצו דשני האכילות קיימי גם על הבשר ולא רק על האימורין. והנה לכאור' אין כאן נידון אי מיקרי אכילת גבוה אכילה שהרי אם יחשב על האימורין בלשון אכילה לכו"ע מפגל אלא שיש חילוק בין אכילת גבוה לאכילת הדיוט וכ"כ

רש"י ותוס' בזבחים לא. (יו"ד לקמן), אולם ר"א נוקט מכח היתור שאף אכילת הדיוט מיקרי אכילה לגבוה ובכל ענין אכילה מפגל. וצ"ב דכמו"כ נימא דהבשר ג"כ יתפגל בכל ענין אכילה הן דהדיוט הן דגבוה ומאי קשיא להו, ואפשר דקשיא להו באופן שמחשב בלשון הקטרה להקטיר את הבשר והקשו דהקטרה לא מיקרי אכילה. [ויש להוסיף דבאכילת מזבח יש צד הקטרה והיינו העלאת הדבר כולו לה' וגם צד אכילה במה שהבשר מתקבל כביכול כלחמו של מזבח ולכן צריך שיחשב על הצד אכילה שבו דוקא.]

דף י"ז ע"ב.

א"נ מה אכילה בכזית אף הקטרה בכזית.

לפי המתבאר כאן בסוגיא המקור לזה שאין הקטרה פחות מכזית הוא נלמד מדאפקיה להקטרה בלשון אכילה ויתכן שזהו דין מיוחד לגבי פיגול אבל בהקטרה כשירה מהני אף בפחות מכזית. ועי' לקמן דף כו' במשנה הקטיר קומצה פעמים כשירה ונח' שם אם גם ביותר מפעמים ג"כ דאם אין קומץ פחות משני זיתים אין הוכחה להחשיב הקטרה בפחות מכזית, אבל אם יש קומץ פחות מב' זיתים אז מוכח שיש הקטרה פחות מכזית, ועד"ז לקמן דנ"ח לגבי הקטרת שאור תלי בהנ"ל שאם יש הקטרה לפחות מכזית חייב גם על הקטרה של שאור פחות מכזית. ומאידך לגבי חיוב חוץ שנינו לעיל יב: דבעי דוקא כזית ובלא"ה לא מיחייב והתוס' דנ"ח שם באמת כתבו דהא דחייב על שאור פחות מכזית הוא מכח ריבויא דקרא ובההיא דהקטיר קומצה פעמים דליכא ריבויא כתבו דשא"ה שהקריב הכל [ויש לדון אם כונתם על כל הכזית או על כל הקומץ כולו ומדבריהם בזבחים קז: נראה כצד הראשון].

ולפי דבריהם קשה דעד כמה דפשיטא לן דאין הקט' לפחות מכזית למאי איצטריך הכא היקישא. ובשיעורי הגרי"ד כתב לבאר עפ"י מה שהובא לעיל בשם הגרי"ז על המשנה יב. שאם חיוב להקטיר חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו מצטרפים ב' המחשבות כדי לפסול ואמר הגרי"ז שמוזה מוכח דהדין דאף בפחות מכזית מיקרי הקטרה אלא דלא סגי לענין פיגול עד שיחשב בשיעור חשוב ולכן ניתן לצרף את המקצת דחוץ לזמנו יחד עם המקצת של חוץ למקומו, ומוכיחים זאת גם מהא דלגבי אהדורי פוקעין יש דין אפי' בפחות מכזית. ועפ"ז מיושב דאף אי בעלמא אין הקט' בפחות מכזית ס"ד דזהו רק לקיום הקטרה כהלכתה אבל לענין הקטרת פיגול אפשר דאף בכ"ד חשיב הקטרה.

רק יש לדון לפ"ז דאחר הילפותא דבעי כזית האם הוא בגדרי הקטרה הכשירה דלמ"ד דבעי כזית שלם ה"ה בהקטרת פיגול יצטרכו כזית בב"א ולמ"ד דיש הקטרה לפחות מכזית סגי אם יקטיר הכזית בפעמים, או שלענין פיגול לכ"ע מהני בפעמים ומהמשנה בדף יב. הנ"ל מוכח דאיי"צ בב"א לכו"ע וצ"ב עוד.

ועי' תוס' בזבחים קז: ד"ה ריו"ח שהקשו מדוע בשחוטי חוץ אין חיוב על פחות מכזית והרי כיון דלריו"ח יש הקטרה בפחות מכזית, וכיון דמתקבל כה"ג בפנים דין הוא שיתחייב ע"ז בחוץ כמו בפוקעין. ובתי' הראשון כתבו כהנ"ל לחלק שדוקא במקום שמשלים אח"כ, ועוד כתבו לחלק מטעם אחר בין חיוב חוץ לשאר הקטרות. ובתי' השלישי כתבו וז"ל "דהא איתקש מחשבות זו לזו אכילת מזבח לאכילת אדם ומדחשב על מנת להקטיר חוץ למקומו לא מיפסל בפחות מכזית ש"מ דמקטיר בחוץ לא מיחייב בפחות מכזית".

והעולה מדבריהם בב' התירוצים האחרונים שבאמת זוהי הלכה מיוחדת לענין פיגול וילפי'

מההיקש הנ"ל שאף אם יש הקט' לפחות מכזית לענין פיגול או גם לענין חיוב חוץ בענין כזית שלם. ושוב קשה לדעה החולקת שאין הק' פחות מכזית למה הוצרך הלימוד הזה ועכצ"ל דהם לומדים ההיקש לענין מחשב בלשון אכילה ולישנא זו אזלא כריו"ח, כ"כ בשיעורי הגרי"ד שם. ויעו"ש שהוכיח מזה שאנו לומדים חיוב חוץ ממחשבה חוץ למקומו דבעי כזית דמזה מוכח שהדין כזית אינו במחשבה אלא בשיעור הקטרה ונתחדש דבעי שיחול כאן כביכול דין הקטרת חוץ בשיעור המועיל לחיב בחוץ.

תוד"ה דלא שנא.

הקשו תימה דל"ל קרא להכי תיפו"ל מדאיקרי אכילת אש אכילה כדמצינו שמחשבה מועילה לפגל בזה כמו במחשב על אכילת כלבים או אש דהדיוט כפי' רש"י זבחים לא, ות"י דמירי שלא הזכיר אש אלא חישוב סתם על אכילת מזבח. והנה קושיתם בפשטות היא דכיון דמצינו דאקרי אכילת אש אכילה א"כ אין הבדל אם מחשב בלשון אכילה או בלשון הקטרה. וקושיתם צ"ב מאוד דמהכ"ת יוכל לחשב בלשון אכילה כלל ונהי שמצינו בלשון אש אכילה שמתקים על ידה ענין אכילה אבל מה"ת שגם הקטרה תחשב כאכילת אש והלא יש לומר שדוקא מחשבת הקטרה ממש מפגלת ולא אכילת אש, וביותר דמנלן כלל דאכילת אש היא דומה למחשבת הקטרה לגבוה והרי יש לפרש שהוא מחשב להאכיל את האש ולא את הגבוה. ובאמת כ"כ בתירוצם השני אבל לא מובן מה סובר התירוץ הראשון.

וראיתי בשיעורי הגר"א פרידמן שליט"א הנד' בקובץ "תורת הזבחים" שהעמיד שב' התירוצים הנ"ל נח' בגדר הדין שא"א לפגל בלי' הקטרה לדבר שדרכו לאכול ואיפכא, אם הגדר הוא בעצם התוכן של הענין שזה חפצא של הקטרה לגבוה וזה אכילת הדיוט, או שזהו דין בצורה שזו צורת אכילה וזו צורת שריפה, אבל לא משום שזה מיועד לגבוה וזה מיועד להדיוט. ובזה נח' ב' תירוצי התוס' שהתירוץ הראשון סובר שהכל נמדד לפי הצורה ודבר שדרכו לאכול צריך דוקא לאכול ולא להבעיר ודבר שדרכו להקטיר צריך דוקא להבעיר, וזה הוכיחו מזה שמצינו אכילת אש בהדיוט מועילה כאכילה גמורה אף שהצורה שונה ה"ה אכילת אש תחשב כהקטרה דאכילת אש דמיא להקטרה ולא דוקא במחשב על אש של מזבח דה"ה באש דעלמא כדמוכח מדבריהם בהמשך.

והתירוץ השני סובר שהגדר בזה הוא משום היעוד שדבר שדרכו להקטיר אי אפשר לחשוב עליו בכל ענין של אכילה בין אכילת הדיוט בין אכילת אש של גבוה ורק הקטרה ממש תפגל, אבל כד אמרי' דאכילת מזבח איקרי אכילה א"כ ה"ה אם יחשב על אכילת אש של גבוה יפגל דהוי כמו על אכילת מזבח אבל באכילת אש דעלמא לא. וזה כונתם שם בהמשך "דאפי' השתא דרבי קרא מחשב בלשון אכילה אי חישוב באימורין שתאכלם אש של הדיוט למחר ל"ה פיגול דהוא מחשב לאכול דבר שדרכו להקטיר, ודוקא אש של מזבח דמרבי' בלשון אכילה דהוי מחשב בלשון מזבח למזבח" ומבואר דכ"ז קשור למה שכתבו כאן שצריך הקטרה ואיתרבי דאכילת מזבח כמוה כהקטרה וע"כ אם יחשב באש של הדיוט לא הוי מחשבת פיגול.

שם וקצת קשה מאי קפריך התם כו'

כדי להבין הענין לאשורו צריכים אנו להביא הסוגיא דזבחים לא. מה שנוגע לענין זה [והובאו הדברים בקצרה בתחילת הדיבור דהתוס']. אמר רב ינאי חישוב שיאכלוהו כלבים למחר פיגול דכ' ואת איזבל יאכלו הכלבים כו' אלא מעתה חישוב שתאכלוהו אש למחר כו' [וברש"י על הבשר לאכול באש של הדיוט] ה"נ דפיגול, וכ"ת הכי נמי והתנן לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית אין

מצטרפין [וברש"י דאפי' באש של גבוה במידי דחזי לה ואורחא לא מיצטרפא אם חישבה עם אכילת אדם ואע"ג דאכילה שמה, אלמא לא מדמה אכילות לאהדדי **דכל חדא וחדא למילתיה הוא דהויא אכילה**]. אי דאפקה בלשון אכילה הנ"מ הב"ע דאפקה בלשון הקטרה בלשון אכילה לחוד ולשון הקטרה לחוד, ע"כ.

והעולה מדברי הסוגיא שיש כאן דימוי שאם אנו נוקטים דאכילת אש שמה אכילה לענין הבשר, זה מחיב שגם אכילה והקטרה מצטרפין עד כמה שהוא מחשב עליהן בלשון אכילה וצ"ב דמה בכך שהוא מחשב בלשון אכילה הרי שתי אכילות הן דגבוה ודהדיוט, אבל אכילת אש דבשר לכאוי היא כמו אכילת הדיוט ומן הדין שתצטרף, ועוד דבלא"ה הרי לא עסקינן בצירוף אלא במי שמחשב על כזית שלם אבל לענין צירוף אפשר דבאמת אכילת אש ואכילת הדיוט אינם מצטרפין. ויש לדחוק שקושית הגמ' היתה במי שמחשב על אכילת אש דמזבח שאם היה אכילת אש אכילה גמורה אזי הדין נותן שיצטרף דכיון שגם אם היה מחשב כן על הבשר היה מתפגל אפשר לצרף שניהם, ובאמת זה תלוי בב' תרוצי התוס' הנ"ל אם יש הבדל בין אש של גבוה לשל הדיוט שאם יש הבדל בזה הרי זה נחשב כב' אכילות ואינו בדין שיצטרפו וזה לכאוי כונתם בקושיתם כאן. ועי' מה שתי'.

ועי' בתוס' זבחים שם שהקשו אמאי פריך התם מאכילת אש יותר מאכילת מזבח דגם הוציאו הכתוב בלשון אכילה ואעפ"כ אמרי' דאין אכילה והקטרה מצטרפין, אבל השתא דאמרת דאכילת אש שמה אכילה יש להם להצטרף, וביאורו"ד לכאוי דכלפי אימורין ידענו דחשיב אכילה אבל השתא ילפי' דאף כלפי בשר חשיב אכילה על ידי אש וא"כ זהו סיבה שנוכל לצרף אכילת גבוה לאכילת הדיוט וע"ע.

ברייתא דהשושט את הזבח לשנתות דמו למחר וכו'.

לפי המהלך הראשון בסוגיא נח' ר' יהודה ור' אלעזר אליבא דר' אליעזר, דלדעת ר"י ר' אליעזר פוסל במחשבה שאינה ראויה מדאוי' ויש בו כרת ובמחשבת הינוח אינו אלא פסולא דרבנן [ולרבנן פשיטא דכשר דלא גרע מחשב אכילה ממחשבת הינוח] ולר"א אף מחשבת אכילה הוי רק גזירה דרבנן וגם במחשבת הינוח פליגי רבנן ור"א.

וצ"ב הן לר"י והן לר"א מדוע קשורות המחלוקות זו לזו ומי שמכשיר במחשבה שאי"ר מכשיר אף במחשבת הינוח והפוסל פוסל גם בהינוח ולכאוי' המה שני ענינים נפרדים. וצריך לומר שאין זה מכח הסברא אלא מכח החשבון דאליבא דרבנן לא שייך לפסול במחשבת הינוח, ואכתי קשה מנלהו דר"א פליג עלייהו גם במחשבת הינוח דאפשר דבזה מודה לרבנן ואפשר דקבלה היתה בידם.

אולם אכתי צ"ע דמנלן דרבנן פליגי על מחשבת הינוח שהרי בהמשך הסוגיא מבואר דמדאוי' לא פסלה מחשבת הינוח רק אם יחשוב על הכל ואילו מחשבת פיגול פוסלת אף במקצת ובלבד שיהיה כשיעור אכילה וא"כ דלמא רבנן ור"א אינם חלוקים אל על מקצת הדם דאז ל"ב משום הינוח ופליגי רק אי מחשבה שאינה ראויה מפגלא וצ"ע. [ואינו לחלק בין מקצת דם למקצת אימורין דעי' בתוס' לקמן ע"א ד"ה גזירה שהוכיחו שאף באימורין צריך מחשבה בהכל].

אלא דבאמת יש אפשרות לפרש את הברייתא על מחשבת הינוח אפי' במקצת ואז יש כאן חידוש שאפי' במקצת פסול ומדרבנן גזירה אטו כולו, ולפי"ז נח' ר"א ורבנן בסברא אם יש מקום לגזור מקצתו אטו כולו ולשיטתם שנח' אם גוזרים במחשבה שאינה ראויה אטו מחשבה ראויה. וכן למד החזו"א. אלא דכל האמור יתכן רק אי נימא דמחשבה שאי"ר אין בה פסול דאוי' אלא מדרבנן

אבל לפי הצד דלר"א איכא כרת אין זה תלוי זה בזה כלל. והנה בגמ' אמרי' ומה התם דמחשב בלשון אכילה מכשרי רבנן הכא לכ"ש דהיינו אי מחשבה שאינה ראויה אינה מפגלת יוצא שמחשבת הינוח כשרה ואם הסוגיא מתפרשת לענין הפסול דאוי' של הינוח מובן יותר הק"ו שבלשון אכילה יש יותר סיבה לפסול הקרבן מאשר בהינוח, אבל אם הנידון כאן הוא כלפי הגזירה מאי ק"ו איכא בין גזירה זו לגזירה זו ובאמת לקמן אנו מחלקים בין הגזירות הללו.

ובחזו"א שם מפרש דברי הגמ' בדרך של חשבון שבהכרח לא גזרו רבנן על מקצת הינוח דכאן שהוא מחשב בלשון אכילה לא גרע מהינוח. והקשה ע"ז מהמשך דברי הגמ' כנ"ל, וכתב לבאר באו"א דאין הטעם דפסיל ר"י במחשבת הינוח אפי' במקצת משום דגזר אטו יניח כולו, אלא גוזרים להניח למחר אטו לזרוק למחר דסתם להניח למחר משמע להו לאינשי להניח עבור שיזרקנו למחר וע"כ פריך דבאופן כזה שהוא מחשב בלשון אכילה להדיט איכא למיגזר טפי ממחשבת הינוח וזה באמת משתנה בהמשך הסוגיא דהגזירה היא מקצתו אטו כולו ולא אטו הקטרה.

והכא ג' מחלוקות בדבר וכו'.

לפי המהלך הראשון בסוגיא ליכא בברייתא אלא ב' שיטות תנאים ר"י ור"א בפירוש הבבא הראשונה אליבא דר' אליעזר אי הוי פיגול וחיוב כרת או רק גזירה מדרבנן ולא פליג ת"ק. אולם למהלך ב' ישנם ג' שיטות שאין מסתבר לומר שת"ק לא מיירי כלום מענין הינוח ופליגי ר"י ור"א בענין מחשבת הינוח אי מודו רבנן כר"י או דפליגי אף בזה דבשלמא למהלך הראשון שגוף המח' היא בפירוש מילתא דת"ק אם היא מדאוי' או מדרבנן אז מוכרחים אנו לומר דב' מחלוקות הן אבל כאן שחולקים בנידון נוסף קשה לומר שלחנים הובאו דברי ת"ק בדבר שאינו נוגע כ"כ למחלוקתם.

ועוד ביארו הראשונים ע"י בשיטמ"ק דע"כ איכא מ"ד דלא פליגי תנאי בזה כמבואר בברייתא דלקמן ולכן מסתבר דת"ק סובר כמותו אבל למהלך הראשון יכולנו לומר דר"א הוא הסובר כן דל"ל מחשבת הינוח כלל.

ובטעמיה דת"ק בפשטות צריך לומר דלא פסל במחשבת הינוח כלל גם מדאוי' באופן שחשב על כל הדם ולכן ל"ש למיגזר מקצתו אטו כולו, אבל אי נימא דמודה בכל דמו ופליג רק במקצת דמו אי גזר מקצתו אטו כולו א"כ יוצא דפליגי ת"ק ור"י בסברות הפוכות דת"ק סובר דאפי' ר"א לא גזר במקצתו אטו כולו דהא לא פסל בהינוח ואילו לר"י אף רבנן מודו לגזירה זו, אף דפליגי על הגזירה דאכילת הדיט אטו אכילת גבוה וכו' העיר בקר"א.

ועי' ברש"י ד"ה והכא ג' מחלוקת, שביאר סברת ת"ק דבלהניח כ"ע ל"פ דכשר **דלא אסרה תורה אלא מחשבת אכילה ושתייה כו' ומקצת דמו אטו כל דמו לא גזרינן**, ויש בדבריו קצת סתירה דמתחילה נראה דאף בכל דמו כשר ואילו בסוף נראה דדוקא במקצת דמו לא גזר. וצ"ל דבא לפרש הטעם דל"ג מקצת אטו כולו כר"י משום דאפי' בכולו כשר, וכן נדחק העול"ש בכונת דבריו. אולם הקר"א הבין ברש"י דבחיוב להניח כולו כו"ע מודו דפסול אף מדאוי', וכתב דלא ידענא למה הוצרך לזה דהא שפיר מתבאר יותר אי נימא דת"ק לגמרי פליג. והנה מהשיטמ"ק הנ"ל ודאי מוכח דת"ק לגמרי מכשיר דהוא יוסף הבבלי דברייתא דלא פסיל כלל במחשבת הינוח.

[ובאמת יש מקום גדול לפרש כונת רש"י דת"ק ס"ל דבמחשבת הינוח יש פסול מדרבנן דזה שהוא מחשב שלא להקטיר כלל הוי כמו מחשב להקטיר חוץ לזמנו, ומכיון דל"ה פסול אלא מדרבנן ליכא למיגזר מקצתו אטו כולו דהוי גזירה לגזירה.]

דף י"ח ע"א.

ור"י סבר בהנך פליגי להניח ד"ה פסול.

ע"י רש"י שכתב דבשתיה הוא דפליגי רבנן משום דחישב במידי דלאו אורחיה אבל בלהניח ד"ה פסולה. ולכאוי ר"ל דבשתיה פליגי רבנן דליכא למיגזר אטו אכילת גבוה דמידי דלאו אורחיה אטו אורחיה ל"ג ומשום מחשבת הינוח בלא"ה ל"ש לגזור דאין זה הינוח אלא אכילה. אולם בס' חידושים וביאורים כתב שיש כאן סברא גם ביחס לגזירה דמקצתו אטו כולו דאף דבחישוב על אכילה הוי כמחשב להניח, מ"מ לא שייך כאן הגזירה הנ"ל דמילתא דל"ש ל"ג בה רבנן. ובתוס' הקשו דבלשתות מדמו ניגזר אטו כולו ותי' דאפי' יחשב לשתות כל דמו נימא דהיינו מה שישאר אחר זריקה ול"ה בכלל מחשבת הינוח. וצ"ב אמאי לא נימא הכי גם במחשבת הינוח שהוא מחשב להניח למחר מה שישאר אחר הזריקה. ועוד קשה דלשתות אחר שיעשה זריקה אינו מחשבת פיגול לכאוי שהרי כבר נעשה שיריים, ואף אם יחשב בהדיא לזרוק דמו למחר אחר שיעשה הזריקות כדין ל"ה מחשבת פיגול.

ובשיעורי הגרמ"ד מישב הקושיות הללו ביסוד מחודש דהמחשבה להניח היא מחשבה חיובית לקלקל את הקרבן במה שלא יעשה בו זריקה כלל [ועד"ז ראיתי בחו"ב שם], ובזה מיושב הקושיא הראשונה דכאשר הוא מחשב על כך לא מתרצינן דיבוריה שזה על מה שישאר דסוכ"ס יש בזה מחשבה הפוסלת להזניח את הקרבן והולכים אחר דעתו לפסול את הקרבן, משא"כ במחשב לשתות את הדם שאינו מחשב כלל על העדר העבודה בקרבן אלא להשתמש בו לצרכו דבזה מתרצינן דיבוריה כנ"ל.

ובענין הקושיא השנית מה שייך מחשבה לשתות הדם אחר שיעשה זריקה כתב שם דבאמת אינו מחשב לשתות אחר זריקה אלא בסתמא, ובזה חלוקין סוגי המחשבות דהמחשבה להניח למחר פוסלת משום שהמחשבה היא **שלא יזרוק הדם** אלא יניחנו עד למחר ולכן כלפי מחשבה כזו עד כמה שהוא מחשב לשתות דמו למחר אין כאן מחשבה לפסול שהרי לא היתה כאן מחשבה שלא יזרוק הדם אלא מחשבה חיובית לשתות את הדם, ולכן לגבי מחשבת פיגול מהני לפגל שהרי לא חישוב בהדיא לשתותו אחר זריקה ויש כאן למעשה מחשבת אכילה בפסלות, ומאידיך משום מחשבת הינוח ל"ש בזה שאין כאן מחשבה בהדיא לבטל הזריקה, ודו"ק. [אך לעצם הקושיא יכולנו לפרש עפ"י הגמ' בזבחים יג: שאם חישוב לשפוך שיריים למחר הוי פיגול ופירש רש"י שם משום שחישוב להאכיל המזבח למחר וממילא שייך לאסור באכילת הדיוט אטו יחשב לשפוך שיריים למחר ולא משום מחשבת זריקה.]

שם, וא"ת לאכול אמאי מודים וכו' עד סוה"ד.

הקשו במחשב לאכול מקצת אימורין למחר דנגזור אטו כולו וכאן לא מהני מה שיקטיר את האחרים כמו בלשתות הם דסוכ"ס ביטל מצות הקטרה מאותן אימורים. וכתבו דאין כאן ביטול דאפשר לאוכלן אחר שתמשול בהן האור דלא נתבטלה מצות הקטרה, ועוד דעצם זה שהוא מבטל מצות הקטרה מן האימורין אי"ז סיבה לפסול את הקרבן דאימורין לא מעכבין, ומה שמחשבת הינוח פוסלת באימורין זהו מדרבנן אטו מחשב להניח את כל הדם, ודוקא בכל האימורין אבל

במקצת הוי גזירה לגזירה.

ויוצא שנח' ב' תירוצי התוס' אם שיד מחשבת הינוח באימורין אע"ג דלא מעכבי, וצ"ב במאי פליגי שהרי בפשטות כולם מסכימים על עצם היסוד שמחשבת הינוח היא משום המחשבה לקלקל את הקרבן וכמו שהארכנו מקודם.

ואפשר לבאר עפ"י מה שבי' הקהל"י בזבחים סי' כ"ב לישב קושית האחרונים על היסוד דבמחשבת פיגול המחשבה הוי כמעשה לפסול את הקרבן והק' שהרי הוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, ותי' שכל מה שמצאנו שאימורין לא מעכבי כפרה זהו רק אחר שחל הריצוי ע"י עבודת הדם אבל בפיגול זה נחשב שהיתה הקטרה בפסלות עוד מקודם הריצוי ובזה כן יש עיכוב. ועפ"י נוכל לדון על מחשבת הינוח אם נחשב שיש כאן ביטול עבודת הקרבן כבר למפרע וכמו בפיגול, או שהוא נידון על שם סופו שיבטל מצות ההקטרה אחר הריצוי וממילא אי"ז סיבה לעכב כפרה ואכמ"ל.

לפיכך שנה לך משנת ר"א.

רש"י מפרש ולא שהלכה כן אלא חביבה היתה עליו ושנאה לך. והנה יוצא כאן שר"א בן שמוע הבין ששנאה לו בלשון מח' והקשה הרשב"א כאן דלפ"ז אמאי הוצרכה הגמ' לדיק מהלשון החזרת לי אבידתי שהרי ודאי לא יתכן ששנאה לו ר"י אליבא דכו"ע מה שאינו והיה עליו להוכיח מעצם דברי ראב"ש, ותי' שעדיין לא היה יודע ראב"ש באיזה לשון שנאה לו ורק בליבו של ראב"ש היה שכן שנאה לו. ועוד כתב שיתכן ששנאה לו בסתם מפני החביבות ולא מפני שהלכה כן אבל לא אמר לו בפירוש שהוא מחלוקת.

והנה בהמשך הגמ' דחו הצד הזה דפלוגתא אתנייה דא"כ לא היה לו לומר מפני שחביבה לו שנאה לך כן שהרי שנאה בלשון מחלוקת ויעו"ש ברשב"א שביאר עד"ז דכיון ששנאה כדברי הכל אמר שלא משום שהלכה כן אלא מפני החביבות.

ויוצא לפ"ז שאין הכרע מן הברייטא דפסול אתנייה אליבא דכו"ע דאפשר דיוסף הבבלי הודה לדברי ר"א בן שמוע לגמרי שמפני החביבות אמר לו כן ושמח מפני שהשיב לו אבידתו כמות שהיא. אולם התוס' בד"ה אלא כתבו דלפי המסקנא לא יתכן לומר דפיגול גמור הוא דע"כ ר"י שנאה אליבא דכו"ע ששמח משום ששום פסלות בעולם ובאמת לגמרי אתנייה דפסול שלא כדברי ראב"ש וא"כ פליגי בגזירה כר"ל וקשה כנ"ל שאין הכרח מהברייטא אלא שר"י שנאה בסתמא אבל יתכן שזה מפני החביבות ומאי קשיא להו אריו"ח. וע"ע בחזו"א כאן שהקשה בנוסח אחר והניח בצ"ע.

תוד"ה אלא, דקסבר שמואל דלכולהו תנאי הוי פיגול כו'.

עי' בקר"א שהקשה דבשלמא אי פליגי תנאי בגזירה אי גזרינן אכילה אטו הקטרה מובן שגם נח' אי גזרי' מקצת דמו אטו כל דמו, אבל אי פליגי אי מדאוי' מפגל מה ענין מח' זו למחלוקתם בלהניח, והניח בצ"ע.

מתני' לא יצק ולא בלל כו'

מפרש רש"י היינו יציקה אחרונה וכו' ומשמע דב' היציקות הראשונות היו כדין והיינו ההיא דמת"ש בכלי וההיא דנותן בשעת הבלילה רק באחרונה שינה ועליה אמרי' דיציקה מעכבת אך זה לא יתכן דהיא באה אחר הבלילה ואם לא בלל כשר ואפשר דכונתו לאפוקי יציקה שניה אבל מת"ש בכלי היה כדין. וצ"ב מה הכריחו לזה ולמה לא פירשה אף כלפי היציקה הראשונה, ויתכן

לומר בהיפך דיציקה ראשונה היתה ע"י מעשה קוף ואעפ"כ אין מעכב בה מעשה כדין ולכן הוצרך לפרשה על יציקה שניה אבל הראשונה אפשר לבטלה.

ובהמשך פ"י לא בלל כשר [כג"י רוב האחרונים] וכגון שנתן כל הלוג **במתן הראשון שהוא קודם לעשיתה** דאי חיסר שמנה פסולה, ובפשטות כונתו דיציקה תמיד היא אחר הבלילה וכאן שלא בלל א"כ בהכרח גם לא יצק וא"כ הרי חיסר שמנה. ותמוה שהרי יציקה שניה ודאי מעכבת וכמו שכתב מקודם דהיא היציקה המעכבת ואיך נתן הכל במתן הראשון. ועי' בעול"ש שמכח קושיא זו הגיה בלשון רש"י במתן הראשון וביציקה והיינו שנתן כל השמן בפעמיים אבל השלישית אינה מעכבת וכמבואר כאן ברש"י שהיא מדיני הבלילה.

ועי' בקר"א שבאמת הבין את דברי רש"י כפשוטם שלא עשה אלא היציקה הראשונה ותמה דהרי היציקה מעכבת וכתב דיתכן שיציקה שניה היא מדיני הבלילה ולכן אינה מעכבת רק הראשונה אבל לכאור' הדברים סותרים לרש"י דלעיל שכל הסוגיא עוסקת ביציקה אחרונה ולא בראשונה וצ"ע.

ועי' ברש"י לקמן עד: במשנה שם שכי' שבתחילה היה נותן השמן בכלי קודם נתינת הסולת ואח"כ נותן עליו את הסולת וחוזר ונותן שמן לבולל בשמן וחוזר ונותן עליה שמן **לקים מצות יציקה** ויוצא שהיציקה הג' היא המעכבת אבל השניה היא לצורך הבלילה וקשה שהרי הבלילה אינה מעכבת והיכי משכח"ל ועוד דהרי ברש"י כאן מבואר דעד כמה דלא בלל היה נותן השמן מקודם. ועי' בחזו"א שכתב דאפשר שבאמת עשה בלילה אבל היתה בפסול וכמו חוץ לחומת העזרה או שבלל יותר מסי' עשרונים בכלי א' ואף שביטל מצות בלילה מ"מ שיד לקים כאן מצות יציקה ואינו חסר רק הבלילה. אבל עדיין קשה מהרש"י במשנתנו דמוכח דא"צ יציקה שלישית. ואפשר לומר עוד דהא בהא תליא דלעולם היציקה האחרונה היא המעכבת. אלא דאם הוא בולל אנו מחשיבים את השניה לצורך הבלילה ולא למצות יציקה ויתכן שאפשר ליתנה ע"י קוף או חוץ לחומת העזרה כבלילה עצמה למאן דמכשר בזה בבליה ואחר שיבולל יחזור ויצוק כדין, אבל אם אינו בולל א"כ היציקה השניה שיוצק על הסולת היא היציקה האחרונה דהמנחה ואינה לצורך הבלילה אלא לקיום מצות יציקה ולכן היא מעכבת להיות כדין ע"י מעשה הראוי. ועי' בשיעורי הגרמ"ד שכתב עד"ז. וכל זה מוכח גם מדברי העול"ש הנ"ל.

ולא מלח.

הרע"ב מפרש לענין שלא מלח את כל המנחה רק את הקומץ ובתורעק"א הקשה עליו שהרי גם לכת' א"צ למלוח רק את הקומץ, והרע"ב הולך כשיטת הרמב"ם שלכת' יש דין למלוח את כל המנחה והוכיחו זאת מהגמ' בדף ז' לגבי עלה בידו גרגיר של מלח דס"ד דל"ה קומץ חסר כיון דמלח בר הקרבה הוא.

ובפיהמ"ש מפרש דלא מלח כהן אלא זר ועי' בשפ"א שדן מדוע לא נאמר כאן הכלל דמקמיצה ואילך מצות כהונה.

אולם בסוגיא לקמן כ. ר"ל אביי דהיינו לא מלח כהן אלא זר ודחו שם שלא יתכן דאין זר קרב אצל המזבח ואמר' דתנא דידן ס"ל דמצות מליחה אינה מעכבת והיינו לא מלח כלל וצ"ע דברי המפרשים הנ"ל. ועי' בזכ"י סי' מ"ה [מובא במנח"א כאן שהאריך בשיטת הרמב"ם בענין זה].

ולא משחן.

וברש"י אותן הטעונות משיחה כדכ' ורקיקי מצות משוחים בשמן. ומשמע דמיירי במי שלגמרי

ביטל מצות משיחה וכמו בלילה שאינה מעכבת. ועיי' בלח"מ פ"ג ממה"ק ה"ח שהביא דברי הרא"ם שאם שינה ועשה משיחה בחלות ובלילה ברקיקין פסולה ובלח"מ תמה עליו ממשנתנו דאמר' לא משח ולא בלל כשר ואיך מעכב אם שינה. ובמנח"ח מצוה קט"ז מבאר דבאמת עצם הקיום דין של משיחה ובלילה אינו מעכב ונפק"מ אם יעשה מאליו או עיי' קוף שכשר אך צריך שבמציאות תעשה כאן בלילה בחלות ומשיחה ברקיקין דבמנחת מאפה תנור נאמר דין להביא חלות או רקיקין וההבדל ביניהם הוא בעיקר בנתינת השמן כדכ' רש"י בפי' החומש ולקמן עח. ואם לא ימשח או יבלול כלל פסול דאל"כ אין היכר במעשה תנור מהו חלות ומהו רקיקין, וע"כ אם שינה פסול שהביא מין אחר רק דאי"צ שיעשה הבלילה והמשיחה לקיום המצוה רק לתנאה בעלמא. ועיי' במנח"א אריכות דברים בזה.

דף י"ח ע"ב.

בענין ראוי לבילה.

והתנן ס' נבללין ס"א אינם נבללין, ברש"י כתב בפירוש הראשון שאינם נבללין בלוג א' וכראב"י דאמר אפי' למנחה של ששים אין לה אלא לוגה, ואין רשאי לתת שם ב' לוגין. ועיי' בתוס' קידושין כה: שכתבו דלמ"ד זה יצטרך להביא בב' כלים לפי שאין נבללים יפה ואז יצטרך להביא ב' לוגין והוא לא התנדב אלא לוג אחד והוא כמו יתר שמנה דייתור שמנו פסול ואי הוה שרי בדיעבד בכלי אחד טוב להביא לכת' בכלי אחד שלא יבוא לידי יתור שמן. ולשונם צריך ביאור דממ"נ אם בב' כלים נחשב יתור קשה הלשון טוב להביא בכלי א' וגם מה יתן שהשתא צריך להביא בב' כלים, ואם אין משום יתור שמן בזה אזי קשה למה לא יביא לכת' בב' כלים. ועי"ד זה יעוי' בשיטמ"ק כאן אות ח' שכי' דאי עביד ליה בב' כלים יצטרך להביא ב' לוגין ודמי לריבה שמנה. ויתכן דבאמת ריבה שמנה ליכא רק באופן שמרבה יותר מלוג לעשרון אבל כאן שהוא מרבה יותר מלוג לכלי אין בזה משום ריבה שמנה לפסול המנחה בדיעבד אבל אי"ז כמצותה ולכן עדיף להביא בכלי אחד.

ועיי' בשפ"א לקמן קג: שהקשה למהלך זה דא"כ במנחת נסכים אין החיסרון הזה שהרי מביא לכה"פ שלושה לוגין וא"כ יש כאן שיעור לבלול כדין ומשמע ליה דגם בזה אי אפשר להביא כי אם ס' לוגין בכלי אחד. ועיי"ש שהוכיח מזה כמו הפשט השני ברש"י.

ובמהלך השני כתב רש"י דקים להו דאין נבללין יפה בכלי אחד. ויתכן דב' הלישנות נח' בגדר כל הראוי לבילה אם החיסרון הוא משום חוסר האפשרות לקים מצות בלילה או משום שאי אפשר להביא את המנחה כהלכתה [ולקמן יובאו לשונות הראשונים בזה]. ובזה לכאוי' נחלקו הנך לישני דהלשון השני סובר שמעכב שיוכל לעשות הבלילה כהלכתה ויבלול יפה אולם הלשון הראשון סובר שהעיקר שלא יבטל מצות בלילה.

אולם בתוס' בקידושין שם נראה שההכרח לומר כמו הפירוש הראשון הוא מה שהקשו כאן על הסוגיא דודאי לכת' יצטרך להביא בב' כלים לקים מצות בלילה, וכתבו דאי נימא דהסוגיא אזלא כמ"ד זה שאין לה אלא לוגה נחא טפי.

עיי' בשפ"א הנ"ל שהביא קושית חתנו הרב יעקב מאיר שהקשה שהרי יכול לבלול באופן שיבלול מקצת ושוב יערב בכלי אחר ותי' שם שצריך שיוכל לבלולה כאחת שכי"ה עיקר מצותה, וכדבריו

נראה ג"כ ברמב"ם פ"ז ממה"ק ה"ו שכתב הלשון **משום שאין יכול לבוללן כאחד אלא ששים**. אולם יתכן לומר עוד שכל שאינו יכול לבוללה כהלכתה בלי למצוא כל מיני טצדקי הוא בכלל אי"ר לבילה ותלי בהנ"ל.

תוד"ה כי אין נבללין מאי.

הקשו דנימא דמאי דבעי להביא בבי' כלים הוא בכדי לקים מצות בלילה, ועי' בטה"ק שהקשה ע"ז דהא בתוס' בהמשך כתבו דאין מצוה לבולל שהרי לא כתיב ובללת אלא בלולה ע"ש מה שבי"ב.

הטעם דאי"ר לבילה בילה מעכבת בו.

עי' ברשב"א קידושין שם שהקשה מאי טעמא מצריכים שיהיה ראוי לבילה לגבי טבילה שלא יהיה חציצה בבית הסתרים דבעי ראוי לביאת מים והרי אי אפשר ללמוד זאת מבלילה ומקרא ביכורים דכתיב בלולה ולכת' צריכה בלילה וכן במקרא ביכורים כתיב וענית ואמרת וכו' אבל כאן שאי"צ ביאת מים לכת' למה הוצרך שיהיה ראוי לביאת מים, והביא שם דעת הי"מ שדין זה אינו אלא מדרבנן שכיון שמה"ת צריך לטבול כל גופו ומקומות אלו מגולין לעיתים הצריכו שיהיה ראוי לטבילה. ועד"ז בריטב"א הוצאת המוסד כתב מכח קושיא זו שדין זה הוא מדרבנן מכיון שביה"ס מטמא כמקום גלוי משו"ה גזרו בו שיהיה ראוי לטבילה. ומבואר מדבריהם שהטעם שצריך ראוי לבילה זהו בכדי שיוכל לקים את המצות בלילה. [ויעו"ש שם בדבריהם דכתבו עוד לדון כדברי התוס' שיש ילפותא מיוחדת דבעי ראוי לבי"מ מדכ' כל].

אולם בתוס' כאן כתבו שהוא סברא דמכיון דצוה הכתוב לבולל שיהא ראוי לבילה עכ"פ ועי' כאן ברשב"א שביאר עוד דאף דלא שנה הכתוב לעכב מ"מ זה ודאי הכתוב מצריך שיהיה ראוי לעשותו כדין. ורואים מדבריהם שאין זה משום ביטול מצות בלילה אלא גזיה"כ שצריך להביא המנחה באופן הראוי לבלילה וזה מתאים מאוד עם מה שכתבו דאין במשמעות הכתוב שיהיה חיוב לבולל מדכ' בלולה אלא שכך דינה להיות דאיכא דין לכת' לבולל. למה איכא עיכוב שהרי אין והנפק"מ בזה דלדבריהם יוצא לכאן שאין ביטול מצות עשה אם אינו בולל. ולכן התוס' לא הוה קשיא להו כהראשונים לגבי חציצה רק מכח משמעות הדרשא אבל לא משום דליכא מצוה.

והנה לדברי הראשונים הסברא אינה כ"כ מובנת דסוכ"ס אין המצוה מעכבת ומה"ת יעכב שיביא באופן הראוי למצוה, אך הדברים מתבארים היטיב לפמש"כ הרשב"ם ב"ב פא': שביאר "כלומר מה שא"א להבלל מעכבת בו דכיון דכ' ויצק עליה שמן וצוה לבולל דכ' בלולה ש"מ שצוה הכתוב להביא מנחה שיכולה לקים בה מצות בלילה וכשהוא מביא ששים וא' מנחה כזו לא צוה להביא והרי הוא כמביא מנחה מן הקטניות דאינה כלום שכל דבר שצוה הכתוב להביא יש עיכוב בעיקר הבאתו להביא באותו ענין שצוה הכתוב ולא בענין אחר וכו' וגבי ביכורים דחזו לקריה בעינן" יעו"ש וצ"ב לפ"ז בענין חציצה ששם לא צוה הכתוב להביא מים על כולו וצ"ל לכאן שהוא מדרבנן.

ויוצא לכאן שישנה מח' ראשונים אם ישנה מצוה דאוי לבולל.

ועי' בשאג"א סי' ז' לגבי אילם המדבר ואינו שומע יכול להוציא אחרים יד"ח דכיון שאינו יכול להשמיע לאזנו אינו חשיב מחויב בדבר ואף דאין דין זה מעכב מ"מ הוי אי"ר לבילה, ורואים לכאן שסובר כהשיטות דראוי לבילה היינו לקים המצוה כהלכתה ולא משום ביטול פרטי הדין וכשיטת התוס'.

עוד בדברי התוס'.

הקשו התוס' דנימא גבי בלולה דשנה בה הכתוב במנחת מחבת ומרחשת וכן בפרשת הנשיאים, ועי' ברשב"א שתי' דאין זה נחשב שנה עליו הכתוב שהרי כל מנחה צריכים לכתוב בה מצותה. ועי' ברש"י בע"א ד"ה עיכובא שהביא דברי הגמ' לקמן שכל מקום ששנה הכתוב בתורת מנחה אינו אלא לעכב ומשמע שאפי מפרשה לפרשה הוא בכלל שנה עליו הכתוב כדברי התוס'.

שריבה בפיתין.

ביארו התוס' דהיינו יתר על ארבעה. ועי' בשיעורי הגרמ"ד שהקשה דכיון דכפל לארבעה וקים מצותה כדין מהכ"ת יפסל במה שהוסיף לפותתן, וביאר שמתחילה פתתן בחתיכות קטנות. ולגוף הקושיא יתכן לומר דהחידוש במשנה שמהני אף אם יפתתם לפירורין פחות מכזית שאין שם לחם עליהם. ועי' לקמן עה: מח' תנאים בזה. ועי' רש"י שכתב שפתתן יותר מדאי וצ"ב כונתו.

לעולם פתיתין מרובות ממש כו' קמ"ל.

בס"ד הבנו שאם הפתין גדולות שאינם לא חלות ולא פתיתין פסולה ולכאוי משום דהוי כמו נפרס דהוי חסר וקמ"ל דכשר, ויל"ע מאי קמ"ל אם קמ"ל שאין פסול חסרון בזה או דקמ"ל דשם פיתין עליהן גם כאשר הן מרובות, וכן חקר בשיעורי הגרמ"ד. והנפק"מ במה שיפתות כדי קמיצה דמעכב כמבואר ברש"י במשנה, או לר"ש דפתיתא מעכבת [עי' לקמן] אם צריך דוקא פתין קטנות או אף מרובות נחשבות פתין. ועי' בתויו"ט דמוכח מקושייתו דאף בכדי קמיצה כשר פתין מרובות.

ובעיקר מש"כ דבכדי קמיצה מעכב הפתיתא יל"ע באמת אם זה חיוב פתיתא גמור או שזה רק כהיכ"ת שיוכל לקמוץ, דעי' בתויו"ט שתמה דמנליה לרש"י דבכדי קמיצה מעכב ושהרמב"ם לא הזכיר תנאי זה. ובראשון לציון על המשניות תמה על קושיתו דאם לא יפתות אידך יקמוץ. וברש"ש כתב דאי לא יפתות הוי קומץ היתר ויש בדבריו חידוש שאף שהוא מוחק בגודל ובזרת ומשיר רק כדי קומץ מ"מ אם הוא קומץ בלא פתיתא הוי כיתר וצ"ע בזה.

מודה בעבודה יש לו חלק בכהונה, ובתוס'.

עי' תוס' שכתבו דאינו מודה בעבודה מיירי אפי' במי שהוא ת"ח אלא הוא רשע, וכתבו בתירוצם עוד שאין לו אפי' בחלק של אותו בית אב המתחלק לכל הכהנים ולא דוקא במתנות הניתנים לכהן. ויל"ע אם עברו ונתנו לו מתנות אי חיילא דין מתנה בדיעבד, [ונ"פ שאינו אסור באכילת קדשים כזר רק אין לו זכות בהמת"כ] ועי' ברמב"ם פ"א מהל' ביכורים ה"א עשרים וארבעה מתנות ניתנו לכהנים וכולן מפורשים בתורה, ועל כולן נכרתה ברית לאהרן וכל כהן שאינו מודה בהן אין לו חלק בכהנים ואין נותנין לו מתנה מהן. ודיק הגר"ז דמזה שהוסיף הרמב"ם לפרש דעל כולן נכרתה ברית שרצה לומר שמי שאינו בעבודה אינו בברית הזאת ולכן אין לו מתנות ולפי"ז יש כאן הפקעה גמורה מעצם הנתינה ולא חיילא אף בדיעבד.

והתוס' הקשו מההיא דחולין קל: ששם מבואר שאסור לתת מתנות לכהן ע"ה שדורשים מהפ' המחזיקים בתורת ה' שמי שאינו מחזיק בתורה אין לו מנת והקשו ע"ז שכאן לכאוי מבואר שאם הוא מודה בעבודה יש לו חלק. והנה יל"ע דבתוס' חולין שם הוכיחו שדין זה שאסור לתת לע"ה הינו רק לכת' ואם אין לו כהן אחר רשאי ליתן לכהן ע"ה, וא"כ לא מובן מה הקשו כאן דאפשר

דשני הדינים אמת שהדין הזה שאין לו חלק בכהונה שאף בדיעבד אי אפשר ליתן לו זה נאמר דוקא במי שאינו מודה בעבודה ולא במי שהוא ע"ה, אך מ"מ איכא דין קדימה לת"ח ומה הקשו.

ובאמת יתכן שזהו המכוון בתירוצם במה שחילקו בין תרו"מ לבין קרבן המתחלק לכל בית אב דהעולה מתירוצם הוא שדוקא לגבי מצות נתינה ישנה ההגבלה שלא ליתן לכהן ע"ה אבל בשאר מת"כ שבהם הוא זכאי מצד הדין אין נגרע מחלקו, וסברת החילוק היא באמת כנ"ל שלגבי המתנות הוי רק דין סדר וקדימה שלא ליתן לכהן ע"ה במקום ת"ח משא"כ לגבי לחלוק בקדשים שהוא זכאי לזה מדין בית אב בזה הוי הפקעה מעצם הזכות וכמו כהן שאינו ראוי לעבודה שאינו חולק בקדשי מזבח. [אולם ע"י חולין קלב: דמשמע שכל הכ"ד מתנות כהונה אין למי שאינו מודה בעבודה ודלא כמו כהן שאי"ר לעבודה]. אך מ"מ קשה שהעיקר בדבריהם חסר מן הספר.

ובאמת המדקדק בדבריהם יראה שלא הקשו סתם סתירה בין הסוגיא דחולין לסוגיא דמנחות שלא החמירו בכהן ע"ה שאין לו חלק בכהונה אלא כונתם לכא' להקשות על עצם הילפותא מדוע כאן אנו דורשים הפסוק לענין מי שאינו מודה ואילו שם אין אנו דורשים מהמחזיקים לענין מי שאינו מודה בתורת ה', וע"ז תירצו דאין סברא למעט אצלינו את מי שאינו בקי בדיני הקרבה שאין סיבה שמטעם זה יפסיד את מה שמגיע לו על פי דין. וע"י בשיעורי הגרמ"ד.

נשיאות כפים בפנים ובחוץ.

מתבאר כאן שאף נשיאות כפים הוא בכלל שאינו מודה בעבודה ולכא' מפני שאינו מודה במעלת הכהונה, וכ"נ מהתוס' כאן ד"ה מנין בסופו ש' דמי שאינו מודה בהפשט וניתח אינו מפסיד והטעם משום שאינה מסורה לבני אהרן בדוקא, ומה הטעם נמי מנו כאן השקאת סוטה וטהרת המצורע.

ומה שמנו כאן בנפרד נשיאות כפים דפנים ובחוץ יש בזה חידוש שאף אם הוא יודה בעצם החיוב נשיא"כ רק אינו מודה שיש חיוב נוסף בפנים ובחוץ הוי כאינו מודה [וזה מבואר כאן ברש"י ד"ה חמש עשרה שהם שני דינים וחשיב להו בחדא]. ולכא' צ"ב דלכא' הוי הכל חדא מצוה אולם ברש"י כאן נראה דברכת כהנים בפנים הוא דין הנלמד מהפסוק דוישא אהרן את ידיו ויברך אותם (ודלא כהרמב"ן עה"ת שם שמפ' דהוא ברכה בעלמא) וצריך להוסיף עוד דבסוטה לו: מבואר שיש גם חילוקים בצורת הנשיא"כ דבמקדש הוא בשם המפורש וידיהם למעלה מראשיהם ויוצא שזה עצמו סיבה להחשיבו כחיוב נפרד מה שנעשה בכל מקום באופן אחר.

תוד"ה מנין.

הקשו מדוע לא מנה כאן ר"ש הולכה ות"י דר"ש לטעמיה דסבר דעבודה שאפשר לבטלה לאו עבודה היא. והטעם לכא' הוא משום שאינה חשובה כשאר עבודות ולפי"ז יש לדון בכל עבודה שאינה מעכבת ואינה אלא למצוה שאם אינו מודה בה אין בזה חיסרון. וקצ"ע לפי מה שכתבנו מקודם שהטעם שנחשב אינו מודה בה הוא משום שאינו מודה במעלת הכהונה לכא' שייך זה גם כאן וי"ל.

וע"י כאן בשיטמ"ק אות ג' ש' לגבי מצות פתיחה דאינה מעכבת ואף לר"ש אי לא פתת כשר ואעפ"כ חשיב שאינו מודה בעבודה, ואולי יש לחלק בין עבודה שהיא למצוה ואינה מעכבת לבין עבודה שאפשר לבטלה לגמרי, וע"י מש"נ בהמשך לגבי בלילה בס"ד.

תוד"ה ור"ש.

הקשו התוס' וא"ת ומי פליג ר"ש אלא בלל כשר, והיינו דמדאיכא דין בלילה בכהן זה מוכיח שדין זה מעכב שאם אינו מעכב לכאוי' יכשר בזר. והקשו האחרונים איזה ראייה יש כאן נגד הדין דלא בלל כשר דבשלמא לגבי יציקה ראייה גדולה היא ממשנתנו דכיון דבעיא כהונה אם יצוק זר הוי כאילו לא יצק וכיון דיציקה מעכבת המנחה פסולה, אולם בבליה נימא דלמצוה בעי כהונה אבל אי אם יבלול זר הוי כלא בלל וכשר.

ועי' בשפ"א שכתב בזה ב' מהלכים או דמלשון הברייתא משמע להו דליתא כלל בזר אפי' דיעבד, או דלכת' אף לרבנן יש מצוה לעשותה בכהן לפי מה דמשמע במשנה דלא יצק כשר היינו דיעבד. וכתב שאין זה מובן בסברא וגם ברמב"ם ספ"ב ממה"ק מבואר שכשר בזר אף לכת'. ועי' חזו"א

ועי' בעול"ש שכתב דמדויק מהברייתא שגם בדיעבד פוסל דומיא דקמיצות, ולכאוי' לפי המתבאר לעיל מובן היטיב הדיוק דבלילה הואיל ואינה מעכבת הבינו התוס' שלא יתכן שמי שאינו מודה הוי כאינו מודה בעבודה וכשיטתם לגבי הולכה דכיון דאפשר לבטלה ל"ח אינו מודה בעבודה. ויש להוסיף עוד שהרי שיטת התוס' לעיל שאף אין ציווי לבלול רק דין לכת' ולא יתכן שמי שאינו מודה בזה יהיה כאינו מודה בעבודה.

והנה רש"י כתב מתני' דמכשיר יציקה בזר דלא כר"ש, ויתכן שהוא חולק על הדיוק הנ"ל וכדעת השיטה דפתיתה אינה מעכבת אף לר"ש, או דסבר כמו התירוץ הראשון דבלילת זר גרע וע"כ אין ראייה מהמשנה להכשיר בבלילת זר.

והנה השיטה שם כתב עוד להעמיד הברייתא דפתיתה במנחת כהנים ולפי"ז י"ל שגם פתיתה מעכבת אם תעשה בזר, ולכאוי' הענין צ"ב בסברא דדוקא לגבי בלילה דבעיא כלי ובה נעשית צורת המנחה י"ל דבלילה זו מעכבת בזר אבל פתיתה מהכ"ת מעכב שיהיה על ידי מעשה כדן וצע"כ.

שם, אי נמי כו' ובענין זר במליחה.

כתבו בתירוצם דכולה מתני' דלא כר"ש שבכל הנך דבעי כהונה אי לא עביד כלל פסול והיה נראה לפו"ר שהראיה היא מזה שהוצרך כאן כהן דהוי עבודה חשובה וכדלעיל, אך משמעות דבריהם שזהו גם הנתנית טעם שזה מעכב משום שחסרה לה הכהונה וזה מוכח מקושייתם בסמוך וצ"ב. והקשו ע"ז למה הוצרך קרא למעט זר במליחה והא מדהוצרך לה כהן שהרי אין זר קרב אצל המזבח ידעי' דמעכבא, והנה הדין הזה דמליחה בזר פסולה מה"ט מבואר לקמן בדף כ. שזה נאמר אף אליבא דרבנן ואעפ"כ סברי רבנן דאין המליחה מעכבת, וא"כ מה"ת יעכב אליבא דר"ש, וזה מוכיח שכולה מילתא היא מסברת ר"ש שמזה שהוצרך כהן הוי נמי סברא לעכב וכנ"ל.

איברא דהא מילתא צריכה תלמוד דלכאוי' דמה דאין זר קרב אצל המזבח הוא חיסרון צדדי ומדוע זה סיבה לפסול את המליחה משום הדין כהונה שנתחדש כאן וכאן הרי הכהן הוא כמו זר לענין המליחה. ועי' בחזו"א לקמן כ. שכ' על הסברא דאין זר קרב שאין הכונה שהוא מן הנמנעות שהרי שיד שיעלה הזר על המזבח ויעשה המליחה **אלא קים להו לחז"ל דעבודה הנעשית על המזבח ושם מצותה לכהן ניתנה ולא לזר, ואם עשה אותה זר הוי כעבד קוף וכו'** והאריך בזה שם ועפ"י דבריו מובן יותר כונתם בקושייתם.

ועי' בגרי"ז כאן שכתב לישב קושייתם דאדרבה אי לאו דילפי' מקרא דמנחה מעכבת היינו אומרים דאדרבה אין המליחה מעבודת הקרבן אלא הקרבן טעון מלח ומהכ"ת שהמליחה בכהן תעכב ורק אחר דילפי' שהמליחה מעכבת אזי למדנו שיש דין כהונה. והנה לדבריו יוצא שלרבנן דס"ל

שאין המליחה מעכבת א"כ אין המליחה מעבודת הקרבן רק זהו דין על הקרבן שיהא נמלח, וא"כ לכאוי יהיה כשר לכת' גם אם יהיה נמלח ע"י קוף ודלא כהחזו"א הנ"ל.

דף י"ט ע"א.

ארבעה מינים שבתודה מעכבין זא"ז.

משמע שכאשר אין את כל המינים לא יביא כלל וזה נלמד מההיקש לשלמי נזיר. ויל"ע למה הוצרכה ילפותא לעכב שצריך את כל המינים דבשלמא לגבי שאר מקומות מובן שכאשר אין לו כדי צרכו הו"א שיביא מה שיש כמו בארבע מינים שבולב או בפרש"יות התפילין, אבל כאן הרי הקרבת התודה מותנית בהבאת הלחם ולכאוי אם אין לו לחם אינו יכול להקריב תודה וא"כ לא משכח"ל שיביא פחות מדינו שכל מין מעכב בהבאת הקרבן דמה"ת נימא שיוכל להקריב גם כאשר יש לו מקצת הלחם.

איברא דהדין שכת' אינו פשוט כלל דלקמן מו. מבואר שאם משנשחטה יצא לחמה או נפרס יזרוק את הדם דילפי' מקרא דרחמנא קרייה שלמים מה שלמים קרבים בלא לחם אף תודה קרבה בלא לחם. וא"כ נוכל לומר שאם אין לו לחם לא יבטל הקרבת הקרבן.

ויעוי' בשפ"א לקמן עח: שהסתפק לענין מי ששחט תודה שלא לשמה או שהיה הלחם בחוץ בשעת שחיטה אם התודה כשירה בלי לחם וכתב שם לחלק בין מקום ששחטה כמצותה עם הלחם ואח"כ נפסל הלחם דהשחיטה היתה כדין שאז כשירה בדיעבד בלא לחם אבל היכא דבשעת שחיטה לא נתקדש הלחם י"ל דלא חל שם תודה עלה כיון דאין תודה בלא לחם. ונשאר בצ"ע בדין זה. ולכאוי היה יכול להוכיח משמעתין דס"ד דאין כל המינים מעכבין, וצ"ע. שו"מ בשיטמ"ק מז: אות ט שכי' בתו"ד להדיא שתודה כשירה אף אם שחטה בלא לחם.

כ"מ ששנה הכתוב בתורת מנחה.

עי' ברש"י שמפרש לענין החזרה שהחזיר הכתוב בצו את אהרן, ולעיל די"ח ע"א ד"ה עיכובא כתב ששיך שנה הכתוב בפרשת ויקרא בין מנחת סולת למנחת מחבת מהדין דשנה הכתוב בתורת מנחה.

שא"ה דא"ק מגרשה ומשמנה.

ומבאר רש"י שיש כאן מיעוט שיהיה שלם דגרשה שלם משמע ושמנה שלם משמע ומדאיצטריך למיכתב להכי ש"מ דחוקה דידה לאו עיכובא. ועי' כאן בשיטמ"ק אות ה שכתב דמסלתה לא דריש הכא דאיצטריך שאם חיסר הסולת שהוא פסול. ולא מובן מה ההבדל בין הדרשא דמסלתה לדרשא דמגרשה ומשמנה, דסוכ"ס איכא ראייה דחוקה לאו דוקא מדאיצטריך האי דרשא. עילה"ק על דברי רש"י דלענין מה דרש"י שיהא שלם דעי' בסוגיא לקמן כז. שמבואר דחיסר הסולת ילפי' ממסלתה, וחיסור הקומץ ילפי' מבקומצו תרי זימני, וחיסור השמן ילפי' מומשמנה וא"כ האי חיסר במאי מוקמינן לה.

ולכאוי יוצא כאן שמזה דדרש"י שיהא שלם לחוד אי"ז מוכיח עדיין שזה מעכב בדיעבד להביאו שלם ורק לכת' צריך שיהא שלם ול"א דכיון דנתקדש בכלי שיעור הראוי סגי, ולכן צריך עוד ילפותא למעט דבעי סולת שלם ושמן שלם לעכב ג"כ. ומזה דבעי עוד מקור למעט למדנו דחוקה לאו דוקא, אבל מזה שהוצרך הדרשא דמסלתה שיהא שלם אין להוכיח דחוקה לאו דוקא דעדיין אין זה מחיב שצריך שלימות ורק מכח המיעוט ידעי' דצריך שלימות עכ"פ לכת', ונראה שזה

עומק כונת השיטמ"ק. ובמהלך זה נוכל לבאר היטיב את המשך הסוגיא. ועי' בקר"א בע"ב שג"כ הבין כן בדעת רש"י.

תוד"ה וש"ה.

התוס' הקשו על רש"י ב' קושיות א' דמשמעות הסוגיא לדבריו היא שאין ללמוד חוקה מדאמרי' דגרשה ושמנה מעכב ולא דבר אחר מעכב והיינו מכח המיעוט דהה' ואילו בהמשך הסוגיא נקט אותו לשון ללמוד מזה שאין שנה הכתוב לעכב אלא באלו ונמצא שהילפותא מכח זה דשנה הכתוב, וגם הקשו את הקו' המובאת לעיל מהשטמ"ק מדוע לא ילפי' מומסלתה, ולמשנ"ת מקודם מיושבים הדברים כמין חומר דהכל אמת דומסלתה ילפי' למצוה, ולעכב ילפי' מהכפילות דמגרשה ושמנה שגם שם יש יתור ה' (והסוגיא לקמן כז). שמביאה הפסוק דמגרשה ומשמנה לענין שהם מעכבין זא"ז צ"ל שזה מהכפילות של גוף הכתוב וכאן מדובר על הכפילות ביתור דהה'). ועי' בצ"ק שישב דעת רש"י כדברי התוס' דשני ענינים הן ולמעט שלם ילפי' מהה' היתירה ואילו לעכב זא"ז ילפי' מהכפילות ולמעט חוקה ילפי' מהה' ולא מזה דאיצטריך שנה הכתוב וצ"ב מדוע.

והנה שיטת התוס' היא דלענין זה שחסר פסול דהיינו עיכובא דנפשיה לא בעינן שנה הכתוב לעכב ורק לענין דהסולת והשמן מעכבין זא"ז הוצרכנו לזה דשנה הכתוב מסלתה ומשמנה ומגרשה ושמנה וכ"ז מתבאר בסוגיא לקמן כז, והילפותא היא מזה שהוצרך שנה הכתוב ולא ילפי' מחוקה. ואכתי צ"ב למ"ל קרא לעיכובא דנפשיה דתיפו"ל דכתיב חוקה דמזה נדע דיש קפידא שלא יחסר מהמידה, [ולא נוכל לפרש דסברי דמחוקה אי אפשר לדעת שצריך שיעור שא"כ מה הקשו על רש"י שהרי אף לרש"י הוא כן ובעי שנה הכתוב ולא היה ניחא להו בזה]. ואפשר שהם מבינים דחוקה לא נאמר כלל על השיעור רק על הסדר או על הפרטים וע"כ הדיוק הוא רק מזה שהוצרכנו ללמוד מה שהסולת והשמן מעכבין זא"ז אבל לא על זה שמיעוטו מעכב את רובו, ועי' קר"א מה שהקשה על דבריהם ולהני"ל מיושב.

שם בתוס' דלגבי עיכובא דנפשיה ל"ב שנה הכתוב לעכב.

עי' בדבריהם לקמן סוד"ה ושמואל שהבינו בפשטות שלגבי קומץ חסר בעי שנה הכתוב לעכב ונסתפקו בזה, וצ"ב מ"ש מהסולת דפשיטא להו שלא בעי שנה הכתוב, וכן הק' הקר"א. ויש מקום לחלק דלגבי סולת ושמן שהוא צורת המנחה אי"צ שנה הכתוב דבפחות מכאן לאו מנחה היא, אבל לגבי קומץ אינו אלא פסלות והו"א דאין הקטרת כולו מעכבת כפרה. [וע"ע בשיטמ"ק בע"ב אות ב' לגבי קומץ מבורץ].

דף י"ט ע"ב.

ושמואל אמר גרש ושמן מעכבין וכו'.

הנה בהו"א הבינה הגמ' דשמואל חולק שאין הכלל דשנה הכתוב לעכב במנחה רק לענין עיכובא דסולת ושמן [וצ"ב מאי אולמיה האי שנה הכתוב דגרש ושמן משאר מקומות], והגמ' חזרה בה ששמואל חולק רק על הענין של מה שאסור לעשות מידה לקומץ. ועו"י בשיטה אות י' שמפרש כ"ז בדברי שמואל שדוקא שנה הכתוב בענין של דורות אבל אם שנה בענין של שעה לא הוי חזרה. וצ"ב לפ"ז דא"כ מנלן דשמואל דורות משעה לא יליף דאולי רק לענין שנה הכתוב הדברים אמורים דבהכי לא הוי חזרה אבל לענין שאר מילי יליף. ועי' בעול"ש שכי לפרש את את כונת

התוס' בד"ה ושמואל דאין לפרש דשמואל לא יליף דורות משום דנתחנך אהרן כו' דמשו"ה לא ילפי' דורות משעה לענין שנה הכתוב משום דלא בא הכתוב להורות ציווי אלא רק לספר סיפור המעשה. אך למעשה התוס' דחו הו"א זו ממהלך הסוגיא.

שלא יעשה מידה לקומץ.

ע"י רש"י ד"ה כפו שכי' לכך אם קמץ בכלי פסל, וכ"פ הר"ח ביומא מז. שלא יעשה מידה לקומץ ויקמץ בה אלא לעולם תהיה קמיצה ביד של כהן. ויוצא שלשמואל שדורות משעה לא יליף ואין כאן שנה הכתוב כשר אף אם יקמץ ע"י כלי, ותמוה מאוד שהרי למדנו לעיל בדף י. שהמקור לזה שקמץ בשמאל פסול הוא מגז"ש דיד יד לקמיצה [הנלמדת מההיא דוימלא כפון] ואף ר"ש דמכשיר קיבל בשמאל אם קיבל בכלי מודה לענין קמיצה דשמאל פסול, ואיך יתכן לומר דקמיצה בכלי כשירה. וצ"ל דהכלי כאן נחשב ידא אריכתא ואין זה כשאר עבודת כלי דהכלי הוא במהות העבודה. אולם הגר"י לעיל דן שאליבא דר"ש דכהונה לא בעי ימין אין צריך ימין אלא כאשר הוא קומץ ביד ולמשנ"ת הרי אדרבא גם בכלי נחשב עבודת יד, ולא דמי לקבלה בכלי שהוא מדיני הכלי.

וע"ע בתו"י יומא שם שהקשה דודאי וקמץ בידו משמע, ומפרש את הגמ' שלא יעשה כלי למדוד ממנו מידת קומצו ויקמץ מכלי זה אלא בקמיצתו יש לו למוד. וכ"ה בריטב"א שם. ובגבול"א יומא שם הק' ע"ז מהגמ' לקמן כד. דבעי שיקמץ מן המחובר ומכיון שיטול בכלי מעט כבר אינו מן המחובר וע"י במנח"א כאן שהביא הכ"ת דחשיב מחובר. וע"י בשפ"א שכי' שאין גילוי ברמב"ם אם הלכה כרב או כשמואל ובאמת הרש"ש ביומא ג"כ תמה על סתימת הרמב"ם ולהנ"ל לא קשה כ"כ שאם הוא מפרש כהראשונים שמייירי באופן שמדד ע"י כלי הרי זה בהיכ"ת רחוקה שלא יהיה פסול מחמת שאינו מחובר.

והרי מלח דלא תנא ביה קרא ומעכב.

רהיטות דברי הגמ' הם דלהנך תנאי כל מקום שנאמר דין במנחה הוא מעכב, וזה תמוה לומר דפליגי על כל המקומות דבעי שנה הכתוב בקדשים, וגם אי"ז במשמעות דבריהם כלל. ובתוס' הקשו עוד דאם הילפותא היא מגופא דקרא א"כ הרי שנה הכתוב בקרא דעל כל קרבנך תקריב מלח, ולכן שינו הגי' דלא ילפי' מהקרא דברית מלח עולם אלא מברית דכ' ולא תשבית ברית מלח ופי' דברית הוי עיכובא אלא דמשמע דרב פליג שליכא שום עיכובא במנחות. וע"ע בעול"ש שכתב לישב קושייתם דקרא דברית מלח עולם אינו בלשון ציווי ולכן זה נחשב שלא שנה הכתוב.

דף כ' ע"א.

ר"ש אומר נאמר כאן וכו'.

פרש"י דבין ר"י ור"ש אין נפק"מ אלא משמעות דורשין איכא בינייהו. וע"י בכס"מ פ"ה מאסו"מ הי"ב שכי' דהרמב"ם מפרש שר"י ור"ש נח' אם עיכובא דמלח הוא בכל הקרבנות או דוקא במנחות דלגרסת התוס' שהפסוק המוזכר בו ברית הוא מקרא דעל מנחתך א"כ אין מקור לשא"ק, וכמו שמחלק הרמב"ם שם בין מנחה לשאר קרבנות, וכתב דר"ש פליג וסבר דבכל הקרבנות יש הפסול הנ"ל דאמר כשם שא"א לקרבנות בלא כהונה כך א"א לקרבנות בלא מלח אולם ר"י פליג והלכה כותיה, ודלא כרש"י שכי' דמשמעות דורשין איכא בינייהו. [ובגוף דברי הרמב"ם יובאו

דברימהמשך הסוגיא.]

וכי תעלה על דעתך שזר קרב אצל המזבח.

עיי' כאן בשיטה שהק' דנימא דהמשנה מיירי לענין דיעבד אם ארע שמלח זר וכתב בזה ב' תירוצים א' דלשון המשנה משמע אפי' לכת', ועוד דזה בכלל האמור מקמיצה ואילך עבודת כהונה והיינו דמהאי טעמא נמי מעכב שיהיה בכהן. ויל"פ כמו כן בדברי התוס' לעיל יח: שכתבו ובלאו האי טעמא בעי כהונה דמקמיצה ואילך מצות כהונה דהיינו שכן הם מבינים את סברת הגמ' הנ"ל (מהרב י. ד. שליט"א). [אך יעוי"ש בשיטמ"ק דפי' להדיא הטעם דמעכב כהונה במליחה משום הדין דאין זר קרב אצל המזבח כפשטות דבריהם, והובאו לעיל דברי החזו"א בזה.] וביארו האחרונים דהתירוצים הנ"ל חולקים בהדין מליחה אם הוא מדיני הקרבן שצריך להיות יחד עם מלח כמו הפשט וניתוח והדחת הקרביים או הוי המליחה מעשה הכשר נוסף כשאר סדר ההקרבה, והתירוצ' הראשון סובר שאין זה נחשב כמו עבודה ומה"ט בדיעבד כשר אף שלא עיי' כהן ואי"ז בכלל האמור מקמיצה ואילך עבודת כהונה [ועיי' ברמב"ם שהביא את עיקר מצות מליחה בהל' איסורי מזבח וכבר העירו זאת האחרונים], ובזה חולק התירוצ' השני שהכל ענין אחד ופסול בזר.

ומדברי השיטה הנ"ל מתבאר דאף לר"ש הסובר דכל עבודות המנחה צריכות כהונה מ"מ אין זה מעכב בדיעבד ואפי' מלח זר כשר ודלא כמו בבבילה או יציקה ול"א דזר מיחל עבודה ואף דסבר דעצם הענין מעכב מ"מ כהן אינו מעכב רק משום דאין זר קרב אצל המזבח. והנה גם התירוצ' השני הסובר דמליחה היא בכלל הכלל של מקמיצה ואילך היינו דוקא לשיטות שמליחה עצמה מעכבת, אבל לת"ק הסובר דמליחה איננה מעכבת אין שום מקור לפסול בדיעבד עיי' ישראל.

עוד בהנ"ל.

עיי' בקר"א שדן שאפי' לת"ק שלא מלח כשר היינו דוקא לא מלח כלל אבל מלח זר גרע כמו שכו' התוס' לעיל לגבי בילה, ועיי' פשיטא לגמ' שא"א להעמידה בדיעבד שמלח הזר. וכתב דעו"ל דרב יוסף דאמר וכי תעלה ע"ד כו' היינו לטעמיה דאביי שרצה להעמידה כהשיטות שבבילה מעכבת אבל לת"ק אפשר דאף עיי' זר כשר.

ועיי' שהקשה סתירה בדברי הרמב"ם שמחד פסק דמליחה מעכבת ומאידך מבואר שמפרש למשנתנו דלא מלח כהן אלא זר כשר ולקמן נאריך בזה עוד אי"ה, ותמוה דעד כמה שסבר שיציקה מעכבת א"כ הוא בכלל זה דמקמיצה ואילך מצות כהונה. וכתב לישב דהרמב"ם סובר דאין לפסול בדיעבד שלא עיי' כהן כיון דלא מפורש בתורה שצריך כהן, **ועוד שלא הוי עבודה בגוף המנחה אלא צריך שלא יהא קרב בלי מלח והרי נמלח**, עיי' המשך דבריו.

ועיי' בזכר יצחק ח"א סי' מה שכו' ששני דברים יש בדין המלח שמעשה המליחה היא מצוה ואם נפל מלח מאליו אי"ז כלום והשנית דאסור להקריב קרבן בלי מלח ולזה מהני אף אם נפל מעצמו ודיק זאת מזה שהרמב"ם הביא הדין מליחה בהל' איסורי מזבח ששם המקום לכל מה שאסרה תורה למזבח, ולכן כתב המקריב בלא מלח לוקה ולא כתב אם הקריב ולא מלח לוקה, וכתב דזה תלוי בהנידון אם מליחה מעכבת אזי יש מצות מליחה אבל למסקנא דהמליחה אינה מעכבת א"כ רק הוי איסור להקריב בלי מלח וה"ה אם מלח זר כשר.

ואב"א כיון דכתב בה ברית כמאן דתנא ביה קרא דמ"א.

לכאוי יוצא דפליגי ת"ק והנך תנאי אם ברית הוי לשון עיכוב או לא ולת"ק כשר אף בלא מלח כלל, ולפי מה שביארו התוס' דלעיל גם למהלך הראשון פליגי בדרשא הנ"ל אך השינוי בין הלישנות הוא אם מוכח מרב דפליג או דלאו דוקא תנא ביה קרא וה"ה כל לשון עיכוב. והנה לעיל הבאנו את שיטת הרמב"ם הסובר דמליחה דמנחה מעכבת והבאנו את דברי הכס"מ דפסק כהנך תנאי, ויש שפי' [נמצא בכס"מ שם בסופו] דהרמב"ם סובר דלפי האבע"א אין מח' בין ת"ק לשאר תנאים ולכולהו לא מלח פסול ומתפרש המשנה כמו ביציקה דלא מלח כהן אלא זר וכן כתב בפי'המ"ש לפרש דברי משנתינו, ובהכרח משנתינו מדברת לענין דיעבד אם ארע שמלח זר למטה או עלה לראש המזבח ומלח [ועפ"י המהלך הראשון של השיטמ"ק].

מה מנחה מיוחדת שאחרים באין חובה לה אף כל וכו'.

מבואר כאן בברייתא דאיכא ילפוטא מכופו"כ שהדין מליחה נאמר בין במנחה ובין בהקטרת אימורין ואיברים ובכל הצריך עצים. והנה אם הא דילפ' ממנחה הוא גם לענין זה דהמליחה מעכבת, ואף שאין הקטרת האימורין מעכבת מ"מ נפק"מ שאסור להקטירם בלא מלח, ואף כאשר אין לו מלח כלל לא יוכל להקטירם. [ועי' בחזו"א שצידד שמכיון דהמליחה נעשית בראשו של מזבח א"כ צריך להקטירם בכל גווני כדן עלו לא ירדו, אבל זה קשה להבין שהרי התורה אסרה להקטירם באופן זה והרי הוא עובר להדיא איסור דאוי' על ההקטרה במצב זה, ואף לדבריו מ"מ איכא נפק"מ שלא יהיה כאן דין אהדורי פוקעין דהוי הקטרה פסולה].

וז"ל הרמב"ם איסו"מ שם הקריב בלא מלח כלל לוקה שנא' ולא תשבית כו' ואע"פ שלוקה **הקרבן כשר והורצה**, חוץ מן המנחה שהמלח מעכב בקמיצה שנא' ולא תשבית מלח כו' מעל מנחתך. והאחרונים תמחו מאיפה לקח הרמב"ם לחלק בזה ולעיל הבאנו את דברי הכס"מ בזה איך שפי' מח' ר"י ור"ש. והרבה אחרונים כתבו לפרש כונת הרמב"ם לענין הכשר הקרבן שאין הקטרת האימורין מעכבת הכפרה ע"י בקר"א כאן ובזכ"י שם ועוד, ודלא כהכס"מ הנ"ל. אולם קשה להכניס זאת בכונת הרמב"ם שנראה להדיא שבא לחלק מכח הפ' בין מנחה לזבח גם קשה למה הוצרך הר"מ להוסיף שהקרבן כשר והורצה.

ובחזו"א כתב לבאר ע"ד האחרונים ובתוספת ביאור דמה"ט שאין הקטרת האימורין מעכבת כפרה מסתבר גם שאין הדין מליחה מעכב בהן שאינו בדין שיעכב רק בדבר המעכב כפרה שלא נאמר ברית מלח אלא על הריצוי של הקרבן שאינו מרצה אם לא יקים את הברית אבל לא בדבר שאינו מרצה את הקרבן, ונמצא למעשה שלדרך הכס"מ והחזו"א הרי הקרבן כשר וגם האיברים כשרין להקטרה בלא מלח במקום אונס או בדיעבד, ולדרך האחרונים אין הכשר על האיברים עצמם.

ובגוף דברי הרמב"ם שם שם שאם עבר והקטיר בלא מלח לוקה ע"י כאן בשפ"א שהק' דהא הוי לאו שאי"ב מעשה ומדמה זאת למי שעלה לרגל ולא הביא קרבן ראיה דכתב הרמב"ם דאינו לוקה שהרי אינו עושה מעשה, וא"כ ההקטרה אינה מעשה איסור, רק מה שהשבית המלח. וכתב לחלק דהתם יש אפשרות להשלים קרבן אח"כ וא"כ אין מעשה ביטול בעצם כניסתו לעזרה ועוד דיש לו תשלומין כל שבעה, משא"כ כאן דאין לו תקנה נחשב כמבטל עשה בידים. ויש לדמות לזה מש"כ הרמב"ם פ"א מחו"מ ה"ג דהקונה חמץ בפסח לוקה משום בל יראה דהוי ביטול הלאו ע"י מעשה, ויש בענין זה אריכות בשעה"מ כלאים פ"א ה"ג] לענין לאו שאי"ב מעשה כשעובר הלאו ע"י מעשה.

אך יעוי' בחזו"א שהסתפק בעצם הסברא אם בכה"ג נחשב לאו שיי"ב מעשה, ודן אם יש לדמותו

למי שעומד בבית הקברות וקיבל עליו נזירות דהוי עבירה ע"י מעשה, וכתב שיותר נראה שגדר האיסור הוא מה שעשה מעשה הקטרה בלא מלח ולא על מה שהשבית המלח בשעת הקטרה. ולעיל הובאו דברי הזכ"י שדן עוד דקרבן בלא מלח הוי פסול בגוף הקרבן כשאר איסורי מזבח ודן שם שאף אם ימלח ע"י קוף יוכשר הקרבן, אולם בחזו"א כתב בפשיטות שגם בכה"ג אם לא מלח לוקה שהשבית המלח שאמרה תורה **שיעשהו עולה** והכא המלח חול. [ולכאוי הוא בזה לשיטתו שהמליחה הוא דין בגברא.]

עוד דן כאן בשפ"א מדוע מרצה הקרבן בלא מליחה והרי כיון דאיכא לאו בהקטרה זו הרי זה בכלל כל מילתא דא"ר לא תעביד דאי עביד ל"מ עיי"ש מה שהביא בזה מהשעה"מ. ומצוה הבאה בעבירה ל"ש כאן שאין יצירתו בעבירה, ולא מכח העבירה הוא יוצא יד"ח ע"י תוס' ר"פ לולב הגזול.

ולא תנא ביה קרא והכ' כל קרבן מנחתך במלח תמלח.

לא נתבאר כאן מהם שני הכתובים ששנה בהן, ואפשר דכונת הגמ' לקרא דברית מלח ולקרא דוכל קרבנך כו' אולם בתוס' לעיל מבואר דברית היינו הקרא דולא תשבית מלח ברית וזה הרי אינו מיותר דאיצטריך ליתן לאו על הקטרתו, ואפשר דכונת הגמ' להמשך הפ' דכ' על כל קרבנך תקריב מלח, ומסקנא דאיצטרכו תרוייהו לכופ"כ ואי"ז בכלל שנה הכתוב. וכ"כ הרש"ש.

דס דאיכא נסכים וכו' אדרבה כפרה ושמחה.

ע"י בחזו"א דאיכא נפקותא לדינא למ"ד דס אעפ"י שאין בשר שאם יזרוק את הדם חייב בנסכים אבל להצד דתלי באימורין א"צ להביא נסכים.

דף כ' ע"ב.

נפסל בשקיעת החמה כמותה.

ע"י רש"י שמביא המקור בזריקת הדם מביום זבחו יאכל, ולענין קומץ הביא לדרוש מביום צוותו [זבחים פח.] וילפי' מהיקישא דזאת התורה וקשה למה לא הביא הדרשא דביום צוותו גם לענין זריקת הדם.

והנה חקרו האחרונים בגדר הפסול דשקיעת החמה לענין שחיטה אם הוא דין פסול חיובי משום שאי"ז זמן הראוי להקרבה וכמו זרות או דהוי כמחוסר זמן דלילה לאו זמן שחיטה הוא ודוקא ביום הוא זמנו.

ויש כאן חקירה נוספת בענין הפסול דדם אם יסוד הפסול מה שלא נשחט יחד עם הקרבן באותו היום או דלילה הוי פסול בזריקה כמו בשחיטה. ויש בזה כמה נפק"מ דלענין במה אין חסרון מה שמקריב בלילה אבל החסרון השני קים שצריכים להקריב הדם באותו היום ששחט את הקרבן [כ"כ הגר"י], וכן יעוי' בגרעק"א בזבחים נו. שכתב דעל פסול זה לא שייך דין עלו לא ירדו דהוי כמי שלא זרק כלל [ולקמן נעמיד את דבריו במקומם על דברי התוס']. ולעני"ד הפשטות היא כמו הצד הראשון שהרי קי"ל דבקדשים הלילה הולך אחר היום ועי"כ גדר הפסול הוא מה שהוי לילה זמן שאי"ר להקרבה.

והנה לדברי האחרונים הנ"ל נוכל לחדש דמהיקישא דזאת התורה אין לומדים אלא את עיקרי דיני הקרבנות ולא את פרטיהן ועי"כ אין מקישים רק לעצם דין ההקרבה שהוא ביום ולא לדין

הזה שהקטרת הקומץ צריכה להיות באותו היום של הקמיצה. ונוכל עפ"י מדוע דקדק רש"י להביא את הפ' דביום זבחו לענין זריקת הדם להודיע שחלה כאן פסלות נוספת מה שאינו באותו יום של השחיטה ומשא"כ לענין קומץ יסוד הפסול הוא מה שהעבודה נעשית בלילה וזה נלמד מביום צוותו.

ולמדנו כאן מדברי רש"י ותוס' שהבינו בפשטות דהדרשא דביום צוותו חוזרת גם על הזריקה שהיא עיקר עבודת הקרבן. ועי' בגרי"ז דביסוד הנ"ל מיושב באמת למה הוצרכו תרי קראי וישב בזה קושית רש"י בזבחים ותוס' כאן.

תוד"ה נפסל.

התוס' כתבו מקור להוכיח מן הסוגיא ששתי שקיעות הן מזה שהוצרכה ילפוטא מחודשת דדם נפסל בשקיעה"ח מדכ' ביום זבחו כו' וכ' שזהו החידוש של הסוגיא שדם נפסל כבר משקיעה ראשונה.

ולדבריהם מובנת החקירה הנ"ל יותר שהרי לענין כה"ת לא הוי לילה עד צאה"כ ומדוע נפסל כבר מקודם בשעת תחילת השקיעה וע"כ משום שהוא יום אחר ויש כאן הפרדה מזמן השחיטה. וק' דא"כ נכשיר לשחוט ולזרוק יחד גם אחר השקיעה דאכתי יום הוא ונמצא ששחט וזרק יחד מבע"י, ובאמת השפ"א כאן כתב לפרש דעת ר"ת כנ"ל שרק אם שחט או קמץ מקודם השקיעה רק אז אינו יכול לזרוק ולהקטיר קומץ משתחשך, ולכן נקטה הגמ' בזבחים מנין **לדם שנפסל בשקיעה"ח** דלשחוט אין הפסול הנ"ל. אולם הוא דקדק מדבריהם לקמן דאיכא פסול אף בשחיטה אך כתב שלא מובן פירושה בזה.

אולם ראיתי לפרש שהתוס' הבינו דלענין קדשים דין יום תלוי בשקיעה"ח ולא בצאה"כ כמו לענין שאר דיני התורה, ולפ"ז יש כאן פסול לילה בשחיטה כמו בזריקה.

[ויש לזה ראיה לכאן מדברי הרמ"א או"ח רל"ג ס"א דמבואר בדבריו דזמן מנחה ומעריב תלויים בצאת הכוכבים ולא בשקיעה ועי' בהגר"א שם, ודלא כהרבינו יונה ר"פ תפילת השחר שתלה סוף זמן מנחה ותחילת זמן מעריב בשקיעה"ח כמו לענין התמיד שנפסל בשקיעה"ח, וכמו דשחרית זמנה עד ד' שעות כזמן התמיד, וצ"ב דעת הרמ"א מדוע תלה בצאה"כ ואפשר שבאמת הרמ"א לומד כרש"י כאן שאינו מודה לחידוש דר"ת הנ"ל לענין קדשים, אולם י"ל דלהנ"ל מיושב שאין זה גזה"כ שנפסל בשקיעה"ח משום שעבר זמנו אלא דכן הוא דין יום בביהמ"ק ופסול משום לילה, וחץ מפנים לא ילפי לענין זה ודו"ק. אולם לדרך השפ"א הנ"ל א"צ לכל זה שהרי זה זמן הראוי גם לשחיטת התמיד.]

ועי' בעול"ש שהק' איך מדמין קומץ לדם והרי זה נפסל בשקיעה וזה נפסל בצאה"כ כשאר כה"ת וכ' ונראה דכיון דהקטרת הקומץ במקום זריקה, פסולה נמי מתחילת שקיעה כדס. אולם להגדר הנ"ל מיושב היטיב קושיתו שהרי זהו דין בביהמ"ק שהקובע לענין לילה הוא מה ששקעה החמה ואין לחלק בזה בין סוגי הקרבנות.

ויש כאן עוד נפקותות לענין שאר עבודות כהדלקת נרות והקטרת קטורת אם תלוי בצאה"כ או בשקיעה דלהעול"ש יהיה תלוי בצאה"כ ולהנ"ל הכל תלוי בשקיעה.

שם, ופירש שם בקונטרס דנ"מ אם עלה לגבי המזבח משום דאין לינה מועלת בראה"מ.

התוס' הק' על פירוש זה דהתינח למ"ד אין ל"מ ניחא דאיצטריך קרא להכי אבל למ"ד לינה מועלת מא"ל. ובאמת רש"י ותוס' בנידון זה לשיטתם איך שפ"י הסוגיא דפסחים נט. דאמרינן

שם לגבי מחו"כ בערב הפסח שמביא כפרתו אחר התמיד ואת הבשר מעלה ומלינו בראה"מ להקטירו בהיתר למחר. וכתב רש"י דבכה"ג כשר לכ"ע כדאמר דלד"ה לא ירדו, וכן הוא מפרש בפשטות את הסוגיא בזבחים דף פז' דכיון דאיכא דין עלו ל"י זה עצמו מהוה סיבה שלא יחול פסול לינה בראשו של המזבח, ופלוגתתם היא באופן שכבר ירד מן המזבח אי חוזר וניעור פסול לינה למפרע [שלא בעיון כה"צ], אולם הגרע"א שם מצין לדברי התוס' בר"ה ל: ד"ה ונתקלקלו וכן לקמן מט. שפירשו הסוגיא דפסחים הנ"ל כמ"ד אין לינה מועלת דוקא שלא כדברי רש"י. וניחא היטיב פלוגתתם בסוגין אם איצטריך קרא הנ"ל גם למ"ד לינה מועלת ובאופן שלא ירד מן המזבח שיפסל לגמרי ולא יצא יד"ח הקרבת הקרבן או דלא איצטריך קרא דלמ"ד זה פסול לינה חל אף בעודו על המזבח.

וברעק"א זבחים נו. הק' לדברי התוס' איך יפרנסו הסוגיא למ"ד אין לינה מועלת והרי לדבריהם מדויק בברייתא שנפסל כבר בתחילת השקיעה והרי איצטריך קרא לענין העלה לראה"מ והניח בצ"ע.

שם, ואין לומר דאיצטריך משום דקי"ל לגבי דם אם עלה לא ירד כו'.

ע"י רעק"א בקו"ע מובא כאן ביחד עם הקר"א שהק' שאף אם בעלמא אם עלתה לא תרד כאן שונה הדבר דכיון דשקעה החמה ואינו באותו היום של השחיטה א"כ הוי כלא זרק כלל ומ"ש כאן דין עלו לא ירדו, והבאנו דבריו לעיל בתחילת הסוגיא. ולכי דייקת מתבאר בדבריו שגם לענין זריקה דעלו ל"י בעי שיהיה זריקה שיכולה לפעול דיני היתר בקרבן ואם הזריקה הפסולה אינה קשורה לקרבן לא שיד כאן דין על"י. ובאמת נידו"ז לכאוי תלי באשלי רברבי אם הדין הקטרה דעל"י דוחה שבת כשנפסלו איברים של קרבן הדוחה שבת. ולכאוי זה תלוי בהנידון הזה אם ההקטרה היא משוייכת לקרבן הזה או דהוי דין הקטרה פסולה מחודשת מצד שנעשה לחמו של מזבח, והדברים ארוכים.

שם, וכ"ת דאיצטריך משום דס"ד דל"מ בלינה כו'.

התוס' דחו הו"א זו שהרי מצינו כמו"כ לגבי עצים ולבונה דאף דאין חיבים עליהם משום פיגול ונותר ואעפ"כ נפסלים בלינה. וע"י בקר"א זבחים נו. שהק' על הוכחתם דהתם ודאי חייל עליהו דין פו"נ אלא משום דאינם ראויין לאכילה ל"ש בהם הלאו דאכילה אולם בההיא דדם ליכא כלל פסולין אלו מגזה"כ ומה הוכיחו מזה לזה.

שם בסוה"ד, ואין לומר פיגול דרבנן כו'.

התוס' הוכיחו מהא דבשר קדשים אין בו דין פיגול עד עה"ש דאין דין פיגול כשמחשב על זמן שא"ר להקרבה מדרבנן, ויש לתמוה דהתם הרי כשר בדיעבד עד עה"ש ואילו כאן נפסל מדרבנן אחר שקיעה מכל וכל וצע"ג.

מאן שמעת ליה דאמר עצים איקרו קרבן רבי וכו'.

הנה מפשטות הסוגיא נראה שמה שצריך מיעוט על עצים ממליחה היינו רק הבאים בנדבה כמנחה אבל לא על עצי המערכה, וק' שהרי המקור לזה דעצים איקרו קרבן הוא מעצי המערכה שהרי הפ' והגורלות הפלנו על קרבן העצים מיירי בעצי המערכה שהיו מגרילים כל משפחה בשבוע שלה ע"י ברמב"ם פ"ו מכלי המקדש, וא"כ מדוע אי"צ מיעוט על עצי המערכה שאינם צריכים מלח.

ואפשר דפשיטא ליה כיון דאינם באים לכפרה וריצוי אלא לשמש ההקטרה אין זה בכלל מצות מליחה ודמי להדלקת נרות דא"צ מליחה. וכע"ז כתב השפ"א.

אולם באמת אין כאן קושיא כלל שבגמ' במעילה יט: מבואר דעצי המערכה הם קדושת דמים ויש להם פדיון משום דלא איקרו קרבן. ועי' בתוס' כאן ד"ה לדברי, שהביאו עוד שאין חיבי' על הקרבנות בחוץ, משום דלא מיקרו קרבן, וא"כ לכאוי א"צ למעטס ממליחה. אולם בסה"ד שם הק' התוס' דאמאי לא אמרי' דהברייתא היא כרבנן דסברי דמיקרו קרבן ואעפ"כ התמעטו ממליחה, וצ"ב ממה שכתב בתחילת דבריהם שאין לעצי המערכה קדושת קרבן.

עוד שאלה גדולה שצריך לברר בענין אם לרבנן יש חילוק בין יחיד המתנדב עצים לבין שאר עצי המערכה. דהנה התוס' הביאו תוספתא בשקלים שלרבי יש חילוק בין יחיד המתנדב עצים סתם לבין אומר הרי עלי שני גזרי עצים למזבח, דברישא הרי זה כשאר עצי המערכה שאין מועילין בהן מתנאי ב"ד וגם אינם נקרבין מיד אלא ניתנים בלשכת דיר העצים, ובסיפא יש לזה דין קרבן גמור.

וחכ"א אלו ואלו פטורין בחוץ ואלו ואלו נופלין בלשכת דיר העצים, וא"כ יוצא שלרבנן דינם כשאר עצי המערכה שהרי אינם נקרבין לעצמן ומותר למעול בהן דהוי כמי שמסרן לציבור שהוא בכלל התנאי ב"ד. וכן היא פשוטת הסוגיא דמעילה הנ"ל דהמתנדב עצים אינו אלא קדו"ד, וכ"כ הכס"מ בפט"ז ממנה"ק הי"ג בשם המהרי"ק לפרש כונת הרמב"ם שכתב שאם רצה ליתן דמים לנדרו יביא ופי' משום דהוי כפדאן.

אולם בזבח"ת כאן במוסגר כתב דמסתברא ליה דהמתנדב עצים לרבנן דל"ב מליחה ה"ה דקמיצה והגשה אין בהם ולכאוי לפי הנ"ל הוא מילתא דפשיטא שלא דמי למנחה בשום צד ומשמע שהוא מבין שהן קריבין בפ"ע כשאר מנחה.

ב

והדברים מתבארין יותר בדברי המשל"מ בפ"ו מכלי המקדש ה"ט שכתב שמה שנהגו לעשות יו"ט את היום שבו מתנדבין עצים למערכה אינו משום עצם הקרבת העצים שהרי הם ניתנים בלשכת העצים וקרבים לאו דוקא באותו היום, וע"כ משום העולה הקריבה עמהם והמביא קרבן נוהג יו"ט באותו היום. [וכן ראיתי במפרשי המקרא שביארו דקרבן העצים היינו הקרבן הקרב גלל העצים.] והוסיף להכריח שלא שייך כאן יו"ט משום ההקרבה שהרי כתב הרמב"ם בפ"ח הכה"מ ה"ז **וכן כל כלה"ש ועצי המערכה שמסרן יחיד לציבור** הרי הן כשירין, ומבואר דאינם כשירים להביאם כלל בנדבת יחיד אלא ע"י מסירה לציבור, משא"כ לענין יחיד המתנדב שאינו עבור עצי המערכה אלא כדי להרבות ההבערה זה באמת היה קרב בנדבת יחיד ובאותו היום שמביאם, והיו"ט היה משום נדבת העצים, [והוא מחדש שם שכל שהוא מרבה עצים יותר מכדי צורך הקרבת הקרבן אין הקפדה שיהיה דוקא משל ציבור, אבל בגרי"ז כתב על דרך המשל"מ וכתב שהיו מתבערין במערכה נפרדת].

ועי' במקד"ד ס"יג אות ג' שהביא עוד ראיה ליסוד זה מהא דלקמן עג: דמבואר דעכו"ם מתנדב עצים ואם היה הדין דצריך משל ציבור הלא יש דין שקרבנות ציבור אינם באים אלא משל ישראל, ויש לחלק לכאוי בין קרבנות ציבור לעצי המערכה. גם יתכן דאתי כרבי דהוי כשאר מנחות וזה דבר הלמד מענינו שם.

^א עי' בחזו"א סי' כ"ג סק"ה שדחה הראיה משם שדווקא במי שהתנדב עצים להקריבן בפ"ע ושיפה אותן כשהן חולין אבל עצי המערכה מתקדשים ע"י שיפוי בקדושת הגוף ואין יוצאין לחולין כמ"ש התוס' לקמן קא.
^ב וכ"ה בחזו"א הנ"ל.

ועל הכל קשה מהגמ' במעילה הנ"ל דעצים אינם אלא קדו"ד וזה לכאוי מורה שאין לזה תורת קרבן, ועי' במקד"ד שם שישב זאת עפ"י דברי התוס' ב"ק עז. שכי לגבי פרה אדומה שאף שאינה אלא קדו"ד ונפדית ע"ג מערכתה, ומ"מ כתבו התוס' דלאחר הזאה אינה נפדית דאין סברא שתהיה בת פדיה כיון שכבר הוזה דמה, וביארו האחרונים דאחר שנעשו בה עבודה לצורך גבוה כקרבן חל עליה דין קרבן כחטאת. ועפ"י כתב שלאחר שהעלו העצים למזבח כדרך עצי המערכה נעשו כקרבן ואינם נפדים רק מקודם העלאתם. ולפ"י מיושב שמכיון שהוקדשו לצורך אישים בנדבה יתכן שיחול ע"י שם קרבן גמור וס"ד להטעין מליחה כשאר קרבן ואי"ז סתם הכשר קרבן שהרי חל ע"י דין קה"ג בשעת ההעלאה.

וכמה שני גזירין.

במקד"ד שם הוכיח מזה שאין ההתנדבות לצורך עצי המערכה בדרך מסירה לציבור דא"כ למה יש הקפדה שלא יפחות מב' גזירין, וע"כ מיירי במי שמתנדב להביאם כקרבן נפרד וע"י יש הקפדה על השיעור הנ"ל דפחות מזה לא מהני. והגר"י אמר שאי"ז ראייה כ"כ. ונראה עוד מהרמב"ם בפט"ז ממה"ק הי"ג שמשמע שדובר במי שאמר הרי עלי עצים סתם דכן מתפרש הנדר [ואם יאמר הרי עלי עץ אחד מביא גזיר אחד עפ"י הירו' פ"ו משקלים שהוכיח מזה שהיו באים בב' כהנים שכל א' קרבן לעצמו] אבל יתכן שאם יאמר בנדבה הרי עץ זה למקדש אין כאן נידון.

עצים צריכין קמיצה.

עי' רש"י לקמן קו: שמפרש שמרסקן לחתיכות דקות עד שיהא בהן מלא קומצו ומשמע שאין מרסק את שאר העצים שלא נאמר בהן דין פתיתה. ועי' במקד"ד שמביא דעות שהיה מרסק כל המנחה.

וכתבו התוס' כאן דאף השיריים מתבערין אלא הקומץ קרב לעצמו והשיריים לעצמן ומשמע שדין שיריים עליהן להיות ניתרין לגבוה רק ע"י הקטרת הקומץ ולכאוי אפשר לפגל בשעת הקטרת הקומץ על השיריים. וכן מפורש בתוס' לקמן כ"א ע"א ד"ה יצאו בסה"ד. ועי' בפ"י הרגמ"ה לקמן קו: שהשיריים ניתנים לכהנים והיינו שאין שום קדושה על השיריים ועי' במקד"ד שם מה שהק' על שיטה זו.

דף כ"א ע"א.

אלא אפיק עצים ועייל נסכים.

ברמב"ם פט"ז ממה"ק הי"ד כתב וכיצד עושין ביין הבא בפני עצמו נותן עליו מלח ומנסכו כולו על גבי השיתין ככל הנסכים. ובכס"מ הק' בסתירת הדברים מה' איסורי מזבח [ה, יא], ששם פסק הרמב"ם שיין אין בו מצות מליחה ומדוע כתב כאן שנותן עליו מלח, ות"י דהתם מיירי בנסכים וכאן מירי ביין הבא בנדבה. ובלח"מ שם תמה שהרי בסוגין מתבאר שיין אינו טעון מלח משום שאינו לאישים ומכיון דפסק הרמב"ם דלא כשמואל שאין מזלפו ע"ג האישים אלא מנסכו ע"ג השיתין, [ועי' בכס"מ ההכרחים לכך] א"כ מדוע שייך בו מליחה אף בנדבה. ולכאוי הרמב"ם בזה לשיטתו בהל' איסוה"מ שם שכי שאין לך דבר הקרב למזבח שאין בו מלח אלא יין הנסכים והדם והעצים וכי' שדבר זה קבלה ואין לך מקרא ברור לסמוך עליו, ועי' שם בכס"מ שביאר דאי לאו קבלה לא היינו ממעטים כל הנך דאיקרו קרבן מהאי כלל ופרט וכלל. ויתכן שהקבלה נאמרה רק ביחס לאותם

הדברים שהם אינם גוף ההקטרה ואכילת מזבח אלא מלואין את הקרבן ולכן אנו אומרים שהמליחה של הקרבן מועילה גם עליהם אבל כאשר הם באים בפני עצמן לא נאמרה ההלכה. שו"מ באבהא"ז הל איסור"מ שם הי"א, א, שכתב עד"ז.]

ועי' במקד"ד סי' יג שכתב לישב דעת הרמב"ם דאמת מעיקר הדין היו צריכים לזלף על גבי האישים אלא יש בזה איסור כיבוי של אש המזבח וע"כ מנסך על גבי השיתין ולכן נחשב יין זה כראוי לאישים.

ויש להוסיף דבגמ' מובא שני לישנות בצורת הילפותא ממנחה אם זה שאחרים באין חובה לה שצריכה להיות נקטרת ע"ג האישים וממעטים גם עצים אף שהם עולים ע"ג האישים כיון שאינם צריכים עצים אחרים כמו הס"ד בסוגיא ומזה הטעם גם ממעטים נסכים, ודעת ר' ישמעאל בן ריב"ב שהמיעוט הוא מזה שאינו עולה לאישים ולפיכך צריך למעט עצים משום שאינם מקב"ט שאף הם עולים לאישים אלא שאי"צ עצים אחרים, ויוצא שרי"ש צריך המיעוט אף אליבא דרבנן ולא רק אליבא דר' יהודה שעצים צריכים עצים אחרים, [ועי' מה שנכ' בענין זה בסמוך]. ולפי"ז מובן שהכל נמדד אם הקרבן הזה הוא קרבן הראוי לאישים או לא, אבל אם הקובע היה מה שהוא צריך עצים אחרים לכאוי לא שייך לומר בזה דהולכים אחר שם הקרבן דסוכ"ס אין מצותו בכך יהיה הטעם אשר יהיה.

והחזו"א מנחות כה, יז, כתב דטעות סופר היא ברמב"ם ולא גורסים נותן עליו מלח.

יצאו עצים שאינם מקבלים טומאה.

עי' בקר"א כאן שהבין בפשיטות שהמיעוט דעצים לא נאמר אליבא דרבי שהרי לדידיה עצים צריכים מליחה, ורי"ש אמר כן אליבא דרבנן. אולם כתב דמהתוס' מוכח שהמיעוט נאמר אף אליבא דרבי שהרי כתבו דעצים היינו עצי הדיוט שאינם מקבלים טומאה אבל עצי מזבח טמאין הם מחיבת הקודש, ובהמשך כתבו שרק אליבא דרבי שייך לומר חיבת הקודש מכשרתן שלדידיה הם קדושים קדושת הגוף אבל אליבא דרבנן שהם נפדים אין בהם הכלל הזה. [וקצ"ע שנקטו בדבריהם עצי המערכה דבזה אין הבדל לכאוי בין רבי לרבנן רק באלו הבאים בנדבת יחיד.] והגרי"ז הבין בפשיטות איפכא דאליבא דרבנן אי"צ מיעוט כלל שהרי אינם נחשבים קרבן ומה"ת יצטרכו מליחה [וצ"ע שזה נגד הבנת התוס' לעיל כמו שכ' בדף הקודם] אך כתב לדיק מרש"י כאן שנראה מדבריו דמיירי בעצי המערכה, ואפשר דרש"י נקט כן בדרך ק"ו שאם עצי המערכה מק"ט כ"ש בעצים הבאים כמנחה.

כיון דמלחיה הא נפק ליה מתורת דם.

עי' רש"י שכתב דאינו ראוי לכפרה ודם קדשים משבישלו אינו חזי למילתיה ומליח הוא כרותח, ולא נתבאר בדבריו להדיא מהי הסברא שאינו ראוי למילתיה ומדוע מבושל נפק מתורת דם. ועי' בקהל"י כאן סי' י"ד שהביא דברי האתון דאוי שמדמה זאת ליון המבושל שפסול לנסכים. ועי' בקר"א שהק' דאדרבה נילף מזה שהתורה צויתה למלוח שאף דם כזה כשר להקרבה אולם הקהל"י מבאר דעי' הבישול יצא חיותו ואינו בכלל דם הנפש, [ועי"ש שדיק מהר"ן חולין קיב שנראה מדבריו שדם שבישלו אינו עובר עליו משום דנפיק מתורת דם בלי להזכיר שאינו ראוי לכפרה ומשמע שהוא סברא לעצמה]. ולפי"ז מיושב קושית הקר"א שודאי לא יתכן שהתורה תצוה למלוח דם הנחשב דם הנפש.

והנה לגבי איברים אין החיסרון הזה ואף המלוחים כשירים ואף דאיברים שצלאן והעלן אין בהם

משום לריח ניחוח

ועי' רש"י זבחים מו: שפי' שכיון שצלאן חוץ למערכה תו לא מסקי ריחא, ובדס לא שייך סברא זו.

אולם יש באחרונים שכי' שגם שם זה משום הסברא שנאמרה לגבי דם שנשתנה ע"י הבישול, ולפי"ז צ"ע איך משכח"ל מליחה, ויתכן לישב לפי המבואר ביו"ד סי' צא שמליח כרותח אינו מבשל אלא כדי קליפה וע"כ לא שיד לומר שנשתנה לגמרי הבשר ע"י המליחה ולא דמי לדם ששם המלח נכנס בכל הדם.

כאן בחטאות החיצונות כאן בחטאות הפנימיות.

עי' ברש"י שכי' דהא דאמר זעירי אינו עובר עליו היינו דוקא בדם חטאות הפנימיות, דכיון שהוא קפוי אינו ראוי להזיה ומבואר שטעמיה דזעירי הוא משום שהדם קפוי שאי אפשר לטבול בו את היד אבל לא משום שנשתנה. וצ"ב מה שכי' רש"י מקודם בחטאות החיצונות "הא דאמרי' דהקפה בחמה מהני" שהרי לפ"ז אף באור שרי בחיצונות לדידיה, ועי' בשו"ת שאג"א החדשות [סט"ז] שכי' שהוא ט"ס ברש"י ואפי' באור נמי חייב.

ושיטת רש"י היא מבוארת ג"כ להדיא בחולין קט. ד"ה הלב קורעו ומוציא את דמו והיינו ע"כ בבישול ומבואר שם דאפי' בבישול אינו עובר עליו, וביאר רש"י שם שמייירי בלב של עוף שאי"ב כזית אבל בלב דבהמה עובר מדאורי'. אולם התוס' שם וכאן פי' משום דם שנתבשל אינו עובר עליו, ומה שמבואר בסוגיא שיש חילוק בין פנימיות לחיצונות היינו לגבי הקפה בחמה ששם אין האור משנהו שינוי גמור שהרי יכול לחזור לבריתו. וע"ע בליקו"ה בתורת הק' שכי' למעשה שהם שני דעות בסוגיא אם יש חילוק בין דם מבושל באור לשאינו מבושל באור אלא בחמה לענין חטאות החיצונות.

והנה לפי רש"י צ"ל שה"ה ע"י מליחה נעשה קפוי ועב ולכן אין עוברים עליו אם מלחוהו וכ"פ הקר"א כאן, וצ"ע ממש"כ רש"י לעיל דהטעם שע"י מליחה אינו עובר עליו הוא משום דמליח כרותח ולא משום שנעשה עב וקפוי, וכתב בקר"א דכל הנ"ל זהו לפי ההו"א בסוגיא אבל אחרי שהק' מהקפה בחמה דהוי דיחוי והוצרך להעמידה בחטאות הפנימיות כבר אין הטעם בדם שבישלו משום שנשתנה דא"כ בחמה נמי ע"כ משום שאי"ר לטבילה והזייה.

אר"פ הלכך דם חמור שקרש כו' וברש"י.

הק' הרבה אחרונים [עי' בגלשה"ס וקר"א ושפ"א] דמשמע שלזעירי הסובר דבחטאות הפנימיות אינו עובר עליו ול"ל הסברא של הואיל וכנגדו חייב בחיצונות א"כ דם חמור צריך להיות מותר, ואפי' בלא קרש שהרי רש"י אינו גורס קרש אלא מפרש מצד עצם זה שדם חמור אינו ראוי להקרבה. ויש ע"ז ב' קושיות אי' דמקודם כתב רש"י דבחטאות החיצונות אינו עובר וה"ה בחולין ואע"ג דאינם ראויין לכפרה מ"מ הולכים אחר המין והיינו שכנגדו הוא מין הראוי לכפרה ורק בדם קדוש שנדחה לגמרי מהקרבה בזה אנו אומרים שגם אינו עובר עליו וא"כ מי גרע חמור מחולין. ואף שיש חילוק שזה מקודם היה ראוי וזה לא למאי נפק"מ ומה"ת לחלק. ועוד קשה דמשנה מפורשת בכריתות ר"פ דם שחיטה שחיבין על כל מיני דמים בין של טהורין ובין טמאין. וצ"ע רב.

תקריב אפי' בשבת ואפי' בטומאה.

ע"י ברשב"א שהק' למאי איצטריך ילפ' לזה והרי מכיון שהוא נצרך להקטרה א"כ ידחה את השבת כשאר עבודות הקרבן, ועי"ש שכי' שס"ד שאינו עיקר עבודה כשאר עבודות הקרבן. וצ"ע שהרי המקריב עובר איסור בהקרבתו בלא מלח, ועי' בחזו"א ססכ"ה שכתב דפשיטא דבמקום שהמליחה מעכבת את ההקטרה שמליחתן דוחה את השבת אולם הילפותא נצרכת למקום שאינו מעכב שבאיברים שאינם מעכבין כפרה אין המליחה מעכבת בהקטרתם והארכנו בדבריו לעיל. ועצם קושית הרשב"א יש לתלות גם בהח' שהבאנו לעיל אם המליחה היא מעשה מצוה ודין גברא או מדיני הקרבן. ויש שכי' דס"ד שימלח משהו למצוה דבזה אינו עובר משום מעבד ואפשר לקים שניהם.

עוד הק' הרשב"א דאיזה איסור יש במליחה שהרי אין עיבוד באוכלין. וכתב בזה ב' סברות או משום דקרב הקרבן כליל לה' ולא מיחשיב אוכל או שיש לאסור משום מתקן אוכלין, [ואולי הוא בכלל מכה בפטיש].

ועי' במשל"מ בפ"א מהל' תו"מ ה"ח שהביא קושיא זו מהרב יעקב אלפנדרי ומצא היכ"ת שאין בה הפשט כגון בפסולי המוקדשין שעלו שאין בהם דין הפשט וא"כ הוי מעבד העור והאריך שם אם בכה"ג יש דין הקט' גם בשבת או לא. ועי"ע במשל"מ פ"א מהל' שבת.

ובשעה"מ פ"ג מיו"ט ה"ד שכי' דבחלבים יש גם איסור מליחה ועיבוד, דאינם בכלל אוכלין. והרבה אחרונים [השעה"מ שם ובשו"ת בית מאיר סי' כ ועוד] כתבו שהחידוש הוא לענין הראש שאינו בכלל הפשט, וצ"ב מדוע לא כתבו כן כל המפרשים.

רש"י ד"ה תקריב בשבת וטומאה.

כתב רש"י דאשמועינן דמליחתן עבודה היא ודוחה שבת וטומאה כשאר עבודות, והיינו שיש כאן חידוש שמותר למלוח בטומאה וצ"ב מה החידוש. ויל"פ עפ"י המבואר בגמ' בהמשך דמלח שע"ג האבר יש עליו דין עולה לענין מעילה, ופי' האחרונים שיש בו דין קדושת קרבן ממילא חל עליו איסור טומאה שנטמא בשעת ההקרבה ואסור להקריבו לגבוה אי לאו דאידיחי איסור טומאה בציבור. [ואף דמלח אינו מקי"ט דלאו אוכלא באנפי נפשיה הוא כמבואר ב"ב כ. מ"מ יטמא מדין חיבת הקודש או משום טפילות לאוכל].

אולם בקר"א כתב דהחידוש הוא שאף שהא קרבן הבא בטומאה מ"מ טעון מליחה כאילו בא בטוהרה.

דף כ"א ע"ב.

ת"ר מלח שע"ג האבר מועלין בו כו'.

בגמ' ילפי' דין זה מקרא דוהקרבנתם וכו' והעלו אותם עולה לה', ופרש"י דשעל גבי האבר מועלין כו' דאבר עם מלחו שניהם קרויין עולה ומשמע דבלאו האי קרא לא היה כאן דין מעילה. והנה בגמ' בהמשך מבואר דבעינן לתנאי ב"ד כדי להנות מן המלח ומשמע דבלי התנאי איכא מעילה, וכן מוכח ברש"י לגבי שעל גבי הכבש שהעמיד באופן שנפל בשעת המליחה שאינו ראוי אבל בשאר המלח איכא מעילה ועי' בסמוך. וצ"ע לפ"ז למה הוצרך הפסוק ללמוד שיש מעילה במלח שעל האבר והרי הוא קדוש כבר מקודם וכן הקשה הקר"א כאן.

ועי' במקד"ד סי' י"ג שביאר דאי לאו האי קרא היינו אומרים שהמליחה עבודה היא ומכיון שמלח את הקרבן נעשית מצותו דהמלח ויצא מידי מעילה. ואף שהמלח נזקק להיות על הקרבן עד שעת

הקטרה כמבואר בזבחים קח, מ"מ אי"ז מצד מצות המלח אלא תנאי בהנקרב שיהא עם מלח וכל שיש באבר מלח סגי ואין דין הקרבה על כל גרגיר וגרגיר, ומ"מ מועלין בו משום שבטל לאבר ודוקא כאשר הוא על האבר. והיה אפשר לפרש עוד דזה גופא הגילוי שיש קדושת הגוף על המלח עד שעת הקטרה ואעפ"כ כאשר נפל נדחה כדין קדשים שמתו וכן חידש הגרי"ז.

ובחזו"א כתב לישב בדרך אחרת וקרוב לזה אמר הגרי"ז [מובא בס' הליקוטים על הרמב"ם סוף הל' תוי"מ (פ"ט ה"י) מהגרי"ד] דהחידוש כאן הוא לענין אם נפל מקצת מלח מן האבר לפני ההקטרה שצריך ללקט את המלח מן הריצפה ולהקטירו שחלה עליו קדושת הקרבה וזה מה שנתחדש כאן בפסוק שהמלח נתקדש קה"ג ואילו בעודו על הכבש אינו אלא קדו"ד. והגרי"ז מפרש עפ"י היסוד הנ"ל את דברי הרמב"ם שם הלבונה קודמת למלח והיינו למלח הבא בפ"ע. והאחרונים תמכו יתירותם על הסוגיא בזבחים קח. לענין המעלה בחוץ פחות מכזית והמלח משלימו לכזית וכיו"ב דנה הגמ' שם לענין אם עצם משלימתו לכזית, והגמ' מחלקת שעצם אם פירשה מן האבר אינו מצווה להעלותה ואילו מלח אם פירש מצוה להעלותו למזבח, ומזה מוכח שיש דין הקטרה על המלח. אולם ברש"י שם מפרש דמלח אי פריש **מצוה לחזור ולמלחו** כדכ"ל לא תשבית מלח. ומבואר דמה שהמלח מצטרף זה משום שאסור להעלות הקרבן למזבח בלי מלח אבל לא משום שחל על המלח גופיה דין הקטרה, ועי' משנ"כ בסמוך.

שע"ג הכבש ובראשו של מזבח אין מועלין בו.

רש"י מפרש שעל הכבש שנופל שם כשמולחין את האיברים, ואין מועלין בו דשוב אינו ראוי. ויש לדון אי מיירי במלח שנפל בעת המליחה אבל לא שימש למעשה למליחה או דמיירי במלח שנמלח ונפל מן האבר גופיה, וזה תלוי במח' הנ"ל אם חלה על המלח חובת הקטרה. ומוכח מרש"י כאן שבשאר המלח יש מעילה ואף שהכהנים נאותרין מן המלח לצרכן היינו משום תנאי ביי"ד אבל מ"מ אי"ז סיבה שלא יהיה מעילה אם הוא משתמש באיסור וכדמצינו לגבי עצים שהכהנים נהנים מהן מתנאי ביי"ד ואעפ"כ יש בהן מעילה כמו שהבאנו לעיל.

ועי' בשפ"א שהק' למה לא יחזור ויאסוף את המלח ומדוע אינו ראוי למליחה, ועוד הקשה מדוע הוצרכנו לומר דשעל הכבש וכו' ולא אמר בפשיטות שנפל מן האבר והניח בצ"ע. ובחזו"א כתב בזה ב' סברות או משום דהוי לב ביי"ד מתנה עליהן או משום דחשיב נעשית מצותו וכ"ז קודם שניתן על גוף האבר ונתקדש קה"ג כשיטתו. ועוד אמר הגרי"ז בזה דמלח שנפל נתחלל ויצא מידי מעילה כדין קדשים שמתו.

והגרי"ד שם דיק מהרמב"ם הל' מעילה פ"ח ה"ז שהביא בסתמא דמלח שע"ג הכבש אין מועלין בו ולא פירש משנפל דלעולם אין מעילה במלח עד שימלח על האבר ויתקדש בקה"ג ויוצא שהרמב"ם והרש"י לשיטתם בכל הענין דו"ק היטיב. אולם בכס"מ והלח"מ שם הבינו את הרמב"ם על דרכו של הרש"י.

בלשכת המלח ששם מולחין עורות קדשים.

ובגמ' השתא למלוח עורות קדשים יהבינן לאכילת קדשים לא יהבינן ולא נתבאר בגמ' למה באמת יהבינן מלח לעורות הקדשים הניתנים לכהנים, ולכא"ו הוא בכלל תנאי ביי"ד. אלא דברמב"ם הביא התנאי ביי"ד רק לגבי המלח הניתן לאכילה ולא על המלח דהעורות ורק הביא בסתמא דג' לשכות הן, וצ"ב.

ועי' בתוס' כאן ובשיטמ"ק אם היתה לישכה מיוחדת עבור המלח דהעורות או שהיו נוטלין מן

הלשכה הכללית, ואם היו נוטלין המלח **מלשכה** מיוחדת יש מקום לדון שהמלח הזה כלל לא התקדש ואין בו מעילה. ובאוי"א י"ל שהעורות אף שאינם קדושים בקדוש הגוף שנעשית מצותן מ"מ יש עליהם שם קדשים שכל שלא ניתנו לכהנים אין כאן חילול הקדש וצ"ע.

שיאכלו עמה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השובע.

הגרי"ז מחדש שדוקא באכילת כהנים שנאמר בהם למשחה [עיי' תוס' זבחים עה:] נתחדש הדין הזה שיהיו צריכים לאכול כדרך המלכים אבל באכילת בעלים אין חיוב זה, והראיה מהא דהוצרך חידוש מיוחד לענין קרבן פסח שיהיה נאכל על השובע כמבואר ברמב"ם [פ"ח מהק"פ ה"ג] שכי מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה ביי"ד אוכל מהן תחילה ואח"כ אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו, ומבואר שרק בפסח ישנו הדין ולא בשאר קרבנות. [ועי"ע בתוס' פסחים ע. שהביאו מהירו' שהדין שפסח נאכל על השובע הוא מדרבנן גזירה משום שבירת עצם.]

וברשב"ם פסחים קיט: כתב שדינו של פסח להיות נאכל בסוף על השובע **וכן כל קרבנות כדכ' למשחה לגדולה כדרך שמלכים אוכלין**, ומשמע שהוא חולק על החילוק הנ"ל. אולם יש לדחות שהרשב"ם סימנא בעלמא נקט שכשם שמצינו בשאר קרבנות הדין הזה שיהיה נאכל על השובע כדרך המלכים והיינו הכהנים האכלים את חלקם משולחן גבוה, וכיו"ב דין הפסח שיהיה נאכל בדרך חירות כדרך המלכים על השובע. ועיי' בשיעורי הגמ"ד מש"כ בכל הענין.

העיד בן בוכרי כו' כל כהן ששוקל אינו חוטא.

לדעה זו כהנים אינם בכלל נותני השקלים וצ"ב איך הם מתכפרים בקרבנות ציבור, ויותר קשה לשיטה השניה שהיו מחויבים ואעפ"כ לא הביאו איך יתכפרו. ועיי' ברש"י עה"ת בפי' קורח [במד' טז, טו], אל תפן אל מנחתם יודע אני שיש להם חלק בתמידי ציבור אף חלקם לא יקובל לפניך לרצון תניחנו האש ולא תאכלנו, וצ"ב לדעת בן בוכרי שהרי הלויים ג"כ לא שקלו ומאפה היה להם חלק בתמידי ציבור.

ולפשוטו הם שני ענינים התשלום עבור הקרבנות והכפרה שמאחר והקרבת שייך לציבור הוא מכפר בעד כל הציבור ולא דוקא עבור מי ששקל, וכדמצינו בב"מ נח. תורמין על האבוד וכו'. אלא דלפי"ז קשה מה שהגמ' שואלת והא קמייתי חולין לעזרה ומשני דמייתי ומסר להו לציבורא, ולמה צריך למסור דמה"ת תהיה תרומת שקלו שונה מאחיו הישראלים הנמסרת לציבור. וכן קשה החשבון שעשו הכהנים שיהיה כאן דין מנחת כהנים שאינה נקמצת והרי אין זה כלל ממון כהנים, וצ"ע.

לא נצרכא אלא לבן בוכרי.

הגמ' מבארת שיש כאן חידוש מיוחד שהכהנים רשאים למלוח קרבנותיהם אף שאינם שוקלין כדעת בן בוכרי. והק' בשפ"א שלמעשה חידוש זה קים אף לדעת ריב"ז שהכהנים מחויבין בשקלים אלא שדרשו מקרא לעצמן ומכיון שבפועל אינם תורמין הרי אין להם חלק בתרומה. ועיי' בשפ"א שכתב לחדש בזה שדוקא לבן בוכרי ישנו החיסרון הנ"ל דמכיון שהכהנים אינם מחויבין כלל בשקלים אין להם חלק בתרומה, אבל לריב"ז שהם כן מחויבין בזה אנו אומרים

^א ועיי' ברע"ב על המשנה בשקלים פ"א מ"ד שביאר שלא דרשא היא שלא נאמר דין כליל רק במקום שהמנחה של הכהן לבדו ולא כאשר יש לו שותפות עם הציבור, ואפשר שכוונתו לזה.

כל התורם מוסר שקליו אל כל הציבור גם עבור מי שאינו תורם וממילא נחשב שיש להם חלק בתרומה.

ובדבריו מתבאר שני חידושים א' שכל התורם מוסר לציבור לגמרי, ועוד שאין הכהנים נחשבים בכלל הציבור אם אינם תורמין. וזה לכאוף דלא כמו שנכ' לעיל וצ"ע מכל אותם הראיות שהבאנו.

בגדר קרבן ציבור.

ונראה לכאוף דיסוד הענין תלוי במח' רש"י והרמב"ן עה"ת ויקרא א' ב', איך משכח"ל נדבת ציבור דלרש"י לא משכח"ל אלא בעולת קיץ המזבח הבאה מן המותרות, ולשיטתו אפי' אם ישתתפו כל הציבור בעולה דינה בעולת השותפין שהיא נדבת יחיד וטעונה סמיכה נסכים, ואילו הרמב"ן שם חולק שאם ישתתפו יחד רוב הציבור ע"י שיגבו את דמיה כמו שיגבו את השקלים יצאה מתורת נדבת יחיד ודינה כקרבן ציבור. ולכאוף בנידו"ז פליגי הנך ראשונים אם יש הקפדה שהממון ימסר לרבים או שאין צריך לכך שלפי רש"י צריך דוקא שיהיה באופן של מסירה לרבים בלי בעלות ממונית של המקריב.

דמייתי ומסר להון לציבור.

לפי המתבאר כאן בסוגיא כל מי ששוקל ואינו מחויב אם לא ימסור את מעותיו לציבור הוי חולין בעזרה ומשמע שגם הוא מעכב את הקרבנות משום חלקו שאינו עולה לקדושת קר"צ.

ועי' במשנה פ"א משקלים מ"ה אעפ"י שאמרו אין ממשכנין נשים ועבדים וקטנים אם שקלו מקבלין מידם. וכתב הר"ב שם ובתנאי שימסרו לציבור לגמרי כי היכי **דלא להוי קרבן ציבור קרב משל יחיד**. וזה לכאוף יותר ממש"כ בסוגיא שהחיסרון הוא משום שהוא מכניס חולין בעזרה, ועי' בשיעורי הגרמ"ד שדקדק כן.

והק' השעה"מ בפ"א משקלים דהתינח נשים ועבדים אבל קטנים אינם ברי הקנאה מדאוף, ועי' בתפא"י שם וכן בקצה"ח רלה, סק"ד, שהוכיחו מזה שקנין דרבנן מהני לדאוף. ובשעה"מ שם כתב דמהני מדין ביטול, והק' עליו דאיך שיד לבטל מציאות ממונית והרי יש כאן חיסרון בחלק של ההקדש וזה באמת תלוי בדקדוק דלעיל.

ובשיעורי הגרמ"ד הביא מהגר"ז ליסד בזה שהרי בלא"ה אין מובן מה שייך כאן מסירה לציבור אחר שהקדיש והרי זה כבר אינו שלו להקנות ואם ימסור מקודם איך יוכל להקדישו, ועכצ"ל שזה דין מיוחד שחל בעצם ההקדש שעם ההקדש נהיה מסירה לציבור וי"ל דכל כמה דמהני הקדישו של קטן כגון במופלא הסמוך לאיש מהני ג"כ להחיל את הדין הזה שיחול ההקדש עבור כל הציבור ואי"צ כאן הקנאה מחודשת.

ולכאוף ילה"ק מהתוס' יומא לה: שהק' על ההיא דשמעתין למה לא חששו שמא לא ימסרנו יפה, ואם כדברי הגר"ז תמוה דמאחר והכל כלול בהקדישו ודאי מתכוין להקדיש באופן המועיל וכמו קטן דמהני אף שאין לו דעת גמורה לקנינים ויל"ח.

בביאור מה שדרשו מקרא זה לעצמם.

הנה מקודם הקשינו אם נימא שהשוקל את שקלו נודבו עבור הציבור כשיטת רש"י עה"ת איך עלה על דעתם שיהיה כאן דין מנחת כהנים. ונראה לכאוף שישנם שני ענינים במסירה לציבור א' מה שהוא נותנו עבור קרבנות ציבור שלא שיהיה הוא המתכפר אלא לכפר בו הציבור, וזה חל

א והנה אילולא דבריהם אפשר היה להעמיד את המשנה שם בקטן שהביא ב' שערות שאינו מחויב בשקלים אבל קנינו קנין וצ"ע.

לכא' בעצם הגוביינא דהשקלים. ועוד דין אחר יש שמביא משלו ונותנו נתינה גמורה עבור הציבור, וזה נאמר כלפי כהנים שהם מופקעים מעצם ההבאה של הקר"צ. [ואפשר דקטנים והנך שאינם מופקעים לגמרי אלא שאינם מחויבין להביא משל עצמם מהני מה שיקדיש עבור קרבן ציבור וא"צ עוד מסירה כדאמר הגר"ז אבל בכהנים זה לא מהני אלא צריך נתינה גמורה.] ובוזה מיושב מה שהקשינו אם כל גוביינא הינה בדרך מסירה לציבור מדוע אמרו הכהנים שיחול כאן דין מנחת כהנים שהם הבינו שזהו דין שנאמר בבעל הקרבן ולא במי שנתכפר ולכא' בזה טעו שהוא דין בהמתכפר שהוא כלל הציבור ולא הכהנים בפרטות.

ולדעת הרמב"ן שהובאה לעיל שהממונות אינם נמסרים לציבור להדיא, נוכל לבאר ג"כ את המח' שבין הכהנים לחכמים אם זה שהקרבן משוייך מצד הממונות לכהנים זה גורם שיהיה כאן דין מנחת כהנים, או שזה תלוי בשם מנחת יחיד דכהנים אבל כאשר היא מנחת ציבור לא נאמר הדין הזה.

דף כ"ב ע"א.

ועצים דפשיטא ליה לתנא דמשל ציבור מנלן.

לכא' אין דין זה מעכב אלא התחדש כאן שאין צריך לחזור להביא עצים מתוך ביתו אבל אם רצה הרשות בידו, ולעיל דף כ' ע"ב הבאנו את דברי המשל"מ בפ"ו מכלי המקדש ה"ח, שדיק מדברי הרמב"ם בפ"ח שם ה"ז שדין זה הוא לעיכובא, וא"א להקריב משל יחיד.

מאי בינייהו איכא בינייהו חדתי ועתיקי.

הנה לכא' נח' ראב"ש ור"א בן שמוע בגדר ההיקש למזבח אם הוקש לענין שבא משל ציבור או לענין שלא נשתמש בו הדיוט, ולפיכך תמוה השאלה מאי בינייהו שהרי מח' ברורה, וגם התשובה מוקשית שהרי היה צ"ל של הדיוט חדשים. וביארו בזה דכל זה אכניס בשאלת הגמ' אם ר"א בן שמוע בא לחלוק או להוסיף תנאי נוסף שיהיו הכלים חדשים אבל לעולם בעי משל ציבור.

והנה הרמב"ם שהובא לעיל פוסק דהעצים באים משל ציבור, ומאידך בפ"ו מאיסו"מ ה"ב וכן בפ"ז שם ה"ג כתב שצריך כלים חדשים שלא נשתמש בהן הדיוט. וכתב הלח"מ פ"ו שם שהרמב"ם דיק מהגמ' דמדקאמר איכא בינייהו חדתי ועתיקי ול"ק דא"ב משל הדיוט מוכח דראבש"מ סובר שמקישים למזבח לכל הענינים דאין היקש למחצה, והרמב"ם פסק כמותו מכח התוספתא. [ועי' סוגיא דזבחים קטז : דאזיל סתמא דהש"ס כשיטה זו.]

עוד כתבו לישיב בזה עפ"י מש"כ התוס' כאן שאפשר ללמוד דין זה דמשל ציבור גם ממלח ולפ"ז נוכל לומר שלכן פסק הרמב"ם גם דבעי משל ציבור, אולם בר"מ ספ"ה מאיסו"מ כתב דהמלח שמולחין בו הקרבנות משל ציבור **כמו העצים** ומשמע שהמלח אינו המלמד על העצים.

והכתיב ויאמר ארונה וכו' הכנ"מ בחדתי.

עי' סוגיא דזבחים קטז : שהוכיחו מכאן דמודה ראבש"מ בבמה דאף עצי הדיוט כשירין, וצ"ב מה החילוק. והנה עי' ברמב"ם בפ"ו שם שהביא הדין דעצי סתירה פסולין אחר שהביא את הדין שעצי המערכה צריכין להיות שלימין ולא מתולעין שיהיו נבחרין ומשמע שזוהי בכלל אותה הלכה וכן דיק הקר"א בזבחים שם. [וצ"ב דלכא' לענין מזבח אין זה משום דהוי כבע"מ אלא הוי דין בקדושת מזבח ואיך למדים א' מהשני ויש לפלפל בזה.] ועפ"ז כתב לבאר את החילוק בין מזבח לבמה כמו דבע"מ דבהמה כשר בבמה ומי שפוסל סובר שפסול זה הוא חמור מבע"מ ולכן הוא

פסול אף בבמה. ועוד כתב דנידון תלוי אם יש דין מזבח בבמה ואם יש דין מזבח אז נאמר גם ההיקש למזבח לפסול עצי הדיוט אבל אי ליכא דין מזבח אפשר להכשיר.

מתני' נתערב קומצה וכו'.

יש במשנה זו כמה עיונים יסודיים בכדי לדעת סוגיא זו לאשורה.
א' מדוע ר' יהודה פליג דוקא בבליה עבה ולא בבליה שוה כמו שכי' התוס' כאן [ד"ה שזו בסה"ד]
דמאן מפיס דליכא קרטין יבישין הבולעים ממנחה השנית.
ב' אמאי פליגי רבנן אדר"י בזה שהרי כולם מודים לפסול דחיסרון שמן במנחה, ואם זה קשור לפלוגתתיהו אם עולין מבטלין זא"ז או לא.
ג' מדוע הגמ' לקמן תולה הפסול דר"י בהנידון אם מין במינו בטל או לא.
ד' אם הפסול הינו בין בקומץ ובין במנח"נ או דוקא בהמנחת נסכים.

והנה ברש"י כתב בפירוש משנתנו והן בולעות זו מזו דהקומץ בולע ממנחת נסכים והו"ל ריבה שמנה, ומנחת נסכים נמי פסולה דהו"ל חיסר שמנה. ומבואר דהפסול הוא מצד עצם השינוי בבליה המנחה בין הרכה ובין העבה. וכ"פ התוס' בענין.

והתווי"ט כאן תמה על פירש"י ותוס' מהמשך הסוגיא שמקשים על ר' יהודה דמב"מ לא בטיל ומתוך דאמר' סלק והוי מבשא"מ ובטל, ומוכח מדברי המקשן והתרצן דמתורת ביטול נגעו בה. ובתורע"א מישב דלפשוטו כונת רש"י ותוס' **שהסולת של הקומץ רבה על השמן של המנחת נסכים**, ולרבנן דאין עולין מבטלין זא"ז, אף מין בשאינו מינו לא בטל השמן וכיון דלא בטל כל **היכא דאיתיה אמנחת נסכים שדינן ליה**, ולכן לא הוי הקומץ ריבה שמנה ולא המנח"נ חיסר שמנה, אבל לר' יהודה דמבשא"מ בטל ואמר' סלק (דל"ל הסברא דאין עולין מבטלין זא"ז) ובטל השמן שנבלע בסולת ומשו"ה לא שדינן ליה אמנח"נ כיון דבטל בסולת, ומקרי זה ריבה שמנה וזה חיסר שמנה. ועד"ז איתא בקר"א. וצ"ב במאי פליגי התווי"ט והגרעק"א דודאי כל הנידון בסוגיא הוא משום זה דחיסר שמנה וכאמור במשנה שהם בולעות זו מזו.

והנה ענין זה הוא בכלל מקום שאמרו להאריך.

דמשמע דהתווי"ט מבין בדברי רש"י שיש כאן שינוי בצורת המנחה שזו נעשית עבה וזו נעשית רכה וא"כ אין זה ענין לביטול או לא, דלעולם יש לפסול מצד צורת המנחה וזה מוכח בהמשך הסוגיא דלא יתכן לומר כן. ומכאן זה הבין התווי"ט שיש כאן מציאות של שמן המתבטלת בסולת, דיעוי' בשיטמ"ק בע"ב אות ג' דכל הנידון של הביטול בסוגיא הוא משום שהסולת הבולע הוא יותר מהשמן החדש שנבלע בו, [ויו"ד לקמן אי"ה]. וממילא יש כאן חיסרון מציאותי שהשמן של המנחה העבה כאילו אינו בעולם והו"ל חיסר שמנה, אבל לא משום דנעשית הרכה כעבה שלקחו את השמן שלה אל המנחה השנית, וא"כ לא שיד פסול זה אלא כלפי המנח"נ ולא כלפי הקומץ שלא איכפת לן מה שיש כאן עוד שמן דחבירתה עי' בשיטה כאן אות ג'.

אולם שאר האחרונים ביארו דהא בהא תליא וכנ"ל. ותוספת ביאור איתא בחזו"א כאן (כט, ג), שכי' דמבואר בסוגיא דרבנן ור"י פליגי אי עולין מבטלין זא"ז, ר"י סבר דעולין מבטלין זא"ז חשיב לה כריבה שמנה של הקומץ, ואע"ג **דנתערב קומצה בקומץ חבירתה ג"כ מתערבין השמנים זה בזה**, מ"מ כיון שהם שוין בשמן אמר' דכל סולת אית לה שמן ידיה בכ"מ שהוא ולא מקרי חסר שמן, אבל כי נתערב שמן במנחת נסכים ונמצאת לתערובת זו פנים חדשות כי צורת המנחה מתוכן לפי ערך הכמותי של השמן כנגד הסולת וכו', אבל מ"מ עדיין יש לומר **דהקומץ זוקק אליו**

את שמנו הוא, והמנחה זוקקת אליה את שמנה, ואין כאן לא חסר ולא יתר, והמכריע בזה הוא כח הביטול דאי עולין מבטלין זא"ז כח זה מסיע למחשב רבה שמנה של הקומץ, אבל אי עולין אינם מבטלין זא"ז כל חד במילתיה קאי וכל שמן בתר זוגו גריר ואין כאן לא רבה ולא חסר.

לסיכום הענין.

נחזור לעיקר הנידונים שהעמדנו בתחילה. א' מדוע מודה ר"י ברישא במנחות השוות ולא פליג אלא בעבה ורכה, והביאור בזה הוא דבכה"ג אין משמעות לביטול שאנו רואים כאן צירוף של שני מנחות וכל אחד שמנו נגרר אחריו בכל מקום שהוא, וכעין סברת רבנן דאין עולין מבטלין זא"ז ולא שייך בזה משום ריבוי או חיסור.

והנידון השני והשלישי אם מח' זו קשורה למח' בענין עולין, וכן מדוע לר"י מהני הדין מב"מ ל"ב למנוע החיסרון דריבה שמנה, הנה לשיטת התו"ט והשיטמ"ק כל הסוגיא מתחילה מדיני ביטול שזה יוצר את המצב של חיסור שמנה, ולדרך שאר אחרונים לפרוש רש"י ותוס' הנידון של חיסור ויתור תלוי אם ישנם שני כוחות המנגדים או שאפשר לצרף שני המנחות יחד. והנידון הרביעי אם החיסרון הוא גם כלפי הקומץ הוא תלוי במח' הראשונים הנ"ל אם הנידון הוא רק מצד ביטול או גם מצד ריבה שמנה שפסול זה שייך גם כלפי הקומץ.

הדבר ידוע שדמו של פר מרובה משל שעיר.

צ"ב עיקר ראית הגמ' כאן שהרי מצותו בכך ע"י שיבטל דם השעיר בדם הפר ויזה מן התערובת דוקא, ומניין ללמוד מכאן יסודות בהל' ביטול. ונראה שזה הוקשה לרש"י כאן ולכן כתב **אפי' הכי אכתי קרי ליה דם השעיר** לומר שעדיין שמו עליו אף אחר שנתערב. וק"ק דכל המקור לזה שמערבין אותם הוא מהפסוק הזה ולומר שיקח את דם הפר אחר שיתערב בו דם השעיר ומניין דאכתי שמו עליו.

אכן ברש"י בתמורה [ה:]: כ' הדבר ידוע שדם הפר מרובה מדם השעיר ואפי' מיקרי דם השעיר **ומהניא זריקתו** מכאן לעולין כו' וצ"ע בסתירת הדברים וגם גוף הראיה תמוה שהרי מצותו בכך. ועי' בשיעורי הגרמ"ד שפי' דהא בהא תליא דכיון שעדיין שמו עליו מהני זריקתו כדם השעיר ולא כדם הפר וקצת דוחק. [ויעו"ש עוד שכתב דבסברות הללו מובן הגמ' בתמורה שתולה הנידון אי עולין מבטלין בהנידון אם היו מערבין את הדמים לקרנות וקשה דלכ"ע היו מערבין הדמים לענין טהרו של מזבח, ואמאי לא ילפי' מזה שלכ"ע אין עולין מבטלין, וביאר דע"ז אין גילוי בפי' דאכתי מיקרי דם השעיר גם אחר התערובת.]

ויש להוסיף דמשמע כאן לגמ' שההזאה מהניא כדין דם השעיר והיא מעכבת בכל מתנות השעיר שאם לא יעשה כן לא נגמרה עבודת השעיר דיוה"כ וע"כ מוכח דאין העולין מבטלין זא"ז ונפק"מ בזה שאם יתוסף כאן עוד דם פר של חולין לא יחשב שיש כאן דם השעיר.

מכאן שאין עולין מבטלין זא"ז ובתוס'.

עי' בתוס' שהקשו דתיפ"ל דאין מצוות מבטלות זו את זו, ותי' ושמא לגבי אכילה שאני. נראה לבאר דבריהם כן, דלכא"ו הטעם שאין מצוות מבטלות זא"ז משום שאין כאן ביטול איסור בהיתר או מצוה בחולין, ולא שייך ביטול רק כאשר יש התנגדות כח המבטל בהמתבטל, והוא לכא"ו שורש כל ענין הסוגיות דלקמן אי אזלי' בתר מבטל או בתר בטל במה שסופו להיות כמוהו. ולכן הבינו התוס' שאין תורת ביטול כלל בששניהן קיום מצוה דאין זה סתירה מה שמצרפן יחד זה לזה וא"צ להקפיד שיהיה קים כחפצא לעצמו רק כחפצא של מצוה, וע"ז ל"ש ביטול במצוה

אחרת דכוותה. וכיו"ב באיסורין שכל ששניהן חפצא של איסור כמו"כ לא שייך ביטול והעיקר שכולן איסורים השוין בחומרתם.

ומחלקין התוס' שדוקא ביטול דבשעת אכילה הוא דלא שייך בהם אבל בתערובת לח בלח ודאי שייך ביטול מצד עצם המציאות מה שאין ניכר דם בחבירו ואינו נו"ט ואין כאן כלל חפצא דאיסור או מצוה, והסוגיות דמצוות ואיסורין אינם מבטלין היינו באופן שמתערבין יחדיו רק בשעת אכילה שכאשר אוכלן יחד הם נבללין א' בחבירו וא"א שלא ירבה א' על חבירו כדפירש"י בזבחים עח. במשנה דהפיגול והנותר כו'. ומבארים התוס' דלא אכפת לן מה שבפועל אינו טועם את טעמו של האיסור הזה דסוכ"ס עושה מעשה אכילה בחפצא של איסור יחד עם איסור אחר השהו אליו ואי"ז סיבה להחשיב כמי שאוכל תערובת של איסור יחד עם היתר שאין לו הנאה מיוחדת מן האיסור, וכמו"כ לענין מצוות דמכיון שנצטוו לאכול שניהם אין הקפדה שיהנה דוקא מטעמו של המצוה המיוחדת אלא גם בצורה של תערובת שסוכ"ס אוכל המצוה בצורה של הנאה ויש כאן מעשה אכילה גמור של מצוה.

דף כ"ב ע"ב.

וכי בולעות זו מזו מאי הוי מין במינו הוא כו' עד סוף הענין.

ע"י כאן בשיטמ"ק אות ג' שביאר היטיב את הסוגיא, דהסולת העבה בולע מעט מן השמן דהרכה והוא רבה עליו אלא שמכיון שיש בתוך הקרטין דהסולת גם השמן דעצמו שאינו בטל אצלו משום שהוא מב"מ אמרי' איפכא שהוא מצטרף אליו ומחזקו, ואז הם רבים על הסולת, וע"ז אמרי' דין סלק שאין מחשבין רק הסולת נגד השמן דחבירתה והוא רבה עליו ומבטלו.

דף כ"ג ע"א.

ר"ל אמר הוא עצמו משכשכו בשירי הלוג וכשר.

התוס' מפרשים שמשכשכו בשמן הנשאר בלוג אחר שיצק ממנו על המנחה וע"י שם מדוע ל"ה חיסר שמנה, ולדבריהם מובן הדין הזה מאחר והוא שמן הראוי למזבח שהוקדש ולא נעשה שיריים שלא קמצו מתוך השמן הזה שנשאר בלוג. וע"י כאן בשיטמ"ק אות כ"ג שמפ' לענין הנותר מן הלוג שמן של מצורע. ונראה שהכריחו היה דלא יתכן שמייירי בלוג דמנחה דא"כ הוי חסר שמנה כדהק' התוס', ולכן העמידה בשירי לוג דמצורע דלענין הנאכלים אי"צ להקפיד אלא כדרך אכילת בנ"א וכמו שמצינו לענין אכילת תרומה. אולם קשה דלדבריו לכאוי הוא בכלל האיסור הקטרת שיריים למזבח וכן הק' בשיעורי הגרמ"ד.

ההוא שלא יקבע לה שמן כחברותיה.

רש"י מפרש שהקפידא היא שלא יהיה השמן קבוע יחד עם המנחה בשעת קמיצה [ע"י לעיל ט. קמיצה קבעה לה]. וכ"ה בתוס' לקמן נד. ד"ה ומר סבר. ובקר"א לקמן נט: הק' מהמשנה שם שכתוב שאם נתן שמן על שיריה אינו עובר ולר"ל מה החידוש בזה והרי אפי' הקומץ עצמו אינו עובר עליו אחר קמיצה וכ"ש שיריים, וכתב לולי דברי רש"י יש לפרש דעיקר הקפידא הוא שלא יתן בה שיעור לוג כמידת חברותיה ולא משנה אם זה קודם קמיצה או אח"כ וע"ז חידשה המשנה שם שבשיריים שרי אפי' כמידת חברותיה היינו אפי' בלוג. ולגוף הקושיא יתכן שר"ל מבין שזה גופיה המקור שאין דין חריבה אחר הקמיצה.

ועי' בשפ"א כאן שהק' עוד על הרש"י מהמשך הסוגיא דמקשה לר"ל מחרב שנתערב בבלול ושם הרי הוא מתערב עם שמן שנקבע במנחה קודם הקמיצה, ומכח זה הוכיח כמו הפירוש השני שהעיקר הוא שלא יערב לה שמן כמידת מנחה. ורואים מקושינו שהוא מבין שהעיקר הוא שלא יתן שמן שהתקדש בקדושת מנחה להקטרה, אבל בפשטות הקפידא היא על שמן שהתיחד על מנחה זו בדוקא ולא אכפת לנו שהוא נקבע כבר במנחה אחרת.

איתיביה ריו"ח לר"ל חרב שנתערב בבלול יקריב כו'.

עי' רש"י שמפרש הקושיא גם מרבנן דעד כאן לא אמרי רבנן יקריב אלא משום דעולין אין מבטלין זא"ז וכל היכא דאיתיה אמנחת נדבה שדינן ליה אבל אם נפל שמן בקומץ דמנחת חוטא אפי' לרבנן לא יקריב.

והנה לפשוטו הקושיא ממשנתנו צריכה להיות הפוכה דוקא לריו"ח ולא לר"ל, דלריו"ח הסובר שיש איסור בעצם הנתינת שמן על המנחה א"כ מה יועילנו הא דעולין אין מבטלין מ"מ יש כאן בעיה שהוא מקריב את הקומץ שלא כמצותו יחד עם שמן, אבל לר"ל אדרבה יש לומר שדוקא בשתי מנחות צריך להגיע לזה שאין ביטול דאל"ה הוי חיסר שמנה של המנחה השניה, ומכיון שאין ביטול אנו משייכים אותו אל המנחה השניה, אבל סתם שמן מה"י לפסול אחרי שהדין שמותר להוסיף בה שמן בשעת הקטרה וכדקשו התוס', וצ"ע בהבנת השמועה.

והנה לעיל דף יא. הבאנו קושית השפ"א על הגמ' שם אלא מעתה שמן דמנחת חוטא היכי משכח"ל דפסיל שאם שמן של חולין לא הוי ריבה שמנה ה"ה במנחת חוטא והקשה השפ"א שכאן הוא ענין אחר בעצם זה שהוא בא כמנחה יחד עם שמן ולא חריבה, והוכיח מזה בשעורי הגרמ"ד ועפ"י הסוגיא כאן דבמנחת חוטא יסוד הפסול הוא מה שהוא מקריב את המנחה כמנחה בלולה ולא חריבה, ולא עצם זה שהוא מקטיר את המנחה יחד עם שמן וע"כ צריך להיות דוקא שמוסיף השמן בצורה הקובעת למנחה. ועפ"י מובנת הגמ' כאן שלריו"ח עד כמה שהשמן הזה נחשב כשמן דחבירתה ואינו בטל במנחה אין בעיה של נתינת שמן במנחה כיון שאינו קבוע להקטרה עם המנחת חוטא אלא קרב כמנחת נדבה יחד עם המנחת חוטא וזה אינו פסול כדאמרן. ולענין הקושיא מר"ל עי' בסמוך.

תוד"ה חרב שנתערב בבלול וכו'.

וי"ל דלא חשיב חיסר שמנה כו' כיון דשניהן נקטרינן, ולפ"ז לא מיפסלו למעלה משום חיסר שמנה אלא משום ריבה שמנה. וכונתם היא למשנה דקומץ שנתערב במנחת נסכים דאע"ג דבלע מן הרכה אין פסול ברכה רק בעבה דהוי נתרבה שמנה כן היה מקום להבין דבריהם, וכע"ז כתבו לעיל כב. ד"ה והן בסוה"ד. אלא דאכתי צ"ע לפירוש רש"י במשנה ששני המנחות נפסלות זו משום חסר וזו משום יתר, איך יפרנס את קושית הגמ' כאן לר"ל ממנחת חוטא דמנ"ל דהפסול הוא משום המנחת חוטא אולי הוא משום הבלולה שנתערבה וחיסר שמנה, וביותר קשה שהתוס' לעיל כב. ד"ה שזו, הביאו דבריו בפשיטות ולא כתבו להוכיח מסוגין דלא כוותיה, רק בהמשך דבריהם כתבו שחייב להיות שיש כאן פסול גם מצד הריבוי ולא רק מצד החסר עפ"י הסוגיא כאן והדבר צ"ת.

ונראה לכאוי דהתוס' כאן אינם חולקים לדינא על רש"י ששני המנחות פסולות אלא הם רק מוכיחים מן הסוגיא דפסול זה מתחיל משום המנחה העבה שנעשית רכה ומכיון שנעשית רכה נפסל השמן בהיותו נקטר שלא כדין, ואחר שהוא נפסל נפסלה גם המנחה השנית משום דחיסר

שמנה שהרי שמנה נקטר בצורה פסולה ובוזה נתישבו כל הקושיות הנ"ל. שו"מ שבטהרת הקודש לעיל כב. על התוס' ד"ה והן כתב עד"ז יעושי"ה. ואכתי פש גבן לישב את דברי השיטמ"ק דלעיל כב. אות ג' שלעולם אין פסול בעבה מצד יתור השמן רק משום הרכה שנתבטל שמנה בסולת דהעבה והוי חיסר שמנה, איך יפרנס כאן את הסוגיא. ויש לבאר בדוחק שהגמ' הבינה שמאחר וכן הוא מצותו להיות נקטר יחד עם שמן קדוש הוא אינו מבטל את השמן הנבלע בו ומצטרפים ב' ההקטרות יחד וע"ע.

אר"ח נבילה בטילה בשחוטה שא"א לשחוטה שתעשה נבילה.

וברש"י דהו"ל מין בשאינו מינו ובטל לד"ה. ובהמשך הגמ' מובא שנחלקו רב חסדא ור' חנינא אם בתר מבטל אזלין או בתר בטל וצ"ב טעם מח' שלכאוי צריכים ללכת אחר שניהם. ועי' ברשב"א כאן שהקשה כנ"ל ומבאר הענין בדרך זו, דסברת ר' חסדא דמה דבטל יכול להעשות כהמבטל זה לא מספיק להפוך גם את הבטל למינו ומכיון שהכל תלוי במי שהוא המבטל והוא אינו מינו דהבטל ראוי הוא שיבטלו. ועי"ש שהוסיף ביאור דמה שיכול להעשות אנו מחשיבים זאת כאילו נעשה וזה שייך רק ביחס למי שיכול להיות ולא כלפי שאר התערובת, וסבר ר' חסדא דיש לנו לקבוע דין התערובת לענין זה אחר הרוב ולא אחר המיעוט ונחשב מין בשא"מ. ודעת ר' חנינא היא דיש לנו ללכת אחר הבטל אעפ"י שהוא מועט **מפני שאין לך לבטלו מפני הרוב אם לא שלא יהיה לו כח במיעוטו להתחזק כנגד הרוב הבא לבטלו** דהיינו דוקא כשאינו יכול להעשות מינו דהמבטל דאז יבטל, עיי"ש אריכות דבריו.

ונראה להוסיף בביאור דבריו הק' שהנה יש לחקור בגדר הענין דביטול ברוב אם הגדר הוא שהרוב הוא הנותן דינים על המיעוט ודין התערובת נקבע לפי הרוב או דהגדר הוא שהמיעוט הנמצא בתוך הרוב הרי הוא כמאן דליתא ואינו יכול ליצור ספק על התערובת כלל. ומשמע דבזה נח' רב חסדא ור' חנינא דרח"ס אזיל בתר בהמבטל דהיינו שאנו נותנים הדין על התערובת לפי משקל הרוב וע"כ אם הרוב הוא אינו מינו דהמיעוט, אינו מחשיב את המיעוט למספק על התערובת והרי הוא כמאן דליתא. ור' חנינא סבר דבתר בטל אזלין היינו שהמיעוט בטל אצל הרוב וזה רק אם הוא אינו מינו דהרוב אבל אם הוא מינו או שיכול להעשות מינו ג"כ מהני שלא יחשב כמאן דליתא ודו"ק.

ועפ"ז יתכן לומר כאן חידוש גדול שבאמת מה שנתחדש כאן אליבא דרח"ס דאזלי בתר המבטל זה רק כלפי ההנהגה בתערובת שנלך אחר הרוב להנהיג כל התערובת כהיתר אבל לא לענין להחשיב האיסור כמאן דליתא שהרי ביחס למיעוט הרי הוא כמין המבטל שיכול להיות כמוהו, ונפק"מ למש"כ הרא"ש בחולין פ"ח סי' ל"ז שיכול לאכול כל החתיכות ואפי' בב"א שאמרי' שנשתלק האיסור מכל החתיכות שכאן אין סברא לומר דמיעוטא כמאן דליתא דמי הואיל וכלפי המיעוט אין ביטול שהוא מינו דהרוב. [ונידון זה הוא בעיקר לשיטת רש"י שמדובר כאן על תערובת יבש ביבש.]

שחוטה אינה בטילה בנבילה.

עי' רש"י שמפרש שאם יש רוב חתיכות נבילה אינה בטילה, ואם נגעה אחת מהן בתרומה **אינה נשרפת** אלא תולין. ומבואר דבכה"ג הוי קבוע והוי ספק לתלות, עי' תוס' כאן. [ויל"ע לפמ"ש"כ התוס' בכ"ד דקבוע שאינו ניכר במקומו אינו אלא דרבנן א"כ מדאוי צריך להיות כאן הכלל דאזלי בתר רובא ועי' כאן בשיטמ"ק אות"ט משכ"ב.]

ובהמשך אליבא דר"ח דשחוטה בטילה בנבילה כתב רש"י שאם נגעה א' מהן בתרומה נשרפת עליה. והק' האחרונים [ע"י קר"א] איך יתכן שמדין ביטול נחשוב כאילו נגע בודאי טומאה והרי זה ביטול יבש ביבש דאמר' בבכורות כג. דמטמא במשא דטומאה כמאן דאיתיה דמי היינו שאין הביטול מהני רק לענין הנהגת היתר או איסור [ע"י בהרחה בשער"י סוף שער ג' בחילוק הנ"ל בין לח בלח ליבש ביבש], אבל לא להפוך את האיסור להיות כהיתר ממש וכן להיפך, וא"כ הו"ל ספק טומאה דמאן לימא לן שנגע בטומאה, ואם משום הלך אחר הרוב מה נוגע ענין זה לענין ביטול או לא. ולפשוטו י"ל דהדין ביטול מבטל את הדין קבוע שיש כאן וממילא הדר דינא דאזלי בתר רובא.

ובתוס' כאן כתבו דשחוטה אינה בטילה בנבילה והוי ספק טומאה ברה"ר וספיקו טהור. ועי' בתוס' בניה ב. ד"ה הלל ש' דדין ספק טומאה ברה"ר נאמר דוקא בספק נגע אבל כאשר יש ודאי טומאה ל"ש דין ספק טומאה ברה"ר שא"א לטהר או לטמא שניהם ואפשר שלכן מיאן רש"י בפירושו. [והעירני הרה"ג ר' צ. ברויער שליט"א דהכא אין כאן נידון על גוף החתיכה אלא על המגע אם היה בטהורה או בטמאה]. ועי' בקר"א ש' דלדבריהם יתפרש הסוגיא שחוטה בטילה בנבילה שכאן יהיה איסור מספק ולא יאמר כאן הדין ס"ט ברה"ר לטהר ויהיה הדין דתולין וברה"י ספיקו טמא.

תוד"ה שחוטה.

ודם הפר ודם השעיר כיון שהיה מעורב בו כאחת ונתן מהן מתנה אחת חשיב אפשר להיות זה כזה. נראה דהוקשה להם איך ילפי אליבא דר' חייא מדם הפר ודם השעיר דין דמב"מ לא בטיל והרי א"א להיות כמותו וממילא הוי מבשא"מ ותי' דחשיב אפשר להיות כמותו מה שהם עושים עבודה כאחד. ועי' בקר"א שדן לומר דהכא לא שייכא סברת ר' חייא כלל כיון שאין להם דינים חלוקים ואינו דומה לנבילה ושחוטה אבל דם פר ושעיר אין וחילוק ביניהם בשום דבר והוי מב"מ וצ"ב כונתו.

אלא אליבא דר' חייא. [דין מב"מ בשני חתיכות]

עי' בתוס' לעיל כב: ד"ה ור"י שהביאו דברי ר"ת דדין מין במינו לא בטיל לא נאמר בתערובת יבש ביבש אלא בתערובת לח בלח, וביבמות פב. בתוד"ה ר"י הוסיפו בביאור הענין דסברא הוא דדבר המתערב מתפשט טעם האיסור בכל ההיתר ולא בטל אבל דבר יבש האיסור מונח במקומו אלא שאין ניכר היכן הוא. ולעיל הקשו משמעתין ותירצו בשנימוחו החתיכות. אולם ברש"י בשמעתין נראה מפורש שלכ"ד שהרי כתב בתחילת הסוגיא אם יש שני חתיכות שחוטה וא' נבילה ואין ידוע איזוהי ומבואר שהנידון היכן מקום האיסור.

נתן שתי מנחות שלא נקמצו ונתערבו כו' ולא קמבטלי שיריים לטיבלא.

עי' בחזו"א שביאר את קושית הגמ' דמי לא עסקינן שנתערב מקצת מנחה בהרבה מן המנחה השנית ואם יקמוץ מן המרובה ירבו השיריים דהמרובה על חבירתה ויבטלו את הטבל והו"ל מנחה שחסרה קודם קמיצה כדפרש"י.

וברש"י ד"ה לימא הק' מדוע הגמ' מקשה כן דוקא למ"ד בתר מבטל אזלינן שרואים שאין השיריים מבטלים את הקומץ, הלא באותה מידה יכלה הגמ' להקשות איפכא אם קמץ מן המנחה המועטת וביטל הטבל את המרובה את השיריים דחבירתה למ"ד דבתר בטל אזלינן והו"ל ריבה

סולתה של המנחה המרובה ותיפסל, ומתרץ רש"י דאי נמי בתר בטל אזלינן ל"ה ריבה סלתה וכמאן דליתיה דמי ולא אייתר ליה.

ובתוס' לעיל כב. ד"ה והן (קמא) כתבו דרש"י כאן סותר פירושו למשנה דקומץ שנתערב במנח"נ דלר"י שניהם פסולות זו מצד ריבה שמנה וזו מצד חיסר שמנה דלדבריו כיון דמיעוטא כמאן דליתא ל"ה חיסר שמנה.

ובשפ"א שם מישב קושייתם שיש חילוק בין ביטול גמור של מין בשאינו מינו לבין ביטול מין במינו אלא דאמר' סלק, שבביטול גמור הוא כמאן דליתא לגמרי אבל ביטול הבנוי על דין סלק אינו עושה כמאן דליתא כיון שלגבי השמן שהוא מינו לא נתבטל. והדברים מתבארים יותר לפי מש"כ האחרונים לעיל דענין הביטול בשתי מנחות הוא רק בכדי שלא נוכל לומר שיש כאן צירוף של שני המנחות כמו חיבורי עולין וכל א' זוקק חבירו אליו, אלא אנו אומרים דכח הביטול מונע זיקת השמן אל הסולת והוא כמי שנתקלקלה צורת המנחה, וזוהי לכאוי כונת השפ"א שאין כאן ביטול אמיתי בחפצא.

ועי' בקר"א כאן שמחלק באו"א שדוקא בסולת וסולת שלא מינכר הריבוי אז שייך לומר דמיעוטא כמאן דליתא אבל בריבה שמנה שהשמנונית ניכרת, וע"כ בהכי אסר רחמנא שלא ינתן בה שמן יותר מלוג והרי במציאות יש כאן יותר מלוג. ועי' במה שנתבאר לעיל לגבי חרב שנתערב בבלול שהבאנו הוכחת האחרונים דלא כסברא זו שכל שלא נעשית המנחה בחפצא מנחה בלולה אין פסול במה שנותן בה שמן, ויש לחלק.

נתן נתערב קומצה בשירים של חבירתה.

עי' תוס' לעיל כב. ד"ה והן (בתרא) שנראה שגרסו נתערב קומצה בשיריה והכל אחד. והק' שם מאי פריך הש"ס דליבטלו שיריים לקומץ והרי במנחות השוות ל"א סברא זו שאינם בולעות זו מחבירתה יותר, וקושייתם תמוהה שהרי כאן הקושיא שיתבטל גוף הקומץ בשיריים והוא קומץ החסר משא"כ בב' קמצים שלא שיד האי סברא הוא מב"מ ומצד השמן אינו בולע מזה יותר מזה וכ"נ שהק' השיטה בשם הגליון על קושייתם זו וצ"ע.

א"ר זירא נאמרה הקטרה בקומץ כו' מה הקטרה האמורה בקומץ אין הקומץ מבטל את חבירו כו'.

וברש"י כאן דהא אפי' ר' יהודה מודה דל"פ אלא אנתערב קומצה בקומץ חבירתה. והטעם דכאן לכ"ע הוי מב"מ ואינו מתבטל. ועי' בתוס' לעיל כב. ד"ה והן שהק' דמנליה דאין קומץ מבטל את חבירו דמי לא עסקי' בחרב שנתערב בבלול ששם החרב בולע מן הבלול והדין הוא שלר"י לא יקריב עי' בסוגיא דלקמן כג. וא"כ קשה באמת איך אומרים שאין קומץ מבטל את חבירו. ויתכן לישוב שכאן הדרשא שאין אחד מתבטל בחבירו לענין שלא יהא קומץ החסר אבל לענין שהסולת מבטל את השמן אינו בכלל הילפותא.

ועי' בקר"א שתמה על דברי רש"י איזה ילפותא זו שהרי מה שאין הקומץ מבטל חבירו הוא משום דהוי מב"מ ואיך נלמד לגבי מבש"מ, וכתב שעיקר הילפותא הוא לגבי זה שאין הקומץ מבטל השמן דקומץ חבירתה שכיון דלא מינכר התערובת לא נחשב שהוא מבטלו וע"כ לא נפסל ע"י ביטול. ועי' מש"כ לעיל בדברי רש"י ד"ה לימא.

ת"ש תיבלה בקצח וכו'.

הגמ' מוכיחה מזה שאין המצה בטיילה בתבלין שבתר הבטל אזלינן דהוי כמבטל וחשיב מין במינו,

ולרבנן באמת אינו יוצא יד"ח בפסח דמב"מ בטיל. והדבר צ"ב איך אפשר להחשיב שני מינים שונים לגמרי כמב"מ מכח זה שיש להם שיתוף באותו הדין ואיפה שמענו זאת בדברי ר' חייא וצ"ב וכה"ק הגרמ"ד. ובעול"ש תירץ עפ"י התוס' בביצה לט. דתבלין כיון דהוא בא לתקן את המצה כמין במינו חשיב ליה, והוא חידוש גדול. עוד יש לדון דבסוגיא דע"ז סו. הגמ' דנה לגבי מין במינו אי בתר שמא אזלינן או בתר טעמא ולפי המבואר כאן בהכרח בתר שמא אזלינן.

עוד בזה.

ע"י כאן בשיטמ"ק אות י"ב שכ' דמיירי שליכא שיעור דגן בעין, וצ"ב מאי נפק"מ והרי אין כאן אכילה של הדגן בעיניה רק ע"י תערובות, ונראה דר"ל שבכה"ג מהני מה שיש כאן טעם דגן ואי"צ להא דמב"מ לא בטיל, ורק כאשר אין ניכר הדגן בזה בע"י ליסוד הנ"ל דהדגן אינו בטל, והדברים מתבארים על דרך הגר"ח דאף כאשר יש טעם דגן צריך שיהיה גם תורת לחם וע"כ מהני מה שיש כזית דגן בעיניה. וע"י שם עוד שכ' דמיירי באופן שאין טעם מצה כלל ואעפ"כ מהני מה שיש כאן דין דמב"מ לא בטיל וזה לכאוי אינו מתאים עם שיטת התוס' כפי שיכתב בסמוך.

תוד"ה אלא כו' תבלין מי קא הוה מצה.

כתבו התוס' יש לתמוה איך מדמה ההיא דלעיל שהטעם שוה להך דהכא שאין הטעם שוה דכיון שיש בתבלין טעם מצה ראוי לצאת יד"ח, והוכיחו זאת מההיא דעשה עיסתו מן החיטים ומן האורז שאם יש בו טעם מצה יצא יד"ח. ותי' דההיא דשמעתין פליגא, וע"כ לא פליגי על עצם הדין של של העושה עיסה מן החיטין ומן האורז שזו משנה במס' חלה דמהני לצאת יד"ח מצה, אלא הוי מח' הסוגיות אם משום דהוי מב"מ ולא בטיל או משום דטעם כעיקר. אלא דזה גופא צ"ב שהרי מבואר דבעי שיהיה נתינת טעם של המצה, וא"כ יוצא שזוהי הסיבה שיוצא יד"ח ולא משום דמב"מ לא בטיל, [וע"י בשיטמ"ק אות יב שכ' דבאמת מיירי בסוגין כשאין נתינת טעם דמצה.] ומדצ"ל דבלא נתינת טעם ליכא ע"ז דין מצה דהרי הוא אוכל תבלין, אלא דזה לא מהני גם מה שיש בו טעם מצה דסוכ"ס הרוב הוא מאכל אחר ואין כאן אכילת מצה וע"כ צריך שיהיה כאן דין מין במינו לא בטיל, אבל הסוגיא דזבחים סוברת שע"י דין טעם כעיקר יכול להיות דין קיום חובת מצה לגמרי.

עוד ילה"ק על דבריהם כאן שהרי לא מהני טעם דגן אלא באורז ומטעם גרירה ומה הקשו, וע"י משנ"כ בסמוך מהגר"ח.

להרחבת הענין.

שיטת הרמב"ם בהל' חמץ ומצה [פ"ו ה"ה] דהעושה עיסה מן החיטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן חיבת בחלה ואדם יוצא בה יד"ח בפסח, והראב"ד שם חולק שאין הדין כן אלא אם יש בה דגן כשיעור. וטעמו של הראב"ד לכאוי הוא שאין מספיק מה שיש כאן טעם מצה להפוך את הכל לחפצא של מצה, אלא שמה שיש כאן טעם דגן מועיל רק לגרום שהחלק של הדגן אינו מתבטל וע"כ אנו מצריכים שיהיה כאן שיעור דגן כזית, וזה מתבאר בירו' פ"ג מחלה. וטעמו של הרמב"ם פ"י במגיד משנה עפ"י הירו' שכ' שהדין של המשנה הוא דוקא בחיטין ואורז שהחיטים בטבען גוררין את האורז להיות כמותן שהוא מחמץ אחרים וע"כ נעשה האורז עצמו כחיטים, ולפ"ז אי"צ שיהיה שיעור מן החיטין לבד.

ודעת הראב"ד לפ"ז צ"ב שאם מטעם גרירה למה צריך שיעור מן הדגן, וביאר בחי' הגר"ח שם דהרי באמת הראשונים [עי' ברא"ש סוף הל' חלה] הק' בזה סתירת הסוגיות דבסוגיא דזבחים מבואר שהטעם שיוצא יד"ח הוא מדין טעם כעיקר, ואילו בירוי' הנ"ל מבואר שזהו מטעם גרירה. ומיסד הגר"ח שלענין לצאת ידי חובת מצה וכן לענין חיוב חלה צריך את שני הענינים, דודאי המין אשר ממנו עושים את הלחם הוא דוקא בחמשת המינים שהם מצ"ע באין לידי חימוץ, וע"כ נצרך כאן הדין טעם כעיקר שיהיה כאן דין דגן בחפצא ויחשב שהמרכיב של הדגן קים כמציאות ממשית, ומלבד זאת צריך שעל העיסה הזו יהיה **תורת לחם** וע"ז לא מהני דין טע"כ והקובע הוא עיקר המציאות של התערובת שאינו לחם אלא הוא מאכל אחר, וע"ז אתי הדין גרירה ליתן שם לחם על כל העיסה מכח החיטים המשפיעים על כל העיסה. ולפ"ז מבוארת שיטת הראב"ד שלענין זה ל"מ דין גרירה שיחשב הכל כהמין המחויב שגרירה רק נותן לזה שם לחם אבל לא סגי בזה לענין שיעור שיחשב שיש כאן חפצא של דגן.

וכתב שם הגר"ח שהחשבון הנ"ל מתבאר בסוגין ומישב עפ"י את קושית התוס' מדוע צריכים בסוגיא להגיע לזה שיש דין מין במינו שלא בטילה המצה בתבלין והרי לכאוי' הכל תלוי אם יש כאן טעם דגן או לא, ומבאר הגר"ח דהרי מלבד זה שיש טע"כ צריכים אנו גם לתורת גרירה ואפי' כאשר יש שיעור דגן, [עי' מש"כ לעיל בשם השיטמ"ק כאן.] והטעם הוא שאם אין דין גרירה אי"ז נחשב לחם, וע"כ בתבלין שאינו נגרר אחר הדגן ל"מ לצאת ידי מצה, וצריכים את הדין דמין במינו לא בטיל שאז אין אנו מחשיבים כלל את המאכל כתערובת אלא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי ומכיון שטעמו נרגש יש כאן קיום מצה באכילה זו ולכן נצרכים שני הדינים [כי אלולא שטעם חשיב כממש היה נחשב שיש ביטול מצד זה שאין טעמו נרגש, כן נראה בכונתו.] ובדעת התוס' כתב שם בהמשך הדברים שהם בהכרח חולקים על היסוד שאין צריכים להגיע לדין גרירה רק כאשר אנו רוצים לצרף את האורז לכשיעור אבל אם יש דגן כשיעור אין צריך לדין גרירה, וע"כ שפיר הק' מההיא דתבלין ששם הרי יש דגן כשיעור, ועי' שם אריכות דברים בזה ולא כתבנו אלא מעט מהדברים וכפי הבנתנו.

שם. אבל אורז לא מבטל טעם דגן.

עי' בחשק שלמה כאן שכ' לישב קושיתם שדוקא באורז נאמר הדין הזה כיון שהוא גופיה נגרר, ועל כן אינו מבטל טעם החיטין. אלא דאכתי קשה מסוגין דכאן הרי לא שייך גרירה וכשירה ומה יענה החש"ל על זה [דאפי' אי נימא דכאשר יש דגן כשיעור מהני בלא דין גרירה אבל מ"מ בעינן טעם מצה, ואפי' לתירוץ הגמ' דהמצה נפיש מן התבלין מ"מ הרי יש כאן ביטול הטעם וע"כ אנו צריכים לומר את החילוק בין מרור לשאר מינים. וצ"ל דטעם התבלין מסיע ונחשב שהוא אוכל מצה מתובלת ולכן לא הוקשה להם רק כאשר ישנם טעמים המנגדים ודו"ק.

דף כ"ד ע"א.

ה"מ היכא דנגעי אהדדי.

מבואר כאן בסוגיא שגם כאשר נוגעים החתיכות אחת בחבירתה אינו חשיב חיבור לענין טומאה ולכן צריך להגיע לדין צירוף כלי וכן הוכיחו התוס' חולין קיח: ד"ה אין, ולמעשה זוהי משנה מפורשת בטהרות פ"א מ"ז מקרצות נושכות זו בזו וככרין נושכין זה בזה נטמאת אחת מהן בשרץ

כולן תחילה ופי' כל המפרשים שצריך שיהיו מחוברים ברמה כזו שאם יאחוז באחד ימשך מקצת מן השני עמו, אבל נגיעה לחוד לא הוי חיבור. ועי' בשער"י ש"ג פכ"ט שחקר בדין חיבור אם זה נחשב שיש כאן נגיעה בכל חלק וחלק או שנגיעת מקצת מטמאת את הכל, והוכיח כצד האחרון מהמשך הסוגיא לגבי חיבור מים. ועי' בסוגיא דחולין שם שמבואר עוד שאף לגבי טומאת אוהל מהני להכניס טומאה ע"י דין יד ואם היד היתה באוהל נטמאת כל החתיכה וק"ו בנגיעת מקצת שמהני להכניס טומאה על הכל, ואכמ"ל.

וע"ע בתוס' חולין לו. שהבינו דכי היכי דמהני צירוף לענין להיות כאילו נגע בכולו הכני"מ מהני צירוף גם לענין הכשר שאם נגע משקין במקצתו נפסל כולו, ומשמע שם שרש"י חולק על היסוד הנ"ל ולא מהי צירוף לענין הכשר וצ"ב במאי פליגי. ויש מקום לומר דהרש"י והתוס' חולקים בגדר צירוף אם הוא עושה הכל לחפצא אחת ממש וה"ה לענין הכשר מהני, או שאין זה נחשב דבר אחד רק כמחובר לו והוי כעין יד שע"י נגיעה בזה נחשב שנגע בכולו אבל לענין הכשר צריך להיות דבר אחד ממש, וזה לכאוי' היפך סברת הגרש"ש הנ"ל.

מי תנן כלי מחבר כלי מצרף תנן.

נידון כע"ז ישנו לגבי חלה דבפסחים דף מה: לגירסת התוס' שם דעת ר"א דהדין צירוף סל לא מהני אלא בככרות נושכין אבל בעבין לא, ועי' עוד בר"ש פ"ב דחלה מ"ד שהביא דעות שאפי' לרבנן לא מהני צירוף סל בלא נגיעה לכה"פ והקשה הר"ש ע"ז דהכלי מצרף תנן ולא הכלי מחבר תנן, וכי' דשמא לא דיקי הלשון הזה כשיטת בני ר' חייא בסוגיא. וצריך באמת להבין מהו הצירוף הזה דהכלי יחד עם הנגיעה, ובפשטות ההבנה בזה שבנגיעה לבד אינו מספיק להחשיב שניהם כמחוברים אבל כאשר הינם בכלי אחד למטרה אחת מהני חיבור כל דהו.

הושיט אחר לביניהם מהו.

עי' רש"י שמפרש שנגע הטמא באותו החלק שביניהם. ועי' בקר"א שהק' לפ"ז דמאי איריא ביניהם ועי' שמביא פרושם אחרים בספק הגמ'.
צריך לכלי כלי מצרפו.

יל"ח אם מה שנעשו מנחה אחת בהכשירא דמנחה הוא המצרף או המציאות של הכלי היא מצרפת אלא שצריך להיות בכלי המיועד לו דוקא ולכן אם אינו צריך לכלי אינו מצטרף. והנפק"מ תהיה באופן ששם בכלי אחד שני ריבעי עשרון ודעתו להוסיף, או באופן שהיה זה במנחת חביתין שמתקדש גם בפחות מעשרון בכלי אחד ונמצא שהוא צריך לכלי, אבל עדיין לא נעשה כאן הכשר מנחה עד שתהיה מנחה שלימה כשיעור, שלפי הצד הראשון לא יצטרפו.

מהו לקמוץ מזה על זה, צירוף דאו' או דרבנן.

וברש"י צירוף דאו' דאמרינן כף אחת דהכתוב עשאו לכל מה שבכף אחת, ומשמע דאי צירוף דרבנן אין זה נלמד מהקרא הנ"ל, וכן היא משמעות הסוגיא בפסחים יט. דאמרי' ופליגא דרב חנין דאמר צירוף דאו' דכת' כף אחת כו' ופירש רש"י שם דמ"ד דרבנן הוא כשאר מעלות שעשו

קודש. אולם ברמב"ם פיי"ב מאהטו"מ ה"ז כתב שכל המעלות מדבריהם הן **ורמז יש למעלה זו בתורה** כף אחת כו'.

ויש בזה לכאוי נפק"מ גדולה שאם הוא משום מעלה לחוד יתכן שלא מהני אלא לאפסולי ולא לענין למנות ראשון ושני וכמו לענין חיבת הקודש ע"י חולין לו. וכן לקמן קב., אבל אם הוא משום האסמכתא י"ל דמדרבנן ודאי נתנו לזה שם מאכל אחד.

צירוף דאורייתא או דרבנן.

ברש"י מפרש שאם צירוף דאוי אזי מהני לגמרי גם לקולא כגון לקמוץ מזה על זה, ואם הוא דרבנן מהני לחומרא ולא לקולא. והנה הרמב"ם לכאוי סתר משנתו דמקודם הבאנו את דבריו בהל' אבות הטומאה שהוא מדרבנן וא"כ צריך לצאת שהוא לחומרא ולא לקולא, ואילו בהל' פסולי המוקדשין יא, כג, כתב שאם חילק העשרון בשני כלים הרי הדבר ספק אם יקמוץ לא או ומבואר דתלה זו בספק הגמ' אי צירוף דאוי או דרבנן, ועי' בחק נתן שעמד על הסתירה הנ"ל.

ובקהל"י מבאר את דעת הרמב"ם באופן מחודש שהרמב"ם מחלק בין צירוף לענין טומאה ולענין קמיצה דלענין טומאה הארכנו לעיל שצריך להיות חפצא אחת ומאכל אחד וע"כ הרמב"ם נוקט שלא שייך צירוף ליצור שיעשה כדבר אחד ממש שיהיה הנוגע בזה כאילו נגע בזה, ורק לענין קמיצה ששם ההלכה היא רק להיות נוגעין זה בזה שהרי במנחה חריבה לא שייך לחבר יותר מזה וכן במנחות האפויות אינם מתחברין רק נוגעים זה בזה, וא"כ ההלכה אינה אומרת רק שיחשבו מחוברים יחדיו וע"ז שייך צירוף גם מדאוי. ולפ"ז יוצא כאן חידוש בפשט הגמ' דמי אמרי' צירוף דאוי היינו דהוי דרשא גמורה לענין קמיצה ומזה סמכו חכמים לעשותן אחד גם לענין טומאה, או לא הוי דרשא גמורה כלל וכל דרשא היא מדבריהם ודו"ק.

אמאי הך דמערב הא לא נגע.

מרש"י נראה שהנידון הוא שהחלק המעורב הוא נמצא בנפרד מן החלק הנקמץ ויוצא שהקומץ אינו מן המחובר למנחה, ומתרחץ בעשוי כמסרק שהחלק הנקמץ הוא כן מחובר אל המנחה. אולם בשיטמ"ק כאן מפרש שהחלק המעורב במנחת חבירתה הוא אינו מחובר אל המנחה בשעת קמיצה, ומשני בעשוי כמסרק שהוא מעורב רק מצד אחד אבל מצד שנ הוא דבוק למנחה. ונראה שיש כאן מח' אם הדין הזה שיהיה מחובר הוא דין בקומץ שיהיו שיריו ניכרים אבל אין צריך שכל העשרון יהיה מחובר, או שזוהי הלכה במנחה שתהיה כולה מחוברת אל הקומץ בשעת קמיצה. וחקירה כע"ז יש בענין תרומה מן המוקף אם צריך להיות מוקף אל כל הטבל או רק אל מקצתו.

אלא דלפ"ז כל הנידון בסוגיא אינו מובן למה הוצרך שיחול כאן דין צירוף כלי לענין קמיצה והרי סגי במה שיש כדי קמיצה מחובר לו ומהני הקמיצה על כל העישרון. שו"מ בחי' הגרא"ל סי' לח אות ב' שדיק מדברי רש"י הללו כמשנ"ת וכתב דלפ"ז תתפרש האיבעיא לענין מקום שאין החלק שהוא בכדי קמיצה נוגע בשיריים אי מהני לחברו מדין צירוף"כ.

בעי ר' ירמיה צירוף כלי וחיבור מים מהו.

שורש הספק הוא לכאוי דכיון דאין זה חיבור אמיתי אלא צירוף ואם נחשיבנו כמצורף אליו ממילא אי אפשר להתחשב בחיבור שיש לו אל מה שבחוץ, דממ"נ או שהוא דבר אחד עם מה

שבפנים או עם מה שבחוץ וע"כ אינו יכול להטמא אלא מה שבפנים, או דנחשב כמחובר לגמרי כאילו נשכו זה בזה וממילא יכול להוציא הטומאה גם אל מה שבחוץ. ועוד יתכן דכל ספק הגמ' אינו אלא לענין חיבור מים שהוא חיבור קלוש, דיעוי' בתוס' כאן שתמהו מנלן כלל דמשקה חשיב חיבור לענין טומאה, ובקהל"י מישב דבאמת אינו חיבור גמור רק מצד זה שהמים נספגין בשניהם כאחד ולא מהני חיבור זה רק מדבריהם ולטומאה קלה כמבואר לקמן. ולפ"ז כל הנידון בסוגיא הוא רק לענין להוציא את הטומאה באופן זה אבל אם היה נשוד לחתיכה שבחוץ נפסל או דבכה"ג לא היה מתקדש מה שבפנים ויש לפלפל בזה.

חיבור מים וצירוף כלי ונגע טבוי"י מבחוץ מהו.

הסוגיא מסתפקת לענין צירוף כלי אם צריך נגיעה מבפנים דוקא או לא, והאחרונים התקשו מה"ת לחלק בזה דסוכ"ס יש נגיעה במה שבפנים מ"ל אם נגע בפועל או ע"י חיבור, ולפי מש"כ הקהל"י מיושב לכאוי' דכיון דאינו אלא חומרא י"ל דתרי חומרי לא מחמירין אי צירוף אינו מדאוי' אלא משום מעלה.

ובשערי יושר ש"ג פכ"ט הוכיח מכאן את יסודו הנ"ל שחיבור לטומאה אינו נחשב כאילו נגע בכולו אלא נגיעה במקצת ומתפשט הטומאה על הכל וע"כ יש לומר שאין הטומאה מתפשטת רק על מה שמחובר לו ולא על מה שמצורף אל המחובר.

מי אמרי' שבע ליה טומאה או לא.

הק' האחרונים מה שייד כאן שבע ליה טומאה שהרי אין אנו באים לטמא רק את החלק הטמא פעם נוספת אלא אנו רוצים לטמאות אף את החלק הטהור המחובר אליו ע"י הנגיעה באותו החלק הטמא, וא"כ למה לא נחשיב את הטומאה כנוגעת בכולו וטמא את העשרון הטהור. ונאמרו בזה כמה מהלכים יסודיים, או לומר דשבל"ט הוא חסרון בכל המגע כאילו נגע בדבר שאינו מקבל טומאה, או שנאמר דזוהי סברא מיוחדת לענין צירוף עישרון בכלי, או שנוכח מכאן דבאמת לא חשיב מגע בכולו רק כעין התפשטות הטומאה, וע"כ בשבל"ט שאין כאן קבלת טומאה בחלק הזה הטמא אי אפשר לטומאה שתתפשט בחלק הטהור, ועי' במש"כ בסוגיא הקודמת בשם הגרשש"ק. וביסודות הללו נרחיב בסמוך בעזה"י.

אם נידו"ז הוא רק לענין צירוף כלי.

עי' בקר"א שהק' מדוע רבא העמיד את האיבעיא הנ"ל בעשרון שחילקו שהרי היה יכול להעמידה גם בחולין אם חיבר אוכלין טהורין לאוכלין פסולין שאינם נטמאים מהן וחזרו האוכלין הפסולין ונגעו בראשון לטומאה אם נטמאו הטהורים על ידי מגע זה, ומזה הוכיח הקר"א דפשיטא דבכה"ג חשיב מגע בכולו כיון שהכל נעשה גוף אחד וכי נגע בזה **הוי כאילו נגע גם בשניה**, והכא דוקא מיבעי ליה דהכתוב עשאן כגוף אחד **אבל באמת לאו גוף אחד הם**. וצ"ב סברת החילוק למעשה. [ועי' בשפ"א שצידד דבאמת הספק הנ"ל שייד רק אי צירוף דרבנן דמשו"ה אינו חיבור גמור].

ועי' בחידושי הגר"ל [סי' לט] שכתב לדיק כן מדברי הרמב"ם בפ"י מהל' אה"ט ה"י שכי' וז"ל אוכל קדוש שנטמא והניחו בכלי ובתוך הכלי אוכל קודש אחר טהור וכו' בא טבויי ונגע באוכל הטמא יש בדבר זה ספק אם נפסל הטהור מחמת מגע הטבויי מפני צירוף הכלי, או לא נפסל **שלא נגע טבויי אלא באוכל ששבע מן הטומאה** ולא הוסיף לו כלום. ומדויק ברמב"ם שהספק איננו אי ישנו הכלל ששבע לו טומאה או לא, אלא זה מילתא דפשיטא, רק הספק אם אפ"ה נחשב כמגע ישיר בטהרה או שעיקר המגע הוא באוכל הטהור.

ומבאר הגר"ל ששורש הספק הוא אם צירוף כלי הינו חיבור ברמה שנעשה הכל כדבר אחד ממש וממילא הוי כמגע בכולו, או שאינו חיבור כ"כ רק לענין שהטומאה הנוגעת בו מתפשטת בכל העשרון אבל לא חשיב מגע בכולו, וכאן הרי החלק הטמא אינו נטמא שוב, ועד"ז ובקצירת האומר כתב השפ"א בביאור הענין. ורואים מדבריו שיש שני דינים בחיבורי אוכלין וע"ע.

איברא דבמשל"מ על הרמב"ם שם הבין בפשיטות שלא כדבריהם דספיקו דרבא הוא על עיקר דין שבע ליה טומאה גם לגבי החלק שכבר נטמא.

וע"ע ברמב"ן שבועות יא: שהק' על המתבאר שם בסוגיא דנבילה יכולה לצטרף להשלים שיעור כביצה לטמא טו"א והקשה דהא אמרי' שבע ליה טומאה ואיך הנגיעה בנבילה תטמא את האוכל, ובתירוץ קמא כתב שמירי בשנגע באוכל הטהור, ובתירוץ השני כתב ועוד י"ל דהתם אין הכלי מצרפן אבל הכא שנוגעין זה בזה כאחד הן חשובין. ומבואר דנחלקו ב' התירוצים להדיא ביסוד הנ"ל דלתירוץ קמא בכ"ג אמרי' שבל"ט שלא מיקרי מגע לטמא כלל ולתירוץ בתרא זהו דוקא בעניינינו שלא יטמא ע"י צירוף, וע"ע בקובה"ע סי' י"ט משכ"ב.

בגדרי הסברא דשבעא ליה טומאה.

האחרונים [עי' בקר"א] רצו לדמות ענין זה דשבל"ט דכמו דאין איסור חל על איסור כמו"כ אין טומאה חלה על טומאה. אולם ישנם שני ראיות בסוגיא דלא כן, דהגמ' מקשה מסדין שנעשה וילון שאף שירדה ממנו טומאת מדרס נשאר בטומאת מגע הזב דמזה מוכח דל"א שבל"ט מזה שחלה עליו טומאת מגע אחר שנטמא במדרס, ואם היה הגדר כנ"ל אין ראיה שהרי היה צריך להיות דהטומאת מגע מיתלא תלי וקאי וכאפשר נטהר מן המדרס היה צריך לחול עליו הטומאת מגע, וממילא אין ראיה דל"א שבל"ט וע"כ שהגדר הוא אחר.

ראיה שניה היא מקושית אביי מסדינים המקופלים שכתבו בתוס' שאביי אינו מחלק בין אם חלו ב' הטומאות בב"א או בזאח"ז, ולענין אאחע"א הרי אמרי' הי מינייהו מפקית וא"כ צריך באמת להבין מהו ההבדל בין הענינים.

ובחידושי הגר"ל שם כתב שני סברות בביאור הכלל דשבל"ט. או דווקא הלכה בעצם הטומאה שאינה מוצאת מקום לחול שטומאה איננה חלות דין שהנוגע בטמא צריך להנהיג דיני טומאה, אלא מצב של טומאה שאין האדם יכול להטמא בב' טומאות (וכמו הסברא דבתרי קטלי לא קטלת ליה), וכתב שם שאין סברא זו שיכת אלא בטומאות השוות כמו מגע שרץ ומגע נבילה, אבל טומאת מת וטומאת מדרס שהם שני עניני טומאה לגמרי לא שייך כלל זה.

עוד כתב דהוא גזיה"כ לענין מגע הטומאה, דנאמר דכי יגע הטמא בטהור שמגע הטהור בטמא הוא המטמא ולא מגע של טמא. וכתב שם שלענין בבת אחת באמת אין זו סברא שהרי הטהור נגע בשניהם, אולם הסברא הקודמת שיכת גם כשחלו הטומאות בבת אחת, וכתב שאפשר דבזה נח' רבא ואביי אי אמרי' שבל"ט בב"א.

ואם הגדר הוא בעצם המגע טומאה דלא חשיב מגע יבואר ג"כ מדוע אין כאן מגע לענין החלק שעדיין לא נטמא, וכמו אם נגע בדבר שאמק"ט המחובר לדבר המק"ט ודו"ק. ובהמשך הסוגיא יהיו כמה חשבונות התלויים בסברות הנ"ל.

אבל טמא מגע מדרס.

שמפרש דטמא מגע מדרס משום שכל נימא ונימא נוגעת בחבירתה ור"י סובר שזה הוי מגע ביה"ס ואינו מטמא א"כ נגע בו הזב. ועי' בתוס' סוד"ה כי נגע שכי' דמה"ט לא שייך שבל"ט אליבא דרבנן דבדבר הנוגע בעצמו ל"א שבל"ט, וזה מתאים יותר עם הצד שזה דין במגע טומאה ובדבר הנוגע בעצמו י"ל דהוי מגע בכ"ג.

תוד"ה ועשאו וילון.

עי' בתוס' שכתבו דע"כ מיירי בסדין שלא נקפל דא"כ הרי מודה ר"י שמטמא במגע מדרס, ועי' במשלי"מ דכתבו כן אליבא דאביי דל"ל שבל"ט ואפי' בזאח"ז ואפי' בקלה על החמורה, אבל לרבא דאמרי' שבל"ט א"כ אפי' נקפל לא ישוב ויטמא במגע. אולם מה שכי' אח"כ דלא דרס על הכלי אלא ע"י הפסק וכו' זה גם אליבא דרבא.

מודה ר"י בשני סדינים המקופלין וכו' עד בזאח"ז.

מסוגיא זו למדנו כמה סברות בענין זה דשבל"ט. דהנה מבואר כאן שיש חילוק בין הסדין העליון שאינו חוזר ומטמא במגע מדרס ע"י שנקפל על התחתון, לבין הסדין התחתון דנטמא בשני הטומאות. ולרבא מובן החילוק שעל התחתון היו שני הטומאות בב"א דבאותה השעה שדרס ג"כ

הגיע את הסדינים זב"ז וחלו שני הטומאות בב"א, משא"כ הסדין העליון היה בציור שקדם מדרסו למגעו ע"י בתוס'.

אבל לאביי קשה דממ"נ שעד כמה שאינו מחלק בין בב"א לבזאח"ז מדוע לא תחול טומאת מג"מ על העליון, ובתוד"ה בשני [נמצא בדף כה ע"א] [ובשיטמ"ק כאן הרחיב יותר] ביארו הענין שאביי היה יודע שיש חילוק בין אם היה בב"א או בזאח"ז אבל דוקא לענין חמורה וקלה שאין חלוק בזאח"ז קלה על חמורה, אבל בב"א יכולין לחול אפי' קלה וחמורה, אלא דקושיתו הינה אליבא דרבא שאינו מחלק ואף קלה על קלה אינם חלוק ואמר"י שבל"ט א"כ לדידה אף בב"א לא ליחול וכ"ש כאן דהוי קלה וחמורה כאחד.

ובנו"א כתבו לחלק שהיכי דמהני מגעו לטמא חצי האחר רק שם סובר אביי דמהני ליחול בזאח"ז אבל בעלמא מודה אביי דאמר"י שבל"ט, אבל הוא מבין דכי היכי דלרבא לא מהני מה שיש כאן נפקותא לגבי חצי האחר כמו"כ לא יועיל ג"כ לענין זה שיחולו בב"א.

וכל הסברות והחילוקים צריכים ביאור. ובגרא"ל שם תלה זאת בצדדי החקירה הנ"ל, שאם הגדר הוא שאי אפשר לטמאות דבר טמא סבר אביי שיש בזה חילוק בין אם הטומאות שוות שיש כאן ב' סיבות לטומאה אחת וע"כ יש חלות טומאה אף בזאח"ז שאין הטומאה דחבירתה מונעתה מלחול, משא"כ בקלה על חמורה א"א כלל להחיל תורת ראשון לטומאה על טמא שהוא אב בחפצא וזה שייך רק בזאח"ז דבב"א אין מניעה לזה, אבל לרבא שאינו מחלק קשה ועכצ"ל דלרבא כל המהלך הוא אחר שזהו דין בהתורת מגע, דנאמר כאן דטמא אינו בתורת מגע כלל ודוקא באופן שהוא כבר נטמא אבל בב"א אין החיסרון הזה.

ועד"ז גם בנוסחא השנית שאם יש מקום לטומאה הקלה לחול אצל החצי האחר סבר אביי שזוהי סיבה להחיל את הטומאה הקלה ודמי לבב"א, אבל לרבא שא"ז סיבה לאפשר לטומאה הקלה לחול קשה מה החילוק בין בב"א לבזאח"ז, והתירוץ הוא כנ"ל.

אמר רבא עשרון שחילקו ואבד אחד מהן וכו'.

הנה מבואר כאן שלכל ג' חלקי העשרון יש דין מנחה כשירה וע"כ אם נטמא אחד מהן נטמא גם המצורף אליו ולאביי היינו כל שלושת החלקים, ולרבא רק הראשון יכול להצטרף אל האבוד והמופרש ואילו עם הראשון שניהם מצטרפים גם יחד, ונפק"מ לענין דין צירוף כלי לטומאה וכן לענין דהקמיצה מתיחסת אל כל חלקי המנחה ונמצא בידינו מנחה בת ג' עשרונות והוא דבר פלא. והנה לעיל בע"א סתמא דהסוגיא דהצריך לכלי כלי מצרפו ושא"צ לכלי אין הכלי מצרפו, ולכאוי' קשה דהחצי המיותר הוא אינו צריך לכלי ואיך מצטרף להטמאות על ידי הראשון ולאביי לטמאות את כולם, ומתבאר כאן שהצורך לכלי אינו משום שהוא בכלל הכשירה דהמנחה אלא משום שהוא נקבע עימו באותו כלי למטרת קידוש ואף שכעת הינו מיותר.

ועי' בחזו"א לעיל בדף י' ע"א שכ' שאף דבריבא שמנה המנחה נפסלת מ"מ אם ריבה לה שמן בשביל שיהיה לאחריות אין זה בכלל ריבה שמנה, דאינו נקרב עמה, ויל"ח אם בכה"ג הוא מצטרף לענין טומאה או דוקא כאן שהוא הופרש למטרת הקרבה גמורה.

מדוע אין נדחה העשרון היתר.

עי' בקר"א שהק' דבכל הקרבנות חוץ מחטאות ואשמות אם נאבד הקרבן והפרישו אחר תחתיו ונמצא המופרש הדין הוא שאיזה שירצה יקריב והשני קרב כדין מותר לנדבה והכנ"מ צריך להיות כאן שאיזה עשרון שירצה יקריב וחבירו יצטרף עם עוד חצי עשרון למנחה אחרת ולמה הדין כאן שהכל חשב כמנחה אחת.

ותי' שבאמת כאן אה"נ אם יברר הכהן איזה להקרבה יהפך השני למותר ולא יצטרף וכאן מיירי שלא בירר עדיין וע"כ יש שם מנחה אחת על שלושתי' וכ"כ בחזו"א כאן אלא שנראה שם דבדעת הבעלים תליא מילתא ולא בדעת הכהן.

וע"ע בחזו"א שהקשה משיטת ר' יוסי ביומא סד. דאמר מצותו בראשון ויוצא שבסתמא האבוד הוא הקרב והמופרש נעשה מותר וא"כ צריך להיות שהמופרש אינו מצטרף, ובפרט שהרמב"ם פ"ה מהל' יוה"כ הט"ז פסק כר"י, וצין שם לתשובת חכ"צ סי' מ"ה.

עוד הק' החזו"א מדוע בכה"ג אין כאן פסול משום ריבה סולתה לדעת תוס' לקמן עו: שא"א להרבות סולת יותר מעשרון, [ובאמת גם לפי רש"י יתכן שאינו פוסל אבל אם יעשה אותו חצי עשרון חלק מגוף המנחה מודה דבכה"ג הוא נפסל].

ומחדש החזו"א דבמקום שהיתור עומד לעצמו ואינו מתערב דמי לב' קומצי לבונה דאין פוסל בזה משום יתר ודוקא ריבוי שמן פוסל משום שהוא מקלקל צורת המנחה. [אבל קשה דהכא אין אנו אומרים דל על החלק היתר ולא דמי ללבונה וצ"ע].

עוד מחלק החזו"א דבמקום שהוקבע למנחה זו כדין שבשעה שריבה היה חלק אבוד כאן ליכא לפסול זה דריבה סולתה.

אביי אמר כו' מ"ט כולו בני ביקתא חדא נינהו.

וברש"י מפרש בני בית אחד הם שכולם מכח מנחה אחת באים. והנה מבואר כאן לפי אביי שקמיצת האבוד מתיחסת גם על המופרש וע"כ אסורין השיריים באכילה שאולי המופרש הוא מצורף אל האבוד וממילא הראשון נשאר בטיבולו, וכמסקנת הסוגיא שהכהן דעתו על עשרון אחד. ולכאוי אפשר לתקן את המנחה ע"י שיפריש עוד חצי עשרון של חולין ויתנה שהוא מצרפו אל העשרון המיותר באשר הוא שם. ומתבאר כאן שיש צירוף ישיר בין האבוד והמופרש אפי' שלא באמצעות הראשון.

ויל"ח אם סברת אביי היא שמכיון ששניהם נתקדשו עבור אותה המנחה זה עצמו עושה שיחשבו שניהם כמנחה אחת או שבאמת הראשון הוא המצרפם מאחר וכולם נעשו מנחה אחת עמו, ופשטות דברי רש"י מורים כמו הצד הראשון, וגם כך הסברא נותנת שהרי הראשון הוא נעשה מותר ואיך יצרפם.

שו"ר בחזו"א שכתב שמצד הדין אי אפשר לצרף את האבוד והמופרש זה לזה דהוי כאילו צירף ב' חצאי עשרונות משני מנחות, והכא מה דמהני צירופם הוא משום דמכיון דהאבוד הוי דבר אחד עם הראשון וכשנצטרף אל הראשון זה המופרש ממילא חל צירופו אל האבוד שהוא מצורף אל הראשון. והדבר צ"ב דלכאוי הוא תרתי דסתרי שעד כמה שהוא מיוחד עם האבוד אין לו צירוף עם המופרש שהרי הוא מרבה במידת העשרון וצ"ע.

וכן לענין קמיצה.

עי' בליקוטי הלכות בזבח תודה שכתב דהסוגיא ע"כ מיירי באופן שנגעו כל החלקים זה בזה וע"כ מהני קמיצה מזע"ז שהרי הגמ' לעיל נשארה בספק אי מהני צירוף לענין דין קמיצה. ושוב הק' דאי מיירי בנוגעים הרי נטמאו בלא"ה משום מגעם, ותי' דאיירי במגע טבויי שהוא פוסל ולא מטמא. אולם ברמב"ם פ"א מפסוה"מ הכ"א כתב דמיירי באין נוגעין זה בזה הן לענין טומאה והן לענין קמיצה, וביארו האחרונים שמה שהצריך הרמב"ם שלא יגעו זהו בכדי שלא יטמא ע"י

נגיעה, ואפי' בטבוי' משכח"ל דמגע מטמא אם היה מקצת מהשמן טופח במקום מגעו, ולענין קמיצה יתבאר בסמוך אי"ה.

וקומץ גופיה היכי קריב.

עי' בתוס' לקמן קו. ד"ה דתלי ליה בדעת כהן, שעולה מדבריהם שכל הקושיא היא דוקא אליבא דרבא דאי"ל שאין קומצין מן האבוד על המופרש, אבל לאביי לא קשיא. ועי' בצ"ק שם שמבאר דהטעם דכולהו בני ביקתא חדא מועיל גם על חיסרון זה של ריבה במידת עשרונה. ועי' בחזו"א שם שמיאן בפירוש זה והשיא את דברי את התוס' לדבר אחר.

קומץ בדעתא דכהן תליא מילתא.

ר"א אמר קומץ בדעתא דכהן תליא מילתא וכהן כי קמיץ אעשרון קמיץ. ולקמן עו: כל המנחות שריבה במידת עשרונם פסולות וברש"י משום דהקומץ נקמץ מן הן החצי היתר ונמצא שאין לעשרון קומץ שלם והו"ל קומץ חסר ותנן קומץ החסר פסול, והתוס' הקשו עליו מסוגין דאמרי' דהכהן שקמץ דעתיה אעשרון. ומדבריהם מוכרח שהכל נתקדש בקדושת המנחה דאל"ה הרי מעורב פורתא דחולין והרי הוא קומץ מן החולין ואינה קמיצה כלל ומה הקשו מסוגין. ועי' בעול"ש שכתב עד"ז לישב קושיתם שאותה התוספת לא נתקדשה כלל, ולא שייך כאן דעתיה אעשרון.

אלא דאף אי נימא כדבריהם אכתי יש לחלק דבסוגין הרי שני החצאין מופרדים זה מזה ויש כאן קמיצה מן העישרון הזה לחוד משא"כ בההיא הרי הוא קומץ מכל התערובת ויש כאן חלק שהוא אינו מן המנחה, ובזה אף אביי יודה דל"ש על היתר לומר דבני ביקתא חדא נינהו. ולכאוי' מתבאר כאן דהוי כאומר ליקדשו ארבעים מתוך שמונים וג"כ הוי כאילו מפרש שכל מה שהוא קומץ וכל הנצרך לצורך המנחה יתקדש והשאר יהיה למותרות.

ועי' בשיטמ"ק כאן אות ו' שכ' חילוק אחר ועד"ז שהכא שני החלקים מבוררים ואינם נוגעים דיכול הכהן להתכוין מה שהוא רואה, אבל בנתערב כיון דאינו יכול לבררם זה מזה **דעתו אינו מועיל כלום**. ועפ"ז הוא מבאר גם את הדין דלקמן שריבה במידת עשרונם פסול דכיון דלא בריר עשרון ידיה מעולם לאו בדעתא דכהן תליא מילתא.

וצ"ב גם על השיטמ"ק מדוע לא ביאר את הסוגיא שם כמו שכ' שא"א לקמוץ מן החלק היתר.

ברמב"ם שם הכ"ז כתב והיאך קרב הקומץ הזה והרי לפניו עישרון ומחצה, מפני שהקמיצה תלויה בדעת הכהן ובעת שקומץ אין דעתו אלא על העישרון בלבד והרי אינם נוגעין זה בזה. והתקשו האחרונים בדבריו למה הוצרך להוסיף כאן מה שאינם נוגעין זה בזה, וביארו הקר"א ועוד אחרונים שהוא סובר כהשיטמ"ק הנ"ל שבאופן שהם מעורבים סבר הרמב"ם שלא שייך לומר דבדעת כהן תליא מילתא ואפי' במקום שהינם רק נוגעין זה בזה שהרי יש כאן תערובת אחת וא"א לברר במחשבה לחוד.

אכן התקשו האחרונים בדבריו דעד כמה שמייירי באינם נוגעין הרי הדבר ספק אם הם מצטרפין או לא ואיך נקט בפשיטות דקמץ מן המופרש שיריו וראשון נאכלין. [ועי' בחזו"א שמכח זה כתב שט"ס הוא ברמב"ם וצריך לגרוס והרי הם נוגעין זב"ז].

ובמהר"י קורקוס ביאר דמייירי שיש נגיעה בין הראשון למופרש וכן לאבוד אך הם אינם נוגעין ביניהם ואילו היו נוגעין שלושתן זב"ז לא היה מהני מה שבירר הכהן אבל כאן שרק האמצעי שהוא הראשון נוגע עם כל אחד מהחלקים בזה כן יכול הכהן לברר. אולם מדצ"ע דהיכי משכח"ל

לאבבי שיחול קמיצתו על שלושתן לענין שאי אפשר יהיה לאכול שיריים דלענין זה יצטרכו כל השלושה ליגוע זבי"ז ובזה הרי ליימ דעת כהן וצע"כ. ועיי' בחי' הגרא"ל סי' לט.

דף כ"ה ע"א.

מתני' נטמא הקומץ והקריבו הציץ מרצה.

וברש"י והמנחה כשירה והשיריים נאכלין. ומבואר ברש"י דאיי"ז כמו הקטרה פסולה שאף שעלו ליי"מ מ"מ אינה מתרת את השיריים עיי' בזבחים פה:, דכאן הוי ריצוי גמור. ועיי' ברש"י זבחים פב. ד"ה ואין הציץ מרצה שהק' מאי נפק"מ אי מרצה או לא הלא בלא"ה איכא דין על"י ותי' דארצויי מיהא לא מרצי ומשמע דנפק"מ אם עלה לבעלים לשם חובה או לא. ולפמ"ש"כ כאן היה יכול להביא הנפק"מ לענין היתר הבשר.

והנה דברי רש"י הללו מבוארים להדיא בגמ' ביבמות בפי' האשה רבה דף צ. שמבואר שם דלמ"ד אין כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת הא דקנסו רבנן דבנטמא במזיד לא הורצה היינו להתיר בשר באכילה אבל בעלים נתכפרו בו, דאלי"ה הוי מעייל חולין בעזרה.

ולכאוי' יש בענין זה סתירה גדולה מהדין דקרבת ציבור הקרב בטומאה דלא מהני אלא לענין זריקה והקטרת אימורין אבל לא להתיר בשר באכילה, ואפי' באופן שהבשר עצמו טהור ואוכלים אותו כהנים טהורין ואעפ"כ אסור, עיי' תוס' זבחים טז: ד"ה אבל שדימו זאת לקרבן הקרב באינינות, וכ"ה ברש"י זבחים צט. ד"ה או דילמא שמפרש שם את המשנה בפסחים עו: "ואין נאכלין בטומאה" דהיינו אפי' אם הבשר טהור, ועיי' ברעק"א בגליון הרמב"ם בפ"ד מביא"מ הי"א שהסתפק בביאור המשנה באיזה ציור מדובר.

והנה בגמ' פסחים עז. מבואר דלמ"ד טומאה דחווה בציבור בעיא ריצוי ציץ, והשתא קשה דמכיון דנתבאר דהציץ מרצה א"כ היה צריך להיות שהבשר גם יאכל, [ועיי' בטה"ק זבחים שם שכתב דלמ"ד טומאה הותרה בציבור הדין נותן שאף הבשר יאכל אולם למ"ד טומאה דחווה בציבור א"כ הוא קרבן הקרב בטומאה, ולמשנ"ת צריך לצאת הפוך לכאוי'.]

ומצאתי שהגרי"ז לעיל בדף טו. בתוך דבריו עמד על הסתירה הנ"ל, ומיסד שם דאף דאיכא ריצוי ציץ מ"מ נחשב שקרבן זה הוא קרבן הבא בטומאה שאין עליו דיני אכילה דמכיון דנדחה האיסור טומאה בקרבן זה יש בו תורת הקרבה אחרת ולא מהני עיי' ריצוי ציץ לעשותו כשאר קרבנות והדברים צ"ב עוד.

מתקיף לה ר' זירא אימא עון יוצא שהותר כללו בבמה.

צ"ע שלכאוי' איי"ז בגדר הותר מכללו, אלא כלל ליכא תורת פנים וחוף בבמה וכמו שהגמ' בהמשך מחלקת לגבי שמאל ביה"כ דהכשירו בכך. ועיי' בתוס' זבחים טז: שבאמת הוכיחו מסוגין שזה נחשב הותר מכללו והקשו על רש"י שם שכתב דזר בבמה לא חשיב הותר מכללו שמעולם לא נאסר, וכתבו בזה ב' תירוצים יעו"ש.

רב אשי אמר עון הקדשים ולא עון המקדישים.

לכאוי' איכא נפקותא גדולה בין אב"י לר"א לענין טמא בטומאת הגוף אם יש ריצוי ציץ על עבודתו, דלאבבי גם זה לכאוי' הוא בכלל עון שהיה בו ודחיתיו, ולר"א זה נחשב עון המקדישים. ולפמ"ש"כ התוס' כאן ד"ה אימא דכולהו מודו לאהדדי אין נפק"מ למעשה. ועיי' בתוס' בפסחים עז. שהוכיחו

מהמשנה שם בדף פ: שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף, אך רש"י מפרש שם שהיינו הבעלים העושים את הפסח דל"ש בהו ריצוי משום דרחמנא דחייה וא"כ אינו ראיה כ"כ לנידוי"ד וע"ע בכ"ז.

תוד"ה עון הקדשים וכו'.

הק' התוס' דלמ"ד טומאה דחוויה בציבור הא בעיא ריצוי ציץ וא"כ באופן שהמקריב היה טמא לא יוכשר הקרבן וציינו למש"כ לעיל בדף טו. דבמקום של"ש רי"צ מהני אפי' בלא רי"צ. ובפסחים עז הניחו קושיא זו בצ"ע.

והנה ברמב"ם בפ"ד מביא"מ ה"ז כתב "וכן הציץ מרצה על טומאת דברים הקרבין וכו' ולא על טומאת האדם שנטמא בטומאה ידועה, אא"כ היתה הטומאה דחוויה בציבור שהציץ מרצה עליה." ומבואר להדיא שבאופן שהקריב גברא טמא בציבור יש רי"צ, וצ"ב מסוגין.

ובאבהא"ז שם מבאר את שיטת הרמב"ם בטו"ט שישנם בעצם שני דינים הנאמרים בדין ריצוי ציץ א' שהוא מרצה את גוף הקרבן ומתיר את פסולו כאילו היה כשר, וזה נלמד מהקרא דלרצון להם לפני ה' שהחפצא של הקרבן מרצה, ועוד שהוא מרצה על עצם העבירה מה שהוקרב טומאה ומהקרא דונשא אהרן את עון הקדשים דהיינו אף דאיכא עבירה בשעת הקרבה אעפ"כ מרצה הציץ על עון זה. וכאן נאמרה ההגבלה שדין זה אינו אמור אלא לענין העון שהיה בטומאת גוף הקרבן ולא לענין גברא דלא חזי משום הטומאה דאז עבודתו מחוללת, אבל לענין הרצאת גוף הקרבן מה שהוא קרב בטומאה מהני ע"ז רי"צ, ובסתם קרבן אין נפקותא מריצוי זה דסוכ"ס הקרבן פסול, אבל לענין קרבן הבא בציבור ששם יש היתר על המעשה עבירה דהקרבה בטומאה רק צריך ריצוי ע"ז מצד שההקרבה היתה בצורה טמאה וזה פסלות בעצם הקרבן, ובזה אין לחלק בין אם הפסול היה מחמת טומאת הגוף או טומאת בשר ועל הכל מהני ריצוי.

ויעו"ש בגרא"ז שהוכיח ענין זה עוד מטומאת התהום שאף דהוי פסול בבעלים איכא הלל"מ דמהני ריצוי, ואין זה סתם גזיה"כ אלא שם התגלה שליכא עון במקדישים רק בקדשים וע"כ מהני הריצוי.

ת"ר דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה.

בגמ' פסחים טז: הק' מברייתא זו למ"ד משקה בית מטבחיא דכן דדם קדשים אינו מק"ט ונלמד זה מעל הארץ תשפכנו כמים, וא"כ לא משכח"ל דם טמא, ומוקי לה דלא כיוסי בן יעזר. והרמב"ם בפ"א מפסו"מ השמיט דם מהמקרים המנויים לענין ריצוי ציץ ולשיטתו שפסק דדם קדשים אינו מק"ט.

ועי' בליקוטי הלכות שהביא דעות ראשונים דר"פ חזר בו וסבר דדם קדשים כן מק"ט. וכתב הליקוטי הלכות דאף לשיטת הרמב"ם יש נפקותא מהדין הזה לענין אם נטמא הקומץ והוקרב בטומאה לענין להתיר שיריים באכילה, דבשוגג הורצה ומתיר שיריים ובמזיד לא הורצה. ועי' באבהא"ז הל' פסה"מ שם שכתב דלענין אם חל הריצוי אין נפק"מ דאפי' במזיד הורצה ועלה לבעלים לשם חובה כמבואר בגמ' ביבמות דף צ. הנ"ל, ורק לא הורצה לענין השיריים, ועי' מש"נ בהמשך לשיטת הרמב"ם.

דף כ"ה ע"ב.

ורמינהי על מה הציץ מרצה כו' עד סוף הענין.

הנה מבואר כאן בכל הסוגיא דהחילוק בין שוגג למזיד הוא משום קנסא וכמו בתורם מן הרע על היפה. וזה מתבאר גם בסוגיא דיבמות הנ"ל. והנה בסוף הסוגיא מובא עוד תירוצים על סתירת הברייתות הנ"ל לחלק בין אם נטמא במזיד או נזרק דמו במזיד, ונח' רבינא ורב שילא דלרבינא הכל תלוי בזריקה אם היא בשוגג או במזיד ולר"ש הכל תלוי בטומאה איך היתה אבל זריקה בכ"ג מרצה.

ועי' תוס' כאן וביבמות וכ"ה ברבינו גרשום כאן דכל החילוקים הללו הינם מדרבנן דמדאורי אין לחלק בין טומאה לזריקה. ובדבריהם ביבמות הוסיפו לבאר דדעת רב"ש דבטומאה איכא למיקנס טפי דהוי אתחלתא דפסולא, ורבינא סובר דזריקה שייך למיקנס טפי שהקריב דבר טמא לגבוה וזילא מילתא טפי.

והעולה מכ"ז דאפי' נזרק במזיד מדאורי הורצה לכו"ע, ומדרבנן לא הורצה לענין אכילת הבשר אם היה במזיד למר כדא"ל ולמר כדא"ל.

ובאבהא"ז בהל' פסה"מ שם הוכיח דלהרמב"ם היכא דנזרק בטומאה במזיד הוא נדחה לפסח שני ומבואר דאף הבעלים לא נתכפרו, ומוכח דפסול זה דמזיד בזריקה הינו מדאורי ודלא כהתוס'. ועי' דהסוגיא דיבמות הולכת דוקא אליבא דרב שילא או כרב חיסדא בסוגין שהנידון אם היה הטומאה בשוגג או במזיד ובוה אין סברא לחלק בדאורי בין מזיד לשוגג, אבל לרבינא אם עשה ההקרבה במזיד לא הורצה.

וביאר שם טעם הענין עפ"י היסוד הנ"ל דהריצוי ציץ כולל גם ריצוי על עצם הפסול וגם על המעשה הקרבה של דבר טמא, ולפ"ז שפיר יש לחלק דלענין הריצוי על ההקרבה דטומאה והעון שבוה ודאי יש חילוק בין שוגג למזיד דבמזיד לא הורצה אפי' מדאורי.

ונפק"מ מכ"ז לענין אם נטמא הקומץ שאם יקטירו במזיד אינו מרצה כלל ולא עלו לבעלים, ודלא כהליקוטי הלכות הנ"ל.

דף כ"ו ע"א.

מתני' שלא בכלי שרת פסול ור"ש מכשיר.

וברש"י **שלא קידוש קומץ בכלי שרת**, דבתחילת מנחה ודאי ל"פ דבעיא כלי כדאמר' בפי' שה"ל שאלו את רבי וכו'. מבואר ברש"י דפלוגתניהו הינה לענין קידוש קומץ אי מעכב או לא.

והנה לפי המתבאר בגמ' נאמרה הלכה של עבודת כלי גם בשעת הקטרה ואינו יכול ליטלו מתוך הכלי בידו ולהקטירו, וזה מוכח מהא דלר"נ בר יצחק הכל מודים בקידוש קומץ ומח' היא רק לענין הקטרה אי בעיא כלי, וכ"נ שזוהי הילפותא מחטאת ואשם אי בעיא ימין וכלי, וכמו"כ הוא מפורש בברייתא **והעלו והקטירו** שלא בכ"ש פסול, וכ"ה ברמב"ם בפ"א מהל' פסוה"מ, וכן בפ"ב הי"ב ממה"ק. [ויש להעיר לשיטת הרמב"ם למה השמיט הא דלא קידשו בכלי שרת פסול, ואין לומר דהוא בכלל זה דלא העלהו בכלי שרת דהא איכא נפק"מ אם נתנו בשמאל ואח"כ קידשו בכלי דפסול כדין נשפך, וצריך לומר שהוא נמשך אחר לשון הברייתא.]

ועי' בחזו"א שביאר דילפינן לענין זה קומץ מדם הניתן ע"ג המזבח במזרק והלכך בעינן דוקא כל"ש, ואפי' יקטיר בימין לא מהני והביא שכן פסק הגרימ"ה בליקוטי הלכות. ומה שהוזכר בברייתא דגם מעלהו בכ"ש היינו לרבות שהולכה עצמה צריכה כל"ש וכ"כ בלה"ל.

ולפ"ז צ"ב למה רש"י לא הזכיר זאת בפירושו משנתינו. ועי' מה שנאריך בזה בהמשך הסוגיא.

בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת.

וברש"י הקטרת קומץ שהיא במקום זריקה ביד שלא קידשו בכלי. וכאן לכאוי מתבאר ברש"י דהא בהא תליא דאם רוצה לעובדה בכלי היינו בשעת הקטרה צריך לקדשה בכלי מקודם לכן, ויתירה מזו נראה מדבריו דאחר שנתקדשה בכלי אינו יכול לעבדה ביד וכן דיק הגר"י לעיל בדף י"ע"ב. וצ"ב מנא לן כלל ענין זה דקידוש קומץ בכלי אליבא דר"ש שהרי המקור לענין זה דקידוש הוא מקבלת הדם ולר"ש הרי אין למדים קומץ מדם שהרי אף בחטאת הניתנת באצבע יש דין קבלה ובקומץ לגמרי מקבלו ביד וא"כ למה הקידוש משנה לענין צורת ההקטרה. והגר"י שם מיסד דר"ש דיליף מחטאת א"י ילפותא דלא בעי כלי דוקא או דלא בעי יד בדוקא, אלא הוא לומד שישנם שני צורות של עבודה או כחטאת ובאצבע או כאשם וכזריקת הדם, ואם הוא עובדה בדרך של כלי צריך לעשותו באופן המועיל לזה ע"י קידוש ואם הוא עובדה ע"י יד צריך ימין כדין יד, ומה"ט נמי אי אפשר לשנות להתחיל בכלי ואז ליטלו ביד ולהקטירו.

ובענין זה יעוי' רש"י ב"י. יא. שמפרש בא לעובדה **בהולכות והקטרות** ולא הזכיר קידוש קומץ וכן שם כה. מ"ט דר"ש דמכשר **הקטרת קומץ** שלא בכלי, אולם לעיל י: פ"י כמו כאן בא לעובדה ביד שלא קידש קומץ בכלי והוליד והקטיר בידו, ובא לעובדה בכלי **שקידש קומץ בכלי, עובדה לקידוש קומץ בשמאל**, וכאן רש"י אינו מזכיר את ענין ההקטרה כלל. וצ"ב במשנתו של רש"י בענין זה.

אם לר"ש הדין קידוש קומץ הוא בכלל עבודת קבלה.

ע"י תוס' לעיל ב' ע"ב ד"ה שחיטה דעולה מדבריהם דאף אליבא דר"ש אפשר לפסול הקרבן ע"י מחשבת פסול בקבלה והק' דהא הוי עבודה שאפשר לבטלה כמו בהילוך, והבאנו לעיל דברי השפ"א שדן שאין זה בכלל עבודה שאפשר לבטלה דהא בעי ימין ולפי היסוד דהגר"י הנ"ל מתבארין הדברים טפי דכאן הוא עבודה הנעשית ביד ומה שאפשר לעשות העבודה באופן אחר המכשירו א"י בכלל "אפשר לבטלה".

ומאידך דן השפ"א דכאן גם אלולא הסברא דאפשר לבטלה לא שיד פסול מחשבה, וביארנו דהקידוש לדידיה א"י אלא הכשר מילתא בעלמא וא"י בכלל דין קבלה הנמד מדם והראיה שאינו מעכב. והנפק"מ בזה תהיה אם נתנו בכלי חול מקודם שנתנו לכלי שרת אם יהיה בזה פסול נשפך או לא דמהסוגיא אי"ר להכשיר בנתינה לכלי חול רק במקום שנתנו בשמאלו וחזר והחזירו לימינו שנכנס בימין מתחילה כדין.

וע"י בהגר"י שם שהביא ע"י ראייה מתוספתא מפורשת שאם נתנו בכלי חול יחזור ויתנו בכלי קודש, ולמדנו דזהו רק היכי תימצא להקטרה אבל אינו בכלל עבודת קבלה, וא"א לפגל בזה לכאוי. אולם בתוס' לעיל ב: מתבאר ששייך בזה פסול מחשבה וצ"ע מהתוספתא הנ"ל. [וע"י משנ"כ בהמשך מהשיטמ"ק בדף י:]

ובמנחת אריאל כאן הקשה דהתוספתא לכאוי סותרת את עצמה שמבואר שם דבכלי חול וחישוב עליו אינו מפגל ואם בכלי קודש וחישוב עליו מפגל ורואים שא"י סתם הכשר מילתא בנתינה לכלי אלא בגדר עבודת קבלה גמורה, והיה מקום לפרש דברי התוספתא לענין הקטרה מכלי חול וכמאן דפסל בכלי חול אף לר"ש אם אינו נותנו בידו ובימין, אלא דצ"ב הלשון אי"ב משום פיגול והו"ל פסול ואין בו כרת שהרי ההקטרה היתה שלא כדין.

וע"ע בכל הנ"ל במה שכתבנו לעיל בדף ב' ע"ב על דברי התוס' ד"ה שחיטה.

אולם נוכל לומר באו"א שאף אם קבלה היא עבודה גמורה מ"מ לר"ש לא יהיה פסול נשפך דילפי מדם מהפך יקבלנו וכיון שאינו מוכרח לקבלו בכלי אין זה בכלל הדרשא הנ"ל [וגם לפמ"ש הגר"ח בדעת הרמב"ם שהוא כעין פסול דיחוי עדיין יש לומר דכיון דכשר בידו בלא קידוש לא ^אהוי דיחוי].

ור' ינאי אמר כיון שקמצו מכ"ש מעלהו ומקטירו אפי' במקידה של חרס.

ומבואר דר' ינאי פליג דאין דין לעשות דוקא בימין שאם כשר שלא בכ"ש ה"ה דימין ל"ב, וקשה שהי"ל בפשיטות דכשר אפי' בשמאל ואפי' שלבכ"ש, וכה"ק הגר"ז שם ותי' עפ"י דרכו שבא לחדש שאין תורת עבודה בהקטרת הקומץ לא ביד ולא בכלי ולא בא לחלוק רק ע"ז דלא בעינן ימין.

ובדברי רש"י לעיל י' ע"ב אפשר למצוא ישוב נוסף לזה. דמבואר בסוגיא שם דאיכא ילפותא מיוחדת לקידוש קומץ דבעי ימין והקשה דלר"ש דל"ב קידוש קומץ למאי איצטריכא ילפותא זו [והילפותא מיותרת גם לדידה דאף דלא צריך ימין מכהונה לחוד מ"מ לדידה הגז"ש דיד יד היא מיותרת שהרי יש לו ילפותא אחרת לקמיצה מההיקש לאשם שאם עובדה ביד צריך דוקא ימין]. וכתב רש"י שם ד"ה ולר"ש דפליגי **תרי אמוראי** לקמן בגמ' ר' ינאי ורנב"י ח"א טעמא דר"ש דל"ב מת"כ דכיון דקמץ מכל"ש מעלהו ומקטירו אפי' במקידה של חרס, וח"א הכל מודים בקומץ שטעון קידוש והא דמכשר ר"ש שלא בכ"ש בהקטרת המנחה קאמר, והיינו דקפריך ולר"ש דל"ב קידוש קומץ היינו כר' ינאי, ולרנב"י דאמר נמי ר"ש בעי קידוש קומץ מ"מ בשמאל נמי שמעינן ליה דמכשר כדאמר' לקמן **בא לעובדה בכלי עובדה בשמאל כאשם**.

ולפי הנראה לפו"ר ברש"י נראה שאין בסוגיא כאן דכי אם ב' שיטות לענין קידוש קומץ, דריב"ח שפי' טעמו של ר"ש משום ההיקש אי"ז אלא לענין הקטרה שא"צ כלי אבל עדיין לא ידענו אם הוא מצריך קידוש קומץ או לא, ובזה פליגי האמוראים הנ"ל אם נאמר קידוש אליבא דר"ש ולמעשה יוצא שר' ינאי חולק לגמרי על ההיקש דאף ימין לא איבעיא, אבל מכח ההכרח נשארנו בסוף הסוגיא שישנה גם מח' אם אפשר קידוש שלא בכלי אבל ימין עדיין צריך וכמו שצריך בהקטרה.

ולפ"ז מיושב קצת הקושיא הנ"ל דהעיקר בא לומר שאין דין קידוש בכלי ומזה גם מגיע שאי"צ לעשותו ביד ובימין ולא בא לחלוק להדיא על דברי ריב"ח שהצריך ימין, ודו"ק.

אלא דבלא"ה דברי רש"י בסוגיא שם נראה כסותרים שלאחמ"כ כתב לפרש דברי ריב"ח לענין קידוש קומץ וכמו שהובא לעיל ומשמע דמפרש כן את עיקר דבריו וצ"ע.

להשלמת הענין.

והנה התוס' שם חלוקים על הרש"י שאין מקור לומר אליבא דר"נ דאף בשמאל כשר בקידוש, דבשלמא במעלה הקומץ להקטיר שזוהי עבודת כלי הכשיר ר"ש בשמאל מכח ההיקש אבל

^א ובענין זה עיי' משי"כ לעיל בדף י' ע"ב מהשיטמ"ק דכ' שאם נתנו לכלי בשמאל פסול כדן נשפך וצריך ליתנו לכלי דוקא בימינו, וסוגיא דהתם דמכשר קידוש בשמאל מיירי לענין הגבהת הכהן.

בנתינה לכלי הרי זוהי עבודת יד וא"כ יצטרכו בזה ימין כמו בקמיצה, ורש"י לכאוי חולק שאף שמוכח בדף יג: שהנתינה לכלי הויא עבודה חשובה ולא מהני שיתנה ע"י קוף וכדכתב שם בזב"ת, מ"מ העבודה בעיקרה היא קידוש בכלי וע"כ היא בכלל עבודת כלי דל"ב ימין. ועי' בכתבי הגר"י שכי עד"ז.

ויש לדקדק דהא בגמ' לעיל בדף ז. מבואר דבעבודת קבלה צריך שיהיה בכלי שלא עג"ק ומבואר ברש"י דבעי ימין וכהן כשאר עבודות, ויסדו שם האחרונים דאין זה תנאי והכשר בעלמא שיהיה ביד כהן אלא משום דהמעשה נתינה לכלי הוא המקדש וא"כ רואים דא"י עבודת כלי אלא עבודת יד, אבל אין זה הוכחה דלא כרש"י שהרי גם זריקת הדם כשירה לדידיה בשמאל ואף שהוי מעשה גמור אך מ"מ כיון שנעשה ע"י כלי לא נאמר דין ימין.

והדברים מתבארין יותר לפי יסוד הגר"י [הל' פסח"מ עמ' מ"ו] דהדין ימין לר"ש שאינו אלא במקום שנא' יד אינו תנאי בעצם העשיה אלא שיש גילוי דיד היא ימין ואם לא היה בימין כאילו נעשה שלא ביד וי"ל דכאן לא נאמר ההלכה ליתנו ביד אלא שיהיה ע"י מעשה כהן ולזה אי"צ ימין.

ואפי' בהמיינו.

עי' בחי' רח"ה הל' תו"מ שהק' שע"י המיינו הא הוי חציצה ואיך מהני. ויסד הגר"ח דהדין חציצה אינו גורם לזה שיהיה כמו שנעשה מאליו דסוכ"ס הרי זה הוקטר ע"י מעשה כהן, אלא דבמקום דבעינן עצמו של כהן לא מהני אלא אם יעשה בידיו ממש. ועפ"י כתב דכיון שאין הלכה של ימין א"כ לא בעינן בזה שיהיה עצמו של כהן וממילא אין בזה פסול דחציצה. [והנה מזה דמהני גם בכלי חול אי"צ מוכיח שאין פסול חציצה דהכלי הינו משרת את הקומץ והוי ידא אריכתא ופשוט.]

ר"א ור"ש מכשירין במתן כלי.

עי' בחי' הגר"ס שהק' על דברי הגמ' דפריך על ר"נ מהא דר"א ור"ש מכשירין במתן כלי היינו אם נתנו בכלי חול, והרי לריבר"ח כל שאינו עושה בידו הרי לא מהני שלא בכ"ש, ואפשר לפרש קושית הגמ' שאין זה פוסל מצד נשפך אבל צריך לחזור וליתנו בכלי כשר וכדמוכח מהתוספתא. [ולהשיטמ"ק הנ"ל הביאור יהיה שיחזיר לימינו ולא לכלי שרת וכ"כ בכתבי הגר"י לעיל י:]

דף כ"ו ע"ב.

בשמאלו וחישוב עליה כו' פסול ואין בו כרת.

ומפרש רש"י כלומר אם חישוב עליה כ"ז שהיא בשמאלו לאו מחשבה שאין מחשבה פוסלת אלא במי שראוי לעבודה, ובשיטמק כאן בשם תוס' אחרות הוסיף ומ"מ אהני מחשבתו לפסול. ובשיטמ"ק כאן הקשה ע"ד רש"י ב' קושיות א' דלעיל ה' ע"ב מבואר דבדבר שא"ר לעבודה לא חלה מחשבה כלל ואפי' לפסול דשל"ש. ועוד הק' דע"כ אין כאן מקום לפסול אלא בשעת ההילוך והכא הא קיימין אליבא דר"ש ולדידיה אין מחשבה פוסלת בהילוך כיון דהוי עבודה שאפשר לבטלה. ולכן פי' השיטמ"ק דמדובר שהקמיצה גופא היתה שמאל ונפסל משום שהוי קמיצה פסולה ולא משום המחשבה, ובתוס' אחרות פי' דמירי שהקטיר בשמאל ומחשבתו אינה פוסלת אבל הוי הקטרה פסולה.

מכלל דר"א ור"ש ל"ב מתן כלי.

ברש"י כתב בביאור קושית הגמ' לרנב"י דמזה דמכשיר ר"ש בנתינה משמאלו אל הכלי שהרי לא סגי בלא קידוש קומץ, ול"ה נשפך מוכח דר"ש לא בעי נתינה בכלי והוסיף בזה רש"י "ושמאל בלא כלי הרי היא כריצפה, **דכי אכשר ר"ש שמאל בקבלה לא הכשיר אלא בכלי**". ולכאוי' מתבאר בדבריו שאם היה כשר ליתנו לכלי בשמאלו לא הוי בכלל נשפך אלא היה זה חלק מהמעשה נתינה לכלי. אולם צ"ע דברש"י לעיל י: מבואר להדיא דאף לר"נ כשר קידוש קומץ אף בשמאל, כן הק' הגר"יז ה' פסוה"מ [דף מו:]: והוסיף עוד שהרי מבואר בשיטמ"ק לעיל שאף אם קבלה בשמאל כשירה יהיה כאן פסול נשפך עצם זה שהעבירו מהיד שקמץ בה למקום שאינו הכשירו של הקומץ, ובסברא זו באמת רש"י שם חולק שרק כאשר ההוא נמצא בינתיים בכלי חול אז הוי נשפך ולא כאשר הוא נמצא במקום הראוי לעבודה.

ומישב שם הגר"יז עפ"י דרכו שהדין ימין שנאמרה כאן אינו דין בעבודה שצריכה להעשות דוקא בימין אלא הוא דין במקום ההכשר שכל שלא ניתן בימין הוי כאילו נתנו שלא במקום הכשירו, ולא נתרבתה יד להכשר אלא כאשר היא בימין, וכמו"כ עפ"י מה שמיסד שם דעד כמה שילפינו מחטאת אזי צריכים שיהיה דוקא ביד ומה שאינו ביד הוי כשלא במקום הכשירו, ויד אינו רק העדר כלי אלא היא צורה המחויבת לעבודה, וע"כ מבאר רש"י דמה דאכשר שמאל בקבלה אינו בדרך של מקום הכשר כמו בימין אלא דלעבודות הקשורות לכלי אי"צ ימין, אבל אי"ז נחשב מקום הכשירו דהקומץ, דמקום הכשירו הוא דוקא בימין. ולו יצויר שלא היינו אומרים פסול נשפך לא היה כאן חיסרון מה שהיה מקדש בשמאל משום דזוהי עבודת כלי, אבל מ"מ לא חשיב כמקום הכשירו ממש.

ויוצא מדברי רש"י הללו חידוש שלדין דק"ל כרבנן דבעי קידוש אף אם יתן מידו לימינו של כהן אחר איכא פסול נשפך, מכיון שמקום הכשירו הוא דוקא בכלי שייך. כאן פסול נשפך כ"כ הגר"יז, וכן מבואר בחזו"א סי' כ"א סק"ז.

אולם במקד"ד סי' ז' סק"ב הוכיח מהתוספתא דמנחות פ"ה ה"ז דאמר שם דאם קמץ הכשר ונתן לפסול פסלה מתנתו ור"א ור"ש מכשירים, ומשמע שאם נתן לכשר אינו נפסל לפני הנתינה לכלי, וקשה מהרש"י הנ"ל דאף דנתינה לכלי בשמאל כשר חשיב נשפך כיון שיצא מן היד שקמץ בה למקום שאינו בהכשירו שאינו יכול לקדש בו, וה"ה אם יתן לכהן אחר יחשב נשפך. ובמקד"ד מחלק באו"א שיש הבדל אם הקומץ נמצא אחר הקמיצה במקום הראוי לקמיצה והיינו בימין כשר ול"ח נשפך, ובזה ל"ש כהן זה או כהן אחר, ורק אם יתנו לשמאל ששם אינו ראוי לא לקידוש ולא לקמיצה נפסל כדין נשפך. ועי' עוד במנח"א לעיל בדף י: משכ"ב.

תוד"ה יש הקטרה פחותה מכזית.

מבואר בת"י שדוקא כאן לענין חצי קומץ התרבה אף שאינו בכזית מהקרא דכל שאור לרבות חצי קומץ. ובקהל"י הקשה ע"ז דאדרבה מבואר שם דרבה שסובר שאין קומץ פחות מב' זיתים הוא זה שדורש חצי קומץ מכל ואילו אב"י דסבר כריו"ח הוא מרבה מן הפסוק חצי כזית, וא"כ חוזר הקושיא מנלן לחלק בין קמצים לשאר דוכתי. וכתב לבאר עפ"י מש"כ התוס' לקמן נ"ח דאב"י שמרבה חצי זית מכל הוא מפני שהוא מבין דהקרא בא לרבות חצי שיעור ומפני שסבר יש קומץ פחות משני זיתים הוכרח לרבות מכל חצי זית.

ומפרש הקהל"י את דבריהם באופן מחודש דמאחר ונתרבה שם חצי שיעור ע"כ דנתרבה לדברים הדומים לו כגון מנחות שלא מצינו בקרבנות או מיני בשר ודמים או שאר מיני אוכלין ומינים הנקטרים שהם מנחות, ורק בהם נתרבה שה"ה ח"ש הוי הקטרה והיינו פחות מכזית, אבל לענין הקטרת בשר לא אמרי' הכי.

ולעצם קושיכם בסתירת דברי ריו"ח עי' בדבריהם בזבחים קז : שתירצו על קושיא דומה באו"א דלא החשיב ריו"ח הקטרה לפחות מכזית רק באופן שהוא משלים הקטרה של כזית ולא בחצי זית לבד, ודוקא לענין איסור הקטרת שאור התרבה אף בחצי זית, וכן לענין מחשבת פיגול יוצא שצריך לחשב בכל הכזית, ועי' בקהל"י שהוסיף עוד בזה דעיקר דברי ריו"ח בא לומר הלכה במעשה הקטרה שיש כאן הקטרה חשובה אף באופן זה אבל את השיעור יצטרכו להשלים, אבל לר"ל גם צירוף לא יעזור משום שאין זה דרך הקטרה ולא שייך ע"ז צירוף, אבל אין בזה קיום דין הקטרה עד שיקטיר כשיעור אכילה. אלא דצ"ע דלקמן כתבו התוס' להדיא החילוק הנ"ל משאור לבין שאר הענינים, וצ"ל דתירוצם כאן הוא לפי התירוץ השני שלהם לקמן.

איתמר קומץ מאימתי מתיר שיריים באכילה.

בעיקר מח' ר' חנינא וריו"ח, הנה יש להקדים דבהקטרת הקומץ הרי כלולים ב' ענינים א' מה שיש כאן מעשה הקטרה שדומה לזריקת הדם והוא הפועל את עצם הקרבן והכפרה, ועוד הדין הקטר שיש על גוף קומץ מצ"ע מה שהוא עומד לגבוה. וישנם גם אופנים שהתקיים החלק הראשון אבל קיום דין הקטרה בקומץ לא נתקיים כאשר יתבאר עוד.

וילה"ס לפ"ז אם מח' היא בעיקר לענין היתר שיריים אם הדבר תלוי במעשה הקטרה שזה ודאי נחשב משתמשול האור כעבודת הקרבן [ולקמן נוכיח ונרחיב בזה עוד], או שזה תלוי בחלות הקטר בפועל שזה רק אחר שתמשול האור ברובו, אבל תרוייהו מודים שעדיין מצות ההקטרה לא נתקימה עד שתצית האור ברובו. או שבזה גופא נח' מאימתי חשיב כמוקטר אם משעת משילת האור או משעה שתצית האור ברובו, וזה גם פשוטות הסוגיא שילפינן מקיטור הכבשן שרק בהכי חשיב הקטרה.

והנה מהתוס' ג"כ מוכח כצד האחרון שהרי כתבו שכדרך שנח' בהקטרת הקומץ ה"ה בהקטרת האימורין לענין שלא יעכב אכילת הבשר. ושם הרי לכאוי תלוי בכל בקיום מצות הקטרה דהאימורין להתיר הבשר באכילה, ומנא להו להתוס' לתלות זאת במח' התנאים הנ"ל, וע"כ דהם הבינו שרק בכך נחשב שהקרבן מוקטר וכן הוכיח הגרמ"ד שליט"א. והנפק"מ בזה היא לענין קטורת שפקעה מהמזבח שאין בה מצות אהדורי פוקעין כמבואר בהמשך הסוגיא מה יהיה הדין אם תפקע אחרי שמשלה בה האור במקצתה לר"ח אם יצטרך להחזירה למזבח לקיום הדין הקטרה.

והנה בירו' יומא פ"ב ה"ה מובאת ג"כ המח' דר"ח וריו"ח באופן שונה, ונאמר שם אמר ר"ח קומץ שנתנו ע"ג האישים והפריחתו הרוח בפריחה אחרונה נתכפרו הבעלים ויצאו השיריים מידי מעילה, ר"י אמר משיאחוז האור ברובו [והיינו ברוב כל פרידה ופרידה כמבואר שם ובמשל"מ פ"ג מפסוה"מ ה"ט נראה שהוא מבין דרוב היינו רוב הקומץ והוא בכלל האמור בגמ' דאף בקומץ דמיפרת מהני משילת האור ור"ל ע"י שיצית האור ברובו] ומבואר דלר"ח יש הבדל אם הפריחתו הרוח או לא לענין היתר השיריים. ויעוי' ביפ"ע כאן שכתב דמשמע בירו' דאפי' בלא שתמשול האור אלא משנתנו ע"ג האישים אם פירח כולו נותר השיריים.

ויל"פ כונתו דכל שלא משלה האור עדיין יש בו מצות הקטרה ואם לא יוקטר כדינו לא נתכפרו הבעלים אולם בשפירח חשיב הקטרה בדיעבד משעה שהעלהו ע"ג המערכה. אולם הגר"י מבאר דאף כשמשלה האור אינו מתיר שיריים אלא אם פירחו השיריים. ומבואר דאף לר"ח ל"ח מוקטר בזה עד שיצית האור ברובו. וזה מתאים עם הצד הראשון שהעלנו דבהקטרה ל"פ דל"ח הקטרה אלא רק לענין היתר שיריים.

והא עם בא השמש לא משכח"ל שתצית האור ברובו.

פירש רש"י דאי לא חשיב הקטרה איפסלו להו בשקיעה"ח. וקשה מדוע לא מפרש רש"י לעצם דין ההקטרה שדינה להעשות ביום כדילפי לעיל מביום צוותו. ומבאר הגר"י שהדין ביום צוותו הוא דין בגברא העובד שעבודתו צריכה להעשות ביום, ולענין המעשה הקטרה ודאי נחשב הקטרה לכו"ע ע"י שהעלהו ע"ג האישים ומשלה בו האור ואינו נחשב כמי שעובד בלילה, אולם יש כאן פסול אחר שהקומץ נפסל בשקיעה"ח ולא חשיב הקטרה בקומץ וזה באמת לא נלמד מהקרא דביום צוותו, [והגר"י שם הביא מהראב"ד בתו"כ שמפרש את הסוגיא להדיא מביום צוותו]. ועי' בקר"א בכ"ז.

והנה לכא' דברי רש"י בזה תלויים בהנידון אי לינה מועלת בראשו של מזבח או לא, דאי אינה מועלת אזי ליכא פסול לינה וא"כ צ"ב מאי קשיא ליה. ובאמת יתכן דרש"י בזה לשיטתו בזבחים נ"ו דהדין דם נפסל בשקיעה"ח ולא מהניא ליה הלנה דאינו ביום אחד ולפ"ז ה"ה בהקטרת קומץ. אולם לא יתכן לומר כן שהרי מקטירו בלילה ולענין זה הקי"ל דבקדשים הלילה הולך אחר היום וא"כ זה נחשב שהקטרתו ביום אחד ובפרט בזה שכבר העלהו על המזבח כדן. וגם אין ראייה כ"כ מרש"י שכן הדין גם בקומץ והוי בכלל למד מן הלמד. וביארו האחרונים [עי' בקהל"י] עפ"י הנ"ל דלא שייך בזה הכלל דאין לינה מועלת שעיקרו הוא שהדם עדיין בהכשירו ולא נפסל בראש המזבח, אבל כאן יש כאן חיסרון בעצם זה שהקרבן מוקטר בלילה ולא משום החלות פסול שיי"ב, אלא שהוי הקטרה בלילה ואף שההקטרה בעצמה היתה כדן לא סגי בזה להכשיר אם המצב של ההקטר נעשה בלילה ועדיין צ"ב.

כאן לקלוט כאן להתיר.

רש"י מפרש שתהא מזבח קולטו שלא יפסל בלינה הוי משמשלה בו האור, להתיר שיריה לא הוי הקטרה עד שתצית האור ברובו. והנה לפשוטו נראה ברש"י שבאמת לא נחשב מוקטר עד שתצית האב"ר אבל מ"מ אהני קליטת מזבח להחשיב שנעשית עבודתו מבע"י ומעין הסברא דבתר מעיקרא אזלינן.

ומרן הגר"י [מובא במכתבים עמ' ע"ז] הקשה להגר"ח דהתינח בקרבנות שלא קבוע להם זמן אלא שמצותן ביום שייך לומר דאהני לזה קליטת המזבח, אולם בקרבנות הקבוע להם זמן שאם עבר זמנו בטל קרבנו וכמו במנחת העומר הרי לא יאמר הדין הזה והוי כאילו הוקטר לאחר הזמן, ולפ"ז קשה איך מנתה הברייטא הקטורת בהדי הנך דמקטירן עם בא השמש והרי זמן מצותה הוא בין הערביים וכבר עבר זמן מצותה. ותשובת הגר"ח היתה לו דמשילת האור ברובה בעינן רק להיתר שיריים אבל עיקר קיום ההקטרה בקומץ ובכ"ד הוא במשילת האור. וזה נראה כמו הצד הראשון וקשה ע"ז מדברי התוס' הנ"ל שמקשרים זאת לענין הקטרת האימורים.

^א ועי' ברש"י לעיל יד. ד"ה הקומץ שכי שקודם שמשלה האור ברובו ל"ח קרב המתיר כמצותו לענין חלות פיגול.

אולם יתכן דאין כונת הגר"ח דבאמת חשיב מוקטר מבע"י אלא דנחשב כאילו הוקטר מבע"י מכח המעשה הקטרה שנעשה ביום אבל באמת כ"ז שלא יוקטר בפועל הוי כאילו לא הוקטר כלל. וע"ע במש"מ פ"ג מפסוה"מ ה"ט שכי' לחלק בין הדין משילת האור לענין קידוש פסולין שה"ה אפי' משלה במקצתו מהני, לבין הדין דע"י משילת האור פקע פיגולו ששם זה תלוי בגמר ההקטרה שיחשב נעשית מצותו דהקומץ וצריך שתמשול ברובו, ומבואר ג"כ מדבריו שקודם משילת האור לא חשיב כמוקטר כלל.

עלה בידינו ג' צדדים בענין זה. או דכו"ע מודו שעד שתצית ל"ח הקטרה לענין קיום מצות הקטרה וכמו שביאר הגר"י את דעת הירו', או שלכו"ע חשיב הקטרה לענין קיום מצות הקטרה ופליגי רק לענין להתיר השיריים באכילה וכפשטות דברי הגר"ח, או דבזה גופא פליגי הנך אמוראי אי חשיב הקטרה עולה כמו שעולה מדברי התוס'.

תוד"ה קומץ.

בעיקר קושית התוס' מאימורין ע"י בקר"א שכתב דנראה לומר דאף ר"י מודה לענין היתר בשר באכילה דסגי במשילת האור במקצתו, ומוכיח זאת מהגמ' בפסחים נט': שמבואר שם שאף אם הוא מלין את האימורין בראש המזבח בכדי להקטירם למחר יכול לאכול את הבשר דעשאו כמי שנטמאו אימורין או אבדו וכ"ש הכא שמשלה בהן האור. ולפשוטו אינה מובנת ראיתו כלל שהרי כאן יכול עדיין לגמור ההקטרה בזמן מקודם אכילת הבשר, ולכאוי' כונתו להוכיח משם דא"י בגדר מתיר על אכילת הבשר אלא הוי כעין קדימה שאינו רשאי באכילת הבשר קודם אכילת גבוה, ולענין זה סגי בזה שכבר האכיל האימורין לגבוה אף שלא נתעכלו בפועל וע"ע. ר"א מתני לה מבא השמש ומוקי לה בפוקעין. ע"י בשפ"א שהבין בפשיטו דמ"ד זה חולק שאף לקלוט ל"מ עד שתצית האור, אך כתב להקשות על הרמב"ם בפ"י ממה"ק שכתב בפשיטות שמותר להקטיר סמוך לחשיכה אף דק"ל כר"י דעד שתצית ולמה לא תירץ כר"א וכו' ינאי, והניח בצ"ע.

קומץ שסידרו וסידר עליו את המערכה.

בגמ' מובא הספק לענין הקטרת הקומץ מתחת לעצים אם דרך הקטרה בכך או לא, וכמו"כ לענין איברים העמידה הגמ' את הספק בעיקר דרשא דעל העצים אם הוא דוקא או לא. וצ"ע למה לא נאמרו ב' הסברות הנ"ל על ב' הספיקות. ויתכן שלגבי הקטרת איברים שפיר הוי דרך הקטרה כשהעצים מעל האיברים ואעפ"כ יש לפסול משום סדר המערכה, או שזה בדרך את"ל דקומץ כשר. ולענין הקומץ יתכן דכלל לא נאמר הקרא דעל העצים רק לגבי בשר. וע"ע בהגרמ"ד שמצדד שהקרא דעל העצים אינו לעיכובא ואין שייך לפסול את הקומץ רק משום שאין דרך הקטרה בכך.

דף כ"ז ע"א.

א"ק מלא קומצו תרי זימני.

וברש"י חד למצוה חד לעכב. ע"י בתוד"ה מסלתה שכי' דלגבי עיכובא דנפשיה ל"ב שנה הכתוב. וע"י בטח"ק שהק' דהא הכא הוי עיכובא דנפשיה ולמה בעי תרי זימני. ולפשוטו היה נראה דאין הכונה דתרי קראי איצטריכו להקטרה אלא חד מיירי בקמיצה כמבואר לעיל בדף יא. וחד לענין

הקטרה. וע"ע בתוס' לעיל יט: ד"ה ולשמואל בסופו אם יש קרא לעכב בקומץ החסר והיתר ובקר"א שם.

מתני' דשני שעירי יוה"כ.

יש כאן במשנה לכאן שני ענינים שבחלק מהדברים יש כאן נידון אם שני החיובים הם בגדר שני מצוות או מצוה אחת כמו ד' מינים שהנידון אם הם מעכבין זא"ז כלומר אם אם שייך מעשה נטילה בפחות מד' מינים כשאנו עושה בכונה לגרוע, משא"כ בתכלת ולבן ששם יש קיום לדין לבן אף בלא חוטי התכלת. [ועי' בקר"א שהק' למ"ל קרא שכולן מעכבין והרי ע"כ הוא מחויב להביא את כולם ותי' כמשנ"ת.] ויש מן הענינים שבהן הנידון הוא אם יש צורך בהכל כגון ד' מיני לחם דודאי הכל חפצא של המנחה הוא אחד והנידון הוא האם ישנה אפשרות לקיים רק חלק מן המצוה להכשר הזבח, וכן במתנות דפשיטא שהכל נחשב מעשה א' ארוך והשאלה היא אם הכל מעכב או רק מקצת, וכן ג' שבפרה וד' שבמצורע אין כאן כמה עשיות דהדין הזיה דינו שיעשה ע"י כולם אך ניתן היה אילולא המיעוט להכשיר את ההזיה גם ע"י מקצת.

ובאמת יש כאן שאלה בהרבה מקרים כמו שני חלות אם זה דומה לנידון השני דשם ההקרה היא אחת משניהם ושניהם נחשבין קרבן אחד ואם חסרה אחת הוי פסול חסר והגילוי הוא דכל השיעור ב' חלות מעכב, או דזה ידעין דכל אחת היא קרבן בפ"ע אלא דאי אפשר להביא זו בלא זו. והנפק"מ יכולה להיות אם חלה אחת יש לה קדושה בלא חבירתה או אם יש עליה דיני הקטרה בחוץ אם נחשבת ככה"ג ראויה להתקבל בפנים שאם התחדש כאן רק דין עיכוב א"כ אין כאן חיסרון בקרבן מה שיש כאן רק חלה אחת, ויש לדמות לזה ענין התמידין דלקמן שמעכבין זא"ז אבל פשיטא דכל א' הוי קרבן לעצמו. ומצינו לגבי פיגול שבי' בזיכין הם נחשבים כשתי עבודות נפרדות בב' סדרים וכן הוא בב' כבשים וב' חלות, ועי' בהגרמ"ד משכ"ב.

אר"ח בר רבא ל"ש אלא שאין לו אבל יש לו אין מעכבין.

וברש"י כתב אפי' לא אגדן כאחד. ומשמע מלשונו שנטילה כאחד צריך אך אין צריך אגידה וכשיטת ר"ת. אולם בב"י סי' תרנ"א כתב שדעת רש"י כהרמב"ם ושאר שם נטלן אחד אחד יצא וצ"ב מאיפה הדיוק לזה.

התוס' כאן הביאו את שיטת הבה"ג דסבר דאף אי מגבה כל חד וחד לחודיה נפיק דהא קי"ל דלולב א"צ אגד. ובתוס' בסוכה לד: ד"ה לקיחה כתבו דדבר תימה הוא לומר כן דכיון דכולן מצוה אחת הן היאך יועילו בזאח"ז. והר"ן על הרי"ף בדף יז. הביא קושיתם והצדיק דברי הבה"ג ממשמעות הסוגיא. והוסיף עוד בשם הרמב"ן להקל דאע"פ שלא היו ברשותו ביחד כל שנטלם כולן יצא, דכי אמרי' דאין לו מעכבין היינו לומר שכל שלא נטל את כולן ואפי' באחד מהן לא יצא, אבל כל שבאו לידו אפי' בזאח"ז יצא.

ועולה מדבריהם לכאן מח' יסודית בהבנת הענין דד' מינים מעכבין זא"ז, דר"ת סובר שבדין דבעי לקיחה תמה נתחדש דכולהו הוי מצוה אחת ולקיחתן כאחד וממילא אי אפשר ליטלן בזאח"ז, והרמב"ן חולק ע"ז דעיקר החידוש הוא שאם לא נטל את כולן לא יצא יד"ח שמעכבין זא"ז אבל לא נאמר הלכה שצריך לעשות מהכל לקיחה אחת. [ועי' בהגרמ"ד שהביא ברייתא דתו"כ דדרשינן מולקחתם שתהא לקיחה תמה מלמד שכולן מעכבין זא"ז.] ונראה ג"כ שהדברים מדויקים בדברי הבה"ג במה שהוסיף דהק"ל לולב א"צ אגד, דלמ"ד צריך אגד א"כ נתחדש דבעי לקיחה אחת על הכל אבל לדידן א"צ לקיחה א' ודו"ק,

וברא"ש סוכה סי' י"ד הביא ג"כ את קושית ר"ת דאי מצוה אחת הן איך מועיל בזאח"ז, וכתב דר"ח אתא לאשמעינן דכיון שמונחין כל ארבעתן לפניו שמברך ונוטלן זא"ז. ומשמע שהתירוץ על קושית ר"ת הוא דמכיון שכולן לפניו כאחת והוא נוטלן מיד בזאח"ז הכל נחשב כלקיחה אחת, אבל אם באמת לא יהיו לו כל המינים לפניו לא יצא יד"ח ודלא כהרמב"ן. ובאמת ישנה מח' אחרונים בכונת הרא"ש מדוע הצריך שיהיו כולן לפניו דהמג"א בסי' תרנ"א כתב שהטעם הוא משום הפסק, וביאר הפמ"ג שהכונה הפסק בין הברכה לקיום המצוה שלא יצטרך לברך שוב על נטילת שאר המינים, אולם בגר"א נראה שאף לא יצא יד"ח בנטילת הלולב אם לא היו כולן לפניו. וע"ע בשעה"צ אות ס"ז. ועי' בביאור הלכה שם סי"ב שמחדש עוד שאפי' היו כל המינים מונחין לפניו ושח בין נטילת מין לחבירו הוי הפסק שיחה וצריך לשוב וליטלן כולן כאחד.

שיטת הרמב"ם בזה.

וברמב"ם ובשו"ע כתבו שאם היו ארבעתן מצויים אצלו ונטלם אחד אחד יצא, ובב"י וכן ברמ"א נראה שהם מבינים שהוא והרא"ש בחדא שיטתא קיימי, אולם הגר"א ביאר שלהרמב"ם אי"צ שיהיו לפניו בשעת נטילה אבל צריך שיהיו ברשותו. ועי' במשנ"ב אות נ' ואות נ"ג שהטעם שהצריך המחבר שיהיו כולן ברשותו זה משום הברכה שאסור לו לברך על הלולב אם אין ברשותו את השאר שאם לבסוף לא ימצא לו שאר המינים נמצאת ברכתו לבטלה למפרע, אך נראה בשו"ע שאת עיקר מצות נטילה הוא מקים. ונפק"מ במי שהולך מבית לבית לחזור אחר המינים שיטול כל מין שהוא מוצא במקומו דברכות הרי אינם מעכבות ועל הערבה שיטול לבסוף יברך על נטילת ערבה. אולם הרמב"ן לא חייש לזה כמבואר ועי' בב"י.

ונמצאו בידינו ד' שיטות בענין, דדעת ר"ת דבעי שיטלן כולן כא' ודעת הרא"ש שאין צריך אלא שיהיו כולן מונחין לפניו, ולהרמב"ם סגי במה שכולן ברשותו בשעת הברכה, ודעת הרמב"ן שיכול ליטול כל מין ומין בזמן אחר ואפי' לא היו כל המינים ברשותו.

לענין ברכה כשאין נוטלן כאחת.

עי' בב"י שהביא מהאחרות חיים בשם הראב"ד שצריך לברך על נטילת כל מין ומין בפ"ע, אך שיטת הרמב"ם וכן מבואר בר"ן בשם הרמב"ן שמברך על הלולב ופוטר את הכל, וכן הוא ברא"ש שם. והנה שיטת הראב"ד מובנת יותר אם נאמר שיש כאן ד' נטילות אלא שמעכבין זא"ז אבל בכל אחת יש קיום מצוה בפ"ע, וכמו בשני קרבנות המעכבין זא"ז שפשיטא שכל שחיטה ועבודה מחיבת ברכה לעצמה. ולהרא"ש לשיטתו ג"כ מובן שהכל נחשב נטילה אחת. [ועי' ברמב"ם במנין המצוות שכתב שהמצוה היא **ליטול לולב** במקדש כל ז' ימי החג.] אולם להרמב"ן צ"ב איך כולן נפטרינן ע"י ברכת הלולב שהרי שיטתו היא שד' נטילות הם. וצ"ל שהיא מצוה אחת המתחלקת לכמה מעשים.

ועי' ברמ"א שהביא מההג"מ שאם סח ביניהם צריך לברך על כל אי' בפ"ע. ובמג"א סקכ"ה הקשה מהאמור בסי' תקצ"ב לגבי שופר שאם שח בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד אי"צ לחזור

ולברך שהכל מצוה אחת הן, והכנ"מ בד' מינים ארבעתן מצוה א' הן וכמבואר ברמב"ם פ"ז מלולב ה"ה.
ואם ננקוט שלכל מין ומין יש סיבת חיוב ברכה בפ"ע רק נפטרים כולן ע"י ברכה א' נוכל לחלק בין הדברים ואכתי צ"ב.

דף כ"ז ע"ב.

שלא מכוונות פסולות.

ע"י רש"י שמפרש שלא כיון כנגד פתחו של היכל וצ"ב דמנליה שצריך להתכוין כנגד פתחו של היכל ולא כנגד כל הבנין וצ"ל דכתיב אל נוכח פני אוהל מועד והיינו שצריך לכוין נגד תוך הבית וזה א"א אא"כ מכוין אל תוך הפתח. ואפשר לפרש עפ"ז הטעם שצריך שיהיה הכהן רואה את פתח אוהל"מ בשעת ההזיה כיון שצריך לכוין אל תוך החלל.
וע"י משנכ"ת עוד בזה בהמשך הסוגיא.

וטהורים שנכנסו לפניו ממחיצתו.

הראשונים הוכיחו מסוגיא זו שיש איסור מחודש על כהן הנכנס להיכל שלא לצורך עבודה בביאה ריקנית, וזה נלמד מהפסוק שלא יבוא בכל עת אלא בשעת עבודה. ויסוד האיסור לכאן הוא שלא יהיו כבני בית שם אלא כאורחים, ויתכן שכל האיסור הוא דוקא בכהנים ולא בזרים שאינם ראויין לעבודה וממילא סיבת האיסור אינה שיכת כלפיהם.
ע"י ברמב"ם פ"ב מביא"מ ה"ב שכ' והוזהרו כל הכהנים שלא יכנסו לקודש או לקה"ק שלא בשעת עבודה, ומשמע שעל הזרים ליכא איסורא. וכ"ה בחינוך מ' קפ"ד יעו"ש.
ובאמת לא נזכר ברמב"ם לענין דין זרות אלא לפסול עבודתו ולחיוב מיתה בזר העובד ולא בביא"ר. וביותר דלגבי קרוע בגדים או שלא רחץ יו"ר כתב הרמב"ם בפ"א מביא"מ ה"ט"ו שיש איסור לכהן להכנס מן המזבח ולפנים אף בביאה ריקנית שלא בשעת עבודה (והראב"ד שם פליג דדוקא בשעת עבודה איכא איסורא). וע"י במשלי"מ שם פ"ט ה"ט"ו שכ' לדיק כן מדברי הרמב"ם, אך מסיק דהרמב"ם מודה שהאיסור קים אף בזרים, דדעת הרמב"ם רפ"ו שם דבעלי מומין שנכנסו מן המזבח ולפנים לוקין ואפי' אם לא עבדו ובע"מ כזרים הם נחשבים, ומה שהרמב"ם לא הביא הדין לגבי זרים משום שהוא בכלל האיסור דבע"מ.

ובאמת האחרונים כתבו לצדד כן בדעת הר"ש בכלים פ"א מ"ט שדן אם יש איסור ביאה ריקנית על מי שאינו רחץ ידו"ר שאפשר שאין עליו איסור להכנס להיכל רק בשעת עבודה ומה שמבואר במשנה שאסורין להכנס להיכל אלו זה אלא מעלה מדרבנן. והאחרונים הק' דהרי זה לא גרע מביאה ריקנית האסורה בהיכל כדילפי' הכא ותי' דמיירי במי שנכנס להשתחויה דאין כאן ביאה שלא לצורך ומשום שלא רחץ יו"ר ליכא איסורא בביאה זו. עוד כתב הרש"ש לצדד דבמי שאי"ר לעבודה לא נאמר כלל לאו זה דביא"ר ודוקא מי שראוי לעבודה הוא בכלל האיסור. וע"ע בחזו"א כלים ס"י ב' אות ג' שג"כ צידד דאין אזהרה על ביאה ריקנית אלא במי שהוא ראוי לעבודה וכתב דבכס"מ נראה שהוצרך ריבוי על כהן הדיוט על ביא"ר ומשמע שזרים אינם בכלל האיסור.
ולאידך מבואר בתוס' רא"ש ביומא כד. וכ"ה בתו"י שם שהק' על המבואר שם דאתרבי חיוב מיתה בזר שנתן הז' מתנות שבפנים שהק' דפשיטא דחייב מיתה משום ביאה ריקנית ותי' דמיירי ששגג בביאה. [ויש להפלא על קושיתם דהא לא מיירי שם על לפני ולפנים אלא על ההזאות שכנגד

הפרוכת כמבואר ברש"י בהמשך הסוגיא שם וצ"ע. עכ"פ מוכח מקושייתם דהדין ביא"ר נאמר אף לגבי זר.

אם יש איסור לזר אף בנכנס להשתחוות.

ולשיטות האלו יש לדון אם יסוד האיסור הוא מה שיש כאן ביאה שלא לצורך עבודה בין בכהנים ובין בזרים או שיסוד האיסור הוא משום זרות דכהנים שלא בשעת עבודה כזרים הן חשובין וזה מדויק בברייתא שבי' "וטהורים שנכנסו לפניו ממחיצתו". והנפק"מ בזה תהיה כלפי זר או פסול הנכנס להשתחוות אם עובר על איסור זה דאם יסוד האיסור הוא הכניסה שלא לצורך הרי לצורך הוא נכנס, אבל אם האיסור הוא משום זרות לא שייך היתר זה בפסולין ודוקא בכהנים נאמר ההיתר משום דהשתחויה צורך עבודה כמבואר בתוס'. ומתירוץ האחרונים הנ"ל על הר"ש לכאוי אין ראיה לנידו"ז, דכהן שלא רחוק יו"ר הוא ראוי לעבודה ויכול להשתחוות אף מקודם שקידש יו"ר. ועי' במנח"נ שם אות ה' שנסתפק בזה.

ועי' עוד בחינוך שבי' בדעת הרמב"ם שכל כהן הנכנס בהיכל שלא לצורך עבודה לוקה ואפי' אם נכנס להשתחוות, וכתב שמוכח מהרמב"ן שבי' לגבי קרועי בגדים ושתויי יין שאין חיבין אם נכנסים להיכל בביא"ר, ויוצא שאין איסור במי שנכנס להשתחויה שהרי לא גרע מכהן הנכנס להיכל שלא לצורך. וכתב דהאיסור דלא יבוא יהיה בביאה ריקנית לגמרי לפי שזה זילזול בכבוד הבית להכנס בו חניס. ומתבאר מדבריו שהוא אינו סובר את החילוק בין מי שראוי לעבודה למי שאי"ר לעבודה, וכמו"כ הוא סובר דהשתחויה נקרא צורך אפי' כלפי מי שאינו ראוי לעבודה.

וטהורין שנכנסו לפניו ממחיצתו, וברש"י.

עי' רש"י שפירש לענין ישראל שנכנסו יותר מי"א אמה שהוא דריסת רגלי ישראל. [ועי' בר"ש פ"ק דכלים מ"ט שנראה מדבריו שהוא למד בתוספתא דטהורים שנכנסו לפניו ממחיצתו כרש"י ולכן הק' מסוגין דלא אסר אלא בהיכל]. ובשיטמ"ק אות ו' הק' שהרי אי"ז אלא מעלה מדרבנן שהרי היו הזקנים נכנסין להקיף בלולב, וכן בשחיטת הפסח נתמלאה העזרה כולה מישראל וא"כ אין כאן דין זרות. עוילה"ק דהא אי"ז בכלל קודש ואיך זה נלמד מהאי קרא, ועי' עול"ש מש"כ בכונת דבריו.

ובקוני' תודת חובה כתבנו בישוב דעת רש"י עפ"י דברי החינוך הנ"ל שיסוד האיסור הוא הזלזול בכבוד המקדש להכנס בו חניס, ולפ"ז נוכל לומר דהכל תלוי בגברא הנכנס אם נחשב שהוא נכנס בדרך קדושה או זלזול, ועפ"ז נוכל לומר שמאחר וניתנה לישראל מחיצה עד איפה הם רשאים להכנס ויותר מזה אי"ז נחשב ביאה לצורך שזה מקום המיועד לעבודה ולא לעמידה ולכן רק לכהנים הותר להכנס שם שהנכנס שם לצורך עמידה הרי הוא כנכנס חניס. ומשא"כ בזמן הנצרך לעמידה כמו בפסח או לצורך הקפת המזבח לא שייך האיסור דלפנים ממחיצתו דהשתא אין זלזול.

ואנא אמינא היכל מיחייב מבית לפרוכת מיבעיא.

עי' רש"י שמפרש את הקושיא דהא היכל בכלל מבית לפרוכת דלא נכנס לשם אלא דרך היכל, ומשעת ביאה קם ליה במלקות. ומשמע מרש"י דבאמת הם שני חיובים אליבא דר"י רק לא משכח"ל לחיוב מבית לפרוכת. וצ"ע דהא נפק"מ להתחייב עליה בבי' לאוין. ועוד שהרי משכח"ל כמה היכ"ת שאינו חייב בביאת היכל וחייב על מבית לפרוכת כמו באופן שיכנס להיכל דרך גגין

ועליות, ופטור משום דלאו דרך ביאה. [אמנם הדין דרך משופש נראה דל"ש כאן שזוהי סברא רק כלפי האיסור להכנס לקה"ק שהאיסור הוא רק באופן שהוא דרך פנים אבל לא שמענו ענין זה על ביאה ריקנית להיכל, ומ"מ דרך גגין אינו נחשב דרך ביאה כלל כמבואר בתוס'.] עוד משכח"ל בנכנס להיכל לצורך השתחויה והוסיף עוד להכנס אל הקודש. ועי' במל"מ בפ"ג מהל' ביא"מ הי"ט שהוכיח דהנכנס לצורך עבודה אפי' נשתהה הרבה אינו מחויב וראיתו מזה שהותר לכה"ג ביוה"כ להשתהות בהיכל ולהתפלל והרי הוא שוהה שלא לצורך, וכן מקושית התוס' כאן למה הוצרך הילפותא לדרך משופש והרי אם יכנס דרך גגין וישתהה חייב על זה שאינו יוצא ואילו אם יכנס בדרך משופש אין לו חיוב כלל וע"כ שהנכנס שלא כדרך פטור וה"ה בנכנס בהיתר שפטור. ועי' בעול"ש שהביא מהגבורת ארי שדן עוד שכל ההיתר של דרך השתחויה הוא דוקא בהיכל ולא בבית קה"ק, וסברת החילוק היא לכאוי' דבהיכל אין איסור אלא על ביאה שלא לצורך והשתחויה נחשבת כצורך לענין זה, אבל בקוה"ק עיקר האיסור הוא זרות שאין היתר לכהנים להכנס שם אלא ע"י הקטורת ולכן גם איסורו חמור במיתה. ולדבריו א"כ צריך ילפותא לאסור אף בנכנס לצורך השתחויה. [ויתכן שמאחר וקיל איסורו שאין בו מיתה אנו מקילים להכנס גם לצורך השתחויה.]

ועי' בעול"ש שמצדד בזה ששאלת הגמ' היא אינה שנלמד ק"ו שמבית לפרוכת אסור כמו בהיכל דא"כ הרי אין מזהירין מן הדין, וע"כ דהילפותא היא לומר שמבית לפרוכת הוא בכלל ההיכל ונאסר כמוהו ולפ"ז מיושב דלא מסתבר שנלמד מהפסוק שהוא סיבת חיוב נפרדת אלא בדרך בא זה לימד ע"ז. וכיו"ב איתא בזבחים פב.

ואנא אמינא מבית לפרוכת במיתה אל פני הכפורת מיבעיא.

עי' במשל"מ פ"ב מביא"מ ה"ב שהק' דנימא דאיצטריך לעבור עליו בבי' לאוין, ותי' דלענין מיתה לא אמרי' הכי שכבר נתחייב מיתה מקודם, והוכיח דאף בחיוב אמרי' סברא דאיכא נפקותא למלקות. ותי' דכיון דהוא אזהרה אחת ל"א לעבור בבי' לאוין רק בשמות חלוקין. ועי"ש באריכות דבריו בזה.

דף כ"ח ע"א.

האי דקאי מזרח ומערב ואדי.

וברש"י ואם עמד הכהן פניו למערב ואחוריו למזרח והזה שכן מצותו אפי' אינם מכוונות כנגד הפתח כשירות ואם עמד בין צפון לדרום פסולות. וקשה למה הגמ' תולה זאת במקום עמידת הכהן דלכאוי' הכל תלוי לאיזה כיוון הוא מכיון האם הוא כנגד ההיכל או לא. ולכאוי' אפשר להוכיח מכאן את היסוד של מרן הגר"ז שיש דין על הכהן לראות פתחו של היכל בשעת הזיה וכמבואר במשנה במס' מידות שהיו עושין הכותל המזרחי נמוך כדי שיוכל הכהן המזה לראות פתחו של היכל בשעת הזיה ויו"ד בסמוך, ולפ"ז ניחא דיש קפיידא שהכהן יעמוד באופן שיוכל לראות את פתחו של ההיכל בשעת הזיה, [ואפשר שאין הראיה בפועל מעכבת רק שיהיה ראוי לבילה] עי' בהגרמ"ד שכן כתב.

עוד יש מקום לפרש בכונת רש"י שדוקא כאן שאינו מכיון להדיא ישנו עיכוב על דרך עמידתו של הכהן מאחר ולמעשה הוא לא היה אל נוכח אלא מסביב, ודוקא אם הכהן עומד אל נוכח ומזה אפי' שלא בדקדוק עמידתו משויא ליה כאילו עשה אל נוכח, אולם אם אינו עומד לכיוון היכל

וגם אינו מזה לכיוון בדקדוק אינו נחשב אל נוכח ופסולות. ונראה שלכך התכוין החזו"א פרה סי' ז'.

ביאור דברי הרמב"ם בזה.

ע"י ברמב"ם פ"ד מפרה ה"ה שכי' וז"ל היזה ולא כיון כנגד ההיכל פסולה שנא' אל נכח פני אהל מועד עד שיכוין כנגד ההיכל ויהיה רואהו. והגרי"ז על הרמב"ם שם תמה על הרמב"ם למה כתב שיהיה מתכוין כנגד ההיכל והרי משניות מפורשות הן שצריך שיהיה מתכוין כנגד פתחו של היכל, וביותר שהרמב"ם עצמו כתב בהל' ביה"ב פ"ו ה"ה שהיו עושים שער המזרחי נמוך כדי שיהא הכהן העומד בהר המשחה רואה פתח ההיכל בשעה שמזה מדם הפרה נוכח ההיכל. ומחדש הגרי"ז שבאמת בדין דנוכח פני אוה"מ התחדשו שני דברים א' הזאה כנגד ההיכל שזה דין בגוף ההזאה שזהו הכשירא דזבח, והב' שיש הלכה נוספת בכהן העובד שהוא יהיה כנגד ההיכל ויראה את ההיכל בשעת עבודה. והדין ראית ההיכל מחיב שהוא יראה את חללו שמבפנים שראית כתלי ההיכל אינה נחשבת ראית פני ההיכל, משא"כ הדין הזאה כנגד ההיכל יכול להתקיים גם במה שהוא מזה כנגד כתליו שמבחוץ. וע"כ כתב הרמב"ם שצריך שיהיה מתכוין בהזאה כנגד ההיכל שזהו דין במעשה ההזאה וגם שיהיה רואה פני ההיכל בשעת הזאה. וזה מדויק גם מדבריו בהל' ביה"ב שם שכתב שיהיה רואה פתח ההיכל בשעה שמזה נוכח ההיכל ודו"ק. ויעו"ש שרצה לחדש בדעת הראב"ד שם שאף שהתחדש דין ראיה בשעת הזאה כ"ז הוא בשעת הזאה גופה אבל בשעת שחיטה ושריפה אף שצריך להיות כנגד ההיכל אי"צ שיהיה רואה פתח ההיכל. וע"י בחזו"א שם שדחה הדברים דלא מסתבר שיהיה דין ראת פני ההיכל על מי שעומד בריחוק כמה פרסאות, ולעיקר הקושיא על הרמב"ם הביא שם מהגר"א לשנות הגרסא כנגד פתחו של היכל.

ת"ר מנורה היתה באה מן העשת וכו' עשאה מן הגרוטאות פסולה.

ברש"י בסוגיא ובפ"י החומש נראה שהכל דין אחד שתהיה מקשה ולא של פרקים ולא ע"י חיבורים אלא ע"י הקשת הקורנס וכ"ה משמעות הסוגיא. אולם בראשונים נראה שהם שני דינים, דיעו"י בספרי פ"ש בהעלותך שכתוב מקשה, אין מקשה אלא מן קשה מעשה אומן מעשה קורנס. וכו' יכול יעשה איברים איברים ת"ל ממנה יהיו, ומבואר להדיא דאיכא שני דינים אחד בעצם עשיתה שתהיה מן העשת בהקשת קורנס וגם שלא תעשה כאיברים אלא ממנה יהיו. וע"י בפירוש רבנו הלל על הספרי שמפרש מן קשה מן משוך שתהא הזהב של מנורה עשת שלא נעשה בו מלאכה מעולם. וע"ז ממעט גרוטאות שלא נעשה בו מלאכה.

וברמב"ם נראה שהוא מפרש באו"א שכי' בפ"ג מהל' ביה"ב ה"ד וכן מנורה הבאה זהב תהיה כולה ככר עם נרותיה, ותהיה כולה מקשה מן העשתות, ושל שאר מיני מתכות אין מקפידין על משקלה, ואם היתה חלולה כשירה. ולפו"ר יוצא בדברי הרמב"ם שהדין מקשה הוא שתהיה כחתיכה אחת ע"י הקשת הקורנס ולא יפתחנה בכלי האומנות וכן שלא תהיה חלולה אלא כדבר היצוק, ומשא"כ בשאר המיני מתכות שאין דין מקשה שם אף חלולה כשירה. וכן דיק מרן הגר"ח"ק שליט"א בפ"י על הברייתא דמלאכת המשכן פ"ט. [ויש שפ"י דהרמב"ם כאן חזר גם על הזהב שכשרה כשהיא חלולה.] וע"י בכס"מ שנראה מדבריו שהוא מפרש את דעת הרמב"ם כרש"י, ומה שכי' הרמב"ם ואם היתה חלולה כשירה ר"ל שאינה מקשה, ור"ל שהרמב"ם כתב על דרך הרגילות שהחלולה אינה נעשית כמקשה אחת.

ועל דרך הגר"ק קשה דהלשון עשת ומקשה נאמר אף לענין חצוצרות וא"א לעשותם אלא חלולות וכמו"כ נימא דיעשה אותה חלולה מן העשת וצ"ע.

באה זהב באה ככר אינה באה זהב אינה באה ככר וכו' .

מבואר בברייתא ג' חילוקים בין הבאה ממיני המתכות לבין הבאה מן הזהב ויש נידון אם חילוקים אלו הם בדוקא או לא. דיעוי' ברמב"ם שם שכי' בד"א בשעשוה זהב אבל של שאר מיני מתכות **אין עושין בה גביעין וכו'**, ובשאר מיני מתכות **אין מקפידין** על משקלה. וכתב ע"ז המשל"מ שם שנראה מדברי רבינו דאלו הג' דברים שנצטוינו במנורה של זהב וכו' אין דינם שוה שלגבי פרחים וגביעים יש הקפדה שלא לעשות אלא בשל זהב, ולענין המשקל אין ענין שיעשה או לא יעשה במשקל זה ואילו לגבי שאפשר שתעשה חלולה נראה ברמב"ם שזהו רק בדיעבד, וכתב דא"י מנין לו חילוקים אלו יעו"ש.

ועי' עוד בברייתא דמלאכת המשכן הנ"ל [ומביאה ומבארה הרמב"ן בפי' תרומה] שהברייתא נוקטת שהדין מקשה אינו נאמר דוקא על גופה של המנורה אבל לא על גביעיה כפתוריה ופרחיה דממעטינן מקרא דאותה, ומה ראית לרבות נרותיה ולהוציא את אלו מרבה אני את נרותיה שנעשים עמה ומוציא אני את אלו שאין נעשין עמה. ומבאר הרמב"ן שם שאין מעכבין בה שאם נעשית של שאר מיני מתכות אינה באה גביעים כפתורים ופרחים. ונראה ג"כ מדבריו שיש הקפדה שלא תבוא עם התוספות הללו וע"כ אנו אומרים שא"י מעיקר צורתה של המנורה וע"כ אין זה בדין מקשה, ועי' בסוגיא לקמן פח: עוד מענין זה.

וילה"ק לדברי הרמב"ן הללו איך יתפרש הכתוב בשמות כה, לא, גביעיה כפתוריה ופרחיה ממנה יהיו דמפרש רש"י שהכל יהיה בחיבור דמקשה, ואולי לאפוקי שלא יהיו תלויים עליה מבחוץ.

אם הדין ככר זהב מעכב.

עי' בזבח תודה שדן אם המשקל מעכב דהא לא כתיב יהיו רק על הקנים והפרחים ומה"ת יהיה בזה עיכוב, והביא ע"ז כדמות ראייה מזה שאסור לעשות כתבנית מנורה כמבואר ביו"ד סי' קמ"א ולא משתמיט א' מן הפוסקים לומר שאם עשה של זהב שרי עד שיעשנה ככר וע"כ שדין זה אינו לעיכובא.

ועי' שהביא מדברי הרעק"א בחי' לשו"ע שפשיטא ליה דבלא פרחים וכו' איכא עיכובא וע"כ אם עושה של זהב בלא פרחים שרי אולם התבואות שור (מובא ברעק"א שם ובפתחי תשובה) חלוק גם בזה וצ"ב טעמו.

והיה מקום לפרש עפ"י דברי הרמב"ן בשם הברייתא הנ"ל דכל דבר שאינו שייך בשאר מינים זה אומר שהוא אינו מעיקר צורת המנורה, וע"כ לא נאמר בו דין מקשה אף בשל זהב. ומינה לענין הדין שלא לעשות כשיעור הכלים המשמשין לפני ה' זה תלוי בעיקר הצורה ולא בתנאים, ולדברי התבוא"ש אין ראייה לדין ככר אם מעכב או לא.

מן הגרוטאות נמי מקשה והויה וכו'.

מבואר בסוגיא כאן ולעיל דהמקור לפסול גרוטאות הוא מקרא דמקשה, ולרש"י גרוטאות זהו משום שנתחברו שלא ע"י הקשת הקורנס, ולפי' רבינו הלל הנ"ל משום שנעשו מקודם למלאכה ואף שנשתנו איכא גזיה"כ לפסול בשל זהב דוקא.

והנה הרמב"ם שם ה"ה כתב ואין עושין אותה לעולם מן הגרוטאות בין שהיתה של זהב בין שהיתה של שאר מיני מתכות. ותמהו עליו האחרונים [עי' חק נתן וקר"א כאן ובמשל"מ שם]

מסוגין, דבסוגין מבואר שאין דין מקשה אלא בשל זהב וממילא יוצא שהגרוטאות כשירות בשאר מתכות והוא קושיא גדולה.

ועי' שם בהגרח"ק וכ"ה במרכה"מ שע"כ הרמב"ם מפרש דעשאה מן הגרוטאות פסולה דהיינו בכל גווני וכפשוטו לשון הברייטא. ומה דאיתאמר בסוגין דבאה מן הזהב באה מקשה היינו למעט שא"צ להיות מן הדבר הקשה וכשיטתו לעיל דאתי למעוטי חלולה ומיעוט זה לא נאמר רק בזהב ולא בשאר מיני מתכות, אולם מה שאיתמעט דליכא דין גרוטאות בחצוצרות ממקשה היא זהו מיעוטא בעלמא וקים להו לחז"ל שעדיף למעט גרוטאות בחצוצרות ולא מין הקשה. ומה שנאמר בסוגיא מקשה והויה כתיב לענין גרוטאות הוא לכא' דרשא נוספת הנלמדת מהקרא דמקשה וצ"ע.

ובמלבי"ם בפ' בהעלותך ביאר דהרמב"ם הולך בשיטת הספרי דהדין שלא יעשנה איברים הוא נלמד מקרא אחרינא דכ' ממנה יהיו וזה שייך אף בשאר מיני מתכות.

תוד"ה חצוצרות.

ומהך דשמעתין ל"ק דהכא בשל משה שלא היו כשירין לדורות, אבל קשה מההיא דתמיד ושתי חצוצרות כסף היו בידם. ועיי' ברשב"א בע"ז מ"ז שהחזיק בתירוץ הזה דהכא בשל משה מיירי, וקשה מההיא דתמיד. אולם יתכן שהרמב"ן אינו גורס שם של כסף אלא סתם וחצוצרות בידיהם וכן היא הגירסא המופיעה לפנינו.

שם ות"י ר"ת דשתי חצוצרות היו לכהנים בשל כסף.

והראשונים בע"ז שם מיאנו בתירוצו של ר"ת, וברשב"א שם הק' שלא מצינו חצוצרות בכהנים אלא בלוויים, וצ"ע ממתני' דתמיד הנ"ל. ועי' ברמב"ן ובר"ן ובמאירי שם שהחזיקו בתירוץ השני של ר"ת שבע"ז מיירי בשיפורה דאיכרי חצוצרות, ומה שהק' התוס' דהא במכשירי קרבן מיירי התם, מתרצים הראשונים שאין מדובר על שופר של ר"ה אלא על השופר שהיה בשעת השירה לבסומי קלא. [ויעו"ש במאירי שהביא מרבתינו הצרפתיים דמיירי בשופר של ר"ה]. והריטב"א מפרש שהסוגיא כאן מיירי בחצוצרות של פרקים שמצות היום בחצוצרות, ואילו ההיא דע"ז הוא בשאר ימים שאינו אלא לבסם הקול ושם היו משל קרן.

דף כ"ח ע"ב.

אלא מעתה ועשית לך ארון עץ הכי נמי דלך ולא לדורות.

ברש"י עה"ת מפרש דבארון הזה היו מונחין השברי הלוחות והוא הארון אשר היה יוצא עמהם למלחמה. וברמב"ן עה"ת שם כתב דדבריו הם כיחידאה דלוחות ושברי לוחות מונחים בארון, והעיקר הוא שהיה זה ארון עץ כולו שבו היו נתונים הלוחות עד זמן בנין המשכן וציווי הכלים. והקשה הגר"ז דלפ"ז באמת היה הארון לזמנו של משה שהרי אח"כ נגנז וצ"ע.

ברמב"ם לא מנה מצוה לעשות הארון רק הציווי שלא להסיר הבדים מן הארון ולשאתו בכתף, וכמו"כ לא הביא דיני עשיתו בהלכותיו. וברמב"ן בע' ל"ג כתב דאף ששאר הכלים אין למנותם לעשה כיון שהם רק הכשר קרבן מ"מ היה לו למנות מצות הארון שהוא עשה לעצמו. וכתב עוד שאל תחשוב לומר שלא למנותו שלא נצטוונו לדורות ולא נעשה אלא ללוחות הברית שהרי בבית שני לא היה ארון, שהרי הרמב"ם עצמו הביא העשה דמשאו בכתף לפי שהמצוה קימת

לדורותונראה מדבריו שאין מצוה לעשותו משום שנגזר ואין לנו לוחות ואם היה נשבר היו מצווין לעשות ארון אחר. ודעת הרמב"ם לכאן דהציווי היה למשה ולא לדורות ורק כל זמן שהוא קיים יש דינים בנשיאתו וכו'.

ובזהר הרקיע להרשב"ץ במ"ע ק"כ כתב להוכיח כדעת הרמב"ן מסוגין שמבואר שציווי הארון היה לדורות. ובמגילת אסתר ע' ל"ג דחה ראיתו שאין כונת הסוגיא להוכיח שזאת המצוה נוהגת לדורות אלא להוכיח שאין הארון כמו החצוצרות שרק משה נצטוה להשתמש בהן ואח"כ נגזזו אלא הארון עצמו קיים לדורות.

כלי השרת שעשאו של עץ רבי פוסל.

ע"י בקר"א שהק' שהרי הדרשות דהכלל ופ"כ נאמרו רק במנורה ומנלן למעט בשאר כלי השרת, וביותר דהמנורה מצותה לכת' בשל זהב וכמש"כ התוס' לעיל דאיכא קרא למצוה בזהב ומשא"כ בשאר כלי השרת. ותי' דעץ נתמעט מסברא דאינו דרך שירות. וצ"ע איך מהני במנורה למאן דמכשיר וכי בזה פליגי אם יש דרך שירות בכך או לא.

וע"י בגר"ז פ"א מביה"ב שכ' דבסוגין מבואר שכל דין כלי השרת נלמד ממנורה דבעי שיהיו מן המתכות ומזהב לכת' וכמ"ש הרמב"ם שם ה"ט דאם יש כח בציבור עושין אפי' הכלים של מזבח העולה מזהב. ובאמת הקר"א תמה על מה שהרמב"ם מנה בחדא מחתא המנורה עם שאר כלי השרת שהרי במנורה לכת' עשיתה מזהב ומשא"כ בשאר כה"ש שאפשר לכת' לעשותן משאר מינים.

אם שולחן ומזבח הקטורת צריכים להיות של מיני מתכות.

ע"י בסוגיא לקמן צז. דהשולחן אע"ג דציפוי הוא של מתכת מ"מ דין כלי עץ יש לו ולא בטל אגב הציפוי וילפינן לה מקרא דהמזבח עץ, ולפי הפשטות זהו גם לענין מזבח הקטורת ע"י בתוס' שם ד"ה שאני.

וע"י ברמב"ם בפ"א מהל' ביה"ב שכ' דהמנורה וכליה והשולחן וכליו ומזבח הקטורת וכל כלי שרת אין עושין אותן אלא מן המתכת בלבד. וע"י באבהא"ז שם שתמה שדבריו הם לכאן היפך הסוגיא שם. וביותר ששיטת הרמב"ם היא דכל הציפויין טהורים ואין הולכין אחר הציפוי אף בשאר כלים ודלא כשא"ר שכתבו שזהו דין מיוחד בשולחן של ביהמ"ק.

ומבאר שם הגר"ז דבאמת אין הולכין אחר הכלי לכו עשין נידון כעיקר הכלי אפי' להרמב"ם וע"כ טהור הכלי לגמרי ומשום שעיקר מלאכת הכלי נעשית ע"י הציפוי ולא ע"י העיקר. וע"כ בכלי שרת דהקדושה היא מחמת מעשיו של הכלי דוקא הציפוי הוא המקדש ולא העיקר וע"כ ילפי' ממנורה דדרך שירות הוא בכלי של מתכות דוקא ולא בשל עץ, ועפ"ז הוסיף לחדש שם שאם יעשה השולחן והמזבח כולן משל מתכת בלא עץ כלל יוכשרו שהרי עיקר הכלי הוא החלק של המתכת ולכן הדגיש הרמב"ם שצריך שיהיו משל מתכות ולא משל עץ וכנ"ל.

סדר עשית המנורה.

פרחים. ע"י ברש"י ד"ה והפרח שמפרש פרח ציורין שחוקקים הצורפים זהב בעומק במנורות ובכלים, וכע"ז כתב בפירוש החומש. והיינו שאינו מבליט את הפרחים מעליה אלא חק דמות הפרח בגופה של מנורה. ואי"ז ציור בעלמא אלא צורה גמורה וע"ז היו חורטין ציורים אחרים לקים מצות משוקדים שיהיו מצורין כפירש"י והתרגום, וזה לא היה בחקיקה אלא בחרט. [וע"י ברמב"ם שמפרש שיהיו הציורים כמין שקדים, כן הביאו דבריו בלה"ל ועוד הרבה מפרשים ויש שפי' שיהיו בהם בליטות כמין שקדים.]

ומדברי הרמב"ם נראה שהפרחים היו בולטים שכו' בפ"ג מביה"ב ה"ט שהפרחים היו כמין קערה ושפתה כפול לחוץ.

הגביעים. ברש"י עה"ת נראה שהיו צרים וארוכים ובהכרח היו עומדים זה ע"ג זה לאורך הקנים. אולם הרמב"ם שם כתב שהגביעים דומין לכוסות אלכסנדריה שפיהן רחב ושוליהן צר. ובציורו שם הוא מציר שהיו עומדים זע"ז לאורך הקנה והחוד הצר הוא כלפי מעלה. ועי' בתוס' כאן ד"ה וטפח שמתבאר מדבריהם שכל הג' גביעים שבכל קנה היו באותו טפח והיה עוד טפח לכפתור וטפח לפרח וכן פירשם הגר"ק בפ"ה על הברייתא פ"י ה"ד, וראיתי שמביאים מספר מעשה חושב פ"ז שלמד מדבריהם שהיו הגביעים נתונים שלשתן זה בעומקו של זה. [והתוס' נתקשו למה נשתנו הכפתורים והפרחים שבקנים שלכל א' היה טפח שלם שלא כמו אלו שבמנורה שהיו הגביע והכפתור והפרח נתונים באותו טפח, ועי' שם בגר"ק שרש"י באמת מישב זה שהיו נתונים כל אחד בצד אחר של המנורה זה בצד זה ולא זה ע"ג זה].

הכפתורים. כתוב בסוגיא שהיו כמין תפוחים הכריתים והיינו שהיו עגולים ובולטים עי' ברש"י עה"ת, וברמב"ם מפרש שהיו ארוכים מעט כביצה, ונראה שזוהי ההדגשה כמין תפוחים הכריתים.

דף כ"ט ע"א.

אבן היתה לפני המנורה ובה ג' מעלות וכו'.

עי' בראב"ד בפ"ה המשנה למס' תמיד ספ"ג שכו' דבספרי מפי' לה מקרא דכו' בהעלותך שצריך לעשות מעלות למנורה, אבל זה אינו מפרש למה ג' ולא יותר ולא פחות. ועי' בר"ב שם שזה כנגד ג' העלאות דכתיבי בקרא בהעלותך את הנרות והעלה נרותיה להעלות נר תמיד. ובאמת צ"ב למה הוצרך קרא ע"ז ואפשר שזה ללמד שהאבן לא מיקרי חציצה. ובפיה"מ להרמב"ם שזה שהוצרך למעלות זה מסברא שיוכל להיטיב וצ"ב למה באמת אין כאן חציצה ועי' במקד"ד סי' כ"א שתי' דכיון שאי"צ בגדי כהונה להטבה כמו"כ אין חציצה פוסלת בהן.

והכניסוהו אלף פעמים לכור וכו' ומי חסר כולי האי.

עי' רשי שמפרש דבכל פעם שהכניסוהו לכור הוא היה נחסר ככר שלם וע"ז מקשה דאינו נחסר כולי האי ממעשה דבית שני. ועי' במהרש"א שהק' שאינו מן המידה שאם אלף ככר נחסרו בפעם הראשונה ככר איך נחסר בפעם האחרונה שלא היה אלא ב' ככרות ככר שלם, והוא מבאר דהיה כעין עישוריתא דבי רבי שבכל פעם נחסר לפי החשבון עד שהגיעו לככר מאלף. והנה זה לכאוי מוכח גם מתירוץ הגמ' שמתרץ דהיכא דקאי קאי ואינו נחסר כ"כ וא"כ בפעם האחרונה היה צריך להיות כדקאי שלא יחסר ממנו אלא מעט מזעיר.

ובצאן קדשים מישב קושית המהרש"א דיתכן שהאש של שלמה היתה גדולה ואכלה ככר בכל פעם, ואינו מובן כ"כ דממ"נ שאם היתה גדולה היתה צריכה לאכול בפעם הראשונה כמה ככרות יחד ולמה היו צריכים להכניס לכור אלף פעם. ועו"ק אמאי לא משני כמו"כ על הקושיא ומי חסרו כולי האי דדוקא בשל שלמה נאמרו הדברים, וצ"ע.

אלא מעתה על השולחן הטהור שירדו מעשיו ממקום טהור.

ע"י ברשב"א שמפרש את הקושיא דלא מסתבר שהיו צריכין להראות מן השמים שולחן כמותו, שהרי אין צורתו קשה לעשיה ולא מצינו שנתקשה משה בעשיתו, ולא דמי למנורה. וע"י בהגרי"ז שהק' שהרי לקמן מובאת מימרא דר"י בר' יהודה שארון של אש ושולחן של אש ומנורה של אש ירדו מן השמים וראה משה ועשה כמותם, וא"כ למה לא נוכל כמו"כ לבאר הכתוב שירדו מעשיו ממקום טהור. גם צ"ב הלשון שירדו מעשיה ממקום טהור ולמה ל"ק שירדה המנור ממקום טהור, ומחדש הגרי"ז שבמנורה היה קושי הן בעצם צורתה היאך היא וגם באופן עשיתה כמקשה אחת וע"ז לא סגי במה שירדה מנורה של אש שהרי עדיין צריך ללמדו היאך עושים אותה, וע"ז מבואר בהמשך הסוגיא דגבריאלי חגור כמין פסיקא היה והראה לו למשה **מעשה המנורה**. וממילא מיושב שעיקר הכתוב אתא לאשמעינן את זאת **שירדו מעשיה** ר"ל אופן עשיתה וכ"ז ל"ש בשולחן.

וע"י עוד ברשב"א שכו' מהלך נוסף שאין לנו לומר שירדה מן השמים רק על סמך דרשא זו בלבד, ואנו מפרשים כן עפ"י הקרא דכמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה שמשם ידעין שהראהו משא"כ בשולחן שלא מצינו גילוי לזה שבא ממקום טהור אין לנו לומר כן ומחפשים דרשא אחרת.

ומה שקשה מההיא דריב"י היה מקום לישוב דשם מדובר שהראהו ה' את תבניתו בהר אבל המנורה ירדה מן השמים אל הארץ בשעת עשיה וע"ע.

מקשים דמנורה בבית שני לא מצינו שירדה מן השמים וכיצד ידעו לעשותה כמקשה, ונראה לכא' דאחר שנעשית כבר יכלו ללמוד את ענינה ולעשות תכנית ע"ז, וכדרך שמצינו בהקמת המשכן.

מכלל שהוא טמא כלי עץ העשוי לנחת הוא.

וברש"י מפרש שאינו מטלטל וכלי עץ שעשוי לנחת אמק"ט דומיא דשק דמיטלטל מלא וריקן. וע"י במס' כלים פ"א מ"א לגבי שידה גדולה והובאה לקמן בדף לא. ושם מתבאר דטהורה היא אם מחזקת מ' סאה ועשויה לנחת. ובמס' חגיגה כו': הוסיף רש"י עוד יצא כלי עץ המחזיק מ' סאה בלח אע"פ שמיטלטל ריקם אינו מיטלטל מלא שאם יטלטלנו מלא ישבר.

וע"י ברמב"ם פ"ג מכלים ה"א שכ' דכל כלי עץ העשוי לנחת **אפי' אינו מקבל אלא דבר מועט** אינו מקבל טומאה וכו' ויעו"ש שמה שהוזכר שיעור מ' סאה הוא בכלי סתם שאינו נעשה בהדיא לקביעות. ובכס"מ הביא מדברי הרש"י בחגיגה מקור לדברי הרמב"ם שכל כלי העשוי לנחת טהור וצ"ע דהתם לא שמענו אלא בכלי גדול שא"א לטלטלו ומנין שאף בכלי קטן הדין כן. וע"י בראב"ד שתמה על הרמב"ם שהיסוד הנאמר בסוגיא דכל"ע העשלנ"ח אמק"ט הוא נלמד משולחן של מקדש וממנורה [צ"ב] ואינו מחוור **דהתם איסורא איכא בטלטולם**. והשיב ע"ז הכס"מ שאינו יודע מה איסור יש בטלטולם, ולעצם הענין כתב שלמעשה לא דמי לשק כיון שאינו עומד לטלטלו קטן או גדול ואפי' אם אין בו איסור.

ומבארים דעתו של הראב"ד שאין הוא דן רק מצד האיסור טלטול גרידא אלא משום שזה חלק מצורת הבית וכמו שמצינו שהרמב"ם כלל את כל הכלים במצות בנין הבית וע"כ נחשב שהוא כמו קרקע וזוהי גם סיבת איסור טלטולו.

מלמד שמגביהין אותו לעולי רגלים.

עיי' בשיטמ"ק לעיל כז: אות ו' שמבואר שם שהיו ישראל נכנסים עד פתח ההיכל כדי שיוכלו לראות את הלחם, ועיי' באיזהו מקומן שדיק מהתוס' בחגיגה כו: ד"ה שלא תיגעו שלא היו ישראל ניגשים בין האולם ולמזבח בשום פנים, וכתב דלדבריהם צ"ל שהיו מוציאת השולחן אל העזרה וצ"ע בזה.

ועיי' בצ"ק שהק' למה הוצרכו להגביה את השולחן ועיי"ז נעשה ראוי לקבל טומאה והלא יכלו להגביה הלחם לבדו ולהראותו, ותי"י שזה היה להראות שהנס נעשה עיי' השולחן שהוא היה משמר את חומו של הלחם. אך תירוצ' זה אינו מסתדר עם מש"כ התוס' דלמ"ד תנור אינו מקדש לא היה הלחם חס בזמן סידורו רק היה נשמר רך כיום סידורו וזה אינו מחמת השולחן לכאוי'. ובח"נ תירץ באו"א דסבר כרבנן שאסור להניח השולחן בלא לחם דכ' לפני תמיד וכמ"ד אלו מושכין ואלו מניחין, ונראה דפשיטא ליה שהיו מגביהין הלחם קודם הסילוק בזיכין וא"כ לכו"ע אסור להניח השולחן בלא לחם עיי' חגיגה כו: וצ"ע.

עניני כתיבת סת"ם.

דף כ"ט ע"א.

ואפי' כתב אחד מעכבן.

וברש"י פשיטא דאות אחת מעכבת דכ' וכתבתם כתיבה תמה. נתבארו בסוגיא שישנם שני ענינים הנלמדים מדבעין כתיבה תמה א' עצם זה דבעי שיהיו הפרשיות תמימות ושלימות שלא יחסר מהן אפי' כתב אחד. והב' מה שמעכב בהכשר התפילין ומזוזות שיהיו כל הפרשיות כתובות כהלכתן וא"א לקים זה בלא זה. ועי' בשפ"א שנתקשה איך נלמדים ב' הענינים מאותו הפסוק ודלמא אין מעכב אלא שתהיה כל פרשה שלימה בצורתה אבל מנין שא' מעכבת את חברתה ועי"ש מש"כ בזה.

עוד ענין הנלמד מהדין כתיבה תמה הינו שלימות האותיות שיהיו האותיות מדויקין ושלימין בצורתן וכתיבתן. עי' ברא"ש הל' ס"ת סי' יב שהביא ע"ז אתהגמ' בשבת. וכתבתם שתהא כתיבה תמה ושלימה שלא יעשה רישין דלתין או פשוטין כפופין ולפשוטו הדרשא נצרכת לפסול גם כאשר הענין מובן, או אפי' כאשר ניכרת צורת האות כמבואר בראשונים שם. וכן הביאו הפו' לענין לפסול כאשר ישנם הפסיקים בין חלקי האות מה"ט, משא"כ בגט וכיו"ב כאשר יתבאר שם יתכן שאין פוסלין הדברים הללו.

והנה גם בספר תורה נאמר הדין כתיבה תמה שילפינן ענין זה מתו"מ, אבל לענין שלא כסדרן לא לפינן מהדדי וצ"ב. להשלמת הענין ראה לקמן לב: כתבה כאגרת וברש"י ורשב"א שם.

לא נצרכה אלא לקוצה של יוד.

בביאור הא מילתא נאמרו ד' דרכים בראשונים שיטת רש"י דהחידוש בסוגיא הוא לענין רגל היוד הימיני שאף הוא מעכב ועי' במרדכי סי' תתקנ"ב שרש"י למד זאת מכח הגמ' בסנהדרין המובאת בתוס' שאם השליך נער אבן בקיר ועושה רושם עושה יו"ד, ונפק"מ לענין כתיבת הגט ולענין איסור כתיבה בשבת ששם יכול להתחייב אף בלא שיושלם הרגל, ויש גם נפקותות לענין תו"מ עצמן כאשר יתבאר בסמוך.

שיטת רבינו תם דרגל הימיני הוא מגוף האות ופשיטא דמעכב והחידוש הוא שיש ליווד תג לשמאלו וראשו כפוף ונראה כמין חית שרגלה שלשמאל קצרה וע"כ כתבו הפו' שיזהר שלא להאריכה ביותר שאז התינוק יכול לטעות ולקרונה חית, והוא הנקרא "קוץ דר"ת" שמעכב לדעת רוח"פ עי' במשנת סופרים [משנ"ב בסוף הל' תפילין].

ועי' ברא"ש שם שהביא מהפסיקתא דהי' יש לו נקודה אחת למטה רמז למתים שיוורדים לגיהנם ונקודה אחת למעלה רומז שעתידין לעלות וכתב שלפי דרשא זו יש תג ליווד למעלה וגם כפוף למטה כר"ת. ועי' במשנ"ס שהביא מספר ברוך שאמר שגם התג העליון מעכב, וכן איתא בריטב"א בשבת קג: , וזוהי שיטה שלישית בענין.

וברא"ש שם כתב דאפשר דקוץ של יו"ד האמור ב' הקומץ היינו תג של מעלה ונקודה שלמטה היינו רגל הימיני, והיא שיטה רביעית.
ועי' במשנ"ס שם שכתב להחמיר בתג של למעלה אף דרוה"פ פסקו כר"ת מ"מ להחמיר כהב"ש או כהרא"ש.

הא נמי פשיטא.

וברש"י דהא לא נעשית האות. והוכיח הגר"ז מקושית הגמ' דקוצה של יוד הוא מגוף האות שאם היה זה כעין זיונין א"כ הוא חידוש גדול מה שמעכב בדיעבד דהא נקטינן דתגין לא מעכבי. אולם הפוסקים נקטו שאין זה נחשב מגוף האות ונפק"מ אם רשאי לתקן בשלא כסידרן, וגם איכא נפק"מ לחומרא שהכותב חצי אות מקודם האות של לפניו אם לא השלים צורת האות יכול לחזור ולכתוב האות שלפניו ולגמור אח"כ את האות אבל אם לא עשה הקוץ נחשב שנכתב היוד מקודם האות שלפניו ופסול. והסכמת הפוסקים היא שהרגל הימיני נחשבת כמגוף האות ואילו הקוץ השמאלי אינו מעכב לענין שלא כסידרן.

ובאמת בעיקר הנידון נחלקו האגור והר"י אכסנדרני מובאים בב"י סי' ל"ו דלהאגור אם לא עשה הקוץ בשעתו אי אפשר לתקן והר"י אכסנדרני חולק בזה [כן הוא נראה פשוט כונתו] ומוכח דמח' היא בענין זה אם הוא מגוף האות, דבפתח"ת בהל' ס"ת הביא מתשובת חינוך בית יהודה שכתב שיש נפק"מ הפוכה לענין אם משך בטעות את הקוץ השמאלי והאריכו כמין חית שלדעת האגור מועיל אם יגרר את הרגל השמאלית וישוב ויכתבנה שאז הוי השלמת האות על ידי כתיבה גמורה ולא הוי כעין חק תוכות דלדידיה הקוץ הוא חלק מן האות והוי כתיבה בהכשר, אולם לשיטת הר"י אכסנדרני לא יועיל שכל זמן שלא יגרר גם חלק מגוף האות והיינו הרגל הימנית שעיי"ז יתבטל צורת אות לגמרי וישוב וישלימנה, אבל בגרירת הקוץ לחוד לא סגי, ומזה שהביא הנפק"מ לקולא מוכח שבזה נח'.

עוד מצינו שנח' הראשונים לגבי כתיבת הגט שהיה שם הפסיקים באופן שהתינוק קוראם כצורתם, והביא שם התה"ד דבאו"ז נראה שפסולין דלא גרע מקוצו של יוד שמעכב בגט ולבסוף מסיק שדוקא קוצו של יוד מעכב ולא דין מוקף גויל אולם מי שסובר שאינו מגוף האות סובר שאין זה מעכב בגיטין.

עוד נפק"מ לענין כתיבת אות א' שיש לה יוד בקציה העליון הימיני אם צריך לעשותו יחד עם קוץ עי' במשנ"ס שהביא דעות להחמיר בזה, אך מנהג העולם שלא להחמיר בזה כיון שאי"ז מעיקר צורת האות.

אלא לאידך דר' יהודה.

עי' במשנ"ב סי' ל"ב סק"יג שכ' דמוכח בסוגיא שאף לענין קוצו של יוד מעכב שיהיה הקוץ מוקף גויל ומשמע שהוא מפרש שלא נדחה התירוץ הקודם לגמרי אלא הוי כעין פירוש לתירוץ הקודם שבאה המשנה לחדש שהדין היקף גויל מעכב אף בדברים שאינם מגוף האות. ויש לדון לענין תגין אם צריך להקפיד שיהיו מוקף גויל ואם לא הוי כאילו לא תייג האותיות ואם יוכל יצטרך למחוק ולתקן כדין ועי' בזה בביאור"ל שם ס"ד ד"ה צריך שכ' שהביא דעת המאירי להקל בזה והביא שם דעות האחרונים המחמירים.

כל אות שאינה מוקפת גויל מד' רוחותיה פסולה.

הנה בענין זה דהיקף גויל ישנה חקירה גדולה אם זוהי הלכה בכתובת האות שתהיה ניכרת ע"ג הגליון ובלא"ה הוי כמי שכתב באויר, או דזהו דין בצורת האות שלא תהיה דבוקה לחבירתה ונתחדש כאן שאפי' כאשר ניכר הכתב שזו אות נפרדת וכגון שחיבורה הוא כחוט השערה ואעפ"כ נחשב שיש חיסרון בצורת האות.

והנפק"מ העיקרית בזה כגון העומד בסוף השיטה וסים האות בסוף הגליון ממש אם יש פסול בזה מצד מוק"ג שלפי הצד הראשון האות פסולה כיון שאין גליון בכל סביבותיה ולפי הצד השני אפשר להכשיר שאינה דבוקה לאות אחרת. והנה משמעות לשון הרמב"ם והשו"ע היא כמו הצד האחרון שכי' דצריך שלא תדבק אות בחבירתה אלא כל אות תהיה מוקפת גויל.

ועי' במרדכי תתקנ"ב שהביא מירושלמי לחלק בזה בין אם היא דבוקה לחבירתה מלמעלה באופן שגורם שינוי לצורת האות לבין אם היא דבוקה מלמטה כגון שהיו הני והי' של התיבה "ארצנו" נוגעות מלמטה כשירות ואילו נגעו מלמעלה פסולות, וביאר שם המרדכי דמלמעלה אם יגרר הדיבוק לא ישתיר צורת אות, משא"כ מלמטה יש שיעור הכשר באות אף לאחר הגרירה, וכתב שם שהבבלי אינו מחלק בזה ופוסל בכל גווני. ועי' במג"א סי' קמ"ג שכתב להקל בספר תורה כהירו' הנ"ל. ומבואר להדיא בירו' כהצד השני שזה דין בצורת האות.

ועי' במהר"ם באנעט על המרדכי שהביא סברא להקל מהרשב"א באופן שיש אות גדולה שהאריך אותה ונדבקה ואם יגרור יש אות כהלכתה דמהני דאינו אלא מחוסר גרירה וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו והביא המשנ"ב שיטה זו להלכה בסקי"ב.

ולאידך יעוי' שם במרדכי שהביא שיטת רבינו שמשון דבס"ת לא נאמר הדין היקף גויל וזה מתאים עם הצד הראשון שזהו הלכה בכתובה ובתורת ספר ולענין זה סבר שאין ללמוד ס"ת מתו"מ שיש בהן הלכה מיוחדת של כתיבה תמה, אבל אם זה דין בצורת האות לכאוי אין מקום לחלק.

ועי' משנכ"ב לגבי נקב באות אם יש בזה חיסרון דהיקף גויל על אופניו.

ועי' בתה"ד שנקט בפשיטות דאף אי נימא דקוצו של יו"ד מעכב בכתובת גט אבל הדין שיהיה מוקף גויל אינו מעכב בגט שאין הלכה שתהיה כתיבה תמה בגט, אולם באו"ז הלי' גיטין סי' תשט"ז [והובאה דעה זו במרדכי שם לגבי תגין] נקט בפשיטות דדי"ז מעכב אף בגיטין, ולכאוי הם חלוקין בהנ"ל שאם זה הלכה בצורת אות אין מקום לחלק בין גיטין לכתובת סתו"מ אולם אם זוהי הלכה בכתובה החילוק מובן.

ועי' במשנ"ב שפשיטא ליה שאפשר למחוק הדיבוק אם ניכרת צורת האות ואי"ז פוסל משום שלא כסדרן, ולכאוי זה מוכיח שאי"ז פסול בכתובה אך אי"ז מוכרח כאשר יתבאר בהמשך אי"ה לגבי היכר תינוק. גם מבואר בפו' דכיון דניכר צורת האות אין בזה משום חק תוכות ועדיף מקוצו של יוד בזה.

ניקב תוכו של ה' כשר יריכו פסול.

ברש"י הביא בזה ב' פירושים אם החילוק הוא בין יריכו הימנית לרגלו שבפנים שהימנית צריכה להיות בשיעור אות קטנה אבל שבפנים אין לה שיעור ואפי' בכ"ש כשירה. והרא"ש כתב דפירוש זה עיקר שבזה מובן אמאי נקט ה' יותר משאר אותיות. [ועי' בב"י סט"ו שכי' דאפשר שהרא"ש מודה לדינא לפירוש השני שאין חיסרון מוק"ג בחלל האות.]

ולפירוש שני החילוק הוא לענין דין מוקף גויל דבתוכו כשר אף אם ניקב כל חללו דאין דין מוק"ג אלא מבחוץ, ובביאור הא דניקב יריכו פסול יתבאר בהמשך. וברמב"ם אזיל כפירוש זה וביאר המעיי"ט שלמהלך הראשון אינו מובן מה"ת לחלק בין הרגל הימינית לשמאלית. ועי' בב"י שהביא מהירו' להחמיר אף בניקב מבפנים לגמרי אם לא נשתיר בו גויל עכ"פ כחוט השערה. והוסיף רש"י **דבתפילין קמיירי**. ועי' במרדכי שתמה מי הזקיקו לומר כן. ולפשוטו כונת רש"י לאפוקי ס"ת ששם אין חילוק בין יריכו לתוכו שאף ביריכו כשירה בלא היקף וכשיטת הרבינו שמשון הנ"ל. ולכן כתב רש"י זאת דוקא לפי הפירוש השני. אך האחרונים הק' ע"ז דאדרבה הלשון מוקף גויל משמע דבס"ת מייירי שהוא לבדו נכתב על הגויל ולא על הקלף, ופירשו כונתו באופן שונה. ועי' במעיי"ט שפי' לאידך גיסא דהחידוש הוא לענין ההיתר אם נשתיר כשיעור אות קטנה שרק בתו"מ מהני היכא דנשתיר אות קטנה אבל בס"ת אפי' נשתיר כשיעור או"ק ל"מ, שהרי כאן היה מוקף גויל בשעת כתיבה ורק אח"כ נעשה אין מוקף גויל ובזה יש להחמיר בס"ת יותר מתפילין.

ובעול"ש מפרש כונת רש"י באופן מחודש דמה דמהני בנשתיר אות קטנה הוא רק בדיעבד אבל לכת' צריך לגרור ולתקן וע"כ הוכרח רש"י להעמידו דוקא בתפילין ומזוזות דבעי שיהיו כסידרן וא"א לתקן ומשא"כ בס"ת יגרור ויתקן.

יריכו אם נשתיר כשיעור אות קטנה כשר.

עי' בב"י סט"ז שהק' איך מהני בנשתיר כשיעור או"ק והרי כיון שיש נקב באות הרי אין האות מוקפת גויל מכל צידה. וכתב בזה ב' חילוקים א' דנקב שאני דלא איתמר ליפסול בהיקף גויל רק כאשר האות דבוקה לחבירתה וכאן שאין אות אחרת לית לן בה ודיק זאת מדברי רש"י בסוגיא שביאר שלא תהא דבוקה באות אחרת [אולם יעוי' ברש"י בע"ב שדיק מלשון רש"י שאדרבה מייירי שכתב במקום הנקב יעו"ה] עוד כתב לחלק שאם היתה האות מתחילה כתובה כהוגן ורק אח"כ ניקבה מהני כיון שבשעה שכתבה היתה כתיבה מעליתא אבל אם יכתוב במקום הנקב מעיקרא פסול ואת החילוק הזה העתיק בשו"ע סט"ז.

ומבואר שבי' התירושים נח' בחקירה הראשונה שהבאנו דלדעה הראשונה הכל תלוי אם יש אות בצד הנקב, ולדעה השניה זוהי הלכה בכתיבה וע"כ אם בשעתה נכתבה כהוגן ל"ל בה. והבאנו לעיל דמשמעות לשון השו"ע בס"ד היא כהחילוק הראשון [וצ"ע בסתירת הדברים, אולם יעוי' בביאור"ל ד"ה נפסק שהב"י באמת נוקט עיקר כהתירוץ הראשון וע"כ מחמיר בכל נגיעה אף שלא היתה בשעת הכתיבה ורק לחומרא הביא התירוץ השני לפסול אם יכתוב במקום נקב].

עוד שיטה מובאת בביאור"ל שם מהדה"ח שאף השיטה הראשונה פוסלת אם אין היקף גויל כלל וכגון שנכתבה האות בסוף השיטה והיא פרוצה לגמרי לאויר, אך כאן שיש היקף גויל סביבות הנקב סגי בזה להכשיר והביאור"ל שם הביא כמה ראיות שלכ"ד.

והנה בשיטת רש"י בלי"ב וברמב"ם ישנה מבוכה גדולה, שהרי כתבו שדוקא אם ניקב בחללה של האות כשירה ולהירו' אפי' בזה האות פסולה וע"כ דס"ל שאף אם ניקב אח"כ פסולה מדין שאמק"ג, וגם החילוק הראשון לא שייך שהרי לפי"ז ק"ו שניקב חללו כשר וא"כ איך נפרנס את הסוגיא בדין דאם נשתיר כשיעור אות קטנה כשירה שהרי אין כאן היקף"ג. וכן תמה הרעק"א בחי' על השו"ע על הטי"ז סק"ז.

ובשו"ת נודע ביהודה יו"ד קמא סי' ע"ה יישב ענין זה באופן מחודש ונפלא וביאר כונת הב"י בחילוק הראשון שאין כונתו להכשיר בכל מקום שכתב בצד הנקב אלא דוקא במקום שכתב בסוף שיטה וכיו"ב שאין כאן שום שיכות נגיעה בין אות לחבירתה אבל במקום שיש אות בצד אות ויש נקב אויר ביניהם אנו דנים כאילו האותיות הללו דבוקות זו לזו, דכך נתקבלה ההלכה שלא יהיה שום ענין הפסק מועיל להפריד בין האותיות אלא א"כ יש ביניהם הפסק גויל. וממילא מיושב הענין כמין חומר שהירו' שמחמיר בנקב בחלל (וכן רש"י שהוצרך לחדש שאין בזה חיסרון דהיק"ג) סובר שאם היה נקב בחלל האות נחשב כאילו שני דפנותיה דבוקות זו לזו ויש כאן חיסרון בצורת האות, [וכן הבין הט"ז שהירו' אזיל במהלך הראשון של הב"י]. אולם בניקב הירך הרי אין כאן דיבוק לאות אחרת אלא לקו הממשיך את האות וא"כ לא שייך לפסול בזה רק מצד העדר שיעור, דעצם הנקב אינו חיסרון במה שאין קלף סביבות האות רק כאשר יש אות אחרת בצידה ומיושב שפיר.

ובאמת יתכן דמש"כ בדה"ח דמהני ההיקף גויל שמתחת לנקב הוא מתאים עם סברת הנוב"י הנ"ל דהעיקר שיהא הפסק קלף בין האות לחבירתה אבל אין זה מעכב שההפסק יהיה סמוך לאות. ויש בזה נפק"מ גדולה אליבא דהירו' שצריך שגם החלל יהיה מוקף בגויל שאין צריך שיהיה מוקף על פני כל האות רק שיקיף מתוך הריבוע של הס' כעין ריש ונמצא שע"ז נפסקה הדופן האחת מחבירתה. ויעוי' בזה בביה"ל לסט"ו ד"ה אבל בירושלמי בענין זה.

דף כ"ט ע"ב.

אייתי ינוקא דלא חכים ולא טיפש.

ע"י במשנ"ב מהרבה אחרונים דהא דמהני היכר תינוק הוא רק כדי לברר אם האות נקראת כהוגן ע"י השיעור אשר נשתיר בה אבל לא ע"י החלק שלמטה שאם התינוק מצרפו לא מהני אפי' שההפסק קטן ולא ניכר ודלא כהישוע"י. אולם ברש"ש למד מרש"י שהנושא הוא על צירוף הכתוב שמתחת לנקב עם מה שעליו.

וישנם עוד כמה נידונים דמהני בהם היכרא דתינוק לברר אם צורת האות קימת לבד מהאמור בסוגין. ע"י בשו"ע סי' ל"ב סכ"ה שאם היו הפסיקים באותיות כגון שאם לא היו היודין שבאלפין וכיו"ב נוגעים בגוף האות וכבר כתב האות שלפניהם מהני היכר תינוק להחשיב שצורת האות עדיין קימת ויוכל לתקן ואין בזה משום שלא כסידרן. וע"י בזה במשנ"ב שם אות קכ"ב שהביא בזה מח' הפמ"ג ורעק"א אם כאשר פרידתן ניכרת להדיא אם יוכל לתקנם שהרעק"א כותב שאפשר לסמוך ע"ז גם לקולא שכיון שהתינוק קוראם כאחת שיש כאן צורת האות והפמ"ג מחמיר בזה. וכתב דאם כאשר ניכר לעינינו שאינם מחוברים אי"צ להראות לתינוק ומ"מ אם הראהו לתינוק ואינו קוראם כא' נפסלו.

וכמו"כ מצינו לענין אם נגעה אות בחבירתה שאם התינוק קוראה כצורתה יכול לגרר הדיבוק אולם אם אינו קוראה כהלי אינו יכול לגרר ולהכשיר דהוי חק תוכות ע"י שם בסי"ח ובמשנ"ב סק"פ.

מצאו להקב"ה שהיה יושב וקושר כתרים לאותיות.

ולקמן אמר רבא ז' אותיות צריכין ג' זיונין ויש לברר באופן כללי אם הכל אחד שהן הן הכתרים הן הן הזיונים, או שיש דין תיוג גם בשאר האותיות ונוסף עליהן דין מיוחד באותיות שעטנ"ז ג"ץ

ששם צריך להיות שלושה תגין ולא סגי בתג אחד כשאר אותיות. ועיי' במשנ"ס שהביא שלכתחילה צריך לתייג אף באותיות ב' ד' ה' וק' ועוד, וצריך לידע מה המקור לתגין הללו. ויש הרבה ראשונים שכי' דהתיג דשעטנ"ז ג"ץ מעכב ואפשר שהוא מגוף האות כאשר יתבאר וא"כ יש בזה הלכה נפרדת לכאן.

ועיי' במרדכי (סי' תתקנ"ג ליד ההגה"ה אות ט"ו) שכי' שמצא הגהה בפירש"י דבכל האותיות איכא תיקון זיון כל שהוא, שצריך לזיין האותיות בשום דבר, ויוצא שם בדבריו להיפך שיתכן שדווקא התגין שעל כל האותיות מעכבין שהם חלק מצורת האות אבל התיגין של שעטנ"ז ג"ץ אינם פוסלים בדיעבד. ועיי' בסמוך.

[ועיי' במשנ"ב סי' ל"ו בשם איגרת הטיוול שכתב דהשם שעטנ"ז ג"ץ הם משמותיו של השטן והתגין נראין כעין חרב וחנית להנצל מהם. ומבואר שאין ענין התיג דהאותיות הללו שיהיו כעין כתרים אלא שיהיו חרב וחנית ולכן ניתנו התגין האלו דוקא באותיות אלו שגגן קצר ודומין מחמת זה לחרב ודו"ק.]

אם התגין מעכבין.

עיי' במרדכי שם שהביא דעת הר"ח שכי' שאם לא זיין כלל פסול מידי דהוי אקוצו של יו"ד שמעכב. ובמרדכי שם הוכיח מהגמ' בשבת קד: שמבואר שאם נטלו לגו של חית ועשאו שני זיינין חייב, ואם היו התגין מעכבין לא היה חייב בשבת שהרי הם מחוסרין תיג ועיי"כ שאין התיג מעכב. ובספר התרומה ה' גיטין דחה הראיה דדלמא מיירי בכתובה סתם ומלאכת מחשבת אסרה תורה וצ"ב מה באמת ההוכחה משם. אך יעוי' ברש"י שהוסיף "והיה הספר צריך לכך" ואפשר לכאן לדיק מזה שלא בכל אופן הוא מתחייב עיי"כ משום כותב רק במקום שיש כאן השלמה של מילה חשובה הנצרכת לו אבל בלא"ה שם מחיקה עליה ולא כתיבה וזה היה הכריחו של המרדכי דמיירי בס"ת. [והנה הראשונים דנו אם הפרדת האותיות נחשבת ככתיבה או דהוי חק תוכות ועיי' שם בר"ן שהביא דעת הרשב"א להוכיח מן הסוגיא שם דבזה ל"ה חק תוכות כיון שהוא מתעסק בהפרדת האותיות, ובר"ן שם דחה ראיתו דלענין שבת ליכא קפידא אם יכתוב בכתובה גמורה או עיי' חקיקה אבל במידי דבעי כתיבה גמורה ל"ה כתיבה, ולהר"ן הנ"ל בהכרח ל"מ בס"ת, אולם במרדכי לעיל תתקנ"ב (ליד אות ו') כתב להדיא כדברי הרשב"א שמשוה דין כתיבה לענין שבת לדין כתיבה דסת"ס.] ושוב כתב שיתכן דדוקא תגין של זיין אינם מעכבין אבל תגין כל דהו מעכבין והוד"ל.

ועיי' שהביא דברי הר"י שנסתפק לענין כתיבת גט אחר שנקרא ספר ויש שיטות המצריכות שיהא גם מוקף גויל אם יצטרכו ג"כ תיג מק"ו, ולבסוף הכריע שלא לתייג כדי שלא להוציא לעז על הגיטין הראשונים.

והנה מזה שנסתפק גם לגבי גיטין מוכח שהתגין הם חלק מצורת האות ועיי"כ הם מעכבין גם בגט אבל אם היתה זו הלכה בצורת הספר לכאן אין מקום לדמות ויש לפלפל בזה.

והנה עיי' בסוגיא דשבת שם בהמשך שהגמ' דנה על מקרה הפוך שנתכוין לכתוב ח' ועל בידו שני זיינין ולבסוף לא גמר הכתיבה ונמצא שכי' ב' אותיות, והגמ' מביאה בזה סתירה אם חייב או פטור, ומחלקת שם הגמ' אם הוא עדיין צריך לזיינם או שכבר זיינם כפירש"י שם או בין אותיות הצריכות זיון לשאינם צריכות כפי' הראשונים. ולכאן עולה שם מן הסוגיא דהזיון מעכב דאל"ה הרי נשלמה עיקר הכתיבה אף בלא זיון. ועיי' בשלטה"ג שם שכתב ראייה הוכחה זו דתגין מעכבין בס"ת וכתב דלפי"ז ישנה סתירה בסוגיות דמוכח מההיא דלעיל שאין התגין מעכבין ולא כתב שם

ישוב ע"ז, אולם במהרם באנעט על המרדכי שם כתב שזה היה הכריחו של המרדכי לחלק בין התגין דכל האותיות לההיא דשעטנ"ז ג"ץ ומפרש ההיא דשבת לענין התגין הקטנים שמעכבין. ועי"ע ברעק"א בתשובה קמא סי' כ"א שהאריך בענין זה.

ובשו"ע סוס"י ל"ו כתב שאם לא תייג כלל לא פסל ובמשנ"ב כתב להחמיר שכמה אחרונים מחמירים בדיעבד אך כתב שאפשר לתקן התגין אף אחר הכתיבה ואין בזה משום של"כ.

צריכות שלושה זיונים.

וברש"י מפרש ג' תגין קטנים בכל אחת עי"ש ובתוס' את צורותיהם. וברמב"ם כתב שהם כמו זיינין והיינו שצריך להיות ראשם גדול יותר כהמנהג שלנו, וכתב המשנ"ב שיהיו דקין כחוט השערה. ויש בזה שיטה מחודשת ביריאים סי' שצ"ט והובא במרדכי בשם י"מ שהזיון הוא מגוף האות וכן שם הביא מהסמ"ק שיש שסמכו על קרנות האותיות, והא דאמר"י שהקב"ה היה קושר כתרים לאותיות י"ל דמיירי בתגין גדולים שבשאר אותיות, יעו"ש"ע.

תוד"ה שעטנז גץ.

התוס' הביאו בשם השימושא רבא דטט דלטוטפות צריכה ג' ג' זיונים. והביאו שר"ת כתב בתיקון ס"ת שלו שהוא שיבוש. ולכאוי ר"ת דחה את הדברים משום שלא דוקא אלו אלא כל האותיות כולם צריכות תיוג. ועי' בצ"ק שגרס ה' ה' זיונים ולפ"ז לא נתכוין לחלוק על כל עניני תיוג, אלא להוסיף תגין באלו האותיות. אך בדברי השימו"ר שהובאו ברא"ש ובטור מבואר שדוקא אלו דינם בתיוג והאחרים אינם צריכים. וביאר הגרמ"ד שדעתו כדעת הרמב"ם שדין שעטנ"ז ג"ץ נתקבל רק במזוזה וגם בה לא בכל האותיות כמו שיובא בהמשך, ומוסיף עליו השימו"ר שגם בתפילין נתקבלה ההלכה לענין לתיג אותיות אלו. אולם יעו"י בב"י כאן שמישב באופן אחר שבכל המקומות התגין הם קטנים אבל באותם אותיות שכתב השימו"ר צריכים תגינים גדולים כעין מקלות כן מישב הסה"ת בהל' ס"ת.

עוד כתב שם לישב שהוא לומד כדעת הרא"ם הנ"ל שהתגין דשעטנ"ז ג"ץ הם נמשכים מגוף האות שההלכה נאמרה שלא יעשה את האות ראשה עגול אלא משוך, וכאן נתחדש שצריך גם תגין בראשיהם.

שיטת הרמב"ם בענין תגין.

הנה לפי המתבאר בדברי הרמב"ם אין נאמר בדין תגין הלכה בכתיבת האות שיהיו האותיות מתויגות בראשיהן, אלא נאמרה הלכה על אותיות מסוימות הנמצאות דוקא בתיבות מסוימות להצריכן תגין וכמו שיתבאר.

דעי' ברמב"ם בפ"ז מהל' ס"ת שכ' ויזהר באותיות הגדולות והקטנות וכו' כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי איש, ויזהר בתגין ובמנינם שיש אות שיש עליה תג אחד ויש אות שיש עליה ז' תגין. ודבר הלמד מענינו שם ברמב"ם שהאותיות המתויגות המה במסורת איזה מהן מתיג ואיזה לא.

ויותר מפורש כן במש"כ בהל' תפילין פ"ב ה"ח שצריך להזהר בתגין של אותיות והו' כמו זיינין זקופות על האות שיש לה תג כמו שהן כתובין בספר תורה. ולאחמ"כ מונה שם הרמב"ם דפרשה ראשונה יש לה אות אחת מתויגת ובשניה חמש אותיות שיש בהם ד' זיונים וכן ע"ז הדרך ומבואר

שהכל ניתן במסורה מה מתייגים ומה לא, בין בתפילין ובין בס"ת. וברשימה שכתב הרמב"ם שם אין חילוק בין שעטנ"ז ג"ץ לשאר אותיות בשום דבר. ובפ"ה מהל' מזוזה כתב הרמב"ם בה"ג שאלו הן התגין שעושין במזוזה והביא שם דברשה ראשונה יש בה ז' אותיות שעל כל אות ואות ג' זינין ומנה שם חלק מן האותיות של שעטנ"ז ג"ץ שיש בפרשיות הללו. ומבואר דבמזוזה נאמרה הלכה שלא לתייג את האותיות כמו בס"ת אלא יש מסורת אחרת על אותיות מסוימות ודוקא בשעטנ"ז ג"ץ. ומתבאר כאן דשאני מזוזה מתפילין דבתפילין צריכין שיכתבו כמו שהן בס"ת משא"כ במזוזה יש לה דינים אחרים, וכדמצינו חילוקים כנ"ל לענין הפרשיות הפתוחות והסתומות שהמזוזה דינה שונים. ועי' בביאור"ג סי' ל"ו שמתבאר שם כל הענין לשיטת הרמב"ם ועל הדרך הנ"ל. ועי' בשיעורי הגרמ"ד.

תוד"ה דחטריה לגגיה דחית.

התוס' הביאו פירוש רש"י שהחית גגה ישר והחטוטרט דשמעתין היא כמין קוף. והתוס' הביאו את פירוש ר"ת שהחית עשויה כשני זיינין ומחברו ע"י גג משופע בינתיים והוכיחו זאת מהגמ' בשבת נטלו לגגו של חית ועשאו שני זיינין ובאמת כמו"כ נוכל לפרש לרש"י שאנו מתיחסים לשני הזיינין כקירות והחלק האמצעי הוא הגג אך אין זה מיושב כ"כ, וכן פ"י הרא"ש את ראייתם. אולם מצאתי במהר"ב בשם ספר התרומה שכתב הראיה באו"א שהרי מבואר בגמ' בשבת שחייב על נטילת הגג משום כותב והרי אין בה זיונים וע"כ שע"י מחיקת הגג באמצע נעשו שני זיונים עם התגין שלהן. [ונראה שהוא נוקט שרק תג אחד מעכב וכאשר הוא מגרר מקצת מן הגג נשארו הב' זיינין בשני כתרים זה לשמאלו וזה לימינו].

שלוש יתקן ארבע יגנז.

הגמ' בהמשך מבארת שדוקא בחסירות משום דמיחזי כמנומר ומפרש רש"י כגירסת המהרש"א שהנימוק הוא מה שכותב ומגיה בין השיטין, וכ"כ הטור סי' רע"ט לפי שהוא גנאי **לתלות כ"כ ביני שיטי**. וילח"ק לפ"ז דאמאי יגנז שהרי יכול לגרר כל התיבה ולכתבה בצמצום ויכניס בה האות החסירה. ואפשר לדחוק דאה"נ דזה שרי וכאן מייירי שהיו אותיות קטנות שא"א לצמצם. ובאמת עמדו ע"ז הראשונים דהרשב"א בתשובה המובאת בריב"ש סי' ז' ובתשב"ץ קכ"ה כתב שיגנו **עד שיתקן**, ומה שלא כתבו יתקן משום שתיקון שידך רק אם יכול לתקנו כמו שהוא ולא ע"י גרירה ושאר טעדיקי שיעשה. והתשב"ץ שם חלוק עליו דע"י שיגרר כל המילה כ"ש שהוא כמנומר וגנאי הוא שנראה כמו שני כתבים. ועי' משנ"כ בזה לענין גרירת המליאות. ולעיקר הענין אם בכה"ג מהני תיקון ע"י בסמוך.

ארבע יגנז.

ילה"ס אם עבר ותיקנו דהשתא מיחזי כמנומר אם נפסל הספר או שרק לכת' לא יתקן, אבל אי"ז פסול בספר ואם תיקנו מתוקן והרי הוא גונזו על חנינם. וקצת ראיה יש כאן מהא דאמר"י לגבי הדף שמציל על הספר שאף אם יש בו ג' טעויות מציל הואיל ואיתיהיב לתקוני מתקן, משמע שעדיין יכול להיות שבזה נחשב כמנומר וכמו שהבין בעל האיבעיא, ואעפ"כ התירו לתקנו דאין דין גניזה על דף זה, ואחר שניתקן כדין יש הצלה על כל הספר.

תנא אם יש בו דף אחת שלימה וכו'.

ע"י בתוס' ודוקא מעיקרא דאי יכול לתקן במה שיחזור ויכתוב דף שלם אמאי יגנו. וסברתם צ"ב דמה"ת יהיה חילוק בזה והרי סוכ"ס לא מיחזי כמנומר. ולכאוי מתבאר כאן דכל שיש ד' טעויות ביריעה בעצם זה מהוה חיסרון וא"א לתקנה, ונפק"מ שאי אפשר להביא מלכת' דף שיש בו ד' טעויות ולצרפו לספר כשר דבכה"ג איכא פסולא אלא דמכיון שיש כאן דף כשר זה מציל על כל הספר, והיינו דהוי כעין גרדומין שאין פוסלין הספר אם לא נפסל כולו אך מכיון דנפסל כולו אי אפשר להכשיר ספר כזה. ומבואר בתוס' שיש גדר של יריעה פסולה וספר פסול שאין מתקנים אותו כלל.

והיסוד לזה הוא ברמב"ם פ"ח מהס"ת ה"ג דספר שאינו מוגה במלא וחסר אפשר לתקנו אבל אם טעה בריוח הפרשיות וכו' או ששינה צורת השירות **הרי זה פסול ואין לו תקנה אלא לסלק כל הדף שטעה בו**. וברשב"א הנ"ל נחלק עליו שיוכל לחזור ולתקנו ע"י גריחה. ועי' בכס"מ שכתב שהמקור של הרמב"ם הוא מזה שכתוב בברייתא בכל אלו הלשון יגנו משמע שאין לו תקנה. ורואים שיש כאן לכאוי נידון עקרוני באופן שנכתב הספר שלא כהלכתו אם מהני תיקון ע"ז להכשירו או צריך לחזור ולכתבו והדעה הפוסלת סוברת שהוא כמין האמור תעשה ולא מן העשוי בפסול. ויוצא כאן לכאוי שהרשב"א חולק על התוס' ביסוד הנ"ל אם יכול לחזור ולכתוב דף אחר.

א

ס"ת שנמצאו בו טעויות יתקן.

בגמ' בגיטין ד"ס ע"א אמרי' ספר תורה שחסר בו יריעה אין קורין בו, ומשמע שאם חסר רק כמה תיבות קורין בו והתוס' במגילה ט. ד"ה יגר שהדותא הוכיחו מזה שאף אם יש בו טעויות אמרי' כמאן דליתנהו דמי והספר כשר.

ועי' בר"ן במגילה ה' ע"ב מד"ה שהביא את הוכחות הראשונים נגד התוס' שהס"ת נפסל אף בחסרון אות אחת כמו בתפילין ומזוזות ומחלק שם הר"ן שאף שהספר נפסל ואין בו דיני קדושת ס"ת ולא מקים בזה מצות כתיבת ס"ת, מ"מ לענין לקרות בו כשר אף אם חסר בו מילים ופסוקים אלא אם כן נחסר ממנו יריעה שלימה. [וכשיטה זו אנו מכריעים לענין דיעבד שאם נמצא טעות בס"ת אין צריכים לחזור ולקרוא את מה שקרא העולה שלפניו כמבואר בס"י קמ"ג]. וקשה לפ"ז בסוגין אמאי יגנו כשיש ד' אותיות בכל דף מ"מ הרי גם אם יחסרו כל המילים מותר לקרות בו וכמש"כ שם הר"ן להדיא. וכן קשה מאי דאיתמר לקמן שאפי' הגיה אות אחת כשירה ומשום שהציל חבירו מהעבירה שאסור להשהות ספר שאינו מוגה וצ"ע בכ"ז.

דף ל' ע"א.

אבל יתירות ל"ל בה.

ומפרש רש"י שהוא מגרר את היתירות ועי' במרדכי תתקנ"ד שהק' שהרי המילה מופסקת באמצעה ונפסלת בזה, ומתרץ שם שהוא בענין שיכול להאריך את האות שלפניה אבל אם היה אות מליאה מאחוריה כמו מ' אז אי אפשר לתקן, אולם בתשב"ץ הנ"ל כתב מתחילה שלא יאריך משום שנראה כשני כתבים ואעפ"כ אינה נפסלת יעו"ש.

^א בח"י בית הלוי כתב בביאור הענין שדף אחד מציל שמוזה מוכח דמיחזי כמנומר אינו פסול גמור מצ"ע אלא דהוי דין שבכה"ג לא יתקן כיון שאף אחר התיקון אינו תיקון גמור וגם אחרי התיקון יהיה מיחזי כמנומר וע"כ אמרו חכמים שלא יתקן וישאר בפסולו ויגנו ומש"ה כשיש דף אחד שלם התירו לו לתקן השאר בכדי שלא יצטרך לגנוז את הדף הכשר ומש"ה מציל ומש"ה נמי לא התירו לו לכתוב דף אחד חדש בשביל זה.

תוד"ה אבל יתירות ל"ל בה.

יש טועים כו' השיטה הזאת מובאת בנימו"י שאין להקפיד על היתירות אלא על החסירות ואי"צ לגרר דכל היתר כנטול דמי. ונראה לכא' שדוקא אם אין משתנה המשמעות עי"ז ועי' במנח"נ פ"ש וילך מש"כ בענין חסירות ויתירות.

והלכתא באמצע שיטה דוקא.

עי' בט"ז שביאר הטעם כדי שיהיה ניכר שסימו את התורה, שאם היה מסים בסוף השיטה יחשבו שיש המשך בדף אחר.

ח' פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן.

עי' כאן ברש"י ובתוס'. וברמב"ם מפרש אותה שהיחיד יכול לקרותה שלא בציבור והראב"ד שם משיג עליו וגם הקשה שם והציבור היכן הלכו ועי' בכס"מ שמפרש או שלא היו כלל עשרה או שהיו עשרה ויצאו מקצתן, ומביאים מהגרשז"א זצ"ל להוכיח מכאן דחובת קריאת התורה היא אף על היחיד ועי"כ הוא מחויב לקרות ח' פסוקין אלו אף שאין ציבור, והוכחה זו הינה לכא' רק לפי הדרך שלא היו כלל עשרה, שאי מיירי שהיו ויצאו הרי כבר נתחיבו כולן. ועי' בהגרמ"ד שהק' שהרי אף בכל קריאה"ת אם יצאו מקצתן באמצע משלימין הקריאה ומאי רבותא בפסוקים הללו, אך באמת איכא נפקותא שאם היו עשרה ויצאו קודם קריאה"ת שחל כאן מדינא חובת קריאה"ת ואעפ"כ אין מוציאין ס"ת בשביל היחיד ואילו בפסוקין הללו מוציאין. ומטו משמיה דהגר"ח להק' דמה בכך דאין אלו פסוקין כשאר תורה והלא הוי בכלל דבר שבק' דאין אומרים אותו בפחות מעשרה וצ"ע.

ומשה כותב בדמע.

עי' רש"י שלא היה חוזר ואומר מפני צערו וכן היה ההוכחה מברוך שלא היה חוזר אחריו הקינות. אולם בשיטה גרס או שלא היה חוזר אחריו והיינו לפירוש הראשון שנכתב בדמעות ולא בדיו וכ"נ מהמשך דברי רש"י הואיל ואשתני שנכ' בדמע ולא בדיו ולפירוש זה אין מובן כ"כ מה הביאו מברוך לענין זה.

ועי' ברמב"ם שפי' הואיל ואשתני היינו במשמען שכאילו נכתב אחר מות משה ולשיטתו שחסר כאן בקדושת הספר לענין שהיחיד קורא והוי כאילו הוא מדברי הנביאים וצ"ב עוד.

ומשה אומר וכותב.

עי' בהגרמ"ד שהביא מהגר"ח מהלך מענין בענין האמירה שע"י אמירת הענין נעשה כדברי נביא ולא רק כדבר הניתן להכתב ומבאר שם שזה גם החילוק בין נביאים לכתובים שהנביאים ענינם להאמר ולהכתב והכתובים ניתנו רק להכתב ויעו"ש הראיות ע"ז. וזה הענין שהיה אומר משה את מה שכותב, ובזה מובן דהח' פסוקים נשתנו דכיון דלא אמרן משה אין מעלתם כדברי הנביאים.

והוסיף שם דאף לגבי נבואת ירמיה שמה שנאמר היה זה מעלת נביאים אך הקינות שלא נאמרו אין מדריגתן אלא ככתובים.

ומה דצ"ב דהתינו לגבי דבריו של משה אבל ברוך בן נריה הרי לא היה הנביא ואיך ע"י אמירתו נעשה כדברי הנביאים. ויתכן לומר עוד שהרי אין הכתיבה כקריאה שיש אם למקרא ולמסורת

וכאן זה נחלק שמה שהיה אומר קודם הכתיבה נחשב שקיבל את נבואת הנביא בסגנון אמירה ובאם למקרא, ומה שלא אמר בעצמו הרי לא קיבלם רק בדרך שראויין להכתב ודו"ק.

מצות כתיבת ספר תורה.

בגמ' בסנהדרין כא: אמר רבא אעפ"י שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה מצוה לכתוב משלו שנא' ועתה כתבו לכם

את דברי השירה הזאת. ומפרש הרמב"ם ברפ"ז מס"ת כלומר כתבו לכם את התורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות. ובלבוש רס"י ע"ר הוסיף בביאור הדברים דע"כ מה שצוה מרע"ה שיכתבו את השירה לא קאמר שירת האזינו לבדה אלא היינו לומר שיכתבו כל התורה עד שירת האזינו שהיא גמר כל התורה ושירת האזינו עד סופה בכלל. ועי' בשאג"א סי' ל"ד שנסתפק אם החיוב הוא לכתוב את השירה גופה וכל מה שמלפני כן זה רק הכשר מצוה, או שיש כאן גילוי שהתורה מצוה שיכתבנה כולה. והנפק"מ תהיה במי שעבר וכתב פרשת האזינו לחוד או שהיה לו ספר תורה גמור ובלה כולו חוץ מפרשה זו אם חייב לכתוב את שאר הפרשיות [לענין ספר שבלה עי' במשנ"כ לקמן]. ולכא' מוכח בסוגיא כמו הצד השני שהרי אם הגיה אות אחת הוי כאילו כתבה כולה ואם המצוה היא רק על פרשה זו מה אכפת לי שיש פסלות בספר, ומבואר שצריך שתהיה השירה כתובה כחלק מן הספר.

אם חייב ג"כ לקימה ברשותו.

והנה מבואר שם שצריך לכתוב בעצמו אפי' יש לו ס"ת מאבותיו. ויש נידון אם גם מוטל עליו לקימו ברשותו או שאחר שכתבו רשאי למכרו לצורך מצוה [שאם כתב ע"ד למכרו פשיטא דלאו מידי עבד] והעיקר הוא מה שכתב הספר. ומצינו בזה מח' אחרונים עי' בפתח"ת יו"ד שם סק"ג שהביא מהתורת חיים שכי' שלא להקדיש את הספר לביהכנ"ס אחר כתיבתו שבזה הפסיד המצוה, ול"ל שאם כתב כבר יצא יד"ח דפשיטא שאם כתב ונאבדה ממנו צריך לכתוב אחרת והבני יונה חולק שם שאם נאבדה ומצויה באיזה מקום יצא יד"ח ואי"צ אחרת וקרוב לומר שגם אם נקרעה או נשרפה דאחר שכתב כבר נתקימה המצוה ולכן יכול ג"כ להקדישו שאז בני ביהכנ"ס יקראו ובוזה גופא הוא קיום המצוה. וקשה על שיטה זו דא"כ הוי מצוות שבגופו אולם הראשונים נקטו שמהני שליחות ופועל בזה ועי'כ שהמצוה היא שיכתב הספר עבורו.

בטעם האיסור למכור ס"ת.

ועי' בשו"ע שכי' בחדא מחתא יחד עם הדין של החיוב כתיבה את הדין שאינו רשאי למכרו אפי' אם יש לו הרבה ס"ת. ושיטתו מתבארת בהדיא לגבי שאר ספרים שכי' שיש מצוה בכתיבתם ואין מוכרין אותם ורואים שאף שאין בהם קדושה כס"ת מ"מ כיון שיש חיוב לכי' ספרים אינו רשאי למכרן. ועי' גם בלבוש שם שלהדיא מקשר הענינים וכתב וכי"ש שאינו רשאי למכרו אפי' אם יש לו הרבה ס"ת. ומכל זה מוכח שיש חיוב גמור לקים את הספר ברשותו. והדבר צ"ב שאם המצוה היא שיהיה ברשותו ספר תורה הרי יש בידו כבר ובפרט שבס"ג כתב שם הלבוש שעיקר טעם המצוה היא הוא כדי ללמוד בה וא"כ אמאי לא סגי בספר אחד וצ"ע.

והנה הרמב"ם הביא הדין שאינו רשאי למכרה בנפרד מהמצות כתיבה ונראה שם בדבריו שזהו מדין כבוד הס"ת וזה בכלל הדין שכל תשמישי קדושה אין מוכרין אותן אלא לעילוי, וכיון שאין עילוי לקדושת ספר תורה אסור למכרו רק למצות ת"ת או פו"ר. עיי"ש בפ"י ה"ב וכן דיק האגר"מ.

ויש בענין זה כמה נפק"מ למעשה שאם במכירת ס"ת תמיד יש ג"כ ביטול עשה צ"ב איך הותר לבטל עשה זה בכדי לישא אשה, וצ"ל דעשה דפו"ר עדיף מפני שהוא עשה גדול. אולם יעוי בחלקת מחוקק בסי' א' שכתב שאין להתיר למכור ס"ת לצורך נישואי יתומה כיון דלא מיפקדא אפו"ר ויש שכתבו שמוכרין מפני שהיא מצווה על שבת ולכאוי תלוי בהנ"ל שהדין שבת אין בכוחו לדחות עשה מפורש רק זה עומד כנגד הדין כבוד ספר תורה שזה דוחה אותו.

ויש גם נפק"מ להיפך דבלבוש שם כתב שאסור למכור ס"ת גם אם רוצה לקנות אחר משובח ממנו דחיישינן לפשיעותא אולם אם כבר קנה הספר ונתחייב בדמיו רשאי למכור הישן בכדי לפרוע הדמים, ולקים זה אלי ואנוהו. ובש"ך נחלק עליו שאין היתר כלל למכור ס"ת רק כאשר הוא מעלהו לקדושה גדולה יותר ולא בשהיא שוה אליו, ולכאוי תלי בהנ"ל שאם האיסור מכירה הוא מפני החיוב שיהיה בידו ס"ת א"כ כאן יש בידו אחר תחתיו ושרי אך זה מחמת הביזוי אין היתר אלא בשביל קדושה המעולה ממנו.

והנה יעוי בשו"ע אבהע"ז סי' א' שהביא את דעת הרא"ש והנמ"י שאין איסור למכור ס"ת אלא בשל ציבור אבל של יחיד שרי דהוי כאילו התנה שיוכל למכרו וזה ודאי מתאים עם הצד של כבוד הס"ת דאי משום העשה דכתיבה לכאוי אין חילוק בזה, והביא שם דעות החולקות. אולם יעוי בפתח"ת כאן שהק' סתירה דבהל' ס"ת סתם המחבר לאיסור אף בשל יחיד וכתב דלא התיר הרא"ש אא"כ יש בידו ספר אחר שאין כאן ביטול הדין כתיבת ס"ת, וזה לכאוי שלכ"ד הלבוש הנ"ל. וצריך עדיין לפלס כאן דרך לישב כל השיטות לכל הצדדים.

עי' ברא"ש סי' א' דכתב דזהו בדורות הראשונים שהיו כותבין ס"ת ולומדים בו אבל בדורות הללו שמניחין אותו בבתי כנסיות לקרות ברבים מצוה על כל יחיד ויחיד לכתוב חמשה חומשי תורה גמרא ומשנה ופירושיהן להגות בהן הוא ובניו, **דעיקר מצות כתיבת ס"ת הוא כדי ללמוד בה דכ' ולמדה את בניו**, ועל ידי הגמרא והפ"י ידע פירוש המצוות והדינים על בורים **ולכן הם הספרים שהוא מצווה לכתבם**. ועי' בלבוש שביאר את החילוק בין דורות הראשונים להאידנא שבדורות הראשונים לא ניתנה תורה שבע"פ להכתב ובכלל זה שהיו חייבים לכתוב רק בספר כשר כדי ללמוד בו. [עי' בסוגיא דגיטין נ' ע"א אם מותר ליתן מגילה לתינוקות כדי לקרות בה] אולם אחר שהתירו את הכתיבה בשאר ספרי הקודש א"כ מצוה לכתוב שאר ספרי ההלכות והפירושים כמו התורה עצמה.

ובדעת הרא"ש נח' הפו' אם כונתו לומר שהאידנא אין כלל חיוב לכתוב ספר כשר, או דבא לומר שיש מצוה ג"כ בשאר ספרים אבל אין זה גוף העשה. ונח' בזה הב"י והש"ך דהב"י מפרש כונתו שרק בא להעדיף כתיבת ספרים לעצמו יותר ממה שיכתוב ס"ת לקריאה בביהכ"ס אבל מי שכותב ס"ת ללמוד בה זה עיקר העשה ואי אפשר לבטל מצות עשה מה"ת. אך בש"ך כתב שהאידנא דליכא חיוב ללמוד דוקא מס"ת אין מעלה לשאר ספרים. ובלבוש ישנה דרך אמצעית דודאי כתיבת ס"ת היא המצוה שנצטוינו בה בפירוש **וחייבים לכתבה לקרות בה ברבים**, אבל אין אדם יוצא י"ח בכתיבה זו לבדה אלא כל איש אשר ידו משגת לכתוב שאר הספרים **או לקנות אותן**, הר"ז מוטל עליו בכלל מ"ע זו יותר מכתבת התורה, ובלעדיהם לא קים מצות כתיבת התורה **כתיקונה** עד שיכתבם או שיקנה אותם. והיינו שזהו חלק מקיום המצוה לקנות ספרים כדי שיוכל ללמדה וע"ז אין הקפדה שדוקא יכתוב בעצמו כמו גוף הספר תורה.

ולענין מכירת שאר ספרים עי' בשו"ע שכ' דאסור למכרם אולם הפתח"ת הביא שנהגו למכרם, ולפי הלבוש הנ"ל יש מקום גדול להתיר כאשר יש לו אחרים או כאשר סים ללמוד באלו ורוצה לקנות אחרים.

ועי' בשאג"א סי' ל"ו שכ' דהאידינא בלא"ה ל"ש לקים המצוה בתיקנה בכתובת ס"ת שהרי אין אנו בקיאים בחסירות ויתירות רק מצוה דרבנן יש כאן להשתתף עם הציבור בכתובת ס"ת כפי המסורה, ובמנח"ח נחלק על היסוד הנ"ל שכל חסירות ויתירות שאינם מעכבין המשמעות אינם פוסלים את הספר יעו"ש.

אמר רב הלוקח ספר תורה מן השוק כחוטף מצוה מן השוק וכו'.

וברש"י ומצוה עבד אבל אי כתב לה היה מצוה יתירה טפי. מבואר שכאשר כותב בעצמו איכא מעלה טפי כאילו קיבלה מהר סיני, ואפי' הגיה בו אות אחת עלה עליו כאילו כתבו, והענין צ"ב. ובנמ"י ביאר הענין דכאשר אינו טורח בכתובתה יש מקום למידת הדין לחלוק ולומר אילו לא היה לו האפשרות בלא טירחא לא היה עושה, ומאידך כאשר טרח לכתובה בעצמו י"ל שאם היה צריך לילך לסיני לקבל התורה היה עושה, וכן כאשר הגיה אות אחת אנו אומרים שגם אילו היו בו טעויות רבות היה מתקן, ומבואר שאין הענין שיכתוב בעצמו הוא משום דמצוה בו יותר מבשלוחו אלא מפני שיש לו לטרוח על השגת לימוד התורה.

ועי' בלבוש שכ' דלאו דוקא שיכתבנה בעצמו אלא גם כאשר שוכר סופר לכותבה **וטרח בתיקון הקלפים ולסבול עול הסופר עד שנכתב מהני**, ולכא' משמע דזה מהני משום הטירחא שיש לו ואין צריך כאן פרשת שליחות, אולם היבין שמועה והמנח"י ועוד כתבו שצריך דוקא שיהיה בשליחות או ע"י דין יד פועל כיד בעה"ב שיהיה כאילו נכתב בעצמו. ועי' בפתח"ת סק"ז לענין אם כתב אחר עבורו.

מאידך שיטת הרמ"א היא שאינו מקים מצוה כלל אם לא כתבה בעצמו, וזה מתאים עם השיטות שעיקר המצוה היא הכתיבה ולא מה שיש ספר בידו. ומה דמהני מה שמגיה בו אות אחת יל"פ עפ"י מה שכ' התוס' והרא"ש שזה משום שהוא מציל חבירו מן העבירה שהחזיק ספר שאינו מוגה, והרא"ש מוסיף דזה שהגיה **והכשירו לקרות בו** כאילו כתבו והיינו שאין ענין דוקא לכתוב אלא סגי במה שהוא עושה את הספר לספר כשר ובזה סגי לקיום המצוה כאילו כתב בעצמו.

אם יש הבדל בין ירושה לקניה.

לעיל הובא הגמ' בסנהדרין שאפי' הניחו לו אבותיו ס"ת צריך לכתוב משלו. ועי' בס' יבין שמועה בפתיחה שדיק שהרמב"ם לא הביא הדין דשמעתין דהלוקח ספר מן השוק כחוטף מצוה רק את הדין של רבא שאפי' הניחו לו אבותיו צריך שיכתוב משלו, ולאידך הרי"ף והטור לא הביאו את הדין של רבא רק הדין של רב דהר"ז כחוטף מצוה מן השוק. ומבאר דהנך סוגיות פליגי אהדדי דהסוגיא כאן סוברת שהעיקר הוא מה שיש בידו ספר כשר ל"ש בקניה או ירושה ואילו הסוגיא דסנהדרין סוברת שיש דוקא מצוה לכתוב בעצמו ונח' הרי"ף והרמב"ם כמו מי לפסוק אם כרב או כרבא. והנה משיטת רש"י והנמ"י מוכח דלכתוב משלו אין הכונה בעצמו אלא בכל ענין ששיג הספר מועיל אבל מ"מ מצוה עליו להשיג על ידי השתדלות ספר נוסף חוץ משל אבותיו, וכ"כ הרבה אחרונים בדעתו עי' שאג"א וכן מוכח מהט"ז סק"א והגר"א שנקטו כשיטת רש"י לעיקר

שיש קיום מצוה גם בקניה אף דקי"ל דבירושה לא מהני. אך המנח"נ באמת הק' מה ההבדל בין קנה מאחר לבין הורישו לו אבותיו דהעיקר הוא מה שיש בידו ספר כשר. ועיי' בשאג"א סי' ל"ד שהוכיח דל"מ הגיה אות אחת בספר שירש מאבותיו רק בספר שקנה לעצמו. והנה לשיטת רש"י והנמ"י פשיטא כהחילוק הזה שהרי אין הבדל בין הקונה לכותב בעצמו רק לענין מעלת הטירחא משא"כ בירש מאבותיו אין כאן השתדלות בהשגת הספר וממילא לא יהני הגהת אות אחת. אולם למש"כ הרא"ש דהקיום הוא בזה שמכשירו לקרות בו אין מובן כ"כ החילוק.

אם מהני כתיבת ס"ת בשותפות.

האחרונים הסתפקו בנידו"ז דלכאוי' לא גרע מאילו הגיה אות אחת אולם להרא"ש יש לדחות הראיה ששם המגיה האות האחרונה הוא יוצר את כשרותו של הספר משא"כ בשותפות קיומה הוא ע"י שנים. ועיי' בחי' רעק"א לשו"ע שהוכיח מהתו"ח שכתב שלא להקדיש את הספר לאחר כתיבתו לביהכנ"ס דמזה מוכח דשותפות לא מהני דהרי המקדיש הינו בכלל הציבור ויש לו חלק בה ואעפ"כ לא מהני עד שיהיה לו לבדו. ובאוי"ש הל' ס"ת דחה הראיה שהרי אין דין ממון הציבור כממון השותפין דלגבי זכות הציבור צריך שידור עם בני העיר ויהיה חלק מן הציבור ואילו אם יעזוב את העיר תפקע זכותו ויעבור הזכות לאחרים שיבואו תחתיו אפי' אם לא שילמו ממון ולכן אי"ז נחשב לכם לענין זה.

ת"ר עושה אדם יריעה מבת ג' דפין עד בת ח' דפין.

עיי' ברש"י שמפרש שתפרים של חיבורי היריעות יפין בה כשאין בהן יותר מדאי ולכאוי' הוא ענין של נוי, אולם האחרונים פירשו דבריו משום חוזק התפרים, עיי' במקדש מעט סי' ערב ובמס' ס"ת להגר"ח פ"ב ה"ו בדוכסוסטוס. ועיי' בנמ"י שפ"י מה שלא עושה יותר על ח' דפין משום שהוא מתעצל לכרכו במקום התפר ועיי' כך נקראים היריעות, אך בהמשך לגבי נזדמנה לו יריעה בת ט' דפין שיחלקנה לד' ולה' פ"י שנאה יותר לתפרם במה שיותר עמודים. לאידך בתשב"ץ ובקרית ספר למאירי כתבו להדיא שהוא משום נוי היריעות וכ"נ מהלבוש ובני יונה. וכתבו האחרונים הנ"ל שיש בזה נפק"מ לקולא ולחומרא שאם הנידון בסוגין הוא משום החוזק של הקלף אין משערין לפי גודל הכתב של כל ספר וספר אלא מודדין הג' או הח' יריעות לפי שיעור ג' למשפחותיכם של כתיבה דקה ואם יש בזה שיעור כזה יכול לכתוב בו ב' דפין מכתיבה גסה ואי"צ להקפיד על ג' דפין של כתיבה גסה, אבל אם הוא ענין של נוי הכל הולך לפי הכתיבה הזו בעמודיה. וכן לחומרא אם נמצאו בו ח' דפין של כתיבה דקה צריך לתפרו ואין משערין לפי כתיבת ספר זה דוקא. [ומה שכ' התוס' דבכתב גדול אפשר לעשות שיטין ארוכות אינו ענין לכאן.]

פחות מיכן ויותר על כן לא יעשה.

נראה שכאן התנא שנה עליו לעכב אולם ה"ז ער"ב סק"ד הביא דעות הראשונים שאין זה מעכב לפסול בדיעבד, וכן דיק מזה שהרמב"ם בפ"י לא מנה זאת בכלל עשרים הדברים הפוסלין את הספר, ובאמת הרמב"ם כלל לא הביא את הדין של הברייתא וצ"ע בזה.

נזדמנה לו תיבה בת ה' אותיות וכו'.

הנה מבואר בסוגיא שעד שתי אותיות אפשר לתלות מחוץ לשיטה וג' אינו תולה, ולפ"ז קשה אמאי נקט תיבה של חמש אותיות ולא נקט תיבה בת ג' אותיות שיש א' בפנים ושנים בחוץ שיכול

לתלות, ולכאוי מוכח מכאן שהולכים אחר הרוב ואם רוב התיבה בחוץ אי אפשר לתלות דהוי כאילו כל התיבה בחוץ. ולפי"ז יש כאן קולא ג"כ שאם יש תיבה בת ז' אותיות ורובה בפנים אפשר לתלות ג' אותיות בחוץ, וכ"כ הרמב"ם בפ"ז ה"ה שאפי' בת עשר אותיות וחציה בפנים יכול לתלות חציה בחוץ ויש בדבריו חידוש נוסף שלמרות שאין החצי שבחוץ נגרר אחר שבפנים שאינו רוב תיבה בפנים ג"כ שרי והעיקר שלא יהיה תיבה שלימה בחוץ.

אולם הרא"ש כאן בסי' ד' חולק שאפי' בתיבה בת ג' אותיות אפשר לתלות שתיים בחוץ, והגר"א ועוד אחרונים הביאו ראיה לדבריו שמשמע שרק תיבה שלימה אסור לתלות כאשר היא של ב' אותיות אבל אם היא חלק מתיבה שרי.

ובשו"ע רע"ג ס"ג פסק שיכול לתלות שתי אותיות בחוץ אפי' בתיבה בת ג' אותיות והיינו כדעת הרא"ש, ואילו בס"ד פסק כדעת הרמב"ם שאפי' תיבה בת י' אותיות יכול לתלות חציה בין השיטין, ועי' בביהגר"א או"ח סי' ל"ב סל"ג שהקשה סתירת הדברים. ועי' במג"א שם ובפמ"ג שנקטו דהמחבר לומד שלדעת הרמב"ם תרתי לריעותא בעינן כדי למנוע התליה א' שתהיה רוב תיבה בחוץ ב' שתהיה יותר מג' אותיות, והכל מוכח מן הסוגיא דמזה שנקט תיבה שלימה בת שתי אותיות ידענן שכל ב' אותיות שרי אפי' הם רוב, וכן מבואר שג' אותיות אין תולין רק כאשר הן רוב תיבה אבל כאשר הם מיעוט תיבה רשאי לתלות.

אולם הש"ך כאן הק' סתירה דבהל' תפילין כתב המחבר בסתמא דג' אותיות אין תולין ולא חילק בין רוב למיעוט והיינו כדעת הרא"ש ועי' במג"א שם שישב זאת ובביאור"ל שם.

דף ל' ע"ב.

אל ימעט אדם את הכתב וכו'.

מלשון הגמ' נראה שאי"צ למעט הכתב כי אין דברים הללו מעכבין, אולם הכס"מ מפרש שיזרו עצמו שלא יבוא לידי כך, וא"כ אין ראיה להכשיר בדיעבד. אולם הרמב"ם כתב שם בהל' ט' שכל הדברים האלו הינם למצוה מן המובחר ואם שינה בתיקון זה וכו' הרי"ז ספר כשר ועי' בהגמ"י שכי' שכן פסקו כל רבותינו.

נזדמנה לו תיבה בת שתי אותיות לא יזרקנה בין הדפין.

וצ"ב מהו הלשון לא יזרקנה ואמאי לא נקט לא יכתבנה חוץ לדף. ועי' בלבוש שכי' דה"ה אות אחת בפנים ואות א' בחוץ לא מהני, ובמעיי"ט כתב שמלשון הרא"ש למ"כ ומכשיר, והש"ך פסק כדבריו. וצ"ב סברת הלבוש דממ"נ אם כהרא"ש הרי אין יותר מב' אותיות בחוץ ואם כהרמב"ם הרי שרי בחציה בפנים. ואפשר לפרש דעת הלבוש שב' אותיות הנזרקות לבין הדפין אינם משתייכים לשיטה ונראה כאילו הוי טעות סופר ולכן צריך שיהיו עכ"פ חלק מתיבה גדולה, ועי"כ אין שום מעליותא בזה שאות א' בפנים דאינה חשובה דיה כדי לגרור את חברתה.

והנה במרדכי וב"י הביאו את דברי הסמ"ק שאם ב' האותיות נראות כתיבה בפ"ע [היינו שאפשר לחלק התיבה לשנים מה שבפנים ומה שבחוץ] אין לתלותן בחוץ, שהוי ככותב תיבה שלימה בין השיטין. והנה לפי המתבאר בדעת הלבוש אדרבה כל שנראין כתיבה בפ"ע עדיף טפי שהם משתייכים אל השיטה יותר וע"ע.

ע"י בתשובת תשב"ץ המובאת בב"י רס"י רע"ו שכו' שתיבה הנכתב בין הדפים הוי כמי שלא נכתבה והספר פסול משום חיסור תיבה ועי"ש דמספר התרומה נראה שאין זה מעכב אלא לכת'.

תוד"ה שלשה בתוך הדף.

אומר ר"ת דשם צריך שיהיה כולו בתוך הדף. וצריך להבין מה הטעם אם זהו דין בפ"ע ששם השם צריך להיות בתוך השיטה ולא מחוצה לה כשאר הדינים הנאמרים בקדושת שם ה' או שזהו קשור לדין דלקמן שאין תולין את השם [שזהו ענין של טפילות אצל החול כאשר יתבאר לקמן] ולמ"ד תולין אפשר דמהני אף לכתוב את השם מחוץ לשיטה, אך כאן דהוי מקצת שם גרע טפי דהוי כמו שמקצת ה' בפנים ומקצתו תלוי. וע"י בתשובת הרשב"ץ הנ"ל שלהדיא מקשר הענינים שכו' שם ששם שמקצתו חוץ לדף הרי הוא פסול והביא דכמו"כ פסל הרמב"ם היכא דתלה את השם מחוץ לשיטה.

ולאידך גיסא המג"א ועוד כמה אחרונים [הובאו במשנ"ב סי' ל"ב ס"ק קנ"ג] נקטו דבדיעבד אם מקצת השם הוא חוץ לדף אין זה פוסל, ונראה מדברי המג"א שם דאף אי בתליה מקצת שם פסול בדיעבד מ"מ כאן אין פוסל שהרי הוא מדיק זאת מדברי השו"ע שם שכשר בדיעבד מדקאמר לשון צריך אף דלענין תלייה נראה מדברי השו"ע דפסול ע"י בסי רע"ו ס"ו ובט"ז. וכן נראה מגוף הדברים שהוא איסור מחודש.

אלא דע"ז גופא דנו הפוסקים אם באמת יסוד האיסור הוא מה שהוא נראה כתולה מקצת השם או מה שהשם נמצא מחוץ לדף. והנפק"מ היא אם הוא כותב את כל שם השם מחוץ לדף שבאותיות של חול אין זה מעכב לרוה"פ, אם בשם השם זה פוסל, שאם הנקודה היא מה שהוא חולק את השם לשנים אין לפסול וכמו שהביא בזה המשנ"ב שם ס"ק קנ"ד מהבני יונה שיש כאן חומרא יותר מאשר כל התיבה מחוץ לדף שאז יש כאן כתיבה כהוגן. ועי"ש שהביא מהרעק"א לפסול אף באופן זה ואף דתלית כל השם כשירה כאן גרע טפי שהוא מוציא את שם השם לגמרי מחוץ לדף.

והנה הרא"ש כתב שאפשר לתלות את ה' אבל לא בין הדפין וע"י במע"ט שהק' שהרי דין זה מוכח מדברי ר"ת הנ"ל שצריך שתהיה כל התיבה בתוך הדף, ותיכף שבאופן שהוא תולה בין השיטין עדיף טפי שזה נראה יותר קשור למה שבפנים. והנה לפי החילוק של הבני יונה הנ"ל אין מקום לקושינו שהרי כאן כל התיבה מחוץ לדף ואין זה כתולה מקצת ה' וכה"ק הגרי"ז, ורואים שהוא הבין כהרעק"א שאין זה מדין תליה אלא מחמת ששם ה' מחוץ לדף.

ותולה את מה שגרר.

נתחדש כאן בסוגיא שאם חיסר תיבה או אפי' כמה תיבות יש לזה תקנה ע"י תליה בין השיטין וכתב השו"ע שאי אפשר לתלות בין הדפין. ומשמע בפ"ו שא"צ להקפיד שיהיה תלוי מעל המקום שחסרה התיבה מזה שהוצרכו לאסור לתלות בין הדפים. [וע"י כאן בשיטמ"ק אות ב' איך שביאר מדוע א"א להגיה בין הדפין] ומצאתי מפורש כן בתשובת תשב"ץ הנ"ל שהביא שם היכי תמצי שחיסר כמה מילים והוא משלים אותם בין השיטין ונמצא שהשורה כלתה באמצעה [אולם יש לדחות ולהעמיד דבריו באופן ששם אינו כותב התלוי מקודם התיבות שלאחריו אבל יתכן שאם יקדים לשלאחריו גרע טפי, אבל לא נראה שהוא מחלק בזה וכן מהטעם שכו' שם שזה מוכח שנכתב בצורת תליה שנכתב בכתב קטן משמע שאין לחלק].

הנה עיי' בטור שהביא מהרא"ש דלהלכה דתולין את השם אינו גורר ואינו מוחק, והנה המנהג שלנו שלא לתלות התיבות אלא לגרר ועיי' בפו', וקשה דכאן מבואר דלתלות עדיף. אבל החילוק בזה הוא ברור ששם לא ימלט מתליה שגם אם יגרר יצטרך לתלות התיבה שלאחריו ונמצא מגרר על חינוס ועיי' עדיף לתלות, אולם אם יכול לגרר באופן שהכל נכנס בתוך השיטה יתכן שעדיף טפי.

תוד"ה ר"י אומר אף תולין את השם.

עיי' בתוס' שהביאו מהירו' שאין איסור לתלות את ה' אם תולה עמו עוד תיבות נוספות, וביארו התוס' דעיקר האיסור הוא מה שהשם נטפל אצל מה שבפנים שהוא חול, וכאן שהתיבה של חול היא הראשונה והיא הנטפלת ל"ל בה. והנה התוס' הביאו ספיקו של הירו' אם שרי לתלות שלוש מילים של שם כמו קל אלוקים ה', והפוי הוכיחו מדבריהם שגם בשאר ספרים כמו תהילים אסור לתלות את ה', וגם מוכח שאף בשאר שמות אסור לתלות ולאו דוקא שם המיוחד מזה שהוצרכו כאן ג' תיבות.

ובביאור צדדי הספק כתב המרדכי סי' תתקנ"ח אם הטעם הוא כנ"ל שלא יהיה שם ה' טפל אצל מה שבפנים, או שיש גנאי שיהיה שם ה' עומד לבדו בלא תיבה אחרת עמו וכאן שיש עוד תיבות עמו יש להתיר. ויש בזה נפק"מ גם לחומרא, אם התיבה שלאחריו היא ג"כ שם ה' אי שרי לתלות שם ה' לחוד. שאם הטעם מצד טפילות הרי הוא נטפל אל ה' שלאחריו [וי"ל שלעולם התלוי נטפל אצל כל הכתיבה ולאו דוקא אל התיבה שלאחריה] אולם מצד הגנאי אין חילוק איזה תיבה כתובה אחריו דסוכ"ס שם ה' עומד לעצמו.

עיי' במהר"ב על המרדכי שם שהק' סתירה בדברי הפו' אם צריך ג' תיבות של חול או סגי בא' של חול דבסמ"ק נראה שצריך ב' תיבות של חול עמהם. ומאידך המרדכי עצמו נקט דוגמא כגון אני ה' אלוקים דסגי בתיבה א' של חול והביא משו"ת פנ"י לחלק שמהני תיבה א' של חול ותיבה א' של שם שאינו שם הויה המיוחד כמו באני ה' אלוקים וצ"ב שהרי גם שם כזה אסור לתלות כמו שהוכחנו מהירו', וצ"ל שכאשר ישנם שני שמות המיוחדים אנו מחשיבים את עיקר הכתיבה אל רוב המילים ואין מתחשבין עם תיבה א' של חול שיש שם אבל כאשר יש שם שם שקדושתו קלה שהוא כחול אצל שם המיוחד אנו מתיחסים כאילו נכתב השם המיוחד בתוך שני תיבות של חולין, וכן השם שאינו מיוחד כאילו נכתב יחד עם עוד תיבות האחת חולין אצלו והאחת קודש אצלו ואינו נטפל אצל הכתיבה שבפנים רק אצל זו שבחוץ.

עוד כתב שם שמיירי שלשם שאינו מיוחד ישנם אותיות הנטפלות כמו אלוקינו שהנ' והו' הם טפלים להשם ונהי שאין מניחין את הטפל בתליה מחוץ לשיטה מ"מ מהני להצטרף אותיות אלו יחד עם התיבה של החול של מקודם והוי כמו ב' תיבות של חול לענין זה.

דף ל"א ע"ב.

אר"ז קרע הבא בב' שיטין יתפור וכו'.

נח' הראשונים אם הטעם שלא יתפור הוא מפני הגנאי במה שנראה כאן תפר גדול באמצע היריעה, או מפני שאין התפר הגדול חזק וחוששים שלא ימשך הקרע יותר. ושורש מח' קשור לביאור המשך הגמ' בחילוק שבין חדתתא לעתיקתא ובין עפיצא ולא עפיצא דהרש"י מפרש שההבדל הוא אם ניכר התפר או לא דבישן או שחור כישן מגונה הקריעה טפי, אולם הרמב"ם והרי"ף

מפרשים שדוקא ישן ברמה כזו שלא מינכר עיפוצו אז לא יתפור, ומפרש הנמ"י דבחדתא שהקלף חדש וחזק התפירות יגינו שלא יקרע וכן העיפוצ ג"כ מהוה ענין של תוספת חיזוק ליריעה. ויש בזה נפק"מ נוספת אם הוא מחבר את היריעות בצורה שאין בו גנאי כגון אם ידביק מאחוריה קלף אם שרי אף ביותר מג' שיטין ע"י בב"ח סי' ר"פ שתלה הענין בהנ"ל. [ועי' במה שנכ' עוד בדעת הנמ"י לגבי האיבעיא דבין דף לדף].

אבל חדתתא ל"ל בה.

נח' ראשונים אם בחדתתא יכול לתפור אפי' תפר גדול או דוקא ד' שיטין, דעי' בגלהש"ס מכת"י שהביא דהתוס' בשבת ע"ט גרסו שלוש יתפור ד' אל יתפור, וכ"כ הריב"ש בתשובה מובא בב"י וביאר שקרע גדול אינו הדר וביאר דבישן נראה כאילו מחמת ריקבון לכן חמור טפי, וכתב לדיק כן מדברי רשי באיבעיא שבין דף לדף שנראה שהנידון הוא דוקא על קרע של ג' שיטין ולא יותר, וכן ממשמעות לשון הרמב"ם שכי' בספ"ט אפי' בג' שיטין כשר ומשמע דלא יותר. מאידך דעת הרבה פוסקים שאפשר אפי' קרע גדול ע"י בב"ח משם השר משנץ [מובא גם בהגהות מרדכי גיטין אות תס"ג] שכי' שכיון שהתרת בג' שיטין ה"ה ביותר דל"ש, וכן הביא בפתח"ת בשם התשב"ץ שכי' שהביא ראיות לריב"ש דשרי אף ביותר מג' וחזר בו הריב"ש מתשובתו הנ"ל, וכן דעת חידושי הגרשוני כמו שהבין הרעק"א.

הא דלא עפיצן וכו'.

לגירסת רש"י הא דלא אפיצן היינו דהוי כחדתתא והעפוצ דומה לישן, אולם לגירסת הרי"ף ולא חדתא חדתא ממש אלא הא דעפיץ הא דלא עפיץ היינו דהעפוצ הוי כחדש, ויש בזה שני מהלכים או כהנמ"י שהובא מקודם שזה ענין של חוזק אולם ברא"ש גרס כהרי"ף ומ"מ סבר שהוא משום נוי וע"כ נקט שאם הוא מדבק מאחורה אפשר גם בשיעור גדול כיון דלא מיגניא מילתא וכן ביאר הטור סי' ר"פ שאם העור מעובד בעפצים יתפור **שאינו התפירה ניכרת בו כל כך**. [ועי' בב"ח שהפליג בדעת הרא"ש שאפי' בישן יתפור שאין התפירה ניכרת בו וצ"ע].

אם ס"ת קרוע פסול.

נח' הפוסקים הב"ח והש"ך עם הט"ז אם קודם שתיקנו פסול הספר או שרק יש אפשרות לתקן אבל אין זה חיוב ויש מזה כמה השלכות לנידונים נוספים. דעי' בש"ך ובב"ח שכי' שאם נקרע הגליון מלמטה או מלמעלה שלא בתוך הכתב יכולין לקרות בה אעפ"י שלא תפרה אבל אם נכנס בתוך הכתב אסור לקרות בו כ"ז של תפרו, וכן הביא הב"י מתשובת הרא"ש כלל ג' סי"א. ויל"ע אם זה פסול מדאורי' בעצם הספר דהוי כב' ספרים או שזה מחמת חובת התיקון שיש כאן [ועי' לקמן אם צריך לתפרו דוקא בגידין וזה לכאוי' תלוי בהנ"ל. ועי' בקרי"א]. אולם הט"ז דיק מהמהרי"ק שאין זה פוסל את הספר ונראה שם שהיה צד שאם באמת היה פסול לא היה מהני תיקון וצ"ע. [ולכאוי' הוא ג"כ נפק"מ לענין קרע דיותר מג' שיטין שאין ראוי לתקנו אבל יתכן שמותר לקרוא בו וא"צ לגנוז, אך נראה שם בט"ז שצריך לסלק את היריעה והיינו שגם עצם הקרע מגונה ולא רק התפירה.] ומה שעוד יכול להיות תלוי בנידו"י אם הספיקות כאן הם ספיקות בדאורי' וכן מה שכי' האחרונים שאם היה בו קרע גדול אין מתקנים אותו גם ע"י דבק משום שכבר נפסל.

בעי ריב"א בין שיטה לשיטה מהו.

ילה"ק לפי הנמ"י שההבדל בין חדש לישן הוא מבחינת חזק הקלף א"כ מה הצד שמחוץ למילים כן אפשר לתקן והרי יכול להמשיך ולהקריע, דבשלמא לשיטת רש"י מובן ההבדל שבתוך הכתב מיגני טפי אבל להנמ"י אינו מובן. ובאמת בנמ"י עצמו נראה דלא הוה סגי ליה בטעם הנ"ל רק בצירוף זה שאין זה בכלל ואנוהו שכי' שלא יתפור אלא צריך לסלק את היריעה דבעינן ואנוהו. ואפשר לפרש דבאמת יסוד הפסול הוא הנוי ומשום דהקריע הגדול אינו מתאחה כראוי והולך ומתרחב בתוך התפירות וע"כ מיגניא מילתא, אבל כאשר הוא קלף חזק שאין הקריע שב ומתגדל אלא מתאחה כראוי כמתחילת בריתו אין בזה גנאי. ולפ"ז מיושב השאלה דלכן בין דף לדף שאין זה גנאי כ"כ אין לחוש בזה שהוא קרוע קרע גדול שאינו מתאחה.

בין שיטה לשיטה מהו תיקון.

ע"י ברמב"ם ושו"ע שגרסו בין תיבה לתיבה דהיינו שאין מניעה לתפור דוקא כאשר הקריע עובר בין אות לאות אבל לא בין מילה למילה. וכמ"ל פסקו להקל באיבעיא זו אולם הטור מחמיר ומבאר הב"י דהוי ספק דא"י לחומרא ובדעת הרמב"ם כתב הב"י או שנאמר דאין דין זה אלא מדרבנן או ועוד כתב שהרמב"ם מפרש האיבעיא אם צריך לתפור או לא ודלא כרש"י. ודעת הטור צ"ע דהרי אין הספר קרוע אלא מתוקן וא"כ איזה סברא יש כאן לפסול מדא"י. וצ"ל שמאחר ונראה התיקון להדיא הוי כאילו כתב בשני ספרים והרי אי אפשר לכתוב פרשה אחת על ב' נירות ובפרט שבא לעשות מהן גליון אחד ואכמ"ל.

בגידין אבל לא בגרדין.

ע"י בב"י שהביא מסה"ת שנהגו לתפור בחוטין של משי וכן הביא מהרא"ש בת' הנ"ל שכי' דקריע יכול לתפור שלא בגידין **שהוא תיקון הקלף ולא הוזכרו גידין אלא ביריעות**. והק' הב"י מסוגין דל"מ אלא בגידין אבל בגרדין לא ואפשר שהרא"ש מפרש דאין מניעה אלא בחוטין סתם שאין תיקונם חזק אבל כאשר הוא מתקן בחוטים טובים מהני כמו גידין, ועד"ז כתב מרן הגר"ח"ק בהל' ס"ת פ"ב הי"א. ומבואר כאן דההל"מ שצריך גידין דוקא נאמרה רק בכדי לחבר יריעות ולא בתיקון קלף. ונראה לבאר עוד דההלכה נאמרה שבכדי ליצור ספר לחבר היריעות אשה אל אחותה כספר אחד צריך להיות ממין הספר, אבל כאשר זה יריעה אחת שיש בה קלקול אי"צ להגיע לתורת חיבור אלא בכל תיקון מהני ובזה אין הקפדה איך יעשה התיקון. ובשו"ע פסק דל"מ תפירה זו אלא בגידין והרמ"א כתב להחמיר כוותיה.

חיבור ע"י דבק.

עוד נח' הראשונים אם חיבור ע"י דבק מהני ואפשר שזה עדיף משאר חוטים דרך כאשר החיבור נעשה ע"י תפירה ישנה ההגבלה שלא יתפור אלא בגידין ולא בשאר דברים אבל כאשר הוא מדבקן נעשו כחפצא אחת לגמרי, וכמו שמצינו לענין תפילין שמדבקין הפרשיות בדבק אף דלא מהני לתפורן אלא בגידין.

וברא"ש כאן סי' י"ד הביא דעת המהר"ם מרוטנבורק לאסור מתרי טעמי חדא שכאן אי"ז דומה לתפילין שרגילין למשוך היריעה אנה ואנה וחיי' שמא יקרע ההדבקה ועוד דהרי הוזכר דוקא גידין ואין לנו מקור לשנות מה שאמרו חכמים. והרא"ש שם נחלק עליו מכח הבריייתא דמס' סופרים והוסיף שדוקא מקודם הכתיבה אסור להדביק אבל ס"ת שנקרע מותר לדבק **כיון שאין כותבין על הדבק**.

ובחזו"א תמה על הרא"ש למה הוצרך לזה שאין כותבין על הדבק שאם דעתו שדבק הוא חיבור יותר מתפירה למה לא יועיל ג"כ להתיר לכתוב ע"ז [שהרי כאן לא שיכת ההלכה של גידין דוקא וכמשנ"ל], ועי' בגרמ"ק שם מה שכתב בזה.

ויתכן שדעת הרא"ש היא לחלק שדוקא במקום שאנחנו באים לתקן את הספר בזה לא נתקבלה ההלכה להיות בגידין אבל כשאנו באים לכתוב ספר מתחילתו צריך שיהיה נכתב בתיקון גידין כהלכתו.

כי תניא ההיא בס"ת.

מבואר בסוגין שיש חילוק בין כתיבת ס"ת לכתיבת מזוזה שס"ת צריך להכתב כספר ולא כשירה וכמו"כ הוא צריך להכתב בשיטין ארוכות כדלעיל ל. וכאן מהני שיכתוב שתי תיבות בכל שיטה דהעיקר הוא שיכתוב הפרשיות אבל אי"צ שיכתבו כספר. וילה"ס מה הדין בתפילין אם רשאי לכתבן כשירה או לא. ובשיעורי הגרמ"ד הביא מסה"ת שכתב שצריכין להיות השיטין שוין ולא כשירה.

ועי' ברמב"ם שהביא את הדין לכתוב על הארץ בראש או בסוף שיטה במזוזה ונראה שאין קים דין זה בפילין.

ובאמת הגר"ז בפ"ה מתפילין מחלק בין כתיבת מזוזה לתפילין דלענין כתיבת תפילין צריך שיהיו נכתבין כעין פרשה בתורה וכמו מבואר לעיל בשיטת הרמב"ם לענין תגין שבתפילין מתייג האותיות כדין האותיות שבס"ת ואילו במזוזה מתייג השעטנ"ז ג"ץ, ומבואר שיש חילוק בין מזוזה לתפילין בזה והוא הדין בעניינינו.

ועושה פרשיותיה סתומות.

עי' ברש"י לב. ד"ה אמרתי לו שפי' והלא בתורה סתומות הן, **אותו ריוח שלאחר ובשעריך הוא סתום**, שנכתב והיה אם שמוע בצד שמאל של שיטה והריוח באמצע שיטה. ועד"ז כתב הרמב"ם בפ"ה ה"ב ומצוה לעשות הריוח שבין פרשת שמע ווהיה אם שמוע פרשה סתומה וכו', והיינו שנאמרה הלכה לחבר את ב' הפרשיות יחדיו.

והנה פרשת שמע תחילתה ע"י פתיחה וסופה ע"י סתימה, ואילו פר' והיה אם שמוע היא סתומה בין מראשה ובין מסופה. ולא נתבאר כאן איך דין פר' שמע להכתב בתחילתה. ויתכן שאין בזו שום הלכה שמכיון שאין פרשה מלפניה אין נפק"מ אם כותבה בתחילת שיטה או באמצעה ובכל מצב תחשב פתוחה. והראיה לזה שהרמב"ם בפ"ח מה' ס"ת מונה את סדר הפתוחות והסתומות ואינו מונה את פרשיות של ראשי הספרים בכלל הפתוחות ומשמע שאין בזה עיכוב וכ"כ הגר"ז הלי' מזוזה שם.

אלא דצ"ע דלענין תפילין נתבאר שיש הלכה שיכתבו הפרשיות פתוחות שלשתן חוץ מוהיה אם שמוע כמ"ש הרמב"ם בפ"ב ה"ב ובשו"ע סי' ל"ב סל"ו, וביאר הגר"ז דלגבי תפילין נאמרה ההלכה שיכתבו כסדרן בתורה ולכן אין זה נחשב ככתיבה מחודשת וכתחילת הספר אלא צריך להעתיקן כמות שהן בתורה. ועכצ"ל כן שהרי אין הלכה שיהיו כולן כתובין על גליון אחד שנאמר שיש הלכה לחבר הפרשיות זל"ז כמו במזוזה, ואפי' בתש"י קיי"ל שאפשר לכתבן בד' עורות ואי"צ לדבק וע"כ זהו הלכה בעצם כתיבת הפרשיות שיכתבו כצורתן בתורה.

תוס' ד"ה ועושה.

התוס' הק' מדוע נקט פרשיותיה בלשון רבים והלא אין סותם אלא פרשה ראשונה ותירצו משום על הארץ שהיא סוף שיטה, ומבואר שהגדר בסתימה הוא לסים הפסוק באופן שאינו משאיר ריוח בשורה עד סופה כאות לסיום הענין. הוי אומר שהסתימה מבטא התחברות להמשך ולא כלפי מה שמקודם.

ועי' במהרש"ל בתשובה ל"ז שביאר שאף שאין אחריה כלום מ"מ עצם זה שהוא סותם אותה בסופה בלא ריוח זה מורה שלא נגמר הענין.

אולם ברמב"ם כתב שפרשה סתומה פתוחה היא מראשה שהפתוחה מתחילה בראש השיטה והסתומה מתחלת באמצע השיטה וכן נראה מדבריהם לקמן ד"ה והאידינא כמו שיתבאר. ועי' ברמב"ם בהל' ס"ת פ"ח במנין הפרשיות הפתוחות שמנה פר' שמע בכלל הפתוחות וכן הוא בשו"ע או"ח סי' ל"ב. והנה כאן משמעות הגמ' דב' פרשיותיה סתומות אא"כ נפרש דהגמ' מדברת על הריח כדלעיל שבא להורות שאין מפסיק ביניהם בהפסק פרשה.

והנה כשיטת הרמב"ם שהפתוחה היא מלפניה ולא מאחריה כן הוא הברייתא דמס' סופרים המובאת בתוס' לקמן אלא בשינוי שלפי הברייתא הפתוחה אינה מתחלת אלא בראש שיטה אם היה ריוח מספיק מקודם ואם לא אז נותן הריח בתחילת שיטה זו והעיקר שאינה מתחלת באותה השיטה שכתב מלפניה, ודלא כהרמב"ם שכו' שתמיד צריכה להתחיל בראש שיטה ואם אין ריוח מספיק בסוף השיטה הקודמת אזי צריך להשאיר כל השיטה שמלפניה פנויה באין כתב ואת הפרשה הבאה יתחיל בראש שיטה. וצ"ע שהתוס' כאן נקטו בפשיטות שהפתוחה והסתומה היא מלאחריה ואילו בברייתא מבואר שהיא מלפניה וצ"ע.

שו"מ דבסמ"ג עשין כ"ג פירש כדברי התוס' שזה משום על הארץ דבסוף שיטה ואף שהוא נוקט שהפתיחה נעשית בתחילת הפרשה וצ"ע. [גם לכאן ל"ש כאן לומר שאילו היתה פרשה לאחריה היתה נסתמת עמה שע"כ הוא צריך ליתן שיעור ריוח כראוי בתחילת הפרשה שלאחריה וא"כ היא נעשית פתוחה לדעת התוס' והרא"ש וצ"ע. אולם המהרש"ל כן ביאר וקשה כנ"ל, וצ"ל שכל מה שיכול לפתוח בתחילת השורה זה רק באופן שאין לו אפשרות לפתוח בסוף השורה וכאן שניתנה לו האפשרות לפתוח בסוף השיטה ניכר להדיא שהוא בא לסתום, ויש לסברא זו מקור מדברי המהרש"ל [וכ"ה בט"ז] שבאופן שפותח בין בסופה ובין בתחילתה גם הרמב"ם מודה שלא הפסיד הפתיחה במה שפתח גם בראשה ורואים שאי"ז נקבע רק לפי הצורה אלא במכלול של כל הענין.]

דף ל"ב ע"א.

טעם החילוק בין סתימה מתחילתה לסופה.

עי' במהרש"ל בתשובה ל"ז [בשינוי קצת] שביאר דענין הפתוחות והסתומות הוא שההבדל הוא אם זה נחשב שב' הפרשיות מחוברות והריוח הוא כדי ליתן ריוח בין פרשה לפרשה להתבונן וע"כ לא נאמרה קריאה להפסקות, משא"כ כל פתוחה ופתוחה ניתנה כפרשה לעצמה וע"כ איננה באותה השיטה של חבירתה. וזה יהיה הביאור ברמב"ם דלעולם היא מתחלת בראש שיטה לומר שהוא ענין בפ"ע, משא"כ בסתומה אנו אומרים שאין כאן תחילת ענין אלא כאילו הותחל הענין באמצעו, וע"כ גם במקום שאינה בסמיכות לפרשה שלפניה יש ענין לסתום לידע ולהודיע שפרשה סמוכה היא ואינה תחילת ענין. אולם למ"ד שהסתימה היא בסוף אי"ז הגדר אלא נאמר כאן הלכה בחיבור הפרשיות שפרשיה זו דינה להכתב יחד עם חבירתה וזה לכאן בלא"ה לא שייך כלל במזוזה שאינם סמוכות יחד בתורה.

צורת הפתוחה והסתומה.

שיטה הכתובה באופן זה: _____ XXXXXX ושלאחריה מתחילה בראש שיטה לכו"ע הוי פתוחה. הנכתבת באופן זה: _____ XXXXXX לדעת הרמב"ם היא סתומה כיון שלא התחילה בראש השיטה ולדעת התוס' והרא"ש הוי פתוחה כיון שאינה נכתבת עם חברתה באותה השורה. והכתובה באופן זה: _____ XXXXXX לכו"ע הוי סתומה וכן נוהגים בס"ת שלנו כדי לצאת אליבא דכו"ע. אולם בתו"מ שמחילים הפרשה האחרת בעמוד אחר או בשיטה אחרת צריך להכריע כאחת השיטות וכמו שהק' התוס' דהמנהג להתחיל והיה אם שמוע באמצע שיטה אינו מובן דלא הוי סתומות, אולם להרמב"ם בכה"ג הוי סתימה כיון שאינה מתחלת בראש שיטה. ובב"י ודרכ"מ באו"ח סי' ל"ב הכריעו כדעת הרמב"ם לשיטה עיקרית מאחר והיא מבוססת על ספרו של בן אשר.

ואם נעשית באופן ששתי השורות מלאות לגמרי וביניהם ריוח של שורה שלימה חלקה שיטת הרמב"ם דהוי פתוחה כיון שהפרשה מתחילה בראש שיטה אולם להרא"ש הוי סתומה שאנו מחשיבים כל ג' השיטות כאילו כתובים ביושר וכאילו התחיל באמצע השורה וע"כ צריך לשייר עוד כשיעור למשפחותיכם בשיטה שלישית כדי שתחשב פתוחה.

בביאור שיטת סידור הקדמונים.

והנה בסידור הקדמונים שהביא ר"ת נראה דהפתוחה היא בסוף הפרשה שדינה להיות פתוחה דהיינו גם כאשר היא עומדת לעצמה צריך שישיר ריוח בסוף שיטה אחרונה. אולם ברא"ש שכי' שאם יעשה ריוח בסוף השיטה וגם בתחילתה יצא ידי חובת שניהם ומבואר שם להדיא שהיינו מלפניה ממה שהביא דברי הירו' דפתוחה מראשה פתוחה פתוחה מסופה פתוחה שנראה מדבריו שהכל אחד, ועי' עוד במע"ט אות נ'. וכן העתיק דברי ר"ת בספר התרומה סי' ר', שכי' ואם הניח בסוף שיטה ובתחילת שיטה לא גרע ויצא ידי שניהם ומה עלה על דעתו שבכה"ג יפסיד ובהכרח שההתייחסות היא כלפי הפרשה שלאחריה. [ולדבריהם כונת ר"ת על סוף השיטה אחרונה בפרשה שלפניה ונמצא ששיטת הסידור היא בעצם שיטת הרמב"ם שאם יתן הריוח רק בתחילתה היא נעשית פרשה סתומה. [ועי' עוד במהר"ב על המרדכי תתקס"א שנראה שהוא נוקט שהסימן שעושים בסוף הוא מגלה על הפרשה שלפניה הן לתוס' והן להרא"ש עי' אריכות דבריו וראיתו מהתוס' הנ"ל דעל הארץ].

פשרת הט"ז.

הט"ז באו"ח סי' ל"ב סקכ"ו ד"ה והנה נתן עצה לצאת יד"ח הרמב"ם והרא"ש גם יחד גם למנהגנו שמתחילים והיה אם שמוע בשיטה נפרדת ובתפילין הוא בעמוד נפרד שאי אפשר להתחיל פרשה שניה באותה השיטה ואז אם יתחיל לכתוב באמצע שיטה הרי היא פתוחה לשיטת הרא"ש, ולהרמב"ם הרי אי אפשר לעשותה סתומה ע"י שישיר שורה חלקה כמו להרא"ש.

והציע שם להשאיר בשיטה שלפניה בסופה ריוח פחות מט' אותיות ובשיטה שניה ג"כ יתחיל בריוח של פחות מט' אותיות דבהכי חשיבא סתומה להרמב"ם כיון שלא התחיל בראש שיטה וג"כ לא היה כל הריוח בסוף השיטה העליונה שנוכל לומר שבתחילת שיטה מתחיל הענין, וגם להרא"ש נחשב סתומה דהוי כאילו הכל שיטה אחת ולא גרע ממקום שישיר שורה שלימה חלקה דחשיב סתימה ע"כ. ויש שנח' עליו שהוי כמי שלא נתן ריוח כלל כיון שלא שיר באותה שיטה ט' אותיות אולם שיטה זו כבר מבוארת בסמ"ג הנ"ל הביאו הגר"א שם וכן נראה ברא"ש הלי

מזוזה סי' ה', שכן יש לבאר דברי הירו' שהביאו התוס', ומבארים דהירו' בא לישב הסתירה בדברי רב אם עושה פרשיותיה פתוחות או סתומות דלאו פתוחות ממש אלא כעין פתוחות שישיר קצת בשיטה העליונה וקצת בשיטה זו. וכן העתיקו להלכה הגר"א והמשנ"ב והחזו"א כאן. [ועי' בחזו"א שכ' להקפיד שלא ליתן ריוח ג' תיבות "אשר" אלא ט' אותיות קטנות ואוירן שאם יתן ג' תיבות גדולות לא ימלט שיהיו ט' אותיות קטנות בשיטה אחת ונמצאת הפרשה פתוחה.]

בענין פרשה סדורה.

עי' בחזו"א שנראה שדינה כסתומה ולא נתקבל מתי צריך לעשות הסתומה סדורה. ועי' בקרי"ס למאירי מאמר ב' ח"ב שאין כאן כלל דין פרשה סדורה ואינה נמנית במנין הפרשיות אלא הוי פרשה אחת לגמרי עם זו שלפניה אלא שנתנו בה ריוח [והדומה לו הוא פיסקא באמצע פסוק] ונפק"מ שלא יהיה אפשר לעצור שם אם הפרשה שלאחריה היא פחות מג' פסוקים שאי אפשר לסים שם את הקריאה. ועי"ש במאירי שמפרש שבפרשה זו נותנים ריוח קטן פחות מג' תיבות דלא כתוס'.

בגדר גויל קלף ודוכסוטוס.

הנה נתבאר בשמעתין דהתפילין על הקלף במקום בשר ואילו המזוזה על הדוכסוטוס במקום שער. ועי' ברא"ש דיני ס"ת סי' ה' שביאר שיש ג' סוגי קלפים גויל דהיינו שמתקנים אותו לצד השער בלבד דומיא דאבני גויל שהם אבנים דלא משפין. ונראה בדבריו שהגויל יש לו חיסרון שכותב במקום שער שהוא מקום שהוא יכול להזדייף ואין הכתב מתקין ביותר. וס"ת נכתב על הגויל ואין דין זה מעכב כמבואר ברמב"ם בפ"א מסת"ם ה"ט ויכול לכתבו גם על הקלף ולא נתקבלה ההלכה של גויל אלא למעט הדוכסוטוס וצריך להבין מה המעלה של קלף וגויל על הדוכס'. ומבאר שם הרבינו מנוח דקלף שרי שהרי הוא עור חזק משא"כ בדוכס' שלרוב דקותו וחולשתו חיי' שמא יקרע פתאום ולפיכך פסול, והמשמעות היא שזה סברא מדרבנן אך יתכן שזה גם הגדר בהלכה.

ועי' בגר"א שם שכ' דכל הפו' חולקים עליו ודעתם שבדיעבד כשר גם על דוכס' והביא גם את דעות הראשונים הסוברים שאפשר אף בקלף לכת' וכתבו עוד דלא נאמר גויל וקלף אלא למצוה.

ויש עור שחולקים אותו לשנים באמצעיתו והחלק העליון שלצד השער הוא קרוי קלף ובזה כשר דוקא החלק שהוא לצד הבשר ומבאר הרא"ש שם שבחלק זה הוא נכתב טוב יותר וגם אינו יכול להזדיף כמו בחלק העליון, והחלק הפנימי הוא נקרא דוכסוטוס היינו דוך לשון מקום סטוס הוא בשר ואנו כותבים בחלק העליון ולפי מה שנראה שם החלק העליון הוא פחות חלק והכתב מתקין בו יותר.

ולענין תפילין כשר דוקא קלף במקום בשר ואם שינה לעשות במקום שער פסול וק"ו בגויל שאינו מתוקן לכתיבה כלל במקום הבשר.

ולענין מזוזה צריך שיכתב בדוכסוטוס במקום שער ואם שינה לעשות במקום בשר כשר בדיעבד לפי מה שיוצא מהברייתא דס"ת ותפילין שבלו דאין השינוי פוסל. ולכאוי' מתבאר דהמזוזה כשירה בין בקלף ובין בגויל בדיעבד אלא דלאותם שיטות הסוברים דס"ת כשר בקלף אי"ז ראייה שיתכן שהספר נכתב על הקלף. וגם לשיטת הר"מ שלכתי' בגויל עדיין נוכל להעמידה בס"ת שארע וכתבו בקלף ועכ"ל כן לשיטת התוס' בשמעתין דפסל אגויל במזוזה.

ועי' ברמב"ם שם ה"ח שכ' וכל הכותב בקלף במקום שער או בגויל ודוכס' במקום בשר פסול. ולדבריו אין מקור להכשיר שינוי במזוזה אלא אם נכתבה על הקלף כדן אבל אם נכתבה על הקלף במקום שער אין להכשיר ומשמעות הסוגיא אינה כן שנראה שמפרשים אידי ואידי בתפילין והשינויים הללו פוסלין רק בתפילין וכנראה שלרמב"ם גירסא אחרת היתה לו והגר"א צין את מקורו בירו' ובמס' סופרים.

ועי' ברא"ש הל' מזוזה סי' ו' שכתב להדיא דבמזוזה כשר בין במקום שער בין במקום בשר בדוכס' ובקלף ומטעם זה מכשיר אף בגויל שהוא במקום שער ולא כמו השיטות שפוסלים גויל במזוזה וכן היא למעשה שיטת הרמב"ם אבל חולק הרמב"ם שכל סוג קלף דינו שונים ולהרמב"ם מתבאר שזה דין בחפצא של הקלף שיהיה נכתב באופן זה דוקא אבל לשא"ר הגדר הוא שיש ענין שהתו"ם יכתבו דוקא באופן זה לנוי הכתב אבל יש תורת ספר גם באופן אחר.

בענין קלפים שלנו מה דינם.

עי' בתוס' שבת עט: וברא"ש הל' ס"ת סי' ד' שדנו על קלפים שלנו שאין חולקין אותם לשנים אלא גוררין קליפתן העליונה במקום השער וכן במקום הדבוק לבשר אם דינם כגויל ונכתבין לצד השער או כקלף ונכתבים לצד הבשר, ורואים כאן שאם דינם כקלף אי אפשר לכותבן לצד השער ואפי' בס"ת, וצ"ע דהא לגבי ס"ת אין קפידא שיכתבו לצד השער וא"כ מה איכפת לי אם דין קלף להן או דין גויל עליהן. וראיתי במס' ס"ת להגר"ק פ"א ה"ד שביאר הטעם שדוקא בגויל ניתנה ההלכה שיכתב במקום שער שמאחר ואין כתיבתו נאה בצד הבשר שלא נגרד שם אזי מעדיפים הכתיבה בצד השער אבל בקלף שאפשר לכתבו במקום בשר עדיף טפי ולהרמב"ם בכה"ג פסול בס"ת וכן הוא במס' סופרים שם.

ובטעם המח' עי' בהרא"ש שם שהסוברים שדין קלף להם זה מפני איכות הכתיבה כנ"ל שבמקום בשר עדיף והחולקים סוברים שכאן שמגלחין מקום השיער היטיב בתער הגלבין ומסירין מהם הרבה קליפות דין דוכס' עליהן צריכין להכתב במקום שער. והק' עליהם הרא"ש דא"כ היכי שרי לכתוב עליהם תפילין שאין נכתבין אלא על הקלף, אלא בודאי קולפין אותם הרבה גם לצד הבשר ודין קלף עליהם ונכתבין במקום בשר.

שם. א"נ משום דתו"ם לאו משום חד טעמא מיפסלי.

בביאור"ד עי' במהרש"א וברה"ז ובצ"ק.

והתניא שינה פסול בתפילין.

עי' ברשב"א שכ' דיש לתת טעם מפני מה שינוי פסול בתפילין מפני שקדושתן חמורה. וצ"ע דהא ס"ת נמי קדושתו חמורה וקי"ל שאפשר לשנות וי"ל.

דף ל"ב ע"ב.

והא דכתבינהו אדוכסוסטוס במקום בשר.

עי' בתוס' שהיה חידוש יותר אם היה אומר במקום שיער שיש כאן תרי שינויי, אולם ברשב"א כתב שיש חידוש שאף שהתפילין בעלמא נכתבין במקום בשר וס"ד דמהני אף בדוכס' במקום בשר וקמ"ל דדוקא בקלף אבל בדוכס' לא.

ועי' עוד בתוס' שכתבו סברות מדוע לא קאמר אידי ואידי אמזוזה ובששינה לכתוב על קלף במקום שיער כמו שאמר לגבי תפילין, ועי' בשיטמ"ק שתי' שלא שייד לומר כן שהרי אם ישנה ויכתוב בקלף לצד השיער אי"ז שינוי כלפי מזוזה כיון שהיא נכתבת גם על הקלף ודינה להכתב במקום שיער.

ומדברי הראשונים הללו אנו למדים שהדין לכתוב במקום בשר או במקום השיער אי"ז מתיקוני הקלפים אלא מדיני קדושת התפילין והמזוזה וע"כ גם אם עושה על סוג קלף אחר עדיין שיכת ההלכה ודו"ק.

הא מורידין עושין והא בעיא שרטוט.

מבואר כאן דאין דין שרטוט בתפילין, ועי' בשו"ע סי' ל"ב ס"ו שכ' דאם אינו יודע לכ' בלא שרטוט יכול לשרטט כל השורות. ובב"ח שם הק' ע"ז דא"כ מאי פריך הכא דדלמא מיירי בארע ושירטט גם התפילין, ומכח זה מיסד שם הב"ח דשרטוט דמזוזה שהוא מהלל"מ צריך שיעשה לשמה ואם שירטט לשם יישור הכתב הוי כאילו שרטט שלא לשמה. ובפמ"ג שם [משבצ"ז סק"ד] הק' ע"ז מדברי הטור המובאים בש"ך בסי' רע"א סק"ב דתיקון הקלף והשרטוט אי"צ שיהא לשמה, ותי' דהטעם דאי"צ לשמה הוא משום דסתמא לשמה קאי וכאן ששרטט שלא לשמה מיגרע גרע, [והיינו דכאן שזה לשם תפילין אין סתמא לשמה ואינו יכול לכוין לשם מצות תפילין דעבר על כל תוסף ובהכרח עשה שלא לשמה, אבל עצם זה שהוא מכין לשם תפילין אי"ז חיסרון דלא גרע מהכתיבה עצמה שיכול לשנות.]

ולעצם הנידון אם צריך שרטוט לשמה לכאן זה תלוי בגדרי דין שרטוט אם זוהי הלכה בכתביה הספר ותיקוני הקלף או מדיני עצם הכתיבה כמו שיסד מרן הגרי"ז וכמו שעולה מחשבון הסוגיא בהמשך, שאם זה מתיקוני הקלף מסתבר יותר שלא נאמר כאן דין לשמה כמו בשאר תיקוני הקלף וכמ"ד הזמנה לאו מילתא היא, אבל אם זהו מדיני הכתיבה יש יותר מקום להצריך לשמה בשעת הכתיבה. וזה מדויק בסוגיא דהשתא סבר שהשרטוט הוא הלכה מחודשת במזוזה והיינו שזה מדיני הכתיבה, ולכן צריך לשמה.

אר"י א"ש כתבה אגרת פסולה.

רש"י מפרש כתבה אגרת בלא שרטוט ולא דקדק בחסירות ויתירות. וכפי הנראה מדברי הראשונים שני ביאורים נפרדים הם שכל אחד מהם הוא סיבה לפסול ומגז"ש דספר ספר. והתוס' הק' על הפירוש הראשון שהרי לעיל אמרי' דשרטוט של מזוזה הוא הלל"מ. ועי' ברשב"א שכתב להוכיח מכאן דשרטוט של ס"ת הוא חובה שהרי לומדים מזוזה ממנו. וכתב שאין לדחות פירוש זה מזה שהוצרך גז"ש ולעיל אמרי' דהלכה הוא במזוזה, שלעיל אמר רב מנימין זאת מסברא משום שלא מצא מקור להצריך שרטוט במזוזה אבל אחר דשמעין לגז"ש הנ"ל ספר ספר מס"ת הרי ידעין לה מכח ההלכה שנתחדשה בס"ת. ועד"ז כתב הגרי"ז בה"ל מגילה, והוסיף באר עפ"י החילוק שהוזכר מקודם אם זהו דין בכתבה או בתיקוני הקלף.

והגרי"ז שם מישב על פי החשבון הנ"ל כמה ענינים מוקשים בשמועתינו. דראשית אי"ז מסתבר שיחלקו התנאים אם נתקבלה הלכה למ"מ אם מזוזה צריכה שרטוט או לא, אבל אם זהו מדיני הכתיבה יש לבאר שבאמת מח' היא מסברא אם יש לדמות כתיבת מזוזה לכתבת ס"ת וממילא כתיבתה היא בכלל ההלכה שנתקבלה בכתבת ס"ת או שאי אפשר ללמוד מס"ת ואי"צ שרטוט

במזוזה, אבל אם היה זה מתיקוני הספר לכו"ע א"א ללמוד מספר תורה וצריכים הלכה מחודשת במזוזה, ולמסקנא באמת איכא גז"ש ואי"ז נלמד ישירות מס"ת. ועפ"ז מיושב גם קושית תוס' כאן על דברי רש"י במגילה שפי' דמגילה צריכה שרטוט כאמיתה של תורה והיינו ס"ת דא"כ אפשר ללמוד זאת מזה שמגילה נקראת ספר ולהנ"ל מיושב דבאמת אי"ז מדיני הספר אלא מדיני הדברי תורה דהמגילה שנקראו **דברי שלום ואמת**. והדברים מדויקים להפליא בדברי הרמב"ם בפ"ב ממגילה ה"ט שכ' שצריכה דיו וקלף או גויל **כספר תורה**, וצריכה שרטוט **כתורה עצמה**.

בהנ"ל.

רש"י בפירוש השני והתוס' מפרשים המימרא לענין חסירות ויתירות שהו"א דלא מעכב. ועי' בקר"א שכ' דלענין תפילין אי"צ ילפותא לזה דפשיטא דמעכב כתורה עצמה דכ' למען תהיה תורת ה' בפיך. ויש לתמוה דלעיל כט. שנינו דאפי' כתב אחד מעכבן דילפי' מוכתבתם דבעי כתיבה תמה ואפי' קוצו של יו"ד ולמאי איצטריך ילפותא מס"ת לענין זה. וביותר שלענין ס"ת עצמו נח' רבותינו האחרונים אם לדין שאין אנו בקיאים בחסו"י אם קימת המצוה דכתיבת ס"ת עי' בשאג"א סי' ל"ו ובמנח"ח מ' תרי"ג ואיך ניתן ללמוד זאת מס"ת אם שם זה לא מעכב וצע"ג.

עניני קביעות מזוזה.

תלאה במקל פסולה.

ברש"י מפרש תלאה למזוזה על הפתח במקל ומדלא קאמר על המקל נראה שכונתו שהוא סומך את המזוזה לפתח ע"י שמשעין את המקל על המזוזה ולכן זה נקרא תליה שהמזוזה תלויה בעמוד שעל הקרקע. וע"י בנמ"י שכי פסולה דבעינן שיקבענה בצורת הפתח עצמו ומשמע שאין קובעה על המזוזה רק על המקל שאצלה. ולפ"ז הילפותא היא מדכ' בשעריך דמזה לומדים שצריך שתהיה מגוף הבנין אבל מדכ' על מזוזת הו"א דזה גם נחשב בכלל המזוזה, ע"י בפרשה סדורה להגר"ח שלטי"א אות נ"ה.

א

אולם מדברי המרדכי תתקס"א נראה שהוא מפרש שהיתה המזוזה תלויה על העץ מזה שהוא מקשה על מה שכי' רש"י בהשואל [קא:] דאפשר בגובתא דקניא היינו שיתלה אותה על ידי קנה וא"צ מעשה אומן והקי' דא"כ הוי בכלל תלאה במקל ופסולה, ואם הוא היה מפרש כדרך רש"י בסוגין שהוא מניחה ע"ג הקרקע במקל מאי קשיא ליה שהרי שם היא תלויה על גוף המזוזה. והוא מפרש האמור שם בסוגיא אפשר בגובתא דקניא ר"ל שיתן המזוזה בקנה ויחברו היטיב לכותל והמזוזה תתפס ע"י הקנה וא"צ אומן, וע"ע בחי"א וב"ח שפי' שזהו תלאה במקל שתלה אותה באויר בלי חיבור יפה אבל ע"י מסמרים כראוי מהני, ונראה שג"כ זו כונת הרמב"ם פ"ה ממזוזה ה"ח שפי' תלאה במקל פסולה מפני שאינה קבועה [ויתכן שלר"מ לא היתה הגירסא שלפנינו מ"ט בשעריך כתיב ע"י בשיטמ"ק כאן אות ד'].^א

סכנה ואין בה מצוה.

רש"י מפרש משום שהיא פסולה ואינו משתמר מן המזיקין, והתוס' מפרשים שהסכנה היא במה שהוא נוקף את ראשו וכן באחורי הדלת וע"י בשיטמ"ק אות י"ב שזהו מחמת הבליטה שהיא בולטת במה שאינה תחובה בתוך הקיר, וכ"ה במרדכי שם. [ויתכן שלרש"י כלל לא שייך ענין זה דאין הכרח שנותנה במקל על המזוזה בתוך החלל שאפשר שנתנה ליד המזוזה מבחוץ ע"י לקמן.] ולפ"ז אינו מובן מש"כ לבאר ההיא דגובתא דקניא דלאו תלי ממש קאמר והרי סוכ"ס הוא בולט ומה ההבדל אם זה תלוי או לא וכמו באחורי הדלת, ואפשר דבדבר המחובר לקיר או לעץ טוב והוא נראה אין סכנה בבליטה ורק כאשר זה מתנועע אנה ואנה חיש"י. ולו"ד היה מקום לפרש דבגובתא דקניא כיון שיש מצוה אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע אך כשאין בה מצוה הוא סכנה ע"י בהגר"ח ק' הלי' תפילין עמ' פא שפי' עד"ז ההיא דהעושה תפילתו עגולה. אך להשיטות הסוברות דבאחורי הדלת אינה פסולה בדיעבד ואפ"ה סכנה איכא לא נוכל לומר כן שהרי הוא מקים מצוה ואפשר דא"כ בכלל שומר מצוה כיון שאינו מקים המצוה כתיקנה.

שהניחה אחורי הדלת.

ברש"י שקבעה בכותל אחרי הדלת. ומבואר ברש"י שזה גם סיבה לפסלות שהרי כתב שאינה משמרת מן המזיקים, וכן ברמב"ם כתב שאם הניחה אחורי הדלת לא עשה כלום ומפרש הב"י סי' רפ"ט שהרמב"ם נוקט שאין בה מצוה היינו שאין בזה קיום מצוה כלל כההיא דהעושה תפילתו עגולה. אבל לקמן גבי מצוה להניחה בתוך חלל הפתח שבא לאפוקי שלא יתננה מקודם

^א ויש להוסיף עוד בביאור הענין דע"י לקמן לד. בברייתא וכתבתם יכול יכתבנה על האבנים וילפי' מדבעי כתיבה תמה ואין כתיבה נאה על העצים והאבנים אלא בספר ומבואר שם שעיקר מצותה היא להכתב על השער אלא דהצורה לעשות כן היא לכתוב הפרשה ואז לתלותה על השער, וזה היסוד לכל המבואר בסוגין שצריך להיות מגוף הפתח ולא סגי שתהיה נמצאת במקום הפתח.

הפתח משמע בסוגיא דא"י פוסל אלא דין לכת', וכ"כ הגר"א. וטעם החילוק לכאוי הוא שבאחורי הדלת א"י דרך ביאתך והוי כמו שנתנה בשמאל, משא"כ לפני הפתח בטפח הסמוך שפיר מתקים בזה דרך ביאתך.

והטור כ' שכל שינויים האלו אינם מעכבין חוץ ממי שקבעה בשמאל הפתח והב"י והב"ח כתבו שהוא מפרש הברייתא דידן אין בה מצוה היינו שא"ב מצוה כתקנה.

ולכאוי תמוה לומר כן שהרי הברייתא כוללת גם ההיא דתלאה במקל ושם הרי יש גם פסלות ובע"כ זה גם הביאור בברייתא דאל"ה מאי מייתי ראייה מזה על דברי רב יהודה וצ"ע. [שו"ר בנשמ"א כלל ט"ו שעמד בזה ושינה את הגירסא בברייתא יעו"ש].

ובשו"ע [רפ"ט ס"ב] כתב שמקום קביעתה הוא בתוך חלל הפתח, וברמ"א שם כתב "ואם שינה אינו מעכב ובלבד שיניחנה במזוזה עצמה". ובלבוש שם כתב ג"כ שאם שינה לא עיכב ובלבד שיניחנה במזוזה עצמה ואח"כ כתב שאם קבעה אחורי הדלת חוץ למזוזת השער [משמע שזה עדיין בחלל הפתח] פסולה, ומשמע שהוא מפרש שדוקא באופן שהמזוזה ניתנה לפני הפתח כשירה אבל אחורי הדלת פסולה וכן דייק המעי"ט מדבריו. וכ"מ מהגר"א שציין ע"ד הרמ"א דהלשון "מצוה" לא משמע עיכובא, ולפ"ז אין ראייה מכאן להכשיר גם באחורי הדלת ששם כתוב אין בה מצוה שמשמע לשון עיכוב.

אולם המעי"ט [בדברי חמודות סקט"ז] נוקט בדעת הרמ"א שאף אחורי הדלת אין זה מעכב בדיעבד מדל"ק דקודם הפתח דוקא אינו מעכב משמע שדעתו להכשיר בכ"ג כהטור, וע"כ הדריס אצל הנכרים ונותנים המזוזה אצל הפתח מבפנים יש להם ע"מ שיסמוכו וכן הבין הש"ך את דעת הרמ"א, ומ"מ נראה מדבריו שדוקא אחורי הדלת הוא פסול לשאר הראשונים.

דף ל"ג ע"א.

כתבה על ב' דפין פסולה.

רש"י מפרש ביריעה א' על ב' עמודים ומאי דקאמר ראוייה לב' סיפין היינו ע"י שיחתכנה לשנים, אולם התוס' פירשו בב' עורות דוקא. ולעיל לב. ד"ה דילמא להשלים פ"י אליבא דרש"י שאם תפרה כשירה, אך בשו"ע סי' רפ"ח פוסלה אפי' תפרה אח"כ. ועי' בשו"ע שם ס"ב שכתב כרש"י שצריך לכתבה על דף אחד אבל א"י פוסל בדיעבד וצין הגר"א מקורו מהרמב"ם שמפרש כן ההיא דמזוזה שעשאה שתיים ושלוש כשירה היינו בכמה עמודים וצ"ע איך זה מסתדר עם דברי רב יהודה שאמר פסולה.

עי' בתוס' שהביאו לדקדק מירו' שהספרים נכתבים בב' עורות והתו"מ לא שמשמע שזה הנידון בסוגיא אולם במרדכי הביא מהירו' הנ"ל מקור לדברי רש"י שנראה דרבנותא קמ"ל שלי"ד בב' דפין כשר בס"ת אלא אפי' בב' עורות. וכ"כ הגר"א.

ועי' בקר"א שהק' מה שייך בתפילין הנידון אם להכשיר בב' עורות הרי כל פרשה כתובה בדף נפרד ואפי' בתש"י כשר בד' עורות ותי' דמייירי שכ' פרשה אחת בב' דפים.

^א ונראה דפשיטא ליה שאין טעם הפסול משום שהיא חוץ למזוזת השער אלא משום שהיא אחורי הדלת וא"י דרך ביאתך, ולפ"ז מה שכ' הרמ"א ובלבד שיניחנה במזוזה עצמה בא לאפוקי מחוץ לחלל הפתח.

^ב וע"ע בנשמ"א שג"כ עמד על סתירת הדברים הנ"ל שמהברייתא נראה שהיא פסולה ואילו בדברי שמואל יוצא שא"י רק דין לכת', ומחלק בין אם המזוזה קבועה על המזוזה עצמה שבה כשר בדיעבד אפי' אם היא איננה בתוך חלל הפתח ואילו אם היא על הכותל ממש אזי בכל גווני פסולה, וכתב דהרמב"ם לא העתיק את דברי שמואל ודעתו שלעולם היא פסולה אם איננה בתוך חלל הפתח.

עוד הק' אליבא דהתוס' דמכשרי בב' עורות ע"י תפירה אף במזוזה א"כ מה החילוק מס"ת שהרי אף בס"ת פסול אם לא יתפור כל היריעות יחדיו. אלא דבאמת אי"ז אותו ענין דהתפירה בס"ת היא כדי שתהיה כאן חפצא דספר אחד ולא שיש שישנה הלכה שהפרשה תכתב בגליון אחד אבל בתפילין זה להיפך שאין הקפדה שיהיו בדף אחד והעיקר שינתנו פרשיות אלו בראשו וכאן נאמרה הלכה מחודשת שהפרשה תכתב דוקא בגליון אחד. אבל החילוק למעשה מס"ת אינו מובן שלענין הדין הלא הכל אחד.

במזוזה הלך אחר היכר ציר.

עי' ברש"י שמפ' לענין פתח שנמצא בין ב' חדרים שכל אחד מהם יש לו כניסה ויציאה לרה"ר והנידון כאן הוא לגבי הפתח שביניהם שאנו דנים איפה ליתן המזוזה. ומבואר כאן בסוגיא שאם היה זה חדר לפני מחדר פשיטא שנותנים לימין הכניסה לחדר הפנימי ואין משגיחין על ההיכ"צ דהיכ"צ הוא סימן איזה נחשב דרך ביאה ומה נחשב יציאה אבל כאשר יש חדר לפני מחדר תמיד אנו מחשיבין שאנו נכנסים אליו ויוצאים ממנו. עי' במרדכי כאן. ועד"ז כתבו הפו' שאם יש חדר שתשמישו מרובה מהשני אזי נחשב שהוא עיקרי ואין מתחשבין בהיכ"צ, וכן מתבאר במרדכי, ולקמן נאריך בזה עוד אי"ה. ועי' בסוגיא לקמן ע"ב גבי בית שער שבין הבית לגינה וברש"י ושיטמ"ק שם שאם נתן הציר בכניסה למקום פטור לא מהני דלפטור ל"א הלך אחר היכ"צ וטעמא בעי.

עוד יש נידון גדול מה עושים כאשר אין היכ"צ כלל כגון שלא היה דלת רק צוה"פ מבדילה בין שני החדרים אם צריך ליתן ב' מזוזות או רק אחת ויסוד השאלה היא אם באמת כל חדר נחשב ככניסה אל חבירו ואז באמת יש ב' חיובים או שרק אחד נחשב כניסה ואין ידוע איזהו והוי ספיקא דדינא [ניתכן שיוכל ליתן איפה שירצה והמזוזה עצמה כוחה יפה לברר עי' בספר חובת הדר פ"ח ס"ד שהאריך בענין זה. וע"ע בדעת קדושים רפ"ט סק"א שכתב בזה כמה סוגי הכרעות נוספים].

ועי' במרדכי שכ' דאזלינן בתר היכ"צ ואי"צ ליתן ימין ושמאל. אך ברש"י ובנמ"י נראה שהוא ספק חיוב שכ' ולא ידעי למאן נחשוב דרך ימין לביאה.

מהו היכר ציר.

עי' ברש"י שמפרש שאיפה שחוקקין בקרקע החור ליתן בו את הציר נחשב שהוא הבית ודרך ימין שכשנכנסים בו נותנים מזוזה. היינו שהיכ"צ מברר את המקום אליו נכנסים וצ"ב למה הוצרך רש"י להוסיף את זה שהוא דרך ימין. ועי' בפסקי הרי"ד שביאר שדרך הדלת להפתח מימין הנכנס וא"כ ע"י פתיחת הדלת זה מוגדר שהוא עוסק בלהכנס וממילא מה שהדלת לימין זה גופא יוצר זאת שיש כאן צורה של כניסה ואי"ז היכר בעלמא. וכ"נ מרהיטות דברי המרדכי שם, אולם ברש"י ונמ"י לשיטתם שיש כאן ספק בעצם הם מוסיפים לבאר שזה נחשב הבית ומקום שאליו נכנסים וזה למעשה מברר את ההגדרה של המקומות ואי"ז רק מברר מאיפה עיקר הכניסה ולקמן אי"ה נאריך בסברות הללו שיש בהם נפק"מ לגבי מתי מתחשבים עם ההיכ"צ ומתי לא. ובאמת יש בזה ב' ביאורים מהו ההיכ"צ אם איפה שהדלת קבועה כמו שעולה מפשטות דברי רש"י והראשונים או איפה שהדלת נפתחת לתוכו, עי' בחי"א כלל ט"ו סי"ח וכ"מ בשאלת יעב"ץ ח"א סי' ע' שתלו בזה.

והנה לפי הנ"ל נוכל גם לבאר דברי השיטה דלעיל שבכניסה למקום פטור לא שייך היכ"צ דלפטור לא אמרי' והיינו שאין ההיכ"צ יכול לברר את כל הענין מתי חשוב כניסה ויציאה רק את זה שכך הוא דרך ימין. [אלא דלפ"ז תהיה סתירה בדברי רש"י שכאן נראה דהיכ"צ יכול לקבוע גם את הגדרת המקומות ולמה לענין חיוב ופטור ל"א הכי שנאמר שהפתח נעשה לצורך מקום הפטור ויפטור, וראיתי לפרש דבאמת ב' ענינים חלוקים הם שבכדי להחשיב מקום כפטור כמו בחצר וגינה צריך להגדיר שהמקום הוא מקום שאין בו דירורין ולהגדיר שאנו יוצאים מהבית אליו ולא נכנסים מבחוץ לבפנים שאז המקום נטפל אל הבית ואת זאת אין בכח ההיכ"צ לעשות שהוא כוחו יפה רק להגדיר שהפתח נעשה לשם כניסה אבל לא אם המקום הוא סוג מקום שיוצאים אליו, ודו"ק.

דלתות שאין בהם ציר.

ע"י בס' חובת הדר שכ' שבדלת הזזה שאין בה ציר נחשב המקום שבו מחוברת הדלת אל הקיר ממנו ולפנים כמקום כניסה. וכן בדלת הפוכה שפתיחתה לצד חוץ יש שכ' שאומרים שהמקום שבו נוקשת הדלת הוא דרך כניסה. ובאמת זה תלוי בסברות הנ"ל שלכא' המקום שבו פותחים את הדלת הוא נחשב ככניסה ודרך ימין, וזה תלוי באיזה צד עומד זה שפותח, אבל אם השאילה היא איפה נתונה הדלת כן נוכל להתחשב בבירורים האלו.

כאשר יש סתירה בהיכר ציר.

הנה לעיל הובאה מח' הראשונים אם כאשר אין היכר ציר הוי ספק היכן יקבע את המזוזה או שצריך שתי מזוזות מעיקרא דדינא. ושורש הנידון הוא אם באמת יש כאן שני חיובים על הפתח ואנו מכריעים איזה להעדיף על פני חברו, או שמוכרח להיות שהפתח מוגדר ככניסה לאחד מהן ואין ידוע איזהו.

והנה אם יעשה ב' דלתות אחד לכיוון זה ואחד כנגדו יש לדון אם בשניהם ישנו חיוב ודאי כל אחד איפה שהציר נתון בו או שגם כאן שדינן לפתחים אלו אחר אחד החדרים ואין ידוע איזהו. ומצאנו מקרה דומה בב"י כאן בשם שו"ת מהרי"ל [נכהבנת הגדולי הקדש כאן סק"ט שלכא' היא היותר מבוארת בכונתו] שהוא היה רגיל לשבת בקיטון צר שאין בו חיוב בפ"ע רק מחמת שהוא משמש כמבואה לחדר. וקיטון זה היה נתון בין שני חדרים שכל א' מהן פתוח לרה"ר, וכתב שאם ההיכר ציר הוא לצד החדרים הפנימיים נותן את המזוזה בימין הכניסה מן הקיטון אל החדרים הגדולים. וכפי הנראה בפשטות אין נידון על החדר הקטן מצ"ע רק מה שהוא נחשב כבית שער דהחדר הגדול וע"כ אם היו נותנים את הציר במקום אחד לכיוון הקיטון ובמקום שני לכיוון החדר הגדול היה נותן בימין הכניסה אל החדר הקטן וממנו אל הגדול, ואם היו שניהם בכניסה אל הקיטון היה כאן מצב של ספק, אבל כאן ששניהם בכניסה אל החדרים הגדולים נחשב שנכנסים מהחדר האחד אל רעהו דרך כל אחד מהפתחים והוי כאילו ישנם ב' פתחים בין שני החדרים.

אולם יש מקום לדון שכאן אינו ענין לשאלה הקודמת שיש הבדל בין מחיצה החולקת בין שני חדרים שבהכרח היא הופכת את אחד החדרים לפרוזדור אל רעהו וצריך לברר מיהו זה שנעשה פרוזדור. אבל כאשר יש חדר בין שני החדרים ויוצאים אליו ונכנסים ממנו חזרה אין מניעה להחשיב ששני הפתחים נעשו למטרת כניסה אל החדרים וממילא כל מעבר בין שני החדרים דרך הקיטון נחשב ככניסה ע"י ההיכ"צ.

הליכה אחר היכ"צ כאשר החדר השני הוא עיקר תשמיש הבית.

הנה מבואר בסוגיא שרק כאשר החדרים שניהם פתוחים לרה"ר אזי אזלינן בתר היכ"צ וכמו שהבאנו לעיל. ונח' תקיפי קדמאי בכמה מח' יסודיות, דהנה כולם מסכימים באופן שתשמישן שוה ויש חדר אחד לפנים מחבירו שכאן אין מתחשבין בהיכ"צ דודאי הפנימי הוא עיקר כניסה ויציאה אליו וממנו. אך נח' בחדר שאין תשמישו רב כמו מרפסת שירות והוא פנימי אם בכה"ג יש לו גם מעלת פנימי. ועוד יש לדון אם מועיל היכ"צ גם בכדי לבטל מעלת תשמיש עיקרי או שבכה"ג הולכים אחר העיקרי.

ויסוד הנידון מתחיל בהבנת דברי המרדכי הנ"ל שכי' ואומר ר"י שדוקא בין בי גברי לבי נשי **ששניהם עיקר ושניהם פתוחין לרה"ר**, אבל מבית לחדר או לעליה **שעיקר תשמישו ומוצאו ומובאו מבית לשם** לא אזלינן בתר היכ"צ אלא יניחנו בחדר שלצרכו הוא עשוי. ולא נתבאר כל הצורך אם דעתו היא שעיקר התשמיש עושהו כמקום עיקרי ששאר הבית משמש לו ככניסה ויציאה [ולכאן] אין הכונה דוקא על חדר שהוא עיקר תשמיש יותר מהשאר כמו סלון אלא אפי' במטבח וכיו"ב שאף שמשמשים שם רק לפרקים אבל מ"מ יש בו צורך לעצמו שלא כמחסן הנועד רק לתשמישי הבית ולא לשהות שם. [או מה שהוא עיקר כניסה ויציאה שהיינו שעיקר הכניסה אל החדר הפנימי היא דרך הפתח הזה ולא דרך שאר הפתחים זה נחשב ככניסה אף שהיכ"צ הוא לבחוך.

ועי' בב"י שהביא משו"ת מהרי"ל שכי' שאפי' מבית לחצר אם אין החצר פתוחה לרה"ר נותן בימין הכניסה לחצר ולאידך אם שניהם יש להם פתח נפרד לרה"ר מן הבית ומן החצר אזי אזלינן בתר היכר ציר שאם הוא בחצר נותן בימין הכניסה לחצר ולהיפך. ואחר זאת הביא הב"י את דברי המרדכי הנ"ל ומשמע שבא להחזיק מה שכי' המהרי"ל שאם החצר היא פנימית אין משגיחין בהיכ"צ ונמצא שאף שהחצר טפילה אל הבית מ"מ אם היא פנימית נותנים בימין הכניסה אליה דסוכ"ס הפתח לצרכה נעשה והעתיקו ה"ט"ז כאן בסק"ד.

והנה האחרונים נח' על ה"ט"ז בכמה ויכוחים א' דיתכן דהחצר אינה מחויבת כלל מצ"ע רק מחמת שהיא כניסה לבית וחיובה הוא מה שנכנסים ממנה אל הבית וא"כ אין כאן מקום כלל לחיב בכניסה אליה שהיא מצ"ע פטורה ונידו"ז תלוי באשלי רברבי לקמן לג' : בסוגיא דבית שער הפתוח לבית ולחצר.

ב' גם אם ננקוט שהחצר נעשית מחויבת מחמת שהיא טפילה אל הבית מ"מ אינה תשמיש עיקרי וא"כ אין לה את מעלת הפנימי וא"כ אפשר דהמרדכי פליג על המהרי"ל דבכה"ג אין מעלת פנימי כ"כ הבית מאיר כאן במח' עם גדול אחד האב"ד דגלונא, וכ' שכן הסכים עמו בזה אחיינו מו"ה יעקב מליסא, ויש שרצו ללמוד כן בדעת הש"ך סק"ו. ועי' בגידה"ק סק"ז שהרבה דברים להצדיק דברי ה"ט"ז וכ' שאפי' הב"מ לא מלאו להכריע כדעת עצמו למעשה.

ג' שאף אי נימא דפנימי מעלתו עדיפא משום זה שהפתח לצרכו נעשה מ"מ היכא שלשניהם יש פתח לרה"ר ואנו רוצים לברר ע"י ההיכ"צ איזה חדר נחשב ככניסה לחבירו בזה ודאי הולכים בתר רוב תשמיש וכ"כ הש"ך שם וכן נראה שהסכימו הפו' למעשה.

ועי' עוד במרדכי בסופו שכי' וכן מצאתי וכו' ודבריו משובשים עי' בחזו"א מה שהגיה בכונתו אבל דבריו מטין יותר שהקובע זה רוב כניסה ויציאה.

ועיקר הנידון אם הולכים בתר רוב תשמיש או לא לבטל דין היכ"צ זה לכא' תלוי בחקירה דלעיל אם ההיכ"צ בא לברר איזה חדר עיקרי יותר מחבירו, או שבא להגדיר אם המעבר בפתח הוא בדרך של כניסה או בדרך של יציאה וזאת גם כאשר הוא חדר טפל בתשמיש וע"ע.

עשאה כמין נגר פסולה.

כתב הנמ"י עשאה כנגר פסולה דמצוה לקבעה זקיפה כס"ת בארונו שהוא דרך כבוד. ויל"ע אם זהו גדר הפסול או שבא ליתן טעם בהלכתא, ונראה יותר שזה גילוי על צורת המצוה היאך יקבענה. [והנה רש"י מפרש בלשון שני כאיסתורא שמהני גם באופן שהיא אינה שוכבת לגמרי אלא כמו ישיבה שראשה א' זקוף ויש לדון אם ע"י נעשה יותר דרך כבוד או שע"י היא מוגדרת עומדת ולא שוכבת.]

ור"ת בספר הישר כתב שדרך כבוד לקראה דרך קריאתה ולהכי כרכינן לה מאחד כלפי שמע דהוי דרך קריאתה ושמע לצד פנים ועל הארץ כלפי חוץ דרך קריאתה. ומשמע דכבודה הוא שתהא מונחת באופן הניאות לקריאתה ודין זה מעכב אלא דלפ"ז אמאי הוצרך להוסיף עוד טעם משום דהוי קבורת חמור.

הא דעביד כסיכתא הא דעביד כאיסתורא.

לשיטת רש"י מבואר בסוגיא שצריך ליתנה מעומד ולר"ת צריך שתהיה מושכבת והיינו שיחלוק השפופרת ברחבה וישכיבנה ועליה ישכיב המזוזה כמו מדף קטן. והתוס' כתבו להוכיח כשיטת רש"י מהגמ' במגילה דאמר' צריך שיהיה שמע שלה כנגד הפתח, ואין מובן כ"כ מה הוכיחו ומה דחו.

ובמרדכי הוסיף בה דברים דבשלמא לפי רש"י דהוי מעומד ניחא דבעי למימר שאותו צד שיש בו שמע יהיה כלפי הפתח ולא כלפי צד פנים, ואינו מובן דכשם שלרש"י בא לומר את צורת עמידתה כן לר"ת נאמר שבא לומר צד שכיבתה. ועי' בתפארת שמואל על הרא"ש סי' ט' שמבאר דלרש"י ניחא שהמזוזה עומדת ואז מכוונה באופן שהשמע יהיה כנגד הפתח, אולם לר"ת הרי צריך להיות השמע למעלה שהרי כורכה מאחד כלפי שמע ונמצא העליון כלפי המשקוף תחילת הפרשה ולא מסתבר שיתן את אמצע הפרשה למעלה, וע"ז דחו דמירי שהיתה נתונה לא לרוחב המזוזה אלא לעומק כלפי הכותל, שצריך להפכה וליתן רגליה כלפי פנים וראשה כלפי חוץ. ועי' טה"ק.

ובפרש"ס אות נ"א מבאר הענין עוד בדרך מחודשת שכל הענין שיהיה השמע נתון כנגד הפתח זהו למען יוכל הבא ליכנס אצל הבית לקוראה, [וכמו ש' בס' הישר הנ"ל] וע"כ צריך ליתנה בדרך קריאתה שהוא מושכה מימין לשמאל. אבל לפר"ת הרי אין זה דרך קריאתה ויותר טוב לו שיתן ראשה כלפי הקיר וכך מתוקנת קריאתה יותר.

ועי' במרדכי שהק' על תירוצם דאכתי מאי איריא דשמע הוא כלפי הפתח שהרי לר"ת כל השיטה היא כנגד הפתח, עי' מש"כ לישב. ועוד הק' ועוד דלא הוי דרך קריאתה כדרך שמונת בארון, ונראה שבא להכריח שיטת רש"י מסברא שאין זה ענין לקבורת חמור שהרי צריך ליתנה בדרך קריאתה כאילו נכתבה על הכותל ותיקון הקריאה הוא עדיף בעמידה וכשם שיש שמעמידים הס"ת לקרותם וחשיבי כמונחים שא"צ לעמוד מפניהם, ועיש"ע.

בענין פיתחא דבי רבי.

מבואר כאן בסוגיא דבפתח שאינו רגיל א"צ ליתן מזוזה וע"י סוגיא לקמן לד. כמה חילוקים מתי נחשב רגיל ומתי לא ואי"ה יתבאר במקומו. והנה לפי תוס' דמיירי בפתח שניתן בין ביתו לביהמדר"ר א"כ הטעם בסוגיא הוא משום שאינו רגיל להכנס שם לביתו רק לעיתות מסוימות ואי"ז פתח כניסה ויציאה כלל רק למקום מסוים ע"י במהר"ב על המרדכי אות ס"א.

והנה ברש"י רואים שגם ביהמדר"ר חייב במזוזה שכי' רגיל הוה **רוב הנכנסים לביהמדר"ר באותו פתח**. וכ"ה ברבינו גרשום כאן שכי' דבפתח האחר שהיה רגיל להכנס בו לביהמדר"ר היה מזוזה. ולענין קושית תוס' מההיא דיומא ע"י במרדכי שמחלק בין ביהכני"ס לביהמדר"ר ולא ביאר טעמו. ועי"ש בחידושי אנשי שם שכי' דהטעם שאין ביהכני"ס חייב במזוזה משום קדושתה או מפני שאין בה דירה ולטעם השני מובן החילוק שביהמדר"ר נחשב ראוי לדירה יותר ועדיין אי"ז מובן כ"כ. והטעם הראשון שכי' שם הוא מבואר ברמב"ם פ"ו שהר הבית ובתי כנסיות פטורים מפני שהם קודש. ולכאוי' בזה ביהמדר"ר קדושתו חמורה ואפשר שכונתו שאין נוהגין בו שום תשמיש חולין ואינו קרוי ביתך.

ועי"ע בתוס' ביומא שכי' דביהכני"ס דרבי ור"ה של יחיד היו ויש לדון אם כונת החילוק הוא בין מקום ששיך לציבור או ליחיד [וצי"ע מ"ש משערי מדינות] או שבאמת באלו קדושתן קלה שהוא מותר בתשמיש של חול ע"י שו"ע או"ח קנב,ב.

דף ל"ג ע"ב.

כי תניא ההיא בפתח שאחורי הדלת. [אינו מוגה כה"צ]

רש"י בפירוש הראשון מפרש שהיה במקצוע הבית פצים שהיו מחותכין בו שני פתחים אחד לדרום וא' למערב ונתן את המזוזה בפתח הדרומי וכאשר פותחים את הדלת לשמאל הדלת סוגרת את הפתח המערבי ובוזה תליא שאם היה הפצים רחב טפח אין פוטר המזוזה שבפתח הדרומי ואילו לא היה רחב טפח היה יכול לפטור גם את הפתח שלצד מערב **שהרי הוא כמונח באותו פתח עצמו**, אבל כאשר הוא רחב טפח צריך מזוזה בפ"ע גם למערב.

וישנם שני דרכים יסודיות בהבנת דברי רש"י אם מדובר על שני פתחים לשני חדרים או ששניהם לחדר אחד וג"כ אם זה שהדלת מסתירה את המזוזה זה גם תנאי בחיוב או לא, ותלויים הנידונים זה בזה כאשר יתבאר.

דהפרישה והצ"ק כאן הבינו שבי' הפתחים הם לחדר אחד וע"כ אם נתן המזוזה בחלל הפתח הדרומי מימין הנכנס מועיל לפטור גם את הפתח המערבי שלשמאלו אם אין ביניהם טפח שהכל נחשב כפתח אחד, אך אם יש ביניהם הפסק טפח הוי כב' פתחים וצריך כאו"א מזוזה לעצמו, ודוקא כאשר הם נתונים זה לדרום וזה למערב שיש חלוקה אמיתית בין הפתחים, ולכן הוזכר כאן זאת שזה אחרי הדלת לסימן שהם בב' מקצועות אבל העיקר מה שאינם פתח אחד ע"י הבדלת טפח, וה"ה אם היה קובע הדלת לצד השני ג"כ צריך מזוזה לכל רוח.

דעת הב"ח ונראה שכן הבינו הראשונים את דעת רש"י דמיירי בב' פתחים לשני חדרים ומעיקר הדין הם צריכים ב' מזוזות אלא נתחדש כאן בסוגיא שמועילה מזוזה אחת לפטור שני פתחים גם יחד שהמזוזה מתיחסת לכאן ולכאן. אלא שיוצא לפ"ז שהמזוזה עומדת בפ"ה השמאלי שהוא המשותף לפתח הדרומי והמערבי ותמהו הראשונים איך יכול מתחילה לקבוע המזוזה בשמאל,

וע"כ גרסו הרא"ש והטור שהיה פתח אחד לצפון וא' למערב ונתן המזוזה בצד ימין הכניסה למערב שהוא המשותף לשני הפתחים.

ובמרדכי ובשיטמ"ק הקשו עוד גם על פירוש זה שסוכ"ס איך בכה"ג יכול לפטור הפתח הצפוני שהוא נתון משמאלו ויש שלא חשו לקושיא זו ודעתם דסגי בזה שהמזוזה דרך ביאה לפתח אחד וממילא נפטר השני.

אולם הב"ח מפרש את רש"י על דרכם של הראשונים הנ"ל דמיירי בחדר לפניו מחדר שכאשר נכנס בפתח הצפוני הוא פונה לימינו לפתח המערבי והמזוזה נתונה בפתח הצפוני מימין ויכולה לפטור גם את הפתח המערבי הנמצא מימינו דהוי כאילו הפך של הפתח הצפוני מאריך עוד עד לימין הפתח המערבי והוי כאילו נתן את המזוזה על חלל הפתח המערבי ממש ואפי' היה רחב יותר מטפח, אלא שכאן שהדלת מסתירה כאשר היא נפתחת לימין לא מהני לפטור את הפתח המערבי אם הוא מופלג טפח. [ועי' שם בב"ח שאם היה נתון על הפתח המערבי היה ודאי פוטר הפתח הצפוני ויש לפלפל בזה הרבה דהוי לכאוי אחורי הדלת וצ"ע כעת].

פתחי שימאי ח"א דל"ל תקרה וח"א דל"ל שיקפי.

לפי הלשון הראשון של הרש"י אין הכונה שאין להם תקרה ממש אלא שאין להם משקוף שבלי משקוף אין זה קרוי פתח ואינו בכלל בשעריך [כ"כ מרן החזו"א יו"ד קע"א סק"ז], ואילו מ"ד דל"ל שיקפי לכאוי אינו משגיח במשקוף רק שיהיו לו מזוזות ולכאוי אין כונתו שאין לו מזוזות כלל ועיקר אלא דופן שלישית פרוצה לגמרי דהא מילתא דפשיטא היא דהא מזוזות ביתך כתיב, וזה גם ברייתא מפורשת לקמן דבעי מזוזות אחת או שתיים, אלא הביאור הפשוט הוא כמו התוס' שהיו לו ראשי כתלים מכאן ומכאן אלא שלא היו נעשים כמו פתח מתוקן [וכן ביאר החזו"א שם סק"ח], אבל למ"ד דל"ל תקרה אפשר דל"ל תקרה כלל ולא מיירי באופן שהמשקוף הוא בשקיעות ובליטות, שאין נפק"מ לענין משקוף אם נעשה כהוגן או לא ודוקא לענין מזוזה שהיא קובעת יותר את הפתח ישנה ההקפדה הנ"ל, אולם בתוס' לא חילקו בזה וביארו כמ"כ דל"ל שיקפי בציור של שקיעות ובליטות.

וכל הנ"ל מבואר להדיא ברש"י דעירובין י"א. שפי' דל"ל שיקפי היינו מזוזות שנחלצו אבניהם מכאן ומכאן אבן יוצאת ואבן נכנסת ואי"ז צורת פתח, ולמ"ד דל"ל תקרה ביאר **שאינ כלום בנין למעלה מן הפתח** אלא כל הכותל חלוק כפתח עד ראשו והראה שם ציורו. ויתכן דמ"ד שיקפי באמת חולק שאין המשקוף מעכב. ואפשר דה"ה דמ"ד תקרה חולק דאין מעכב שיהיו המזוזות נכונים [ועי' מש"נ לקמן את דעות הראשונים אם המ"ד חולקים אהדדי].

שו"מ שהב"י דיק מרש"י בשמעתין שמייירי בל"ל פצימין כלל אבל אם היה בשקיעות ובליטות חייב במזוזה מדלא כתב רש"י במפורש כאן כמו בעירובין, ולדידיה צריך לחלק בין צוה"פ דעירובין שיהיה ניכר כבנין דבית משא"כ לענין מזוזה סגי בשם מזוזה כ"ד. [אלא דצ"ע דאותה המימרא מובאת כאן ושם באותו לשון ולאותם המ"ד ומהכ"ת לשנות הפירושים בזה].

ועי' בריטב"א עירובין שם שנחלק על רש"י שם דלמ"ד שיקפי אין זה כפירושו שאין הכתלים שוים אלא מיירי שאין שם תיקון מזוזות מן הצד, ופשטות כונתו היא שניטלו עמודי השער ואין לה אלא ראשי כתלים מכאן ומכאן וזה משמע דפשיטא ליה לרש"י שאי"ז מעכב שהרי אנו יכולים לדון את ראשי הכתלים הללו כמזוזות, אולם הריטב"א כנראה מבין שבזה פטור הואיל וסופו להעמיד מזוזות והעדר המזוזות יוצר קלקול בשם פתח.

ועוד נחלק עליו למי"ד דל"ל תקרה שאין הכונה שאין לזה שום בנין מלמעלה אלא שאין שם בליטת המשקוף וכל כיו"ב אינו אלא חור בעלמא. וצ"ב מה בין פירוש הרש"י לריטב"א שהרי גם לרש"י מייירי שהבית מקורה אלא שאין תקרה מעל הפתח ומבואר לכאוי' שרש"י נוקט שאם היה קירוי מעל הפתח אזי לכו"ע מהני הקירוי כמשקוף ומקבל צוה"פ מחמת זה, וע"כ הוצרך להוסיף שהיה הפתח מפולש לגמרי עד התקרה ועד בכלל.

לישנא בתרא דרש"י והחילוק מחצר.

ובלשון שני כתב רש"י דל"ל תקרה היינו שאינו מקורה כלל ולמ"ד השני היינו בלא משקוף. והתוס' הקשו על לשון זה דמ"ש משערי חצירות שחיבין במזוזה, אולם עי' ברמב"ם פ"ו ה"ח שכי' אחד שערי חצירות וכו' וא' שערי מדינות ועירות הכל חייבין במזוזה **שהרי הבתים החייבין במזוזה פתוחין לתוכן**. ומבואר ברמב"ם שהגדר הוא שהכל נחשב היקף לדירה וא"כ לפ"ז כאן של"ל תקרה אינו נחשב כדירה כלל ול"ק קושית התוס' הנ"ל. וכן הביא הב"י לתרץ בשם הרבנו מנוח.

וברא"ש כאן סייא מחלק באו"א די"ל דאי"ר מחצר לבתים דשאני חצירות שדרכם להיות כך תמיד ומשמשין לדירת הבתים אבל בית בלא תקרה אינו ראוי לדירה כלל. [וצ"ע מה יחלק הרא"ש משערי עירות ומדינות].

ויוצא שישנה מח' יסודית אם החצר חיובה מצ"ע מה שנחשבת מקום דירה בהיותה משמשת את הבית או שכל חיובה משום שהיא משמשת ככניסה אל הבית והנפק"מ לכאוי' היא בחצר שאחורי הבתים שלהרמב"ם יהיה פטור מדינא ולהרא"ש יהיה חיב. וע"ע מה שנכ' לקמן לגבי בי הרזיקי.

אם ב' המ"ד פליגי אהדדי.

ברמב"ם בפ"ו ממזוזה ה"ה כתב שבית שאין לו תקרה פטור מן המזוזה והוא מפרש כרש"י בלשון שני שאין לו תקרה כלל. וכתב בכס"מ אע"ג דתרי לישני נינהו פסק הרמב"ם להקל שס"ל דב' הלישני ל"פ אהדדי אולם בהגמ"י שם אות י' בשם היראים כתב דלחומרא אין לפטור רק כאשר אין לה לא תקרה ולא שיקפי וכתב שבסמ"ג פסק כהרמב"ם.

ועי"ש ברמב"ם ה"א שכי' דמתנאי הבית שיהיה לו משקוף ואפשר שזה בכלל האמור בשמעתין דל"ל שיקפי אלא דיעוי"ש בה"ד שנראה שהוא לומד זאת מהדין כיפה דעירובין וא"כ צ"ע לומר שעל זה הולכת הסוגיא שלנו.

ועי' חזו"א שם שהק' על השיטות דהמ"ד פליגי אהדדי א"כ יוצא שיש מ"ד שבלא משקוף קרוי פתח והלא לגבי עירובין נאמר להדיא היכ"ד צוה"פ קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן והגמ' שם משוה דיני הפתחים דמזוזות לצוה"פ דמהני כמחיצה. ולכאוי' יש לחלק שדוקא כאשר עושים צורת הפתח להקיף בלא בית וכו' צריך קנה גם מלמעלה שיהיה ניכר מבנה הפתח אולם כאשר המקום מהוה פתח גמור לבית מקורה ומוקף בכתלים שפיר איכא פתח אף בלא משקוף.

החילוק שבין פתחי שימאי לשאר צוה"פ.

עי' בחזו"א קע"ב סק"א שהביא את קושית המקו"ח בתיקון עירובין שהקשה סתירה שכאן אנו פוסלים במקום שאין הכותל מיושר כהוגן דלא חשיבי ראשי כתלים כפתח ואילו לגבי עירוב אין מדקדקין שיהיו הקנים של הצוה"פ משופים כתיקון דלתות אלא בכל עץ משתמשים ומדיק להכשיר זאת מההיא דקנים הדוקרנים.

והחזו"א שם מתרץ שיש חילוק בין מקום שהעמידו את הקנים להדיא לשם פתח שאז אין קפיידא שיהיה משופה כהוגן אבל בפתחי שימאי אדרבה הפתחים הללו התקלקלו ונהרסו ואזל מהם שם פתח לגמרי וע"כ לא חשיב כמזוזה.

ועי' בריטב"א בעירובין שם שהקשה לשיטתו שתמיד צריך מזוזה גמורה והק' איך מהני צוה"פ דקנים שאי"ז אלא כפירצה ותי' שכל התנאי הזה הוא דוקא במזוזות כותל שאם אין עשויין כתקנם נראה כפירצה ולא כפתח אולם במקום דליכא אלא צוה"פ גרידא מהני בכל דהו ומשמע דכוונתו ע"ד הנ"ל. ועי"ע בלבוש סי' רפ"ז וביד הקטנה במנח"ע פ"ג סק"א מה שכתב עוד בענין זה.

בי הריזקי חייב בב' מזוזות.

עי' ברש"י שמפרש שנותן אחת בפתח שבין בית שער לבתים ואחת בפתח שמן החצר לבית שער. ולפשוטו מיירי שהיו נכנסים מרה"ר לחצר והיה הבית שער נתון בין החצר והבית וחייב בב' מזוזות בכניסה אל הבית שער וממנו אל הבית. אולם בטור רפ"ו ובב"י כתבו שהיינו חוץ מהמקום שנכנסים אליו מרה"ר ומבואר שהב"ש היה לו ג' פתחים אחד מרה"ר ומצידו האחד לחצר ומצידו השני לבית, והשתא ילה"ס אם מקום הקביעות הוא מן החצר לכיוון הבית או מן הכניסה מהב"ש אל החצר.

והנה הר"ן בסוכה ד. מד"ה כתב דמסוגין מוכח דבי שער הפתוח לחצר כפתוח לבתים וראיתו היא שאם נאמר שהוי כבית שער הפתוח לגינה לא היה מתחייב באותו הפתח דבין ב"ש לחצר, וזה לכאוי' עד מוכיח שמקום הנתינה הוא בימין הכניסה לחצר ואל"ה אין מקום לב' מזוזות וסגי במזוזה שיתן בפתח הבית שאין סיבה לחיוב מזוזה נוסף בכניסה לבית שער ממקום פטור כן עולה לכאוי'.

והנמ"י ביאר להדיא שמייירי במקום שנכנסים דרך החצר ונותן שתי מזוזות אחד בפתח הבית וא' בפתח החיצון והחידוש בסוגיא הוא שלא נאמר דוקא בית שער שמחוץ לחצר יש לו חשיבות להצריך מזוזה בכניסה אליו אבל בית שער דבתים נימא יבטל הוא כלפי הבית קמ"ל שצריך ב' מזוזות.

וזה לכאוי' גם מוכח מקושית המרדכי שהק' דפשיטא הוא דבית שער חייב בב' מזוזות.

תוד"ה אכסדרה ומרפסת.

התוס' הקשו סתירה מסוגין דמבואר דבית שער אכסדרה ומרפסת חייב במזוזה לגמ' ביומא שממעטים מקראי שדוקא בית ולא הנך שאינם עשויין לדירה. והתוס' מישבים דבאמת כל הנך חיובם הוא מדרבנן וכ"ה ברש"י כאן ד"ה חיבת במזוזה.

והבעל המאור בסוכה מיישב שאין הכונה בית שער או אכסדרה או מרפסת שכל הנך חיבים אם הם פתוחים לבתים אלא הגמ' ביומא מיירי בבית שער של אכסדרה ומרפסת דכיון דלא קביעא תשמישתם אינם חשובים בכדי לקבוע לעצמם ב"ש כמבואר בסוכה שם לגבי סוכת יוצרים שהסוכה החיצונה אינה נחשבת בית שער דהפנימית אף שהיא עצמה חייבת במזוזה, שמאחר ולא קביעא תשמישתה אינה חשובה לקבוע לעצמה ב"ש. וכתב שה"ה בב"ש הפתוח לחצר שג"כ פטור מן המזוזה.

ולכאוי' ההיא דשמעתין אינו ענין כלל לזה שאם מדובר על הפתח שבין הב"ש לחצר אי"ז קשור לבית שער דחצר ששם הנידון על מקום הכניסה אל הב"ש דחצר ולא מן הב"ש אל החצר ודו"ק.

והרי"ף סוף הל' מזוזה הובא בתוס' כאן מחלק שדוקא כאשר הבתים פתוחין לתוכן דכל הנך אין להם שום חיוב רק מה שנכנסים דרכם אל הבתים, אבל אם פתוחין אל גינה וכיו"ב פטורים שאין הגינה נחשבת כמו בית.

ועי' במלחמות בסוכה שם שנחלק על הבעה"מ שאם הוא פתוח אל החצר חיבת כפתוח לבתים וכתב שכן הדין נותן שהרי שערי חצירות חייבין וכל שפתוח לחצר חייב ואפי' שערי מדינות חייבין מפני שנכנסים דרכן לבתים שאלמלא כן היו פטורים דלאו ביתך הוא, ומבואר שהמחייב של כולם זהו מה שהם דרך כניסה לבתים וגם מקום הכניסה אליהם נחשב ככניסה אל הבתים [אולם מה שיש לפלפל בזה שהרמב"ן מביא הראיה שהבאנו לעיל בשם הר"ן שאי לא תימא הכי אמאי בבי הריזקי חייב בפתח שבינו לבין החצר ואם החצר עצמה אינה חיבת רק משום שהיא כניסה אל הבית מאי ק"ל והרי כאן מדובר על הפתח הפנימי לכיוון הבית שער ומתבאר כאן שאחרי שנחשבת החצר כדרך כניסה אל הבית דינה כבית ממש והנכנס אליה אף מכיוון הבית חייב ואכמ"ל].

ולמעשה יש כמה נפק"מ בין הרמב"ן לבעה"מ דלבעה"מ אכסדרה ומרפסת חייבים מצ"ע ולא איתמעט אלא הבי"ש שלהם, וכן לדידה חצר יש לה חיוב עצמי רק אין בכוחה לעשות ביי"ש ואילו לרמב"ן בשאין הבתים פתוחין לתוכן אפי' אכסדרה ומרפסת עצמן פטורין לגמרי וחצר חיבת בין היא עצמה ובין הבי"ש שלה.

בית שער הפתוח לגינה ולקיטונית.

בגמ' מתבאר שיש חילוק בין הפתח שבין הגינה לבית שהוא לצורך הבית לבין הפתח שבין הבית לגינה.

ויש בענין זה ב' לישנות ברש"י ובל"ק יש שני גירסאות עיקריות. ולפי הגירסא היותר פשוטה ברש"י בל"ק פתח הבית שער שנמצא בבית לכיוון הגינה הוא הקרוי מבית לגינה שנעשה לצורך הכניסה לגינה. וביאר החזו"א שודאי לא מיירי במקום כזה שנכנסים לבית מרה"ר דרך הגינה דאז ודאי הבית נחשב פנימי וכל הפתחים הן דהגינה והן דהבי"ש כולם מתחייבים במזוזה, אלא מיירי שיש פתח נוסף לבית והפתח הזה נעשה לצורך יציאה לגינה. ויש לדון מה יהיה הדין כשאין ביי"ש באמצע ויוצאים מיד לגינה אם הפתח חייב במזוזה, ולפ"י נראה דבזה כו"ע מודו דפטור ודוקא כאשר המעבר לגינה הוא דרך הבי"ש אז נח' משום הסברא שהבי"ש נעשה לצורך הקיטונית..

אבל הפתח שבין הגינה לבי"ש או אומרים לרב ושמואל שהוא נעשה אדעתא דבית אף אליבא דרבנן והדבר צ"ת למה לא נאמר שנעשה לצורך יציאה מהבי"ש לגינה, או שנאמר שהוא נעשה לצורך הבית שער עצמו שהוא גם אדעתא דגינה אליבא דרבנן ולמה פשיטא לן דפתח זה חייב במזוזה.

ומדצ"ל דכאשר אנו דנים על הפתח מהו צריך לדון הן על שימושי הפתח ורגילות הנכנסים ויוצאים והן על המבנה של הפתח איפה הוא נתון [וכדחזינן דההיכ"צ קובע את השם פתח], והשם פתח הוא ע"י צירוף ב' הענינים גם יחד. וע"כ פתח הנתון בבית כל מטרתו היא לצורך היציאה לגינה שקודם יוצאים ואח"כ חוזרים ומוכח מתוכו דליציאה עביד, אבל פתח הנתון בבי"ש אף דודאי הרגילות היא שהוא מוציא את בני הבית אל הגינה אבל אי אפשר לומר דהוא פתח הנעשה ליציאה שהרי נעשה לשימוש השומר כמו שכי' הנמ"י שהשומר יושב לשמור את הגינה מבני"ח וכיו"ב וכיון שהוא פתח העשוי להכנס דרכו נחשב ג"כ כניסה אל הבית שהרי דרכו גם נכנסים אל הבית ואינו נחשב פתח יציאה אל הגינה. ודעת רבה ורב יוסף אליבא דרבנן דעל פתח זה איכא

פלוגתא אם ביאה דבית הוא או דאמרין דכולה אדעתא דגינה הוא דעביד היינו דכיון דהב"ש הוא לצורך הגינה אי"ז נחשב פתח כניסה אל הבית אלא פתח כניסה אל הגינה מהב"ש.

גירסא ב' היא שהפתח שבין הבית לב"ש הוא נחשב מהגינה לבית שחייב במזוזה שדרכו נכנסים אל הבית ואילו פתח הכניסה לגינה נידון כגינה. ודעת ר"י שמחייב ביאר החזו"א שכל החדרים הסמוכים אל הבית הינם טפלים ודינם כמו בית ולכן צריך לתת מזוזה גם בפתח הכניסה אל הב"ש שדינו כבית עצמו.

ראית האחרונים לענין חדר קטן.

ע"י בחזו"א שהסתפק באיזה גינה מדובר אם מדובר בגינה שיש לה פתח כניסה מרה"ר ומה"ט צריך ליתן בפתח הכניסה אל הבית [לפי הגירסא השניה] דחשיב דרך ביאתך מרה"ר [ואף דאיכא פתח הרגיל טפי מ"מ זה בכלל כניסות הבית], או דמייירי בגינה הסתומה ואעפ"כ צריך ליתן בימין הכניסה אל הבית משום שהנמצא בגינה נמצא מחוץ לבית וכעת הוא נכנס אל הבית. ואם נעמיד בכה"ג יהיה ראיה לנידון הגרעק"א בגליון השו"ע רפ"ו שדן לגבי חדר קטן שאין בו ד' על ד' שאעפ"י שאי"צ ליתן מזוזה בכניסה אליו מ"מ יצטרכו מזוזה בפתחי החדרים הגדולים שחדר זה הוא כמו אויר ונמצא בו כאילו יצא מן החדר הגדול וצריך ליתן בכניסתו. ויסוד הדברים הוא שלענין מזוזה אנו מתיחסים אל הפתחים שהם מכניסים אל הבית ואינם מכניסים אל החוץ וכל מה שאינו בגדר בית אף שהוא זוקק כניסה לעצמו מ"מ ההתייחסות אליו שהוא כאויר ואין פתח לאויר אלא מן האויר אל הבית. ויש להמשיל לזה ביהכ"ס שיש לו חדר קטן עם דיוורין בפנים אין אנו אומרים שהפתח נעשה לצורך ביהכ"ס להכנס אליו מן הבית אלא להיפך הכניסה תמיד מתיחסת אל הבית שבו הדיוורין וכל השאר אינו ביחס ל כניסה ויציאה ופתח דרך ביאה וע"ע.

לישנא בתרא ודין היכר ציר.

רש"י מבאר בלישנא הזו דמבית לגינה היינו לענין פתח החיצון שבין ב"ש לגינה שאם נותן את ההיכר ציר בגינה הוי פתח כניסה לגינה ואם נתן ההיכ"צ בב"ש נחשב כפיתחא דבית וחיב במזוזה. ודעת ר"י דמחייב אף בבית לגינה ביאר רש"י דאע"ג דציר סובב בגינה לא אמרינן הלך אחר היכ"צ אלא בין תרי בתי דתרויהו עיקר אבל הכא עיקר קיטונות ולשמה נעשה וחיב ומאן דפטר סבר דגינה עיקר ולא מחמת ההיכ"צ אלא מחמת שהוא נעשה כשמירה לגינה. וע"י בבית מאיר סי' רפ"ט שכי' להוכיח מכאן דבחדר שאינו עיקרי לא אזלינן בתר היכ"צ הו"ד לעיל. ובגידולי הקודש שם סק"ח דחה הראיה שכאשר יש שני חדרים ששניהם חייבים במזוזה והפתח משמש עבור שניהם אזי מהני ההיכ"צ לקבוע איפה הוא צד ימין שבו ראוי ליתן המזוזה אבל כאשר יש חדר פטור וחדר חייב נגרר הפתח אחר מקום החיוב וע"ז לא מהני היכ"צ. וע"ע בשיטמ"ק כאן שהוסיף דהיכר ציר אומרים לחיוב ולא לפטור.

דף ל"ד ע"א.

ש"מ מדר"ה כו' ל"צ אע"ג דרגיל בחד.

ע"י בשיטה שהק' איך שמעינן כ"ז מדר"ה ודלמא הוא מיירי בשכל הפתחים רגילים, ות"י דר"ה אייר בשני פתחים זה לצד זה וא' רגיל יותר מחבירו, אולם לפ"ז צ"ע מ"ש מפיתחא דבי רבי דלכאוי' אי"ז מתאים עם שני המהלכים של רש"י ואפשר שהוא סובר כהרמב"ם שדוקא פתחא

דבי רבי שהוא פתח שאינו קבוע רק לעיתים מזומנות ועיי' במעיי"ט מתשובה אשכנזית לענין פתח המרתף.

רש"י אע"ג דרגיל בחד.

הנה רש"י כתב ב' מהלכים מדוע לא שייך כאן פיתחא דבי רבי אם משום שכאן יש כמה פתחים ואין הרגיל מבטל יותר מאחד וגם שם לא היה כי אם לו לבדו וכאן היו הפתחים רגילים לכל אנשי הבית ועתה התמעטו התשמישים שלהם. והנה קשה למה הוצרך רש"י לתוספת זו דסגי בעצם החילוק שאינו עוד לו לבדו אלא מיוחד לכל אנשי הבית ובזה לא התחדש דין פתח שאינו רגיל.

ועי' בפרש"י ד אות מ"ג שכ' שהתירוץ הראשון סובר דפתח הרגיל תלוי הכל ברגילות אצל האנשים וע"כ לא אזלינן בתר מעיקרא אלא בתר השתא וע"כ תי' דתלתא לגבי חד אין אדם מבטל. אבל התירוץ השני סובר דא"י תלוי במחשבתו אלא התורה לא חיבה אלא הפתח העיקרי של הבית וע"כ לא שייך החילוק הראשון אם אדם מבטל כמה פתחים או לא, אלא דמכיון דהיה נחשב פתח זה כעיקרי גם השתא לא פקע שמו ממנו ומה"ט תלוי גם בכל בני הבית ולא בו לבדו שהרי צריך לדון מהו הפתח העיקרי אבל אם הנושא הוא הרגילות להשתמש אזי גם איש אחד יכול לקבוע הרגילות ובזה נחלקו ב' התירוצים והדברים מאירים.

עיי' במרדכי לגבי בי הרזיקי שהק' דפשיטא דכל ב"ש חייב במזוזה ותי' דמיירי כגון שא' מן הפתחים אינו רגיל כ"כ ואעפ"כ אין הרגיל מבטלו ולא דמי לההיא דרבי שלא היה מיוחד אלא לו לבדו כלשון שני של רש"י ומשמע שהוא לא גרס את התוספת הזו שהיא כל הפתחים רגילים ונתמעטו תשמישי הבית. וכתב דלשון השני של הרש"י שהחילוק הוא בין ב' פתחים ליותר צ"ל דהכא מיירי שהרגיל כנגדו ומחשיבו וצ"ב מה כונתו, ואם נאמר כהגר"ק שהכל תלוי בדעת האדם כאן י"ל שבכה"ג אינו מבטלו מליבו כמו בכמה פתחים.

האי פיתחא דאקרנא חייב במזוזה.

ברש"י מפרש בקרן זוית של בית, ומשמע שהיה נתון הפתח ליד הכותל בראשו כגון שהיה הכותל הדרומי כלה בסופו למערב בפתח ולהלן מן הפתח מתחיל הכותל המערבי ונמשך לצד צפון וראשי הכתלים הצפוני והמערבי הם נחשבים כפצימין אבל אם היה כל הרוח המערבית פרוצה הוי פירצה ואין שם פתח עליה וכמו באכסדרה דלעיל שאין לה גיפופי פתח. אבל זה לא יתכן שנראה ברש"י בהמשך שראש הכותל הדרומי אינו נחשב לפצים רק ראש הכותל המערבי [כדמוכח מזה שרק באופן דאין ראש הכותל מיושר כההיא דל"ל שיקפי אז פטור וא"צ דוקא קנה למשקוף] וצויר זה שהבאנו הוא האמור דל"ל אלא פצים אחד.

ובחזו"א סי' קע"ב ס"ב ביאר דעת רש"י שהיה הפתח עשוי באלכסון שהיה הקיר המערבי כלה באמה פחות מן המזרחי וכן הדרומי כלה באמה פחות מן הצפוני ונמצא שאפשר למתוח קו אלכסוני מסוף כותל המערבי אל סוף כותל הדרומי ורק בכה"ג אנו מחשיבים את שני ראשי הכותל כפצימין שהם נראים כפתח אל הנכנס.

ועי' בקובץ הארת סוגיות שהק' מההיא דעירובין דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי והוא נידון כפירצה ולא כפתח ומבטל ההיקף לדירה ורש"י מפרש שם שהיינו באלכסון. ויש שחילקו שכאן ניכר הפתח מצד המשקוף שעליו ואינו חשוב כפירצה. [ויש להוסיף עוד ששם באמת לא היה היקף

אמיתי לדירה אלא מיירי במבוי שמחיצתו נפרצה בקרן זוית אבל אם היו עושים את כל ההיקף באופן זה יתכן שהיה מועיל. שו"ר שכן כתבו התוס' בעירובין להדיא.] ובס' הנ"ל כתב לחלק שיש הבדל בין גדירת רשות שצריך שיהיה מוקף במילואו וכל שההתייחסות של האנשים אל החלל אינה כפתח אלא כפירצה אין המקום נחשב לגדור אבל כלפי הנכנסים ויוצאין באותו פתח ודאי נחשב דרך ביאתך ודנים כלפי מי שדר בפועל. וראיתי עוד בשיעורי הגרמ"ד שמפרש עד"ז את הטעם שהשמיט הרמב"ם את הדין של פיתחא דאקרנא וגם בשו"ע לא הביאו. וכתב דהרמב"ם לשיטתו שמפרש את הגמ' בעירובין יא. דצוה"פ שעשאה מן הצד לא עשה ולא כלום שהכונה שהעמידה בקרן זוית ממש [דלא כפירש"י] ולי"מ משום שאין הפתחים דרכן להיות מן הצד אלא באמצע, אך לפי זה יפטר ממזוזה אף אם אינו באלכסון אלא ביושר וצ"ע.

ועיי"ש בחזו"א שהתקשה לשיטת הריטב"א בעירובין שראשי כתלים לבד אינם חשובים כמזוזות עד שיתן עליהם את הקנה של הדלת איך אמרי' הכא עדי פצימי, וצ"ל שהוא מפרש ג"כ כרש"י שמייירי באלכסון ובא להורותינו שיש חשיבות פתח גם לזה אבל הסוגיא דחוקה לפ"ז דהא הק' דהא ל"ל פצימין ובאמת יש לה, וצ"ע.

שיטת הרא"ש.

ושיטת הרא"ש היא שאפי' הפתח ממלא כל החלל שמצפון לדרום חייב במזוזה מצד שראשי הכתלים נחשבים כפתח וההיא דפתח שאין לו אלא פצים אחד מבאר הטור סי' רפ"ז שמייירי שהיה הכותל משוך עוד להלן למערב והכותל המערבי עומד באמצעיתו ואין לנו אלא ראש כותל אחד לצד המערבי ובכה"ג פטורה ודאי. והק' עליו האחרונים מההיא דאכסדרה לג': שפטורה משום שאין לה פצימין ולא מהני ראשי הכתלים להייות כפצימין, ועיי' במזוזות ביתך להגר"ח"ק סי' רפ"ז שמחלק ששם אין בה דיורין קבועין ולכן אינה נחשבת בית רק אם יהיו לה כתלים מד' רוחותיה או עכ"פ צוה"פ גמורה. [ולדבריו אפשר דאין להוכיח משם דכל הנעשה לחיזוק תקרה אינו נחשב למזוזה שהרי דין זה נאמר דוקא באכסדרה וא"א ללמוד ממנה.] ועיי' בחזו"א שחילק ששם החיסרון הוא מצד שאין לה משקוף שגם הוא נעשה לחיזוק תיקרה אבל כאשר יש משקוף אפשר להשתמש גם עם ראשי הכתלים כמזוזות ודיק כן מרש"י שם יעוש"ע. וכתב החזו"א דלדינא אין להקל בפתחי מבוי לסמוך על ראשי הכתלים הללו כפצימין ויש להחמיר כדברי הרא"ש לקבוע מזוזה בלא ברכה, אך נראה שם שזה חומרא ולא הלכה שדעתו של הרא"ש לא נתישבה כהוגן וגם הרבה ראשונים נטו מפירושו וגם אי"ז מדרכו של הרא"ש לדחות פירושו של רש"י בלא ראייה.

דרך הפרישה שאין דין רא"כ בלא דלת.

ובפרישה סי' פ"ז מישב עוד דברי הרא"ש שיש חילוק בין פתחא דאקרנא ששם מיירי דאיכא נמי דלת משא"כ באכסדרה שהיא רוצה לגמרי וביאר החזו"א סי' קע"א ס"ה שכאן אף שאין ניכר שראשי הכתלים נעשו לשם מזוזות משום שהם שוים בבנין על זה מהני הדלת שיהיו ניכרים כפתח וזה קולא גדולה בדרכו של הרא"ש.

כאשר ראשי הכתלים נמשכים לימין ולשמאל.

מצוי מאוד כאשר ישנו פרוזדור שממנו נמשכים חדרים שקירות החדרים כלים בפרוזדור בריבוע ויוצרים כעין מזוזה ונמצא שאין כאן ראש כותל ניכר, ויש לדון כאן מתרי טעמי א' שאין זה נראה כפצים, ב' שנעשה הכותל לשמש החדר הפנימי ולא לגדור הפרוזדור.

ועי' בחובת הדר פ"ז אות י"ד שהביא נידון דומה מספר מקדש מעט לגבי חצר שבין שני בתים וכתב שאין זה נחשב כפתח מצד שהכתלים נעשו לבתים והחווה"ד מדמה זאת לנידו"ד, והוסיף עוד שאפי' אינם ממש בין שני חדרים אלא עצם זה שהם נמשכים מעט לימין ושמאל כבר אי"ז נידון כראשי הכתלים וכנראה כונתו לצד הראשון שכ'. ובחוט שני כתב מסברא דנפשיה שאפי' היה רחב הכותל לימינו ד' אמות עדיין אי"ז מגרע מהיכר דראשי הכתלים, ועי' במזוזת ביתך שהביא מהגר"ג נדל זצ"ל שדוקא אם נמשכים לכל צד ד' אמות אזי בטל מהם דין ראשי הכתלים וכ' שהחזו"א נסתפק בזה.

עניני עשיית תפילין.

דף ל"ד ע"ב.

בגדר ד' בתים דתש"ר.

הנה יש דין לעשות בתש"ר ארבע בתים וגם שיהיה חריצן ניכר ועוד נאמר לקמן שצריך שיגיע החריץ למקום התפר ולחלק מן הפירושים מדובר על צורת עשיית הבתים. וע"כ צריך לברר בענין זה מהו העשיה הפשוטה שמחשיבה כאן ד' בתים ואלו הלכות נוספות נאמרו ואם הם בכ"ג או רק במצבים מסוימים, ואם הם מעכבים.

הנה זה ודאי נתרבה מן הפוסקים שצריך ליתן כל הד' פרשיות בד' בתים ולעשות מהן זיכרון אחד שיהיו מעור אחד ויש לדון אם באמת נאמרה הלכה לחבר את הבתים זה לזה או שעדיין יהיו ד' בתים ולכשתמצי לומר השאילה היא אם לעשותם אחד שהוא ארבע או ארבע שהם אחד. ויש בזה כמה נפק"מ שאם צריכים להיות בית אחד מחולק אי אפשר שיעשו מד' עורות מחוברים אם אנו נוקטים שדבק אינו נחשב לחיבור, ומאידך יתכן להכשיר בכל ענין חלוקה רק צריך שתהיה **החלוקה ניכרת**. אולם אם דינם להיות ד' בתים צריך שיהיו מופרדים לגמרי עד מקום מושבן בתיתורא ומאידך אם יחברם ע"י חיבור כל דהו יש מקום לומר דמהני.

ועי' ברשב"א כאן שדיק מרש"י שכו' לפרש דברי הגמ' יכול יניחם בד' בתים וכו' שיניחנה בד' בתים **של ארבע חתיכות קלף**, שאין הכונה להיות ד' בתים נפרדים לגמרי אלא שעושה אותם בדפוס אחד [ע"י קשירה וכיו"ב] ובאמת יש כאן זיכרון אחד אבל עצם זה שכל אחת יכולה להנטל משם זה פוסל, ומבואר שצריך שיהיו נעשים בעור אחד לגמרי.

וראיתי בביאור"ל סי' ל"ב סל"ח שבאמת צידד כן לומר שהאיסור לעשות ד' בתים היינו שלא יהיו ד' בתים פרודות לגמרי אבל כל שנתנם יחד באותה התיתורא כבר נחשבים כזיכרון אחד, וכתב שאי"ז במשמעות דברי הראשונים. ונידונים אלו יתבארו לפנינו על סדר השמועה.

ד' בתים בעור אחד.

עי' רש"י שפי' שלוקחים חתיכת עור ארוכה וכופלים אותה על הדפוס באופן שהם נעשים כמין ד' אצבעות. ועי' בדע"ק סי' ל"ב סל"ח שצייד שם שצריך לדבק כל הד' בתים אחד לשני באופן שיהיו נראים ריבוע אחד שאם הם נראים כמו ארבע בתים אפשר שזה פוסל את השם ריבוע שכל אחד בפ"ע נראה מלבן וע"כ צריך שידבקם כדי שיהיה נראה הריבוע. וכע"ז כתב החת"ס או"ח סי' ה' שצריך שיהיו נראים הבתים כולם כאחד. [ועי' בחי"א שתמה על המנהג וגם דנו הפוסקים מצד החיסרון דהיכר חריץ.] אולם לכאוי' בנמ"י מתבאר דלא כן שהוא מפרש שלדעת רבנן צריך שיתן ריוח גדול בין הבתים במקום שכותב את הפרשיות על עור אחד, ויוצא שאין צריך שיראו כבית אחד.

ועי' ברש"י בהמשך לגבי הדין שיהיה חריצן ניכר שרש"י מפרש החריץ שבין כל בית ובית אם אינו ניכר מבחוץ פסולה כגון אם עשה מחיצות הבתים מבפנים ואין חריץ ניכר מבחוץ. ומשמע כהשיטות הנ"ל שעיקר החלוקה של הבתים היא פנימית אלא שצריך גם היכר מבחוץ ולפ"ז יועיל אם יחלק מבפנים במחיצות ארוכות שמגיעות עד סוף הפרשיות ואילו מבחוץ לא היו מחולקות אלא במקצת אפשר שיועיל דאי"ז אלא להיכר, וע"ע לקמן לה. גבי צריך שיגיע חריץ עד מקום התפר אך להלכה אי"ז מעכב. אולם בט"ז שם סקל"ו שיו"ד לקמן מוכח להיפך שעיקר החלוקה

צריכה להיות בחוץ ד' הבתים עד התיתורא אבל מבפנים אפשר שאי"צ המחיצות אלא עד מקום הכתב. ועי' בזכרון אליהו סי' ג' שהאריך בזה בדברי הראשונים.

אם צריך שיהיו מעור אחד ממש או שאפשר לחבר בתפירה.

עי' במס' כלים פ"ח ה"ח שהתפילה ארבע כלים ואם נתקלקלה אחת מהן כל האחרות טמאות ואם התיר את הראשונה ותיקנה חזרה לטומאתה וכתב הגר"א באליה רבה דמכאן מוכח שאפשר לתפור את הבתים אחד לשני דאלי"כ לא משכח"ל שיתיר את האחת ויתקן. וכן מוכח בגמ' סנהדרין פ"ט לגבי זקן ממרא שמועיל לחבר עוד בית. והנה לפשוטו כל הדין הזה הוא דוקא לענין תש"ר שלא נאמר לעשותן בעור אחד ממש אלא שיעשו מהן זיכרון אחד ועי' מועיל תפירה לחבר אף אם לענין גיטין וכיו"ב לא מועיל תפירה לחבר עי' מש"כ לעיל גבי קרע. ועי' בב"י בשם סה"ת סי' ר"ה שכ' שצריך לעשותן בעור אחד ואם עשאן בד' עורות ותפרן מהני. ובב"ח שם הביא דברי הס"ת בצורה שונה שאם לקח חתיכות עורות ותפרן מהני להיות כעור אחד וכתב שלא נהגו כן בישראל, אך לדברינו אין עוסקים החיבור חתיכות עור אלא בחיבור ד' בתים.

ובחתי"ס שם הביא מתשובת מנחם עזריה להוכיח כהגר"א דמהני תפירה והק' עי' מרהיטות הסוגיא שצריך לחבר כל הבתים להיות אחד, וכתב דמזה מוכח שאין הדיבוק מועיל לבטל מזה שם ארבע בתים וכמו"כ צריך להיות שלא יועיל ליתן עי' שם עור אחד ע"י תפירה, וכתב דלענין לעשותם כזיכרון אחד יש מעלה לתפירה גמורה על דיבוק שדבק מתפרד ברבות הזמנים, וזה היפך סברת האחרונים המובאים במשנ"ב שם שתפירה לא מהני ודיבוק כן שעושה אותם כדבר אחד לגמרי. ומשמע מדברי החת"ס שבכל ענין שיתפור חתיכות עור מהני לעשותם כזיכרון אחד ומשמע אף בתש"י.

ועי' בבבא"מ שם שהביא סתירה בדברי האו"ז בין כתיבת גט לכתיבת תפילין בשתי עורות והוכיח שיש חילוק בין הדברים ולא ביאר כ"כ. ועי' במס' תפילין להגר"ח"ק אות ל"א ד"ה שביאר דלענין תפילין הכל תלוי שיהיה ניכר כזכרון אחד במשמוש היד ע"כ אין קפידא להדביק הפרשיות אבל אינם צריכים להיות כאחד ממש. וכתב ג"כ לפרש כן כונת המהר"מ שהובאה ברא"ש הל' ס"ת שלא הוזכר דיבוק אלא בתפילין. { } א"ה כל החילוק הנ"ל אינו מובן שפשוטם של הדברים באו"ז הוא לענין מי שכ' פרשה א' של תפילין בב' עמודים מב' עורות ואין כלל מובן החילוק בזה מגט ולעיל הארכנו בזה. { }

אולם לא מצאתי מי שיחלק להדיא בין דיבוק העורות לדיבוק הבתים אף שזה נראה בלשון הגר"א הנ"ל ובדברי הב"י הנ"ל.

ואם כתבן בעור א' וכו' וצריך שיהיה ריוח ביניהן.

רש"י מפרש שנותן ריוח בין פרשה לפרשה כדי שיוכל לחתוך בין פרשה לפרשה ויקפל ויכניס לבית שלה. ולרבנן אי"צ ליתן ריוח ועי' במשנ"ב סי' ל"ב ס"ק רט"ז דבזה יהיה מוכרח ליתנם שלא בזקיפה ואפ"ה כשר.

ובנמ"י מבאר דלכו"ע צריך ליתן ריוח בין הפרשיות כדי שיוכל להכניסן לבתים אלא דלרבי בכה"ג שעשה כל הד' פרשיות בעור אחד צריך ליתן ריוח גדול ואילו לרבנן סגי בהפסק כדי חוט ומשיחה [ואי"צ ליתן החוט לכאן]. וילה"ס אם בלא שכתב על עור אחד אם ג"כ בעי שיתן ריוח ביניהם או דסגי ברושם בעלמא.

ובט"ז שם סקל"ו ביאר דברי רש"י באופן מיוחד שהחיתוך נעשה בגליון מלמעלה עד מקום הכתב ואת זה בלבד הוא מכניס בין הבתים וסגי בזה לחלקם ועין.

ושוין שנותן חוט או משיחה.

רש"י מפרש בין כל בית ובית ומשמע דוקא בכה"ג שכתבן בעור אחד לכן צריך שיראו ד' בתים שעיי"ז יהיה מוכח שהוא מחלק ד' פרשיות בד' בתים ולא באקראי בעלמא. והתוס' כאן הביאו שיש נוהגין להעביר חוט או משיחה אפי' בד' עורות וכן המנהג. ועי' בסה"ת סי' ר"י שכ' שצריך ליתן ריוח או להעביר חוט ומשיחה ולתפור בין הבתים כדי להבדיל בין הבתים ואף שאין הוכחה מן הסוגיא שצריך חוט אלא בכתיבה על עור א' מ"מ מהמשך הגמ' ואם לא היה חריצן ניכר פסולות מוכח שתמיד צריך להעביר החוט. ובדעת החולקין מבואר דבעלמא מאי"צ אלא היכר חריץ אבל אי"צ העברת חוט ואפשר שאין מעכב שיהיה ניכר החריץ עד למטה. ומדברי הספר התרומה מתבאר שהתפילין הם ד' בתים גמורין ומחולקין רק צריך שיהיו נעשים מעור אחד וכשיטתו שאפשר לעשות החיבור גם על ידי תפירה. ועיי' בשיטמ"ק שהחוט והמשיחה נותן בין כל פרשה ופרשה אחר שכרכה נותן בין הכריכות חוט ומשיחה [וזה מלבד השער שהוא כורך על כל פרשה מהלל"מ]

טולה עור על אחת מהן ומניחה.

עי' ברש"י שמפרש על הד' בתים מכסה בעור ונראין כבית אחד. ועי' בשיעורי הגרמ"ד שחקר אם העור החיצון הוא הנחשב כבית לפי שהוא בית שלם ופנימי אינו אלא ככריכה בעלמא, או דבאמת הפנימי הוא עיקר הבית והעליון נעשה רק כדי לכסות שלא יהיה נראה כד' בתים, ודיק כמו הצד הזה מדברי הרש"י הנ"ל. וכתב לדיק כן גם מדברי המרדכי שכ' שישים עור לכסות הבדלת הבתים. ובאמת עין בדברי המרדכי בהמשך שכן מוכח בדבריו מנו"ב שהביא את דברי השימושא רבה שכ' לכרוך קלף על הפרשיות של התש"י לפני הכנסתה לבית שעיי"ז היא משתמרת יפה. וכתב עיי"ז שיש שהיו רוצים לפסול שמחמ"ז אין הקלף רואה את האויר, וכתב דאם כן יש לפסול בטולה עור ג"כ משום שאין עור הבתים רואה את האויר ועיי"כ שאין כזה חיסרון רק כשנעשה בצורה שיש הפסק של בית שלם אבל כאן שנעשה להגן בעלמא ל"ח הפסק ומבואר שהבית הפנימי הוא העיקר והחיצון אינו אלא כיסוי בעלמא. והביא שם הגרמ"ד מהאו"ז הל' תפילין סי' תקע"א שכ' שטולה עור על אחת מהן ומניחה כי היכי דלהוי בית בעור אחד. ומשמע שהחיצון הוא העיקר שהוא כעור אחד.

ולעני"ד נראה לתלות נידו"ז בחקירה דלעיל בגדר התש"ר אם הם נחשבים כד' בתים המחוברים כאחד או להיפך הוי בית אחד הנראה כד' בתים שאם הם נידונים כד' בתים אי אפשר להשתמש בהן לתש"י שדינו להנתן בעור אחד ועיי"כ אנו צריכים להחשיב העור החיצון כבית העיקרי. אולם אם הגדר הוא שהם נחשבים כבית אחד אלא שנראין כארבעה בזה סגי שיבטל היכר הבדלתן כמו שמדויק מהרש"י הנ"ל. ובאמת כבר הוכחנו שדעת רש"י היא שאין חלוקה לתפילין מבחוץ.

יש לעין איך מהני תולה עליהן אם תפירה אינה נח' חיבור ומבואר לכאן שאי"צ להיות עור אחד עם התיתורא. וכ"כ המשנ"ב ס"ק ר"א. [ולקמן לה. נח' בזה הראשונים עי' בתוס' והרא"ש ובכס"מ רפ"ג].

כיצד סידרן.

נח' רש"י ור"ת אם פרשת שמע נתונה מבפנים או מבחוץ. דלרשי מה שכי' שמע והיה אם שמוע לשמאלו היינו הבית השלישי והרביעי נותן מצד השמאל של הקורא והשמע היא פנימית, ואילו לר"ת משמאל לימין דשמע היא בשמאל בבית הרביעי ורואה את האויר והיה היא בבית השלישי. ולרש"י מש"כ והקורא קורא כסדרן היינו נתינת טעם למה נותן הפרשיות כסידרן שבתורה מימין הקורא ומשמאל המניח כדי שיוכל הקורא לקראן כסידרן בתורה. ולר"ת כתבו התוס' שהקורא קורא כסדר שהפרשיות נתונות בתפילין ולא כסידרן בתורה וסתמו ולא פירשו למה הוזכרה קריאה זו, וביאר הרא"ש שבא לומר איזה בימין הקורא ואיזה בימין המניח ע"כ פירש לך שהקורא יקרא כפי הסדר האמור וידענו שהוא מימין של הקורא. והנה הסדר של ר"ת הינו גם בתש"י אף שלא שיד שם פנימי וחיצון כ"כ, והראיה ע"ז מדמנהי טולה עליהן עור ומניחן. [ע"י בסמ"ק סי' קנ"ג שמחלק בזה דבתש"י מודה ר"ת לרש"י והראשונים הק' עליו מהברייתא הנ"ל].

אם יש דין כסידרן בכתיבה.

ע"י בתוס' שהק' לר"ת מן הברייתא שמשמע דכותבן כסידרן בתורה, וכתבו לחלק שלענין הכתיבה מודה ר"ת שצריך להיות כסידרן בתורה אבל לענין ההנחה בבתים שם יש דין שהשמע רואה את האויר. וכתבו דא"ז מסתבר כלל. אולם במרדכי קים את החילוק הנ"ל וכן הסכמת הפו'. וביאר הגר"ז פ"ה מהל' תפילין דהרי איכא ילפותא דהתפילין יהיו כסדרן והשאלה היא על מה נאמר הדין כסידרן אם על ההנחה בבתים או על הכתיבה ולר"ת אנו מוכרחים לומר שההלכה הזו נאמרה על הכתיבה ולא על ההנחה בבתים.

והתוס' לעיל לב. פירשו האמור שם דלמא להשלים דהיינו באופן שהיתה כתובה כבר פרשת והיה והוא משלים למעלה ממנה פרשת שמע והוכיחו מזה האחרונים שאין דין כסידרן בכתיבת הפרשיות לדעת התוס'. [וע"י בט"ז יו"ד ר"צ סק"א ובנקה"כ אם דוקא במזוזה או גם בתפילין והיאך קי"ל וע"י בהגר"א סי' ל"ב סכ"ג במש"כ ודלא כתוס' מנחות.] ויוצא שהתוס' בזה לשיטתיהו דפליגי אר"ת שהדין כסידרן נאמר על ההנחה בבתים ולא על הכתיבה וכ"ז מתבאר שם בדברי הגר"ז.

ע"י ברא"ש שכי' דיר"ש יצא ידי שניהם היינו שיעשה שני תפילין כא' ויתנה שאותם שהם כדין הם לחובתו והשני הוא רצועה בעלמא, ואין כאן משום בל תוסיף שא"ז אלא בעושה ה' בתים אבל הכא האי לחודיה קאי. ומבואר שאם היה בזה משום בל תוסיף לא היה מועיל בזה תנאי שלא היה לו להניחם אפי' כרצועה בעלמא, ומאידך אם לא היה מתנה היה איסור להניח שני תפילין כאשר אי עשוי שלא כהוגן ואכמ"ל.

והטעם שכתב הרא"ש להניח שניהם יחד כנראה הוא משום שהברכה תחול על שניהם, אבל הב"י הכריע שההלכה כרש"י וע"כ אין צריך להניח שניהם בב"א ויניח קודם של רש"י ואח"כ דר"ת וכתב מידי דהוי אכורך. ויש שכי' שקודם יניח של ר"ת ואח"כ יסירם ויניח של רש"י ויתפלל כל סדר התפילה, כ"כ הלבוש.

החליף פרשיותיה פסולות.

מבואר בסוגיא שעיקר הקפידא היא משום ראית האויר וע"כ בפנימית ופנימית סבור להכשיר, ומזה הוכיח המרדכי כשיטת ר"ת דאילו לרש"י תיפול"ל משום שביטל הדין כסידרן והיא קושיא אלימתא. ובפרט למש"כ הגר"ז דהדין כסידרן הוא לענין סדר הפרשיות דבבתים לשיטת התוס'.

והנה עיי' בב"י סי' ל"ד שהביא הגהת סמ"ק דבדיעבד בתפילין של יד לא משנה הסדר ונראה שם שטעמו דבתש"י שכתובין בעור אחד לא שייך הפסול דראית פני אויר וכתב הב"י דלא משמע כן בדברי הפו' לחלק.

ועצם הסברא כבר מובאת במרדכי הנ"ל (על דברי השמו"ר) בשם הר"י טוב עלם מתרי טעמי חדא דל"ש בה בית חיצון, ועוד שלא שייך חילוק בין גוייתא לברייתא. אבל המרדכי עצמו אינו נוקט החילוק למעשה, ונראה הטעם לכא' שלמעשה החיצונה היא יותר קרובה לאויר ובפרט לסברת רבא ששייך טעם אויר דימין ושמאל ויותר קירבה לאויר.

ומדצ"ל דאף שנתקבל דין כסידרן בתפילין לענין ההנחה בהבתיים לא נתקבל בצורה של סדר שזה מקודם לזה דלא שייך קדימות במקום הנחה ובפרט בד' פרשיות שמונחות בארבע בתיים אלא נאמר הסדר על צורת ההנחה שהדין כסידרן גורם שכך היא צורת ההנחה הנאותה וממילא היום שם הפסול הוא אינו חוסר הסדר אלא שינוי המקום ועל זה צריך לדון אם נעשה שינוי מהותי גם במקום, ושיך שינוי מקום גם לגבי תש"י כמה יהיה נגלה כלפי האויר וכמה יהיה מכוסה, ודו"ק.

דף ל"ה ע"א.

תיתורא דתפילין הלל"מ וכו'.

ברש"י מבואר דהתיתורא נעשית מגוף הבתיים וסוגרת כנגד חודן של הבתיים ולא כמו המנהג של היום שהבתיים עומדים באמצע התיתורא ושם עושים התפירות, אלא הבית הרביעי מתקפל בצידו כנגד שאר הבתיים. והטעם שנקרא תיתורא נתבאר ברש"י לפי שהוא כעין דף של גשר, ולפי ביאורו של רש"י אינו מובן כ"כ מה הדמיון.

והתוס' הביאו פירוש הערוך שהגשר האמור הוא לענין מקום הכנסת הרצועה שנראה כמו גשר [ודומה למנהרה] אך נראה מדבריהם דכונת פירושו כרש"י רק נקרא בלשון גשר על שם מקום הכנסת הרצועה הנתון באותו העור ואילו המעברתא הוא באמת מקום הכנסת הרצועה ויש כאן ב' הלכות וכ"ז מתבאר יותר ברא"ש.

וע"ע בערוך ערך תתר שמפרש דהתיתורא היא התפירה שעושים לאחר הכנסת העור בבתיים חוזר ותופר על פני כל הבתיים מלמטה כעין גשר, ומבואר שאי"צ לכפול ע"י העור.

ועי' ברמב"ם רפ"ג שמנה ח' הלכות דתפילין ולא הזכיר התיתורא רק המעברתא שהוא חיפוי העור הנעשה לרצועה, ומבאר הכס"מ שם שהרמב"ם למד בדעת הערוך שהתיתורא והמעברתא הכל אחד, וקשה שהרי נאמרו בזה ב' מימרות ומשמע דב' הלכות הן, ומישב הכס"מ שאב"י חזר לומר דהמעברתא הלל"מ מסיני כדי שלא נטעה בדבריו שבא לחלוק שדוקא השין של תפילין הלל"מ ולא המעברתא.

ועי' ברבינו מנוח שכ' שהרמב"ם מפרש דתיתורא הוא המטלית [ולמנהגינו קלף] שכורכים על הפרשיות קודם הכנסתן בבתיים וזה בכלל ההלכות שמנה שם הרמב"ם.

והגר"ז מבאר באו"א דהרמב"ם סובר שהתיתורא הוא מגוף עשית הבתיים וזאת צורת הבית וע"כ לא הוצרך לומר בזה הלכה דפשיטא דבעי שיהיה עור אחד גם מלמטה, אבל המעברתא אינה מגוף הבית וע"כ גם אינה צריכה להיות מעור א' עם הבית ודלא כמ"ש הכס"מ בדעת הרמב"ם שצריך להיות מגוף הבית.

ובשיטמ"ק והרא"ש כתבו עוד בשם הר"י שאין המעברתא נעשית ע"י כפילת העור שלא יהיה נזק לבתים אלא היא נעשית בעור אחר שהוא נכפל לשנים ובחלקו העליון ישנו חתך מרובע שדרכו מכניסים את הבתים. ובמנהג שלנו יוצאים ידי חובת הכל שעושים הכל בעור אחד אך אין כופלים את עור הבתים אלא הבתים נתונים באמצע העור וכופלים אותו בסופו.

אם צריכה להיות מעור שכשר לבתים. [ובטעם שצריך מן המותר בפיך בהבתים.]

יש להקדים דבגמ' בשבת כח: מבואר דהרצועות צריכות להיות מעור כשר מהלל"מ, ואילו הבתים הוי מסברא דשין של תפילין הלל"מ וכיון דנאמר בזה תורת כתיבה הוא בכלל האמור מן המותר בפיך. והנה לענין תפילין של יד ג"כ פשוט בפ"י שצריך להיות מעור כשר ואעפ"כ לא הוצרכה לזה הלל"מ וטעמא בעי. וביאר הט"ז סי' ל"ב על השו"ע סי' ל"ז דהוא בכלל הילפותא הנ"ל, וביאר הפמ"ג דהוי כעין גילוי שהפסוק כולל גם את עור הבתים שצריך להיות מן המותר ולא מהטמאים.

ובמרדכי כאן כתב שלדעת הרש"י שנעשה בעור אחד פשיטא שצריך להיות ממין הכשר כהבתים עצמם, אבל לדרך שא"ר קשה מדוע לא הוצרכה ההלכה לענין היתירותא והמעברתא שיהיו נעשים מעור כשר והרי לא נכתבה השין עליהם רק על גוף הבית ולמה הוצרכנו לעמיד ההלכה לענין הרצועות, ותי' שמכיון שהם מחוברות ותפורות בבתים צריכין להיות ממין הכשר אף על פי שלא נכתב עליהן שום אות.

ועי' במהרמ"ב שלפי דבריו יכול היה להקשות את אותה הקושיא על מי שמכשיר לתפור שני עורות לבית אחד עי"ש מה שתי'. ויתכן לישב קושיתו שבאמת נחשב שהאות כתובה על כל הבית ולא רק על אותו העור שמחובר אליה ועי"כ צריך שכל העורות יהיו ממין הכשר, אבל היתירותא והמעברתא אינם מגוף הבית רק מתשמישי התפילין ועי"כ אין זה נחשב כמקום כתיבה לענין זה.

תוד"ה מעברתא.

התוס' הביאו פירוש הי"מ שהמעברתא היא רצועה שמעבירים על גבי הבתים בתפילין של יד, וכתבו דאין נראה לפסול משום שאין רואה כל הבית את האויר וכתבו בזה כמה חילוקים. והנה לא משמע שבאו להק' על אותה שיטה שהרי זה בכלל ההלכה להכשיר שכך הוא מצותה, אלא נראה שדנו אם יש מקום להחמיר כשיטה זו או שהמחמיר כאן שלא כדין הפסיד, כמו שכתוב ברא"ש סי' ז'.

ועי' בבה"ז שפי' את מה שכי' בד"ה הבא והנותנה אם אין דינו להיות פוסלת שהכל דיבור אחד וכונתם לחזור בהם ולפסול לשיטת רש"י והערוך בנתינת הרצועה מעל הבתים משום דין ראית אויר. ודחו שם את החילוק של הגאונים בין תפילין של יד לשל ראש שהחילוק מבוסס על הראיה מטולה עליהן עור ומניחן וכתבו שאין מכאן ראיה וצ"ל שעתה הם נוקטים שאדרבה הטליה הזו היא עיקר הבית. ועי' עוד מש"נ בסמוך בכונת דבריהם.

אלא דעיקר הדבר לא נתפרש כאן מה תפקידה של הרצועה הזו בתיקוני התפילין ויתכן שהיא באה לחזק את החיבור ליד שלא יהיה נוקש על הזרוע ואין צריך לזה רק בתש"י שהם נקשרים ברצועות.

ועי' ברא"ש בתיקון התפילין שכי' שכן היה המנהג אצל הסופרים והיו אומרים שזהו המעברתא דתפילין ודחה הרא"ש את דבריהם שההלכה של המעברתא נאמרה בתש"י ובתש"ר ואילו מנהג

זה אינו אלא בתש"י וכתב שטעם המנהג היה להגן על הבתים מהחיכוך בבגדים, ואין מקום למנוע המנהג מצד ראית אויר מאחר ולא חיבר לו בית שלם. ויש לדון אם יש מקום להחמיר בנתינת הקופסא על התפילין מצד ראית אויר או שבוה שאינו אלא מונח בלי חיבור לא נאמר חיסרון זה ודמי לבגד שהוא לבוש בו.

הטעם שאין דין ראית אויר בתש"י.

בסברת חילוקם של התוס' דבתש"י אין שיד דין ראית אויר ע"י במרדכי על דברי השימו"ר שהובא בתוס' שהיו כורכין קלף על הפרשיות של יד וכתב שלא היו חוששין משם ראית אויר כנ"ל ומשום דבתש"י לא שיד בית החיצון וגם לא מובן החילוק בין גוייתא לברייתא, שהכל בקלף אחד. וע"י בב"י בסי' ל"ד שכו' בשם הגהת סמ"ק שבתש"י לא נאמר הדין החליף פרשיותיה פסולות וכ' שא"י במשמעות הפו'. ויש לדון אם הב"י חולק על החילוק של התוס' לגמרי או שהחליף פרשיותיה גרע משום שהוא משנה הסדר.

תוד"ה דשין של תפילין כו'.

מלשון הדיבור נראה שהכל דיבור אחד עם דבריהם דלעיל ובאו לישיב קושית הרא"ש דכמן דההלכה של שין אמורה רק בתש"ר כמו"כ ההלכה של המעברתא נאמרה רק בתש"י, כן ביאר הבה"ז.

אולם המהרש"א ביאר דבריהם על השין עצמה שביארו שמכיון שנאמרה הלכה אינה פוסלת דבתש"ר יש לפסול משום ראית אויר אבל אם יתן שין בתש"י לא יהיה הפסול הנ"ל כמו שכו' מקודם ולא חזרו בהם מזה, וע"ז הזכירו הראיה מטולה עור להוכיח שבתש"י אין הפסול הנ"ל. ועוד מחלק המהרש"א דבטולה אינו ניכר שהוא עור אחר אבל כאן שהוא מגוף הבית גרע. ויל"ע דמשמע לפ"ז שאם יחרוט או יכיר קישוטים יפסל מחמת חציצה והרי זה מגוף העור ולמה זה מפסיק וצ"ל שכתובה שהיא במינו מחריב בה יותר והוי כאילו נכתב כאן פרשה נוספת, וא"כ יש לפסול גם משום בל תוסיף אם אין דינה להיות וצ"ע בזה. [וע"ע בשיעורי הגרמ"ד שהוכיח מדברי התוס' הללו דהשין היתה מדובקת לתפילין ולא נעשית מגוף העור ולא מסתבר כ"כ שהתוס' יחלקו על דברי שא"ר בזה. וע"ע שעה"צ אות קצ"ט דברי האחרונים בענין.] ובנוב"י [קמא או"ח א'] ביאר דבריהם דבאמת התוס' כאן הוא המשך של הדיבור הקודם אלא שלא באו לחזור בהם אלא לפרש תירוצם האחרון שמה שכו' שאין לחוש בראית אויר אם רואה מצידו לפניו ושלאחריו כ"ז הוא דוקא בתש"י אבל בתש"ר איכא קפידא בכיסוי גוף השין וע"כ הנותן המעברתא בתש"ר מצד ימינו ושמאלו פסלה.

שין של תפילין הלל"מ.

יל"ח אם עשית השין הוא דין בצורת הבית כמו ריבוע ושחרות או שנאמרה כאן הלכה של כתיבה מיוחדת נוספת ע"ג הבית. וע"י ברש"י שהיו עושין השין ע"י שהיו קומטין את העור ומשמע שיש בזה פסול חק תוכות ומשמע שיש ע"ז דין כתיבה. אלא דעצם הדין אינו מובן כ"כ שהרי יותר בנקל הוא לעשותו בדפוס והוי שפיר חק יריכות כמו בציץ וע"י בב"י שהביא מהאחרות חיים שאי אפשר לעשותו בדפוס מפני שהוא חק תוכות וכן דיק מדברי הרמב"ם והרא"ש והטור ועוד ראשונים שאי אפשר לעשות אלא ע"י קימוט העור והביא שהמנהג הוא כן לעשות בדפוס וכ"כ המשנ"ב ס"ק קצ"ג. וצ"ע בדעת האוסרים מ"ש מציץ, וצ"ע.

ועי' במשנ"ב ס"ק קצ"א שהביא מהב"ח שאי"צ להקפיד על כתב המועיל בס"ת אלא דוגמא בעלמא וכן מדויק בשו"ע, ומאידך בביאור"ל הוא הביא את דעת הנשמו"א שיש להקפיד שהרגל של השין תגיע עד השולים התחתונים כמו בס"ת וכתב שאי"ז מתאים עם דעת הב"ח הנ"ל, ולכאוי תלוי בחקירה הנ"ל.

ועי' במרדכי שהביא דברי רש"י בשבת שכו' שיש בתפילין שם שד"י שהשין בקציצה והדלת בקשר של התש"י והיוד תלויה בתפילין. והמרדכי הביא כמה ראיות שאין הקשרים הנ"ל בכלל השם שהרי הוצרכנו להלכה מיוחדת שהרצועות הם צריכות להיות מן המותר בפ"ך ואילו הבתים ידעינן מהקרא דלמען תהיה מחמת השין שבהם, ועוד שא"כ יהיה אסור להכנס בהן לביהכ"ס וכמו"כ מבואר שהרצועות הינם תשמישי קדושה ואינם גוף הקדושה. וכתב שם לחלק שהד"י שברצועות אינם חמורים כ"כ כיון שאפשר להתירן רשאי להתירן והרצועות דוקא כשניתקו מהתפילין הוי תש"ק אבל כאשר הן מחוברות הוי גוף הקדושה, עיי"ש. והיה מקום לישוב דעת רש"י עוד דאם הגדר בשין שהוא כמו כתיבה על הבית יש לחלק בין האותיות של הרצועות שהם פורחות באויר ואין שם כתב עליהם, לבין השין שהוא כתיבה גמורה ועומד על עור הבתים ויש כאן חפצא של קדושה אלא קדושתו ע"י מה שיש כאן קריאה שלימה בסיוע הרצועות, וזה לכאוי מישב כל הקו'.

בצורת השין.

עי' בתוס' שהביאו מהשימו"ר שהשין של הימין תלת ראשי ושל שמאל ד' ראשי והיינו מימין המניח. ועי' בב"י שהביא מהסמ"ג הטעם לד' ראשין כדי שיהיו בה שני יודין. והביא שם טעם אחר לשני השינים שהוא נגד שני כתבים כתב הלוחות שהיתה בהם כתיבה שוקעת וכתב ס"ת שהוא בכתיבה בולטת וצריך שיהיה בשין העשויה כנגד הלוחות ד' דפנות לד' אוירין וכו'. והנה לפי הטעם הזה מובן יותר מדוע צריך לקמוט שיהיה מעשה הן של כתיבה והן של חקיקה מסביב.

וצריך שיגיע חריץ למקום התפר.

לפי רש"י הכונה על החריץ שבין בית לבית ועי"ז נח' אם צריך שיגיע עד המושב ממש או סגי בהיכר בעלמא והסברות בענין נתבארו לעיל לד'; ועי' במרדכי שכו' שאף לאב"י אין דין זה מעכב אלא חומרא בעלמא.

ועי' במרדכי שמביא יש מפרשים כסתמא דמילתא שאב"י מדבר על השין שהרגל החיצון שלה יגיע עד בית מושב התפילין [וזה רק לעושים את השין אלכסונית ולא ישרה]. ועוד פירוש יש שהיוד של השין האמצעי יהיה מגיע עד מקום התפר ומשמע שלפירוש זה עושים השין ישרה ועושה היוד עד למטה ומחברו אל שני הרגליים האחרות.

והמרדכי מקשה על שני הפירושים א' דלא מקרי השין חריץ אלא בולט, ב' דצורת השין הניאותה הוא כשאין מגיע היוד לחריץ אלא לרגל השמאלית.

וצ"ב לפירוש זה מהו הדין הזה שיהיה הרגל מגיעה עד מקום התפר, ומה השיב רב דימי כיון דמינכר לא צריכת שמשמע שיש כאן היכר בלא"ה, על איזה היכר מדובר. ועי' בס' העיטור שכו' שצריך שיהיה חריץ השין גדולה שתהיה מגעת עד מקום התפר, ועי"ז פלג רב דימי שמכיון שהחריץ ניכר די לנו בכך והדברים סתומין.

ועי' ברא"ש שהכריע כפירוש זה דמשמע שהסוגיא עוסקת בחריץ של שין ולא של תיתורא. ועי' ברא"ש שנהגו כשני הפירושים להגיע חריץ השין וחריץ הבדלת הבתים עד התפירה לחומרא כאבבי ודלא כרב דימי. ובשו"ע ס"מ כתב חריץ שבין בית לבית צריך שיגיע למקום התפר ואם לא הגיע כשירה וכו' ובסמ"ג כ' חריץ של שין יגיע עד מקום התפר ולא כתב בדיעבד כשר ומשמע שדעתו להחמיר בזה, [דנקט פירוש זה לעיקר משא"כ לפירוש ראשון אין ראיה מן הסוגיות לפסול אלא באינו ניכר כלל] אולם במשנ"ב כתב להקל בדיעבד.

רצועות שחורות הלל"מ.

עי' בתוס' שכי' שיש שעושין בתים של תפילין מקלף לבן דל"ב שחורות אלא רצועות, וכתב הרא"ש דמיהו מצוה איכא משום זה אלי ואנוהו. ועי' תוס' שבת כח: ד"ה תפילין שכתבו בהדיא שגם הקציצה מעיקר הדין צריכה להיות שחורה כרהיטות הסוגיא שם, ולדבריהם צ"ל דרצועות דאמרי' הוא לרבותא וכ"ש הבתים עצמן. ועי' בשו"ע ל"ב ס"מ שכי' דעור הבתים מצוה לעשותו שחור ומשמע שאין מעכב בדיעבד, ובמשנ"ב שם מביא דעות האחרונים דגם הבתים הם בכלל ההלכתא ומעכב בדיעבד.

והנה מנידו"ז יכול להיות גם צד חומרא שאם הוא צובע ע"י ציפוי וכיו"ב אם דינו להיות הוי חציצה עי' מש"נ בסמוך.

אם ההשחרה צריכה להיות לשמה.

עי' בשו"ע סי' ל"ג ס"ד שכי' טוב שישחירם ישראל לשמן ולא א"י, והרמ"א משיג עליו שדוקא הבתים כשרים בדיעבד של"ש אבל הרצועות פסולות אפי' בדיעבד. ומבואר דפליגי אם השחורות היא מגוף עשית הבית וע"כ הוי בכלל העיבוד דבעי לשמה או שזה ענין של נוי וא"צ לשמה.

אם ההשחרה צריכה להיות בצביעה דוקא או אפשר ע"י הדבקה.

עי' בשע"ת סל"ב סקנ"ט שהביא מהנוב"י סי' א' שיש סופרים שטחין טיחה עבה על הבתים וע"י שמנים וספירט הם שחורים בתכלית ההידור וכי' שכל לנאותו אינו חוצץ וכל השייך לשחורות להשחיר הוא בכלל לנאותו, [ומזה יל"ד דבבתים עד כמה שאין דין השחרה יהיה בזה חציצה וצ"ע]. וכתב להחמיר שלא יהיה הציפוי עב יותר מעור הבתים. אולם המשנ"ב ס"ק קפ"ה הביא דעת הנשמ"א שכל מה שאפשר לקלפו בשלימותו לא הוי בכלל ההשחרה. ולכאוי' היה מקום לתלות מח' בנידון הנ"ל אם צריך לשמה שאם אין זה אלא לנוי אי"צ שיהיה דוקא מגוף העור אולם אם זה מתיקוני העורות א"א בציפוי.

תנא תפילין מרובעות הלל"מ. אר"פ בתפרן ואלכסון.

יש כאן נידון יסודי אם רב פפא בא להוסיף שישנו דין גם על התפירות שיהיו מרובעות או שבא לפרש דברי הברייטא שהדין ריבוע נאמר דוקא על זה. ולכאוי' יש הוכחה מנו"ב שהוא בא לפרש שהרי אלכסון אינו דין נוסף אלא גילוי על הריבוע שצריך להיות שוה באלכסונו לריבוע גמור ולא יותר וא"כ גם בתפרן הוא פירוש על ההתחלה. וגם יש לדיק מזה של"ק ובתפרן. ונוכל לפרש כמה אופנים בזה. [מספר זכרון אליהו]

א' שהדין ריבוע נאמר רק על התפירות והם יהיו שוין באלכסון כשיטת התוס' וכן דעת הסמ"ק סי' קנ"ג ועו"ר ובביאורו"ל הביא דברי העו"ת שאם אינם מרובעות רק בתפירה יכול לברך עליהן אבל לא איפכא.

ב' שמקום התפר היינו כל מקום המושב וה"ה כל התיתורא בכלל זה כשיטת הי"מ בתוס' ועי' באשכול סכ"ז וברוקח המובא בהג' ברו"ש.
 ג' שבתפרן הכונה על המקום הניתפר והיינו התיתורא ולא על התפירות וכ"כ הרא"ש לצדד כן בדעת רש"י שהתפירות הן בשפה ולפי"ז ריבוע התפירה והתיתורא הכל אחד ועי' בפמ"ג שהס' אם לדין שהתפירות באמצע צריך להקפיד על הריבוע.
 ד' שבתפרן הוא גילוי על הבתים עצמם שצריך להזהר בתפרן שלא יתקלקל ריבוען כן דעת רש"י וכי הראשונים שלדידה אין להקפיד על התפירות עצמם.
 ה' שיש הלכה הן על הבתים עצמן והן על התפירות כמו שמבואר בהרבה ראשונים וכפסק הטוש"ע.

ובאלכסון.

עי' בהגרמ"ד שהק' דבשלמא בתפרן הוא רבותא אבל אלכסון פשיטא שהוא בכלל ההלכתא שצריכים להיות מרובעות. ותי' עפ"י הגמ' בזבחים סב: לגבי ריבוע המזבח דאיצטריך קרא דסביב לומר שצריך ארכו כרחבו ואי לא סביב הו"א דאפי' אריך וקטין מהני, ורואים שמרובע נחשב כל שהזויות ישרות ושוות אבל גם מלבן מועיל ולכן הוצרך להוכיח.

ביאור ראית הגמ'.

לימא מסייע ליה העושה תפילתו עגולה סכנה ואין בה מצוה. וברש"י **בית מושב תפילין עגול** שאין להן בית מושב אלא כעין דופן ביצה. וכפי הנראה שם הבתים עצמן ישרים מלמעלה רק מלמטה הם כפופין כמו חצי עיגול ואמרי' דאין בה מצוה משום שאינם מרובעות. ולכאוי' משמע שעיקר הקפידא הוא על זה שאין בית המושב שלהן ישר אך זה לא יתכן דמה ענין זה לדברי רב פפא ואם יש כאן סיוע הוא לדברי הברייתא שצריך שיהיו כל התפילין מרובעות וכה"ק הגרמ"ד דשייך שיהיו הבתים מרובעים והבית מושב עגול. ואם נפרש בתפרן היינו מקום התפירה ניחא שבא להוכיח שגם התיתורא צריכה להיות ישרה אולם רש"י מפרש בתפרן משום ריבוע הבתים שלא יתקלקל ע"י התפירה.

ומדצ"ל שאי לאו דברי ר"פ היינו אומרים דסגי לרבע הבתים למעלה בקדקוד אבל כלפי מקום התפר אין צריך לרבע והשתא למדנו מדברי ר"פ שכל גובה הבית צריך להיות מרובע וזה הוכיח מהתפילין העגולות שמתעגלין כלפי מטה שפסולות כדברי ר"פ.

אולם לפי"ז אין צריך לרבע אלא הבתים אבל התיתורא עצמה אם היא לא תהיה מדויקת ל"ל בה. והנה התרצן מתרץ שדוקא בכי אמגוזא פסול וביאר רש"י שהוא חדוד ביותר שאין לה בית מושב אבל כעגיל וכטבעת לא וי"ל שדוקא בכי האי גוונא שהם מעוגלות מלמעלה אבל אם היו ישרות לגמרי ורק עובי התיתורא מתעגל ל"ל בה שהעיקר שיהיה להם בית מושב אבל המושב עצמו אין דינו להיות מרובע.

ועי' ברש"י דמגילה כד: שפי' כי אמגוזא היינו על התפילין עצמן שדוקא בכאגוז פסול אבל בכביצה וכעדשה אימא ליתכשר ומשמע דאעפ"י שגוף התפילין עגול הו"א דמהני ומהכ"ת להכשיר בזה.

תוד"ה תפילין מרובעות. ובדין ריבוע התיתורא.

התוס' כתבו שיש שאין מרבעין אלא מקום מושבן ושמה צריך הבתים מרובעים של ראש כשארבעתן דבוקות וכן בשל יד. ומשמע שאם הן פרודות לגמרי א"צ לרבען שכל בית עומד לעצמו. והדעה הראשונה סוברת שבע"כ אין הלכה לרבע רק את התיתורא ולא גוף הבית. ושוב כתבו דקצת היה נראה דל"ב מרובעות אלא בתפרן ואלכסונו.

ועי' בגר"א סל"ט שכ' דרש"י והתוס' בזה המה לשיטתם שלרש"י שהתיתורא הוא מגוף הבתים ע"י כפילת העור א"כ שכיח שיתקלקל הריבוע ע"י התפר אבל לתוס' וכפירוש השיטה שהבאנו שהתיתורא הוא עור אחר כפול והבתים נכנסים לתוכו בתוך חריץ א"כ אין התפירות נעשים בגוף הבית רק בתיתורא וע"כ דר"פ בא לפרש שכל הדין הוא רק בתפירות. ויער"ש בגר"א שהק' על השיטות שא"צ לרבע רק התפירות מאי מיייתי סיעתא מההיא דהעושה תפילתו עגולה וע"כ שצריך לרבע גם התיתורא. ויש לדחוק שבתפילין עגולות אי אפשר לרבע מקום התפירות כדבעי.

עי' ברא"ש שמאחר וצריך לרבע התיתורא ע"כ יקוץ מכאן מכאן בקצה אל פני המעברתא שיהיו לתיתורא ד' קרנות שוות.

יל"ח אם צריך לרבע כל מקום התיתורא גם מלמטה כשהיא עבה או רק במקום התפר הסמוך לבתים ועי' בזכ"א שהביא בזה דעות הפוס' להחמיר. עוד האריך שם בענין עור התיתורא העליון היוצא חוץ לבתים וסוגר על התיתורא אם צריך להיות מרובע ולכאוי' ודאי זה נחשב בכלל מקום התפר שצריך להיות מרובע ולא רק התחתון.

הריבוע לשיטת הרמב"ם.

עי' בר"מ פ"ג ה"א שכ' שיהיו מרובעות וכן תפירתן בריבוע ואלכסונו בריבוע עד שיהיו להם ד' זוויות שוות. וילה"ק לפמש"כ הכס"מ בדעת הרמב"ם שאין דין תיתורא להרמב"ם רק מעברתא א"כ אינו מובן על מה תופרים, וזה לכאוי' מוכיח שגם להרמב"ם היה עור מלמטה רק אינו מדיני התפילין אלא לסתום, ונפק"מ שיוכל לעשותו מכל דבר שיהיה ואולי יצטרכו דוקא עור כשר שלא יעשה חציצה וצ"ע.

אר"ה תפילין כ"ז שפני טבלא קימת כשירות.

עי' בנמ"י שמפרש טבלא עור של בתים ואע"פ שנקרע העור שבין בית לבית כיון שלמעלה לא נקרע כשרים. וממה שפי' שנקרע העור של בית לבית משמע מדבריו דלמעלה לאו דוקא אלא כל האויר החיצון מעכב שישאר שלם ועי' בב"י שפירש כן מדנפשיה. וצ"ב איך מהני לרב הונא שהרי אין כאן אלא בית אחד לכל פרשה בפ"ע, וצ"ל שלא נפסק לגמרי ויש כאן צורת בית, וכ"כ הרמ"א סי' ל"ג ס"א אולם הבה"ט מבארו ע"ד הבה"ט הנ"ל. והדבר מוכח שבע"ב מבואר דליכא דין גרדומין אפי' ברצועות שהם תשמישי קדושה וק"ו על הבתים.

ובטור פ"י כונת הגמ' על עור המושב שלהן שאם הוא קים כשר בישנות [לגירסתו בגמ'] וכ"פ השו"ע וכ' המשנ"ב דדוקא בתש"ר כשר אבל בשל יד לכו"ע פסול ופירש משום דבשל ראש נשתתירו עכ"פ איזה בתים שלימין. וכן מוכח מדברי השו"ע בהמשך שאם נפסקו ג' בתים בכל גווי פסול, עי' בט"ז ומשנ"ב, וצ"ב איך מהני הבתים שנשארו להשלים הבתים שנחסרו וצ"ל שע"י שאנו רואים הבתים השלימים ע"י ניכר שהבית הקרוע הוא בית גמור ונחשב שעומד לתקנו אבל בתש"י אם נחסר כבר נתגרע כל צורת הבית. אך צ"ע למה הוצרך לחילוק זה שהרי בתש"י

חסר בעיקר הצורה כיון שנקרע העור החיצון, ואפשר שביאר כן לדעת הטור שלדידיה אפי' אם התקלקל העור החיצון כשר ואפי' בשל יד פסול.
ועי' בשיטמ"ק אות י"ג שפי' דהטבלא קימת היינו שאין בה נקב ומבואר שהחילוק הוא בין קרע לבין נקב.

דף ל"ה ע"ב.

מהו למיקטריה וכו' שתהא קשירה תמה.

ברש"י הביא שני פירושים למה יש פסול בקשירה לפירוש קמא זהו משום שאין הקשר של התפילין קשירה תמה שיש עוד קשר מלבדו, ולפי' אתי קרא וגלי אהלכתא כמו שמצאנו בתוס' לעיל ד' ע"ב לגבי הדין רעיה, שהרי הדין קשר הוא מהלל"מ.
ועוד מפרש קשירה תמה היינו שתהיה הרצועה שלימה ולא קשורה.
והנה בהמשך הסוגיא יש נידון אם שרי לתפור הרצועה ונח' רש"י ותוס' למסקנא אם תפירה זה גם בכלל הדין קשירה תמה או לא, ולכא' תלי בהנ"ל שאם כל החיסרון הוא מצד הקשר שלא תהיה קשירה מבלעדיו אפשר שאין החיסרון הנ"ל בתפירה אבל לפי הפירוש שצריך שיהיו הרצועות שלימות צריך שיהיו מקשה אחת ולא ע"י תפירה.

והנה הרא"ש כתב שכל מה יש הקפדה על הקשירה והתפירה זה רק במקום הראש ממש ומקום הזרוע אבל לא על הרצועות הנמשכות ולהבנת הלבוש והט"ז סי' ל"ג הטעם הוא משום ששם הוא מקום הקשר ואעפ"י שגם המשך הרצועות הוא נצרך כמו שיבואר בהמשך, מ"מ אין זה פוגע בקשר של תפילין מה שיש עוד קשר ברצועות הנמשכות. אך הב"י הבין שדוקא במקום שאינו מעכב בהכשר תפילין אבל מה שנצרך לגוף הקשירה צריך להיות מקשה אחת וכן פסק בשו"ע שם. ונידו"ז תלוי גם בהנ"ל.

אר"פ גרדומי רצועות כשירות כו' אבל הכא דתשמישי קדושה לא.

עי' בנמ"י שביאר דבתשמישי מצוה מכיון שהשיעור הוא משום זה אלי ואנוהו ע"כ כיון שהיה מתחילה כהוגן לי"ל בה אבל בתפילין שהם תשמישי קדושה יש להחמיר מתחילה ועד סוף שיהיו בענין הגון.

ובהגהות הרד"ל בסוף המסכת ביאר כונתו דשיעורין אלו מדרבנן הן וע"כ הקילו חכמים בתש"מ היכא דנעשה כהוגן אבל בדבר ששיעורו מן התורה כמו שופר ששיעורו טפח כדי אחיזה וכיו"ב לא יהיה הדין גרדומין והביא שכ"כ החי"א דמה"ת שיעורו במשהו ומדרבנן הצריכו הי"ב גודל. ועי' במשנ"ב סי' כז סקמ"ד מארה"ח שכ' שאם פחת משיעור ב' טפחים ברצועות השל ראש יניחם בלי ברכה, אולם בחזו"א יו"ד לקמן כתב שאף השיעורין שנאמרו לעכב הן מדרבנן וע"כ אם אי אפשר לו בשום פנים למצוא כשיעור נראה דמברך עליהן כיון דמדא' הן כשרות, ונראה שאפי' בשל יד כן הוא הדין עי' בסמוך וצ"ע עוד.

וכמה שיעורייהו וכו' עד אצבע צרידה.

יש בזה ג' מהלכים בראשונים רש"י מפרש לענין של ראש ששיעור רצועותיהם הוא כמה שאפשר לפשוט מאצבע עד אמה כשהיא כפופה, ולמ"ד בפשוט היינו בין אצבע לגודל כשהם פשוטין.

והתוס' הוכיחו שאצבע צרידה היא השלישית וע"כ לעולם מודדין ממנה והשאלה היא אם ממנה לאגודל או לאצבע דבכפוף הוא מאצבע לאמה ועוד פירושים ולפי"ז לא נודע השיעור בתש"י. אולם התוס' הביאו מה"י"מ [ובאמת כן הוא לשונו של הערוך] וכן כתב הרמב"ם דהשיעור אצבע צרידה הוא לענין תפילין של יד ששיעורן בכדי קשירה עד שיכרכם סביב האצבע הצרידה שהיא האמצעית אבל שיעור הכריכות שעל הזרוע כתבו הפוס' שאינו מעכב.

ושיעור של ראש הביאו מהשימו"ר עד הלב בשמאל ובימין עד המילה ויש ש"כ עד טיבורו. וברא"ש בתיקוני תפילין כ' שאם פחת משיעור זה אינו מעכב וכתב הב"י סו"ס כ"ז דמשמע אפי' נשתיר כל שהוא כשר, וכי מהמרדכי שאם נפסקו הרצועות של ראש יש לסמוך על רש"י בשעה"ד שאי"צ שיעור כולי האי.

והנה מתוך דברי הרא"ש משמע דכ"ז בשל ראש אבל בשל יד לא כתב שאינו מעכב ואפשר ששם הוא מעיקר הדין דבעי כדי קשירה, וכ"כ כתב הגר"א שם, וכ"ה בא"ר בשם עולת תמיד הובא בפמ"ג.

והחילוק הנ"ל מתבאר ג"כ בדברי השו"ע סי' ל"ג ס"ה לגבי אם נפסקה הרצועה ש"כ שבתש"י אם נפסק עד שיעור שיקשור על הזרוע וכדי שתימתח עד האצבע האמצעית שיעור ג' כריכות אינו יכול לתקן, ואילו בשל ראש כשר בכל התלוי ממנה ואין התפירה והקשירה פוסלים דהיינו שאין התלוי מעכב מדאורי' כלום וע"כ אין בזה משום קשירה תמה. ועי' בט"ז סק"ו שתמה מה בין של ראש לשל יד ולהנ"ל מבואר. [ושיטת הט"ז גופיה הובאה לעיל].

מאידך שיטת הרמב"ם בפ"ג מתפילין הי"ב והי"ט שאם מיעט משיעור טיבורו בשל ראש ובשל יד מהשיעור הנ"ל פסול עי' בב"י.

ועי' בחזו"א ש"כ דאורך רצועות הראש המבואר בראשונים וכן שיעור רוחב שעורה הוא ע"פ חכמת האמת לרמז על ענינים גבוהים ואינו מעיקר המצוה. והוכיח זאת מזה שהגמ' היתה סבורה שאין שיעור כלל ברצועות ומשמע שלא היה בידם שום שיעור לא בש"י ולא בש"ר וע"כ דזהו שיעור דרבנן ואינו מהלכה וקבעו לפי הנאות בנוי המצוה, ולפי הר"מ כל העיכוב בזה אינו אלא מדרבנן, ולכן מש"כ הב"י שאם לא מצא רצועות בשיעור האורך של הראשונים יכול להניח בדברבנן אפשר לסמוך על דברי הרא"ש והטור, יעושי"ע.

קטר להו ומתלית להו.

עי' רש"י כשיטתו שהסוגיא היא בשל ראש, ויוצא שיש ראייה מכאן שהיו קושרים הקשר כל יום. אולם הב"י הביא מכאן המקור לג' כריכות על אצבע האמצעית בתפילין של יד וכי שזהו ענין הקשירה המוזכר בענין.

קשר של תפילין הלל"מ.

עי' רש"י שפי' דההלכה היתה שיהיה נראה בהם הד' כדי שיהיה נשלם שם שד"י ויאמר בהם כי שם ה' נקרא עליך. והתוס' כתבו שאין צורת הקשר בכלל כתיבת השם אבל לא נתבאר בדבריהם להדיא אם הם חלוקים עליו בפירוש ההלכה. ועי' בדבריהם בהמשך הסוגיא לענין דין קשירת התפילין ש"כ דפשיטא דבתש"ר ליכא דין קשירה בכל יום דלא ציוותה התורה לקשור כל שעה **וקשר שלה הלכה למשה מסיני**. וכתבו עוד דהכי גמירא שיהיו קשורים תמיד. ומבואר דלדידהו נתקבלה ההלכה על עצם הקשר דבלי ההלכה היינו אומרים שיענוב התפילין ברצועות כראוי על ראשו בשעת הנחתם אבל עצם זה שצריכות להיות קשורות ככתר זה מהילכתא.

ובאמת ברש"י דלעיל מדויק שהיו קושרים התש"ר בכל יום שפי' קטר להו ברישיה שהיה קושר התפילין ומשמע שהיה קושר התפילין ברצועות ולא על ההידוק, [ועי' קר"א עפ"י המרדכי שכי' שבנקודה זו עצמה נח' האמוראים ומאן דעביד כדין באמת לא היה קושרם אלא מניחם כמו שהם קשורות ותולה הרצועות מלפניו]. ולפי זה יוצא דבאמת עצם הקשירה היא מגוף המצוה אבל צורת הקשר שיהיה כמין דלית זהו מההלל"מ.

תוד"ה אלו.

עי' בתוס' שהקשו דגוף הרצועות אין בהם קדושה ולא יתכן שהאותיות שבהם הינם מגוף השם, ועי' במרדכי לעיל ע"א לגבי שין של תפילין, שהביא לתרץ מרבינו אלחנן שכיון שיכול להתירן אין בהם קדושה כ"כ לענין להצריך שיהיו מן הטהורה ולענין שלא לכונוס בבית הכסא, והא דל"ח להו גוף הקדושה לענין גניזה דמיירי אחר שתלשן מהבתים ואז כבר לא הוי גוף הקדושה אבל בעודן מחוברין צריכים גניזה כמו הבתים. ומשמע שכל עוד דלמילתייהו קיימי לקשור בהם השם צריכים גניזה אף שיכול להתירן בכל עת, ואילו לענין שיהיו מן המותר בפיך צריך שיהיה בהם תורת כתב גמור כתורה עצמה, וכן לענין לכונוס בבית הכסא אין איסור אלא בדבר הקדוש בקדושת כתבי הקודש. ועי' מה שכי' במקומו בענין זה.

משעת הנחה עד שעת קשירה.

ברש"י מדוקדק שאין זה חיוב דוקא קודם הקשירה אלא דמתקים עדיין הדין עובר לעשיתן כל זמן הקשירה אבל יתכן שאפשר לברך גם לפני ההנחה. ועי' ברמב"ם פ"ד ה"ז שכי' דמחמת הדין עובר לעשיתן לפיכך צריך לברך עליהן אחר הנחה על הקבורת קודם קשירה שקשירתן זו היא עשיתן, ופי' שם שלא מהני מקודם לכן שצריך שיהיה עובר לעשיתן ממש ולא קודם וקשירתן **זוהי עשיתן** ושכן הוא דעת הרא"ש והר"ן בפי' לולב הגזול דף מב. ושוב כתב שאפשר דמהני גם קודם ההנחה והעיקר הוא שלא יברך אח"כ דאז כבר אינו נחשב עובר לעשיתן וכן דעת הר' ירוחם [נ"י"ט רח"ה] שצריך לברך קודם הנחתן דוקא וקשה דהא מהני לברך עליהן כ"ז שהן מונחות עליו כמבואר לקמן ובאמת לא מצאתי ההלכה הזו מובאת ברמב"ם וצ"ע.

שו"ר דהב"י סי' ל' כתב שהרמב"ם השמיטה מחמת שהוא נוקט שהברייתא אזלא כמאן דסבר לילה זמן תפילין מדאורי' ורק משו"ה התירו להניחם ואינו הלכה, והנה למ"ד זה יתכן דכלל ליכא חיוב קשירה כל יום כאשר יתבאר ולכן גם לא שייך לומר דקשירתן זוהי עשיתן אלא ההנחה עושה המצוה ע"י לקמן.

בענין חיוב קשירה בכל יום בתש"ר ובתש"י.

התוס' הביאו בזה את מח' ר' אליהו עם רבינו תם אם איכא מצוה לקשור התפילין כל יום או דקשירה דשמעתין היא ההידוק, ועוד עשו הכרעה שלישית לחלק בין תפילין של יד דכי' וקשרתם אותם שיש דין קשירה על היד לבין תפילין של ראש דשם הקשר הוא מהלכתא.

והנה בשיטת רבינו תם אין חילוק בין ש"י לתש"ר ובשניהם יש דין להדקם ואז הוא זמן הברכה ועי' ברא"ש כאן וברמ"א סי' כה בשם הטור שהוא מפרש דקשירה דקרא היינו ההידוק על הגוף והמצות קשירה היא בין בש"י ובין בתש"ר. אולם לפי מה שחילקו התוס' בהמשך באמת בתש"ר יצטרכו לברך עליהן מקודם ההנחה שלא נאמר בהם שום דין קשירה.

ולשיטת רבינו אליהו ג"כ אין חילוק בין של יד לשל ראש ובשניהם ישנו חיוב קשירה כל יום ובשל ראש היינו לעשות גוף הקשר היינו שלא יענוב הרצועות זו בזו אלא יעשה בהם חיבור של קשירה.

אבל בשל יד צריך להבין על איזה קשר מיירי שהרי היו"ד אינה בהכרח קשורה לגוף הרצועה וממילא אין זה קשר אלא סתם הידוק, וצ"ל שהיו קושרים הלולאה בגוף התפילין כדי שתעבור בתוכם הרצועה. ועי' במגיה על הקר"א שהביא מסדר הדורות הקדמון שלרבינו אליהו באמת אין קשירה אלא בשל ראש והטעם לכאוי' מבואר דבשל יד אין חפצא של קשר וחיבור של שני רצועות בקשירה גמורה.

דין קשירה בשבת.

התוס' הביאו ראייה מהגמ' דקשר של תפילין נחשב קשר של קימא שמזה מוכח שאינו נחשב קשר ובהגה"מ ריש חולין ישב קושיתם דרחמנא קרייא קשר. ולכאוי' הם נח' במח' רש"י והר"ף בשבת אם קשר של קימא הוא קשר אומנות או מה שהוא עומד לזמן מרובה אם הגדר הוא קשר אומנות כאן אף שעשוי להתירו לאחי"ז מ"מ יש כאן חפצא של קשר אבל אם הגדר שצריך קשר העומד לזמן מרובה כאן זה לא שייך הגילוי שהרי לא גילתא תורה שזה נח' קש"ק או דנילף מינה שא"צ לזמן מרובה.

אם החיוב קשירה הוא מדיני הנחת התפילין.

והנה לפו"ר נראה דלרבינו אליהו הקשירה היא מתיקון הנחת התפילין שיהיו קשורים על היד והראש, אולם התוס' נקטו בפשיטות דלא כן שהרי הק' שלפי הר"א היה צריך לומר משעת קשירה עד שעת הנחה, [ועי' קר"א שבאמת תמה על ראייתם כנ"ל] ומבואר דהקשר הינו ממכשירי התפילין שיהיו מונחים בצורה של קשר היינו שיהיו קשורים הרצועות זו בזו ואת הקשר הזה יחברו אל היד אבל אין זה דין לקשרם על היד או על הראש. ועי' בקר"א שהק' למ"ד שבת זמן תפילין איך הניחו תפילין והרי אסור לקשור בשבת וכ' לישב וכ"כ בארה"ח להמלבים סי' כ"ז סק"ב ועוד אחרונים שמ"ד זה סובר כמו"כ שלילה זמן תפילין, וביאר הקר"א שעד כמה שאין הפסק בחיובם אי"צ לקשרם כל יום וכמו שבאותו יום עצמו אי"צ לקשרם כל שעה שמניחם [ובאמת כ"כ העיטור [ש"א ח"ד] שאי"צ לקשרם כאשר יוצא לביהכ"ס ומסבירא אחרת שהוא טרוד על תפילה בציבור וצ"ב]. והנה מבואר בדבריו שהחיוב קשירה הוא חיוב נפרד ואינו חלק מקיום מצות הנחת תפילין לקשרם על היד.

ובאמת שיטת התוס' עצמם אינה כן אלא הדין קשירה הוא על היד ולא על הרצועות זו בזו שבוזה חלוק תפילין של יד משל ראש וזה דיקו מן הכתוב וקשרתם לאות על ידך **שכל שעה שמניח צריך קשירה**. ומשמע שבאמת בדרך זו היה נוחא להו הקושיא הנ"ל שבאמת מניח ואח"כ קושר כרהיטות דבריהם שאדרבה שהוכיחו שיש חיוב לקשור כל יום מזה שמבואר שקודם מניח ואח"כ קושר, אבל כאן זה באמת מדיני ההנחה ולא מדין צורת התפילין. אולם בצ"ק גרס בדבריהם שבשל יד מברך משעת קשירה עד שעת הנחה וצ"ב א"כ במש"כ מקודם. וכדרך התוס' הזו כן היא משמעות דברי הרמב"ם שכ' כ"פ שתפילין של יד הוא קושר ושל ראש הוא מניח. והנה התוס' כאן חזרו מחילוק זה אולם בהגמ"ר שם מביא חילוק זה בשם יש מפרשים.

הקר"א הק' לשיטת הר"א מההיא דהיה משכים לצאת ומתיירא שמא יאבדו מניחן וכשיגיע זמנם ממשמש בהן ומברך עליהן, והק' איך מהני קשירה זו שהיא מקודם דמטא זמן חיובם. ומכאן הוכיח שהדין קשירה אינו אלא למצוה ואינו מעכב. אולם לשיטת התוס' והרמב"ם לא נוכל לומר

כן שהרי דין הקשירה נאמר בגוף צורת ההנחה ומקודם הבאנו את דברי הביי שלהרמב"ם אתי ברייתא זו כמ"ד לילה זמן תפילין וא"כ בלא"ה מיושב

דף ל"ו ע"א.

בענין ברכות התפילין.

שיטת רש"י שבד"כ מברכים ברכה אחת להניח על של יד ובזה הוא פוטר את של ראש ואם סח בינתיים מברך על של ראש על מצות תפילין וביאר רש"י דלהניח הוא הלשון המתאים לברך בתחילת ההנחה ואילו על מצות הוא בשעת גמר המצוה. וצ"ע דהא קי"ל דשני מצוות הם ואינם מעכבות זו את זו ומה שייד בזה תחילה וסוף.

ולפשוטו אין כאן אלא ענין תיקון לשון דבאמת שניהם הוי ברכת המצוות על הקשירה וההנחה אלא שכאן הנוסח יותר מתאים שעדיף לומר להניח שמדבר על תחילת הענין מאחר ועדיין לא יצא ידי חובת מצות תפילין עד שיניח את שניהם וע"כ אי אפשר לומר על מצות, ואילו בשל ראש אי אפשר לומר להניח שכבר הניח תפילין של יד. [וקשה קצת דמי גרע ממי שמניח ב' זוגי תפילין שאומר להניח בכל אחד וצ"ל שכאן הנידון הוא על עצם תקנת הברכה איך היא ראויה להאמר.]. והמרדכי הק' על רש"י שנמצא שרבנן תיקנו ברכה בעבור הפושעים שעוברים ומשיחין בין תפילה לתפילה, ובאמת לרש"י לשיטתו לא קשיא שבאמת אין איסור להפסיק בדיבור ואין הכרח לפטור את שתי המצוות בברכה אחת ואם יש לו צורך אז באמת מפסיק ומברך שוב על מצות. אלא דהקושיא הנ"ל קשה על השו"ע שפוסק שאין מברכין אלא אחת ואעפ"כ פוסק שאסור להפסיק אפי' לדבר מצוה, ולפי הנ"ל אין זה קשה כ"כ שבאמת אין כאן תקנת ברכה מיוחדת אלא אמרו מהו הלשון הראוי לברך כשם שמצינו חילוקים בברכת ציצית בין טלית קטן שדרכה בלבישה ללבין טלית גדול שדרכה בעיטוף.

והמרדכי תי' על קושיא זו שהוצרכו לתקן הברכה על של ראש למקרים שאין לו של יד ושל יד אינו מעכב של ראש ופעמים שמניח כל אחד לבדו. ועי' מש"נ בזה בסמוך.

ושיטת התוס' היא שעל של ראש לעולם מברכין על מצות וכשסח בינתיים צריך לברך שנים וביאר הרא"ש שתיקנו הברכה על גמר המצוה ויל"ע אם ברכת על מצות היא ברכת המצוות או ברכת השבח ונפק"מ אי שרי לברכה בלא עובר לעשייתה וכן נפק"מ לדין אם יצא מוציא והפשטות שדינה כברכת המצוות.

וגם על התוס' קשה כנ"ל מה שייד ענין של גמר המצוה שהרי ב' מצוות נינהו.

אולם מצינו בכמה ענינים שהכל נחשב כמצוה אחת לענין שאסור לשוח ביניהם אפי' שלא במקום ברכה דבעי הויה אחת לשניהם עי' לקמן, וכן נפק"מ לחילוק שהביא המרדכי כאן בשם רבינו תם וכן הוא בר"ן חולין לדף פ"ז בשם הרמב"ן ורבינו יונה שדוקא בתפילין שהם מצוה אחת הוי השיחה הפסק וצריך לחזור ולברך משא"כ בשתי שחיטות או שתי כיסויים דהוי שני מצוות שאינם קשורות לא הוי השיחה הפסק ומבואר בדבריהם שיש ענין להסמיך שני המצוות זו לזו עד כדי כך שאם הפסיק בינתיים חשב כגומר ומפסיק את המצוה ומבואר דאף ששני מצוות הם מ"מ ע"י שניהם יש קיום אחד.

ויש כאן דרך נוספת היא שיטת הרז"ה בסוף מס' ר"ה הביאו הביי בסי' כ"ה שביאר כאן ביאור מחודש שכאשר לא סח אינו מברך אלא אחד ואילו כאשר סח הוא מברך שנים על השל ראש

דאע"ג דשתי מצוות הם מ"מ כיון דכ' בהם והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עניך צריך זכירה שיהיה תוכף תפילה של ראש לתש"י כדי שתהיה הויה אחת לשתיים ואם הסיח דעתו והפליג בדברים עבירה היא בידו **לפיכך חוזר ומברך וממשמש בתפילין של יד ומחזק את הקשר ועוד מברך ברכה שניה על של ראש ותוכף ב' המצוות זו לזו.**

כשאין בידו אלא תפילה אחת.

לעיל הבאנו את דברי המרדכי שכו' שהוצרכו לתקן ברכת על מצות על מצב שאין לו אלא תפילה של ראש לבדה ואינו יוצא ידי"ח בברכת של יד. [ואילו"ד היה מקום לומר שהוצרך לברכה לזמן שלא היו בידו הש"ר בעת שהניח השל יד או שהיה לו אונס שלא יכול היה להניחם או שחלצן כדי לכנוס לביהכ"ס שמברך על השל ראש על מצות כמו אם סח].

ולמדנו מדברי המרדכי שאף כאשר אין לו אלא השל ראש לבדה מברך דוקא על מצות, וטעמא בעי שבכה"ג שאין לו אלא אחת הרי אין כאן גמר מצוה, ויתכן שהמרדכי הבין שהשל ראש הוא עיקר המצוה מחמת שקדושתו חמורה או משום שהוא האות לאחרים ולכן תיקנו עליו ברכה עצמית בכדי להחשיבו וצ"ע.

וילה"ס לשיטת התוס' שתיקנו ברכה נוספת על השל ראש מחמת שהוא גמר המצוה מה הדין כאשר אין לו אלא אחת. ועיי' בטור סי' כ"ו שכו' ומברך על של יד כשהיא לבדה אחת ועל של ראש כשהיא לבדה שתיים וקשה שהרי אין בזה גמר מצוה ועיי' בפמ"ג סי' כ"ו שתמה כנ"ל וצ"ל דלא פלוג וצב"ע.

ועיי' בב"י שהביא בזה שיטה שלישית מהסמ"ג וסמ"ק וסה"ת דמשמע מדבריהם דכשאין לו אלא של יד ג"כ מברך עליה שתי ברכות וביאר הב"י שכו' ברכות אלו הם אחת על תחילת עשית המצוה ואחת על סוף עשית המצוה וע"כ אם יש לו שניהם מברך להניח על הש"י ועמ"צ על הש"ר אבל כאשר אין לו אלא אחת סודר את שניהם על אותו התפילין שיש בידו שכעת זה גמר מצותו. והב"י הביא עוד מהנמ"י שאם אין לו אלא של ראש מברך על מצות לבד ותמה עליו שהרי הנמ"י פוסק דאם שח מברך שתיים ואיך כאן שאין לו אלא אחת יוצא בעל מצות לחוד.

ובפמ"ג ביאר דבריו עפ"י דברי הרז"ה דלעיל שדוקא כאשר סח מברך שתיים וצריך לחזור ולמשמש בשל יד כדי להסמיק המצוות זו לזו. ועפ"י ביאר הפמ"ג שהיכא שאין לו אלא תפילה אחת של ראש יוצא שאינו מברך אלא אחת שזוהי הברכה הראויה לה, אולם בנמ"י נראה שהוא מסכים לגמרי לשיטת רבינו תם דלעולם מברך שתיים וצ"ע.

שיחה בין תש"י לתש"ר.

שנינו השח בין תפילה של יד לשל ראש עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה. ויש בזה ג' דרכים עיקריות שיטת רש"י שהעבירה היא במה שהוא סח ואינו חוזר ומברך, ויש כאן חידוש דאף שברכות אינם מעכבות הוי חיסרון ברכה עבירה. וצ"ב מה החידוש במי שסח ולמה לא אמר סתם מי שאינו מברך על התפילין עבירה היא בידו וצ"ע.

שיטת התוס' בד"ה סח שזה משום גרם ברכה שאינה צריכה שהיה יכול לפטור בברכה אחת את שניהם

שיטת הרז"ה והתה"ד מובא בב"י סי' כ"ה שהאיסור הוא עצם ההפסק בין הנחת התפילין ואפי' בחוה"מ שאין מברכים איכא איסורא שצריך לתכוף שתי התפילין שיהיו ההוויות סמוכות זל"ז. ויש עוד כמה היכ"ת במשנ"ב שם כמו לענין אם חלץ הפילין לצורך ביהכ"ס לשיטת הרמ"א או למניחים תפילין דר"ת שאין להפסיק.

עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה.

ברש"י וראשונים נראה שזה משום עצם עבירה שבידו בזה שלא נהג כשורה בענין הברכה. ועי' ברא"ש כאן סי' ט"ו שלא גרס עבירה בידו אלא עבירה היא וביאר ביאור מחודש בההיא דחוזר עליה מעורכי המלחמה שזה מפני שעל ידי קיום מצות תפילין כתיקנה זוכים לוטרף זרוע אף קדקוד. וילה"ס בכונתו אם הקלקול הוא עצם ההפסק דיבור כהראשונים הנ"ל או מה שקלקל בברכתו ועי' בסמוך.

לצורך דבר שבקדושה.

עי' ברא"ש שם שהוסיף שאפי' לצורך דבר שבקדושה לענית אמן ויהא שמיה רבא אין להפסיק, ושוב הביא מהל' תפילין עתיקא שאם שח שיחת חולין חוזר עליה מעורכי המלחמה ואם היה דבר שבקד' אין חוזר עליה אלא חוזר ומברך שתי ברכות. וביאר הרא"ש שאפי' שאין חוזר מעורכי המלחמה נהי דאין העבירה כ"כ לחזור עליה מעוה"מ מ"מ איסורא איכא שגורם בשא"צ והביא ראיות שכל שיכול לפטור עצמו מכמה ברכות איכא איסורא. ולכאוי' כונתו שיש ב' איסורים א' עצם ההפסק וזה נלמד מסוגין וגם מה שגורם בשא"צ, ולדבר שבקד' אין האיסור של ההפסק גדול משום שהפסיק לדבר מצוה אך מ"מ יש בזה עוד איסור גרם בשא"צ וזה שייך תמיד אך אין חוזר מעוה"מ.

ועי' במרדכי שנחלק עליו שכל האיסור להפסיק הוא שלא לצורך אבל לצורך מצוה רשאי, ולכאוי' הוא סובר שאין איסור בעצם ההפסק רק מצד גרם בשא"צ וזה לא שייך כשמפסיק לצורך וברכה הצריכה מקרי. ובשו"ע כה"י, פסק שאם שמע קדיש או קדושה לא יענה אלא ישתוק ויכוין למה שהם אומרים.

ואם הפסיק וענה דעת המג"א שם סק"י עפ"י הרא"ש הנ"ל והרשב"א שחוזר ומברך והט"ז שם סק"ח פסק שלא יחזור ויברך עפ"י המרדכי הנ"ל שצורך הוא לו.

ועי' שם במג"א שכי' דבחוה"מ שליכא ברכה משמע שרשאי לענות דבר שבקד' ונראה מדבריו שהוא למד ברא"ש שאין איסור מחמת עצם ההפסק רק משום גרם בשא"צ. והגרעק"א שם נחלק עליו שלפי הטעם שכי' הראשונים שצריך שיהיו סמוכין ההויות לאהדדי טעם זה שייך אף כלפי דבר שבקד'.

ובמשנ"ב כתב עצה לזה שיענה ואח"כ יניד התש"י ממקומם כדי לסמוך ההויות לאהדדי.

תוד"ה סח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך.

עי' בתוס' חולין פז. שרצו ללמוד מכאן שאם שחט בהמה וברך על השחיטה וסח בינתים צריך לחזור ולברך וכתבו שאי אפשר ללמוד מתפילין שאינם מענין אחד משא"כ בשני שחיטות דהוי כמו סעודה אחת, וכאן בתחילה נקטו בפשיטות שהוי הפסק וצריך לחזור ולברך ושוב כתבו דהוי כסח באמצע סעודתו.

ובהמשך דנו אם איכא איסורא להפסיק בדיבור כמו בתפילין וכי' דשא"ה דמצוה אחת היא אבל שם אם לא ירצה לא ישחוט וכ"כ שם בהמשך הדברים. וצ"ע בסתירת דבריהם אם התפילין חשובים ב' מצוות או מצוה אחת וצ"ל שפשיטא להו שהם ב' מצוות אלא דלענין הפסק הקובע הוא מה שהוא מחויב לעשות שניהם מיד. ונפק"מ במי שיש לו ב' תינוקות למול שהוא מחויב למול שניהם שיהיה לו איסור להפסיק בדיבור.

תוד"ה סח (בסוה"ד), הפסק לענין כיסוי הדם.

כתבו התוס' שאם הפסק שיחה מזקיקו לברך כמו"כ הוא מזקיקו לכסות. וראיתם כאן אינה מובנת כ"כ, אבל בדבריהם בחולין וברא"ש שם מבואר יותר. וצריך להקדים דבחולין שם מבואר במשנה שמי שיש לו הרבה בהמות לשחוט כיסוי אחד מהני לכולם, ונח' שם רבנן ור"י אם גם בחיה ועוף הדין כן ודעת ר"י דקודם יכסה הבהמה ואח"כ ישחוט העוף ויכסהו. ומבואר שם בסוגיא דמודה ר"י שמברך ברכה אחת על כל השחיטות, והכיסוי אינו נחשב הפסק מחמת הסברא דאפשר דשחיט בחדא ידא ומכסה בידא אחרינא. והתוס' הבינו שאף לר"י אין זו סברא לומר דלא מהני כיסוי א' לכולן לענין דיעבד אלא דלכתחילה צריך לגמור שחיטת החיה והכיסוי ואח"כ ישחוט את העוף. וכתבו לפ"ז שאם אנו רואים שאין שינוי זה דחיה ועוף סיבה להצריך ברכה נפרדת אעפ"י שהוא מצריך כיסוי נפרד, ק"ו שהפסק שיחה שהוא סיבה להצריך ברכה נפרדת שהו הפסק לענין כיסוי עייש"ה.

תנא כשהוא מניח מניח של יד וכו'.

הנה לענין להקדים ההנחה דהתש"י לתש"ר הוצרכנו להקרא דוקשרתם והדר והיו לטוטפות, אך באמת צריך להקדים הנחת התש"י גם מחמת הדין השני המבואר בסוגיא שכל זמן שהם בין עיניך יהיו שתיים ואם יקדים השל ראש הוא מבטל הדין הזה, אך הדין דשל יד קודמים הוא נפק"מ גם כלפי מי שאינו יכול להניח שתיים כאחת כגון מי שטולה עור ומניח של יד דלכאוי' הדין הוא שיצטרך להקדים הנחת השל יד לשל ראש.

כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים.

יש לדון במי שאין בידו אלא תפילה של ראש ואח"כ יבוא לידו גם של יד אם צריך להמתין על השל יד או יניחם כמות שהן. ועי' ברא"ש כאן שכ' שאם אין לו אלא אחת מהן יניחם זה בלא זה כגון שהלך בדרך ואינו יכול להתעכב להניח של יד מניח של ראש ולא יחוש למה שאמרו כ"ז שהם בין עיניך יהיו שתיים. ועי' בטור שכ' שמניח כל אחת כשהיא לבדה ואפי' אם יש לו שתיים ויש לו שום אונס שאינו יכול להניח שתיים וכו' יכול להניח א' מהן, וביאר הפרישה דהרבותא כאן היא בזה שהוא מבטל הדין שיהיו בין עיניו שתיים. ורואים שכאשר יש לו אפשרות לקיים יש יותר סיבה להחשיב כאילו הוא מגרע את המצוה ולא להניח כל א' לבדה ומבואר שדוקא אונס מהני אבל בלא אונס אסור, ואפשר דהרא"ש מיירי אף באופן כזה שאח"כ יסתלק האונס ואעפ"כ שרי.

ובאמת נידו"ז תלי באשלי רברבי במי שקדם והניח השל ראש לבדה אם צריך לחלוץ ולהניח כדין אחר השל יד או דמאי דעבד עבד. דעי' ברמ"א סי' תרפ"ח לגבי מי שהקדים לקרות של חנוכה קודם של ראש חודש והקדים השאינו תדיר להתדיר שכ' שיפסיק ויחזור לשל ראש חודש כמו לענין המקדים של ראש לשל יד שאין אומרים בזה אין מעבירין על המצוות, והוא מדברי האבודרהם. והט"ז שם חלוק עליו דשם מיירי קודם שהניח אבל אחר שהניח השל ראש אין צריך לחלוץ מפני הדין הקדמה. אולם בארצה"ח בסי' כ"ה מביאו הביאוה"ל שם, כתב לפסוק כהאבודרהם שצריך לחלוץ השל ראש משום דמלכתחתי עשה עבירה ועבר על מה שאמרו כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים ועי"כ צריך עתה לתקן ולהניח כדין. והביאוה"ל שם כתב דל"נ דהא קי"ל דהש"י אינו מעכב הש"ר הרי דבעצם קים הדין של ראש כמצותו רק דלא קים המצוה כתיקונו, ואין לומר שישלך עתה המצוה ממנו כדי שיקיים אח"כ המצוה מן המובחר.

ולנידון דידן עיי' בביאורו"ל סי' כ"ו שכתב שאם הוא אחד כזה שאינו לובש אלא בשעת קרי"ש ותפילה ומצפה לתש"י שיבואו לו ימתין כדי שיהיו עליו בשעת קרי"ש ותפילה, אבל אם הוא מניחם עוד מקודם לא ימתין ויבטל מצות תפילין מעליו ולא יחוש לזה שצריך ליטלם כאחת, אולם לכאן לפי דעת האר"ח יצטרך להמתין כיון שהוא יכול לקיים המצוה כדיון.

היה משכים לצאת ומתיירא שמא יאבדו מניחן וכו'.

לפי הראשונים שנוקטים שהברייתא אוהזת שלילה לאו זמן תפילין מדאורי, רואים שאם מניחם כדי לשמור אין כאן איסור וכ"ה לקמן בע"ב לשמור קמיבעיא לן, וכן מבואר בעירובין צה: שמותר להניח תפילין בשבת כאשר כונתו להתקשט. ועיי' בשאג"א סי' מ"ג שהק' שלפ"ז אמאי הוצרכנו לפסוק דהשמר לאסור הנחתן בלילה דתיפוי"ל משום איסור בל תוסיף דבשלמא אם יש איסור אף בלא כונה ניחא שבוזה אין משום בל תוסיף דלעבור בעי כונה כמבואר בסוגיא דעירובין צה: ואתי קרא לאסור אף בזה, אבל מבואר בסוגין דבכה"ג שאינו מכיון למצוה הא ליכא איסורא.

ועיי' בעול"ש שמחדש בזה שיש חילוק בין איסור בל תוסיף ששם כל שאינו מכיון לצאת ידי חובה אינו עובר, לבין איסור זה דהשמר שאף כאשר אינו מכיון למצוה אינו עובר אלא א"כ יש כונה הפכית שלא לצאת שאז הוי כמונח בקופסא משא"כ כאשר הוא מניח בלי כונה לצאת יש כאן מעשה מצוה אלא שאין עושה לצאת יד"ח כגון אם מניחן לשמירה וכיו"ב וע"כ זה בכלל האיסור דהשמר כן נראה המכוון בדבריו.

והנה אם ניזל בשיטת התוס' דילפי' מקרא זה שיש דין לחלוץ התפילין בלילה, יתכן שזו תהיה הנפק"מ דבשביל איסור הוספה יתכן שאין איסור רק אם הוא מניחם להדיא לשם הנחה שלא בזמנה אבל כאשר זה המשך של הלבישה הראשונה אפשר שאי"ז בכלל האיסור. ועיי' בביה"ל ח"ג סי' נ"א, ובעונג יו"ט או"ח סי' א' שיישבו קושיא זו בעוד אופנים.

דף ל"ו ע"ב

ועד מתי מניחן.

יש בזה ג' שיטות בברייתא אם עד השקיעה ממש או עד זמן שתכלה רגל או זמן השינה. ובתוס' מבואר דלת"ק הוא מעיקר הדין שצריך לחולצן מיד בשקיעה מדאורי דלילה לאו זמן תפילין, והנך תנאי סברי דלילה זמן תפילין ואי"צ לחולצן אלא בזמן השינה דגזירה שלא יישן בהם. ועוד מבואר בסוגיא שרק אין צריך לחולצן אבל לכו"ע אסור להניחם אחר שקיעה"ח.

אולם ברש"י ביאר שטעם האיסור להניחם אחר השקיעה הוא משום דסבר לילה לאו זמן תפילין וצ"ב אמאי אין צריך לחולצן מיד כת"ק, וצ"ל שאין איסור מדאורי כי אם להניחן אבל לחולצן אי"צ והענין צ"ב טובא. ויוצא איפה שאף לרש"י כל הדין לחולצן להנך תנאי הוא מדרבנן כדי שלא יישן בהם, ומעתה יל"ח בדעת ת"ק אם הוא סובר שמעיקר הדין יש לחולצן בשקיעה"ח או שזה משום הגזירה שמא יישן בהם. ועיי' בשאג"א סי' מ"ג שהק' אמאי בספק חשיכה אינו חולץ והרי ספיקא דאורי לחומרא וכי' שאם נאמר שטעמו של ת"ק הוא מדרבנן ניחא דהוי ספק דרבנן להקל.

ועיי' ברמב"ם שכ' בפ"ד הי"א מי שהניח תפילין קודם שתשקע החמה אפי' הן עליו כל הלילה מותר, ואין מורין דבר זה לרבים וכו' אלא יחלצו אותן משתשקע החמה. והנה שיטת הרמב"ם

היא כרש"י שאין חוב לחלצן אחר השקיעה מדאו' אבל צריך מדרבנן לחולצן וכבר בשקיעה כדעת ת"ק. ובאמת הן ב' תירוצים בירו' ברכות פ"ב ה"ג שכי' הנותן תפילין בלילה עובר בעשה, ומביא שם מעשה דר' אבהו יתיב ומתני ברמשה ותפילין עליה וקאמר דמצדדן היה וכמין פיקדון היו בידו, אית דבעו מימר לא אמר אלא הנותן אבל אם היו עליו מבע"י מותר. ומבואר דפליגי האמוראי להדיא בסברא זו. ועי' מש"נ בהמשך הסוגיא.

הא ודאי חשיכה חולץ, התם בע"ש איתמר.

עי' ברא"ש שהוכיח מכאן דמיד שהגיע הזמן שאסור להניח צריך לחלוץ, וקשה מכאן על שיטת רש"י והרמב"ם, וביאר הגר"ק במס' תפילין ברייתא י"ד שהגמ' כאן הבינה שרבה בר ר"ה בע"כ סובר שאם אסור להניח צריך גם לחלוץ ולדידיה ע"כ צ"ל דלילה זמן תפילין וע"כ הגמ' גם ממשיכה לשאול דמאי קסבר דאי קסבר לילה זמן תפילין אף שבת נמי שבהכרח דאי מצלי בהו באורתא חיבים לומר דלילה זמן תפילין.

ואילו"ד היה נראה דכאן מוכח דסבר דלילה זמן תפילין שמזה שהקפיד להתפלל באורתא מוכח שאין הוא רק מתעצל לחולצן אלא מכיון להיות מעוטר בהן בתפילתו וזה ודאי אסור.

הטעם שאין מניחין תפילין בשבת ויו"ט.

בגמ' מובא שנח' בזה התנאים שלר"י הגלילי נלמד מהקרא דחוקה דכ' ביה מימים ימימה שמימים ולא כל ימים ואילו לר"ע הוא מהקרא דאות שיצאו שבתות ויו"ט שאין בהם אות. ועי' בשאג"א סי' מ"א שחקר אם לר"ע יש האיסור דהשמר או רק בא לומר שאין זה חיוב אלא רשות. ונוטה שם לומר דליכא איסורא לר"ע דמכיון דחוקה לא מיירי בתפילין ליכא איסורא ונראה שם שגם משום בל תוסיף ליכא שרק הגדר הוא שימים אלו אינם צריכין אות אחר אבל אין איסור ליתן בהם עוד אות. ונפק"מ גם לחוה"מ אי שרי להניחן ואכמ"ל. ועי' בב"י סי' כ"ט שכבר העלה צד זה.

ועי' בתוס' נידה נא: שכי' דלמ"ד לילה זמן תפילין ושבת ויו"ט לאו זמן תפילין מ"מ אין חוב לסלקן דנפק"ל מדכ' אות, ומשמע לכא' כדבריהם. וכן התוס' בביצה טו. שכי' דבשבת ויו"ט לליכא איסורא בהנחתן וע"כ משליחן אותן ביו"ט.

והק' השאג"א שהרי בסוגין מבואר שבודאי חשיכה חולץ ואי נימא דליכא איסורא אמאי חולץ וביאר שם באופן מחודש שבאמת הטעם הוא משום שלא יבוא לצאת בהן לרה"ר אלא שאם היה זמן חיובן ליכא לגזירה זו משום שהוא חוב למשמש בהן וממילא מידכר דכיר וכמ"ש התוס', אבל אם אין בהם חיוב הרי אי"צ למשמש בהן וממילא יש איסור ללבושם שלא יבוא לצאת בהן לרה"ר.

והנה רהיטות הסוגיא דעירובין צו. דאף לר"ע אמרינן דשבת לאו זמן תפילין לגמרי ואיכא איסור בל תוסיף אם יניחם לשם מצוה וכ"כ המג"א בסי' ל"א, וצ"ע.

אולם לפי החילוקים שכי' לעיל בין איסורא דבל תוסיף לאיסורא דהשמר לענין מי שאינו מכיון לצאת וכן לענין שאין חיוב לסלקן נוכל לישב שמייירי בענין זה שאינו מכיון לצאת בהן ואינו עובר משום ב"ת.

ועי' בשו"ע סי' ל"א שם שכי' שיש איסור להניחם משום שהוא מזלזל באות שלהם וכ"כ המשנ"ב שם [והמג"א ביאר שהאיסור משום ב"ת] ועי' במג"א סי' כ"ט שהק' דלפי השו"ע אמאי אין התפילין מוקצה בשבת כמו שכי' הב"י גופיה בסי' ש"ח והרי יש איסור להניחם מפני הזלזול,

ועי"ש שכי' דאף אם יש איסור משום או היינו דוקא כשמכוין למצוה אבל כאשר אינו מכוין למצוה ל"ל בה.

תוד"ה ושמרת.

עי' בתוס' דהאידינא אין מברכין לשמור חוקיו דסב"ל דלילה זמן תפילין וקרא דחוקה מיירי בחוקת הפסח. ואף בעי"ש אין מברכין וטעמא בעי, ועי' תוס' ברכות מד: שמשמע שאף שאינם זמן תפילין ל"ש ברכה זו דלאו מקרא דחוקה ממעטינן להו. אולם בתוס' נידה נא: נראה דבאמת ליכא איסורא אלא הוי רשות וכדברי השאג"א הנ"ל ועי"ע.

ת"ר ידך זו שמאל.

הנה בגמ' ישנם ג' מקורות לזה שהנחת תפילין היא בשמאל, או מזה שסתם יד היא שמאל או מזה דבעי קשירה בימין ומיניה דהנחה בשמאל או מדבעי יד כהה. והנפק"מ שיש בין הפירושים לפו"ר היא לענין איטר יד, שאם סתם יד הוי שמאל הקובע הוא לכאוי' מה שבעלמא הוא שמאל ולא לפי ידיה, ואם מצד יד כהה ודאי הוא לפי ידיה ואם מצד דבעי קשירה בימין דומיא דכתיבה א"כ מי שכותב בשמאל ושאר כל המלאכות בימין יניח בימין דוקא ועי' בתוס' כאן ד"ה מה, ובמרדכי.

והנה ישנו נידון גדול בראשונים בכל מקום שצריך ימין דוקא אם איטר יד חשיב שמאל ידיה כימין או שהוא מופקע מן הענין כיון דל"ל ימין.

דהנה בגמ' בבכורות דמ"ה ע"ב מבואר שאטר יד פסול לעבודה וכתב רש"י דבעינן ימין ופי' הראשונים שמי שאין לו ימין פסול אולם הביאו הראשונים פירוש אחר ששם נחשב האיטר כבע"מ אבל לא משום הדין ימין.

ועי' בר"ן ר"פ גיד הנשה ובנמ"י יבמות לדף ק"ה שכתבו דלפי דברי רש"י בבכורות הנ"ל איטר רגל אינו יכול לחלוץ מכיון שאין לו רגל ימין.

וילה"ק דלפ"ז איטר יד יהיה פטור מן התפילין משום שאין לו יד שמאל, ועי' בראשונים בחולין שם על הקושיא מדוע אין אנו הולכים בתר רובא דעלמא כמו בההיא דגיה"נ ות"י שכאן אין הלכה של שמאל אלא של יד כהה וכאן ידו הכהה היא בימין. אולם קשה שלפי המ"ד דידך היא שמאל א"כ יהיה האיטר פטור מן התפילין ששם כבר לא שייך החילוק של הר"ן והרשב"א.

אולם אילו"ד הר"ן היה מקום לחלק בין ימין לשמאל בסברא זו שימין היא נחשבת סמל הכח וע"כ כשהוזכר ימין צריך שיהיה הכח נמצא בימינו שהיא הנחשבת בעולם היד שיש בה הכח והוא לא זכה לזה שתהיה ימינו כימין הבריות, אבל שמאל אינו מעלה בעצם אלא ביטוי להעדר מעלה ולזה אין צריך שהעדר המעלה יהיה בשמאל דוקא ובזה יוכל להתקיים בימינו, ועי' עוד מה שנכריח החילוק הנ"ל בהמשך בדעת רש"י בסוגין.

והראשונים הנ"ל הביאו לפשוט את עצם הספק לענין איטר רגל בחליצה מהסוגיא דגה"נ שם שהדין הוא דאין גיד הנשה נוהג בעופות כיון שאין לו כף ירך מתעגלת, והגמ' שם מסתפקת לענין עוף שכן יש לו כף ולאידך בבהמה שאין לה כף האם הולכין בתר ידיה או בתר דעלמא ועפ"ז כתבו שצריך להיות הדין שתחלוץ בשניהם מספק. אך כתב הנמ"י שיש צד שכאן לענין חליצה ילכו בתר ידיה דוקא ולא ביאר טעמו, ולכאוי' הביאור הוא שכאשר התורה אומרת ימין אין זה בהכרח לצד ימין אלא זה מתפרש על היד החזקה וא"כ פשיטא דאזלינן בתר ידיה. ועוד כתב

שם שיש צד שהכא יחלוץ בימין דעלמא דהיינו שהשם ימין הוא נקבע לפי הקרוי בעלמא ימין וכאן פשיטא דלא מתחשבים בכל אחד ואחד.

ועי' בקוני' איש איטר להגרר"ק הנמצא במס' תפילין שהביא כמה דוגמאות שכאשר צריך ימין למטרת חשיבות כמו לענין לולב או לאחוז כוס דברהמ"ז וכיו"ב שיש מח' הפו' אם אזלין בתר ידיה או דעלמא עי' בב"י סי' תרנ"א וברמ"א שם ובמג"א סי' קפ"ג.

דף ל"ז ע"א.

מה כתיבה בימין וכו'.

עי' רש"י שמפרש שהכתיבה בימין שרוב בני אדם כותבין בימין. ולפשוטו הוי כעין ילפותא שסתם כתיבה היא בימין אבל אין זה לעיכובא. ועי' במרדכי כאן שדיק מדברי רש"י הללו דלעולם הולכין בתר רוב העולם ועי"כ איטר יד מניח בשמאל ואף ת"ק סבר הכי דידך הוא שמאל דעלמא, ורק לפי הצד של יד כהה אזי מניח בימין.

וצ"ע לפ"ז בסתירת דברי רש"י עם מש"כ בבכורות שאיטר יד פסול לעבודה ולא אזלין בתר עלמא, ולפי החילוק הנ"ל ניחא דלענין שמאל אזלין בתר עלמא שהקובע לענין שם שמאל הוא הרוב, אבל לענין ימין צריך שיהיה לו המעלה של ימין שתהיה נאדרת בכח ואת המעלה הזו אי אפשר ליתן למי שאין לו ימין.

מה כתיבה בימין.

צריך לדעת האם דין זה מעכב, ועי' בשו"ע סי' ל"ב ס"ה צריך שיכ' בימין אפי' אם הוא שולט בשני ידיו, ואם כתב בשמאל פסול אם יש אחרים הכתובים בימין, ואם הוא איטר יד שמאל ידיה הוי כימין. וכ' המג"א שדוקא בשמאל פסול אבל אם שולט בבי' ידיו בדיעבד כשר. ובגר"א צין מקור הדברים מהסוגיא מה כתיבה בימין, שיש חובה להקפיד שיהיה בימין אבל אין זה סתם גזיה"כ אלא שיהיה דרך כתיבה וכמו לענין שבת ועי"כ בשולט בבי' ידיו מהני בדיעבד.

ועי' בהגר"א שכי' שהטעם שיש ספק לגבי סתם כתיבה בשמאל ועי"כ הדין הוא שאם אין אחרות יניחם משום שאי אפשר ללמוד ענין זה משבת דהתם מלאכת מחשבת בעינן וליכא. ומבואר שמכח הדין של הסוגיא דמה כתיבה בימין אי אפשר ללמוד לפסול דאין זה מעכב רק מכח ההיא דשבת.

כי תניא ההיא בשולט בבי' ידיו.

עי' ברש"י שסתיהן שוות לו בכח כיון דאף בימין שולט הלכך מניחה בשמאלו לפי שהיא שמאל לכל אדם אף ע"ג דלדידה הוי ימין. והנה אף דפשיטא להראשונים שלענין יד כהה לכו"ע אזלין בתר ידיה מ"מ זה שאין לו יד כהה אינו פטור אלא אזלין בתר דעלמא ומספיק עצם זה שבעלמא היא כהה.

והנה דנו הראשונים לגבי מי שעושה מעשיו בימין וכתובתו בשמאל ולהיפך, והתוס' לעיל דנו לגבי מי שכותב בימין גם מצד שקשירה ידיה צריכה ימין וגם דהוי כשולט בשני ידיו, אולם במרדכי נראה שתולה זאת בבי' המקורות אם מידכה או מוקשרתם.

וכן לענין מי שרוב מלאכתו בימין אז לכא' כאן יש יותר סיבה להניח בשמאל הן משום דהוי יד כהה והן משום שהוא שולט בשני ידיו.

ובשו"ע סי' כ"ז ס"ו הביא ב' דעות אם אזלינן בתר כתיבה או בתר שאר מלאכות והרמ"א כתב שהמנהג הוא לילך אחר הכתיבה.

ובמג"א שם כתב עוד שאפי' עושה כל מעשיו בשמאל והכתיבה הוא שולט בב' ידיו אינו מניח בימינו ולא אזלינן בתר הכח, ובאמת דין זה צ"ב דלענין קשירה הרי יכול לקשור בשתיים וא"כ שיוכל להניח נמי בשתיים ורואים שאין אפשרות להניח בב' הידים.

ודעת הב"ח היא לחלק בין מקום שכותב בימינו ושאר מלאכות עושה בשמאלו משום שבזה נחשב כשולט בב' ידיו וע"כ מניח בשמאל אבל איפכא לא יניח בימין משום הכתיבה לבד דבעי' יד כהה, אבל הרבה אחרונים כתבו אין לחלק בזה עי' בביאור"ל, ודעת הגר"א דלגמרי כדעה הראשונה. וע"ע מה שהכריע בזה הביאור"ל שם.

עניני מצות ציצית.

דף ל"ז ע"ב.

מאי בינייהו.

וברש"י בין למר ובין למר בעינן ד' ציציות. וקושית הגמ' תמוהה לכאוי שהרי כל הנידון בכל המשניות שקדמו הוא לענין מקום שהוצרכו מספר דברים אם מעכבין זה את זה וכמו בד' פרשיות שבתפילין ובוזה פליגי ת"ק ורי"ש דלת"ק הוי חדא מצוה ומעכבין זא"ז, ולרי"ש דהוי ד' מצוות אין מעכבין זא"ז וחייב ליתן את הציצית גם כאשר אין לו את כולן, כן הק' הקר"א. ולא זו בלבד אלא דלת"ק לכאוי איכא איסור בל תגרע אם יתן רק שלושה ואילו לרי"ש ליכא איסור זה, ומאי קשיא לגמ'.

ועי' בשפ"א שכו' להוכיח מכח זה דאיכא איסור לבישה בבגד שאין לו ד' כנפות, ומ"מ מצוה קעביד לדחות איסור כלאים ושיהיה מותר לצאת בו בשבת. [והדבר צ"ת למה זה נחשב כלאים במקום מצוה אחרי שהוא נאסר בלבישת הבגד.] אלא דבמרדכי כאן סי' תתקמ"ד ובשיטמ"ק אות ה' כתבו דמי שנפסקה טליתו בשבת רשאי ללבשה כיון שאינו יכול לקשור בה ציציות ואין זה אלא בקו"ע, וא"כ בדל"ל הרי יוכל לקשור שלושה וללבוש הבגד.

ועי' בקר"א שיצא לדון בדבר החדש שאף לפי ר' ישמעאל כל הד' כנפות צריכים זה לזה וע"כ אין חיוב ליתן ציצית אם אין לו ארבעתן ומ"מ קים מצוה ורשאי לצאת לרה"ר והוי כלאים במקום מצוה כיון שמקים עשה בשעת לבישתו [ואולם הוא הק' שעד כמה שחיוב ליכא בזה מהיכ"ת ידחה הלאו.] וצ"ע דמ"ש מתפילין שג"כ שיכים השל יד ושל ראש להדדי וצריך להניח מה שיש בידו ומישיב הקר"א דהתם כל חד מצוה באנפי נפשה היא, וצ"ע מדברי התוס' בחולין ודלעיל. עוד צ"ע מזה שהתכלת אינו מעכב את הלבן ונותן לבן כשאין לו תכלת ולא אמרי' כולוהו חדא מצוה נניחו שלא ליתן לבן בלא תכלת.

ועי' עוד ברשב"א שדיק מדברי רש"י בשמעתין דאף ר' ישמעאל מודה בזה לת"ק דמעכבין ארבעתן אהדדי מדל"ק אין מעכבין זה את זה כדאמר ת"ק מעכבין זא"ז, אלא פליגי כאשר יש לו את ארבעתן אם קים ד' מצוות או מצוה אחת. וכ' חידוש דאף דבתרי לא קים מצוה מ"מ להכי גלי קרא דליהו כד' מצוות לענין זה שלא ילקה עליו משום כלאים מכיון שיכול להיות כאן מצוה בגדיל זה, וצ"ב איך יפרנס את ההיתר להלך ברה"ר.

איכא בינייהו טלית בת ה' כנפות.

לפירוש רש"י יוצא שלת"ק מצותן בד' גדילים לא פחות ולא יותר ואילו לרי"ש המצוה היא על כל כנף בפ"ע וע"כ יצטרך ה' כנפות. והאחרונים הקשו מנלן לרבות יותר מד' כנפות. ובקר"א כתב בזה ב' מהלכים דלעולם אין חיוב יותר מד' גדילים אלא דדוקא לת"ק חייב ליתן ציצית בבגד כזה שבגד של ארבע כנפות נתחייב והכנף היתירה כמאן דליתא, אבל לרי"ש שעל כל כנף יש חיוב בפ"ע וד' כנפות אמרה תורה ולא יותר פטור שיש סתירה מנו"ב. ועוד כתב שם מספר ראיס איפכא דלת"ק פטור לגמרי שכולן מצוה אחת וה' כנפות לא חייב רחמנא ולרי"ש חייב רק בד' כנפות דכאילו כתיב כל כנף לחודיה.

דרב הונא איכא בינייהו.

הנה בענין הוצאת הציצית לרה"ר בשבת יעוי' בגמ' בשבת דסתם חוטין הם בטלים לבגד ואין בהם משום הוצאה ודוקא חוטי ציצית חשיבי ולא בטלי. ויש בזה ג' נוסחאות שברש"י שבת קלט: פ"י משום חוטי התכלת החשובין, ובתוס' פ"י שחשובין הם בעיניו שדעתו להשלים עליהן ציצית רביעית וזה מחשיבם ונפק"מ לציציות פסולות שנקרעו שאף שדעתו לפסקם מ"מ אין להם חשיבות, ועי' בט"ז או"ח י"ג שכי' שמותר לצאת בהם בשבת לרה"ר, והמהר"ב נחלק עליו, ובראשונים כתבו עוד פ"י שחשיבותן מצד שעומדים למצוה. ועי' חיי"א כלל נ"ו משכ"ב. והנה בטלית מצויצת שרי לפי שהוא מתיקוני הבגד וכי' הפו' שם שאפי' בלילה דלאו זמן תפילין שרי משום שהוא מנוי הבגד והדבר צב"ע.

האי מאן דבצריה לגלימיה לא עשה ולא כלום.

עי' רש"י שפי' שעשה בה חיתוך כמין פגימה [בכדי שלא יהיה לה כנף רביעי] ונראין כשני קרניים ולא עשה כלום דשווייה טלית בת ה' וחיבת. ובשיטמ"ק הביא פירוש נוסף שחתך הקרן באלכסון ואעפ"כ זה נחשב כמו בעלת ה' כנפות, ולא אמרי' דנעשית בת ג' [וכ"כ הפרישה]. ועי' בט"ז סי' י' סק"ג שהביא ציור נוסף שאם היתה בת ג' וחתך אחד לשנים נעשית בת ג' וחיבת. ועי' בפמ"ג שהק' מהדין המבואר שם בס"ז שאם היה הבגד פתוח מן הצדדים ולמעלה הוא סתום, תלוי אם הבגד רובו סתום או רובו פתוח, ועי"כ בציור שעשה פגימה ע"י סכין אין זה מספיק בשביל להחשיב זאת כרובו פתוח וא"כ היא נשארת בעלת ג' ועי"כ כתב דלא משכח"ל לדין זה אלא באופן שחתך את הקרן בסכין לגמרי שאז היא במציאות בעלת ג', ויוצא איפה שמה שכי' רש"י כאן שאם עשה חיתוך כמין פגימה אין בזה עשית קרן גמורה ולדעת ר' ישמעאל לא יתחייב לשים בה ה' ציציות, אלא רק מבאר כאן שזה שעשה בה צורת שני קרניים אין זה מבטל ממנה שם כנף שצורתה כבעלת ה' ואין זה דומה למי שעושה הקרן עגולה. ובאמת זה מדויק גם ברש"י לעיל שפי' בעלת חמש איכא בינייהו שהעמיד באופן שחתך הקרן באלכסון והוו בה שני קרניים ולא העמיד באופן שעשה חיתוך בקרן שבכדי לחייב עוד גדיל צריך עשיה גמורה, כן דייק הפמ"ג.

האי מאן דצייריה לגלימיה לא עבד ולא כלום.

הראשונים עמדו על הסתירה שכאן בסוגיא מבואר שהקיפול אינו מועיל לבטל שם קרן מהכפל משום דכמאן דשרי דמי, ואפי' תפירה לא מהני ואילו לקמן דף מא. אמרינן טלית כפולה חיבת בציצית ור"ש פוטר והיינו בקרנותיה של עכשיו, ואם תפרה לכו"ע חיבת ועי' ברש"י שם שכתב שבאמת יש כאן סתירה. ובתוס' כאן הוכיחו לפרש כפי הלשון שני של רש"י המובא בשיטמ"ק אות ט"ו ועל הגיליון בסוף הפרק שמדובר שכפל הכנפות כמו שקצצן ותפר הכפלים של שניהם אפי"ה לא עבד כלום להפקיעה מן הציצית דכל כמה דלא פסק להו חשובין הן מן הטלית ובעלת כנפים הן דאם איתא דלא מיבעי"ל לפסוק ולישדיה אבל השתא דלא פסק שמא מיבעיא ליה ועדיין הן מן הטלית.

ומבואר שיש חילוק בין מקום שהוא רוצה לשנות את צורת הבגד שיהיה עגול ולא מרובע ואז צריך שיעשה שינוי מוחלט שא"א לבטלו, לבין מקום שהוא כופל את הטלית באופן שדרך הלבשה משתנית כגון שכופלה לארכה שאז דנים לפי מצבו הנוכחי ואם כעת הוא דרך לבישתו ע"י קיפול אין צריך שינוי גמור ואפי' קיפול מועיל בזה.

אולם במג"א ס"ק ד' כתב שהחילוק הוא בצורת הקיפול אם קיפלה באופן שאחר הקיפול יש עליה שם קרן מהני כגון בצורה אלכסונית שעדיין שם קרן עליה, אבל אם קיפלה בעיגול לא מועיל

הקיפול וזה החילוק מטלית כפולה. ומבאר הפמ"ג שאין החילוק משום שבאופן זה מוכח שדעתו שישאר שם אלא אפי' כשתפר הקרן באלכסון שמסתמא לא תשאר כך רשאי להטיל שם. ועי' בחידושי הרעק"א שהוסיף עוד שאף אם עשה הקרן עגולה באופן שאינו פוטר מציצית משמע שאינו יכול ליתן שם ציצית וצריך לפרום התפירות.

ומכל זה נראה שהם הבינו דרך חדשה שאף דאמרי' דכמאן דשרייה דמי היינו לענין זה שאין מתבטל מזה שם קרן אבל לענין שיוכל ליתן ציצית מועיל אף שלא במקום הכנף הגמור אלא הכנף הזמני גם מועיל שהשתא הוא דרך לבישה. [ויש לדיק כן מדברי רש"י בדף מא. שפי טעמו של ר"ש שפוטר משום **שאם תפשט נמצאו הציציות באמצעותה**. ולכאוי' היה לו לפרש דכמאן דשרי דמי ואין זה הכנף ורואים שעיקר הקפידא היא מה שאין הציציות בקצה הטלית ולא משום שאינם נתונים על גופו של הכנף ודו"ק.]

איפסיק קנא דחוטיה.

מבואר בסוגיא דעיקר הקפידא היא מחמת זה שמחמת שנפסלו הציציות עבר על איסור הוצאה דרבנן וגדול כבוד הבריות דוחה איסור זה שהוא מדרבנן. וק' שיש כאן לבישת ד' כנפות בלא ציצית והוא איסור דאורי'. ועי' בשיטמ"ק כאן ובמרדכי שביאר דהכא בשבת מיירי שאינו יכול לקשור ולא בר עשיה וע"כ שרי ללבשו כמו שהוא כך. וכתב המרדכי עוד שזה שלא הוציא הכתוב איסורו בלשון לא תלבש בגד בלא ד' כנפות מוכח שאין זה כמו איסור עשה שלא ללבוש בגד כזה שאין בו ד' כנפות וע"כ בשבת שהוא אינו מצווה לקשרו הוא רשאי ללבשו.

ועי' בתוס' האשה רבה ד"צ ע"ב ד"ה כולו שהביאו עד"ז מהר"י לבאר מדוע לא נחשב סדין בציצית עבירה בקו"ע אלא בשוא"ת והק' ע"ז דמדמברכין להתעטף ולא לקשור משמע שהקיום הוא כבר בשעת הלבישה, וכ"ה שיטת הר"ש מדרוש במרדכי כאן. ולדבריהם קשה משמעתין וראיתי לבאר שמייירי שנפסק כל הקרן ואז ליכא אלא ג' כנפות ואין כאן ביטול עשה כלל.

אם בחול ג"כ שרי מפני כבוד הבריות.

והנה מדברי הראשונים הנ"ל מבואר דבחול כה"ג איכא איסורא ולי"א דגדול כבוד הבריות לדחות איסור דאורי' בשוא"ת, והנה רהיטות הסוגיא דברכות כ. היא דכבוד הבריות דוחה אף איסור דאורי' כמו השבת אבידה ולבטל עשה דפסח לצורך קבורת מת מצוה, ועי' בתוס' שבועות ל' ע"ב ד"ה אבל איסורא, שכי' דדוקא במקום קבורת ממ"צ שהוא גנאי גדול אבל לא בכל כבוד הבריות וכתבו דלפשוט כלאים בשוק כמו"כ הוא גנאי גדול ואם היה זה בשוא"ת היה ניתן להדחות ועוד יש שם תירוצים אחרים. ועי' במשנ"ב סי' י"ג ס"ק ט"ו שכתב לחלק דלענין לדחות איסור דרבנן סגי בגנאי קטן דבכרמלית איו הגנאי גדול אבל ברה"ר בזמנא אף בחול אי"צ לפשטו, וכן אם נודע לו בביהכנ"ס אחר שלבש הטלית שנפסק אחד החוטים יש הרבה מן האחרונים שמקילים שא"צ לפשטה.

עוד בענין לבישת ד' כנפות בשבת.

הנה השאג"א סי' ל"ב כתב להוכיח שאין איסור ללבוש בגד בלא ציצית כשאין לו שהרי בזה"ז לית לן תכלת ולובשים הד' כנפות בלא תכלת וע"כ בשאין לו אין כאן איסור עשה ללבוש הבגד. וקושייתו תלויה בגדר החיוב דתכלת עי' מש"נ בהמשך. ועי' בקהל"י סי' כ"ג שכי' לישב שא"י ראייה שאף אי נמא שיש איסור ללבוש הבגד היינו בחינם אבל כאן הוא לובש הבגד בכדי לקים מצות לבן ונמצא שהוא מבטל עשה לצורך קיום עשה ואפשר שיש דחיה בזה יעו"ש.

ולעיל הבאנו מהשפ"א שאליבא דר"י"ש אם אין לו ד' גדילים אסור ללבוש הבגד ורואים שאין דוחים איסור לבישה בלי כל הד' גדילים בכדי לקיים המצוה במה שכן יש לו. עוד הביא הקהל"י קושית הגליון רש"א יו"ד כ"ז שאף אי נימא דליכא איסור עשה בלבישה זו מ"מ מ"ש מהדין המבואר בביצה דמי שאין לו עפר מוכן אסור לשחוט משום ביטול העשה והרי אינו יכול לחפור ולכסות ביו"ט וא"כ הוא אנוס ותי' שם באופן מחודש שכאן את גם אם ידחה את הלבישה של מחר לא יועיל שהרי לא יקים לבישת בגד מצויץ בשבת וע"כ הוא מבטל הלבישה בחינם שלא לצורך קיום העשה, משא"כ הכא אם לא ישחוט היום ישחוט מחר בלא לבטל מצות כיסוי. ולדבריו אם ימצא אדם שאם אין לו אפשרות לשחוט למחר יוכל לשחוט היום וזה לא שמענו, ועי"ש בקהל"י שהביא להוכיח מדברי הרשב"א בתוה"ב שגם בכה"ג אסור לשחוט. אך יתכן לחלק ששם היה לו לדאוג מקודם בערב שבת שיהיה לו עפר מוכן בלי לבטל מצות כיסוי וע"כ זה נחשב ביטול עשה באופן זה משא"כ הכא לא מיירי במי שנפסקה טליתו בע"ש אלא בשבת ושבת לאו בר עשיה היא כדכ' השיטמ"ק. ולפ"ז מי שהיה לו עפר מוכן מעי"ט ונשפך יהיה לו מותר לשחוט וע"ע.

פרק רביעי

דף ל"ח ע"א.

התכלת אינה מעכבת את הלבן, ובגדר מצות תכלת.

עי' רש"י שמפרש דאי עביד ארבעתן תכלת או ארבעתן לבן יצא. ומבואר ברש"י דגדיל הוא לעולם ד' חוטין אלא שיש חיוב לעשותו צבוע בתכלת ואם לא מצא יצא ידי חובת ציצית. ומשמע שאין זה חיוב נוסף ליתן חוטי תכלת אלא שהוא דין נוסף לחזר אחר התכלת, ומכיון שנאמרה הלכה שאין דין זה מעכב כמ"ש האחרונים יוצא שיש כאן שם ציצית גם מבלעדי התכלת ואינו נחשב שהוא לובש בגד שאינו מצויץ.

ובזה לכא' אפשר לדחות את ראית השאג"א דלעיל שאף אם ישנו איסור ללבוש בגד בלי ציצית מ"מ בלי תכלת לא נאמר האיסור.

עוד יש לישב ביסוד הנ"ל את הראיה שהבאנו לעיל נגד הקר"א מזה שיש חיוב ללבוש לבן בלי תכלת רואים שאף אם אין עושה המצוה כתיקנה חייב לעשותה וא"כ אם אין לו ד' גדילים לר"י"ש למה לא ילך עם אותם הגדילים שיש לו ולהנ"ל מיושב שיש הבדל בין לא לקיים המצוה כתיקנה לבין לקיים המצוה שלא בשלימותה ואכמ"ל.

ויש להסתפק בדעת התוס' שהלבן הוא ב' חוטין והתכלת היא גם ב' חוטין ואין לו רק ב' חוטין נותן רק ב' דהלבן, אם באמת נאמר כאן ב' מצות של תכלת ולבן או שבאמת החפצא דציצית מתקים גם בב' חוטין אלא שמתיקוני המצוה להוסיף בו עוד חוטין דתכלת. ועי' עוד מש"נ אליבא דרבי.

הלבן אינו מעכב את התכלת.

הנה לתוס' החידוש הוא שאף בכה"ג שאין לו חוטי הלבן רשאי ללבוש התכלת, אולם לרש"י קשה שהרי בלא"ה איכא ד' חוטין ומידי ציבעא קגרים. וכן קשה לרבי למה הלבן מעכב, וכן הק' הקר"א. ובאמת שיטת רש"י לקמן מא: שבטלית אדומה צריך ליתן חוטין אדומים דוקא א"כ

בטלית לבנה יהיה פסול אם יתן חוטיין של תכלת וצ"ע אם זה מעכב אבל לפי החולקים על רש"י בזה אז לא משכח"ל עיכובא לרבי רק אם לא יתן אלא ב' חוטיין.
ולפשוטו צורת הדרשא היא שהתורה אמרה לתת את התכלת חוץ ממין הכנף [ואולי כדי שיהא ניכר השינוי] ולכן צריך תמיד להוסיף עוד צבע חוץ מהתכלת.

לימא מתני' דלא כרבי.

שיטת רבי שמעכבין זא"ז ומשמע שאין ללבוש ציצית בלא תכלת ולכא"ו איכא בזה גם איסור בל תגרע. ועי' בבעה"מ שבת יב: מד"ה שכתב שנראה לו לפסוק כרבי מדשו"ט בסוגיא אליביה והרמב"ן שם נח' עליו וכי שלדבריו הוא פוטר העולם מן הציצית שאין לנו אלא לבן לבדו. ועוד הק' איך אנו יוצאין בה לרה"ר דהא הוי שאינה מצויצת כהלכתה.
ובאמת עי' בתשובת הרשב"א אלף תתע"ח שכתב להחמיר שלא לצאת לרה"ר, ועוד יש מישבים שדוקא היכא דאיכא תכלת או שדעתו להשלים אסור. ועי' בשו"ת הרא"ש כלל ב' ס"ט [הובא במהר"ב על המרדכי כאן]

אולם קשה למה לא דנו לאסור בזה משום בל תגרע שהרי אנו מכוונים למצוה. [א"ה יתכן שהבעה"מ לא היה לובש טלית כלל כמ"ש הרמב"ן שם בעדותו ואילו שאר הראשונים לקחו הציציות מספק דלמא קי"ל כרבנן ואכמ"ל].

ולכא"ו אפשר לישב בהיסוד הנ"ל שמשום ביטול התכלת אין זה נחשב מגרע כיון שנותן הד' חוטיין [או אפי' ע"י שני חוטיין כבר יש חפצא של ציצית] ורק מתנאי המצוה הוא שתהיה ע"י תכלת, ומי שאין בידו הר"ז כנותן תפילין עגולות אבל אין זה נחשב מגרע.

אבל אין לומר דאין לו אינו חשיב מגרע דמבואר בט"ז סי' תרנ"א שמי שאין לו אלא ג' מינים ונוטלם לזכר בעלמא צריך שיכוין שאינו נוטלם לשם מצוה דאל"ה הוי בל תגרע ורואים שעובר אף באופן זה.

[אולם נראה לדון עוד שיתכן דלכו"ע רשאי ליתן ג' ציציות כאשר אין לו ארבעה והוא מקים בזה חצי מצוה, שהרי לענין ד' פרשיות של התפילין צריך הויה לעכב ולא סגי בזה שהם מצוה אחת, שהרי הם צריכים להיות זיכרון אחד והרי זה דהוי מצוה אחת הוא סברא בלא פסוק, ומוכח דבאמת אין למנוע לעשות חצי מצוה כשאי אפשר לעשות את כולה.

והמקור לזה הוא מד' חוטיין שאף שאין לו התכלת מ"מ נותן את הלבן, ורהיטות דברי הראשונים דאפי' למ"ד התכלת מעכב את הלבן אם אין לו תכלת יכול ליתן את הלבן עי' בתשובת הרשב"א ח"א סי' תתע"ח ובתשובת הרא"ש כלל ב' ס"ט [הובא כאן במהר"ב על המרדכי] וכן נראה מהויכוח של הרמב"ן במלחמות שבת י"ב מד"ה עם הר"ה.

וקשה שהרי בסנהדרין מבואר שאם גרע ממנין החוטיין עובר בבל תגרע וכן הביא הב"י לדינא בסי' י"א. ואין לומר דאין לו שאני שהרי בסי' תרנ"א כתב הט"ז לגבי מי שאין לו כל המינים שיטול מה שיש לו ויכוין שלא לשם מצוה שלא יעבור על בל תגרע. וצ"ל כנ"ל דהיכא דכתיבא עיכובא כמו שם מלקיחה תמה או לענין מנין החוטיין שכך הוא שיעור המצוה בזה כל שינוי הוא שינוי מצורת המצוה ואסור אולם בההיא דתכלת ולבן אם הוא יגרע אין בזה משום בל תגרע כיון שאין לו אלא מין אחד ולא כתיב ביה עיכובא אלא שלא יצא ידי חובתו מכיון שאינה מצויצת כהלכתה, ואין כאן אלא חצי מצוה, וה"ה לענין ג' פתילים אף למ"ד דמעכבין זא"ז עושים חצי מצוה וליכא בזה משום בל תגרע.

שבתי וראה בקר"א שכ' דאיכא קרא על ד' ציציות שמעכבין זא"ז מוהיה לכם ציצית ובאמת הוא נתקשה בטעמיה דר"י"ש למה אין מעכבין לדידיה, וא"כ איכא גם משום בל תגרע לפ"ז.]

תוד"ה התכלת. [במנין חוטי התכלת והלבן.]

בדין ד' חוטין העמידו התוס' בזה שני דרכים. א' דעיקר המנין נאמר על חוטי התכלת והלבן שיהיה מכל אחד שנים וכשחסר מין אחד לא נאמר כלל הדין מנין דארבעה, וצריך לדעת מה המקור לזה וגם אם יש איסור להוסיף יותר שכ"ז אינו מבואר בתוס' דיו. הב' כשיטת רש"י דעיקר המנין נאמר בחפצא דהציצית והגדיל שיהיה נעשה מד' חוטין אלא יש לפותות שעושים שנים כאלו ושנים כאלו ואפשר לעשות גם ארבעה כאלו וארבעה כאלו שאפשר לעשות מכל גדיל כתיקנו מכל מין ומין ויותר מזה הוי הוספה.

והנה מכל רהיטות דבריהם נראה שזה פשיטא להו שגדיל שנים גדילים ארבעה זה מתפרש על שני המינים שצריך לעשות הגדיל בב' חוטין הן מהתכלת והן מהלבן וכמ"ש בתחילה דמה דכ' גדיל שנים גדילים ארבעה דדרשי' מיניה דבעי ב' תכלת וב' לבן לאו למעוטי טפי קאתי, וכל מה שהאריכו אח"כ בסוה"ד ללמוד מפתיל הוצרכו לזה רק לשיטת רש"י שהדין ארבעה נאמר בחפצא של הציצית ולכן היו צריכים למצוא מקור אחר ללמוד ב' חוטין מכל אחד. [ולפ"ז מובן יותר שיטת ב"ה לקמן מא' : דאין להם אלא שלושה דלא דרשי' אלא גדיל שנים ופתיל אחד, והיינו דלא בעי אלא שנים של צמר אבל אם השיעור הוא במנין הציציות הרי צריך להיות או שנים שאחד מהן תכלת או ארבעה, ועי' תוס' שם.]

ועפ"י שיטתם מתבאר יותר הגמ' לקמן מא' : כאן בטלית בת ארבעה כאן בטלית בת שמונה שמשמע שאפשר להוסיף עד שמונה חוטין והוצרכו להעמיד בכה"ג כדי שיהיה אפשר ליטול ממנה שני חוטין לטלית אחרת והוצרכו לד' חוטי תכלת וכנגדן ד' חוטי לבן כדי שיהיו שוין אבל אם אין צריך אלא לבן אחד היה צריך לומר בטלית בת ו' חוטין שהוסיף בה חוט א' לבן וא' תכלת על המנין, ודוחק לומר דיש קפידא שיהיה אחד תכלת על כל ג' של לבן ובלא"ה היא נפסלת. ואולי הוא רצה להביא מקרה שיכול ליטול ממנה את כל החוטין הנצרכים ג' של לבן וא' של תכלת.

והתוס' הק' על שיטה זו מהגמ' דלקמן דאמר' על העושה תכלת קלא אילן לא יהא אלא לבן וידחה איסור כלאים והק' שאם אין נותן אלא ב' חוטין הרי הוי כלאים שלא במקום מצוה וע"כ צריך ליתן עוד ב' חוטי לבן לעצם החפצא דהציצית, ודחו דמ"מ נחשב במקום מצוה דאף התוספת בכלל המצוה וכביאור הקר"א יו"ד לקמן.

ושוב הוכיחו מהגמ' בסנהדרין דכל המוסיף פוסל וכתבו דעד שמונה יכול להוסיף דהתורה אמרה עשה גדיל או ממין אחד או מב' מינים. ויש כאן חידוש גדול שאעפ"י שכל המושג של ארבעה נאמר על שני המינים ניתן לעשות ארבעה מכל מין ומין, ובשלמא אם זה שיעור בחפצא מובן שאפשר לעשות גדילה מכל מין ומין או משניהם יחד אבל אם הגדילה מצד עצמה היא בשנים מה"ת יוכל לעשות ד' מכל מין ומין וצ"ע.

והנה ברש"י לקמן מב. משמע דר"א בר יעקב ור"א מדפתי שנח' אם עד ד' או עד שמונה נח' במשמעות דורשין, ולפ"ז הק"ל איך שרי להוסיף עד שמונה למ"ד עד ארבע. וביותר ילה"ק לשיטת הרמב"ם פ"א מציצית ה"ז שלדידיה אין עושים ב' חוטי תכלת ויש איסור להוסיף כמו שנקט הכס"מ שם ה"א בדעתו איך עבדין טלית בת שמונה וצ"ע.

והתוס' הקשו עוד שעד כמה שצריך את הד' חוטין מצד החפצא של הציצית מנ"ל כלל שצריך שנים מזה ושנים מזה, ותי' דכיון דבעי רחמנא תרי מיני סברא הוא שיהיו שוין, ועוד כתבו דמפתיל ילפינן דבעי תרי וכיון דבעי תרי מן התכלת ק"ו דבעי תרי מן הלבן דקדושתו חמורה. ועי' בחידושי הגר"ז ש' שרואים בתוס' שישנם היום ב' דינים א' מצד עצם החפצא של הקשירה שתעשה ע"י ד' חוטים ועוד שיש הלכה בקיום מצות ציצית שתעשה ע"י ב' חוטים תכלת ולבן. [וזה בעיקר לפי התירוץ השני שלפי התירוץ הראשון אין הכרח שיש דין מצד התכלת שיהיה בב' חוטים].

וכתב דמה"ט מהני גרדומין שיוכל לחסר שני חוטים בלבד שמכיון שהקשירה היתה כדן ע"י ד' חוטים כבר לא אכפת לנו מה שנפסקו החוטים דסו"ס שם גדיל עליהם אולם עדיין צריך לקים המצוה בב' חוטי תכלת או לבן ובזה צריך שיהיו בשלימותן.

שם. לאו למעוטי טפי קאתי כדאשכחן לגבי ערבי נחל.

האחרונים התקשו מאוד בכונת דבריהם שהרי אף אי נימא שיש רשות להוסיף כמה חוטים שירצה מ"מ הרי זה אינו סיבה לדחות איסור כלאים דלא גרע מאפשר לקים שניהם ומה הקשר לענין איסור בל תוסיף.

ועי' בקר"א שביאר דאין כונתם דהוי רשות בעלמא אלא היום הכל הוא בכלל החפצא של הציצית, ולא אמרה תורה לדחות ברב או במעט והכל הוא בכלל הדחיה ולא דמי למקום שאפשר לקים המצוה שלא ע"י דחיה כלל.

ובשפ"א כתב דאמרי' בכל חד וחד שבו מקימים את המצוה ולא בחבירו, ועי' ברש"י לקמן מא. לגבי הטיל למוטלת שנראה מדבריו עד"ז שהוא במת דעתו רוצה לפסוק א' מהן ואין דעתו ליתן שתייהם, אבל גוף הסברא תמוה דסוכ"ס יכול לקים המצוה באחת מהן, וברש"י שם באמת נראה שזה בכלל אישתרי, וע"ע תוס' יבמות ד' ע"ב ד"ה דאפי'.

ובעול"ש ביאר שהם סמכו בעיקר על האמור לקמן שכלאים בציצית הותר אפי' בטלית פטורה והוא נוקט שאפי' שלא במקום מצוה כלל הותר כגון אם נתכוין לבטל החוטין שקושר ואינו מכוין למצוה כלל, אולם כל זה בדלא עבר על בל תוסיף שבכה"ג שעושה עבירה לא אישתרי.

שם. ולא דמי להטיל למוטלת וכו'.

התוס' מחלקים בין ריבוי באותה הציצית לבין הוספת ציציות שודאי עבר משום בל תוסיף, והסתפקו שם אם זה גם פוסל משום התוספת או דאמרי' האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. אולם ברמב"ם פ"א מציצית הט"ו כתב הטיל ציצית על ציצית אם נתכוין לבטל את הראשונה מתיר את הראשונה וחותרה ואם נתכוין להוסיף אע"פ שחתך אחת משתייהן ה"ז פסולה **שהרי כשהוסיף פסל הכל**. ובראב"ד שם נחלק עליו דלא דמי להוסיף ציצית בקשר ששם החוט הנוסף הוא חוצץ בין החוטים העיקריים אבל כאן האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. ועי' בשאג"א סי' ל' שתמה על הרמב"ם אמאי בסוגיא בסנהדרין לא מוקמי לה בהטיל למוטלת דלא הוי גרוע ועומד. ועי' ברעק"א המובא על הרמב"ם שם ש' דאפשר דלא מיקרי בכה"ג פירושה מדברי סופרים דד' כנפות מפורש בקרא אולם התוס' כאן לא חשו לזה.

ועי"ש עוד ברעק"א ש' לישב ב' הקושיות הנ"ל דהנידון הזה אי אמרי' האי לחודיה קאי תלוי בהנידון דזבחים י"ח אי אמרינן יתר כמאן דאיתיה או כמאן דליתיה, שאם אומרים כמאן

דאיתיה דמי אזי הוא גם מגרע למצוה והרמב"ם פסק דאמר'י כמאן איתיה והסוגיא דסנהדרין ס"ל כמאן דליתיה דמי.

שיטת הרמב"ם והראב"ד במנין החוטין.

ע' ברמב"ם בפ"א מציצית ה"א שכ' **וזה הענף הוא הנקרא לבן מפני שאין אנו מצווין לצבעו.** ושם בה"ב כ' ולקחין חוט צמר שנצבע כעין הרקיע **וכורכין אותו על הענף וחוט זה הוא הנקרא תכלת,** ושם בה"ג כ' נמצאו במצוה זו שני ציונים שיעשה על הכנף ענף היוצא ממנה ושיכרוך על הענף חוט תכלת. ושיטת הרמב"ם מבוארת שאין חוטי התכלת ממנין חוטי הציצית. ושם בהמשך בה"ו מבאר שלוקח ארבעה חוטין וכופלן באמצע, **ויהיה אחד משמונת החוטין חוט תכלת והשאר לבנים.** ומבאר הגרי"ז כאן שלהרמב"ם הדין תכלת נאמר לענין זה שצריך לצבוע חצי חוט ובו לעשות הכריכות אבל אינו תלוי משולשל.

והנה להרמב"ם מובן שדברי המשנה שהתכלת אינו מעכב את הלבן שעושה החוטי לבן אף כאשר אין לו תכלת, אולם זה שהלבן אינו מעכב את התכלת אינו מובן מאחר ואין עושים כלל חוט של תכלת אלא צובעים חצי מהחוט הלבן וכורכים בו א"כ לא שייך תכלת בלא לבן, ובאמת הרמב"ם שם בה"ג מבאר את הדין של התכלת אינו מעכב את הלבן באו"א מרש"י, לענין שאם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו כשר והיינו דין גרדומין. ובאמת הציור קשה להבנה שהרי היה כורך התכלת על הענף ואיך משכח"ל שנתמעט עד הענף וצ"ב. [והנה מדברי הרמב"ם מוכח שהדין גרדומין הוא מדאו' שהרי ילפינן לה מדרשא דהלבן מעכב התכלת ולעיל לה: לגבי גרדומי רצועות הבאנו מהרד"ל שהבין בדעת הנמ"י דהדין גרדומין אינו מועיל מדאו', אלא רק לענין השיעור י"ב גודלן שאינו מן התורה, ולענין השיעור דכדי עניבה אם הוא מן התורה או לא, ע' בביאור"ל סי' י"א ס"ד ד"ה אין פחות.]

וע' ברמב"ם שם ה"א שכ' **ואין לחוטי הענף מנין מן התורה.** וע' בכס"מ שהק' מזה שהרמב"ם עצמו בה"ו המובא לעיל כותב שצריך שמונה חוטין וכ' שבאמת פירושו הוא מדברי סופרים ומחדש שם שאעפ"כ עובר ע"ז משום בל תוסיף וצ"ב.

והגרי"ז הביא משם הגר"ח לבאר דברי הרמב"ם באופן מחודש שאין כונתו שאפשר מלכתחילה לעשות הגדיל בפחות מד' חוטין, אלא שאין השיעור הנזכר נצרך להקיום דין ציצית שהשיעור הנצרך לקיום המצוה הוא ד' חוטין אלא זהו הלכה בקשירה שכדי לקים שם גדיל צריך ד' חוטין. ונפק"מ לדין גרדומין דלא מהני רק לענין ההלכה דקשירה שאחר שנקשר כמצותו לא אכפת לנו אי איגרדם ובהו חולק הרמב"ם עם התוס' הסוברים שלעיקר הקיום דהציצית בעי ב' חוטין ולא מועיל על זה להכשיר מדין גרדומין.

אולם הכס"מ בהי"ח הק' סתירה בדברי הרמב"ם והאריך לבאר שגם להרמב"ם שייך ענין הגרדומין דב' חוטין שלימין.

והנה הראב"ד חלק בזה על הרמב"ם ודעתו שלדין תכלת בעינן לכה"פ חוט א' שלם היינו ב' חוטין כפולין וששה חוטין לבן וכמו שהביאו התוס' מהספרי שפתיל תכלת שומע אני חוט אחד וע' בביאור"ג מה שפלפל עוד בביאור השיטות.

דף ל"ח ע"ב.

לא נצרכא אלא טלית שכולה תכלת וכו', מידי ציבעא קגרים.

להבנת השמועה צריך להקדים את דברי רש"י לקמן מא: ד"ה מביא תכלת, שנתבאר שם בסוגיא דאם עשה טלית שכולה תכלת צריך להביא תכלת ודבר אחר ומבאר רש"י שצריך ב' חוטין לשם תכלת ודבר אחר לשם לבן, ואע"ג דהאי תכלת הוי מין כנף אפי"ה שני מינים בעינן דאזלינן בתר רוב טליתות, והיינו שהדין לבן אינו יכול להתקיים ע"י חוטי תכלת וכשיטתו לעיל שאם עשה ד' חוטי תכלת לא יצא ידי חובת לבן, וכאן מתבאר שאפי' בטלית תכלת אין יכול לצאת בה ידי חובת לבן דברוב טליתות אינה נחשבת של מין הכנף וזה מגלה שצריך עוד מין להיות יחד עם התכלת. ודעת רמב"ח שאף שצריך להביא מין אחר מ"מ כדי להקדים מין כנף צריך להקדים התכלת ברישא ואף שלומדים מפסוק זה שצריך להביא עוד מין כדי לקיים מצות מין כנף שהוא לפי רוב טליתות, מ"מ אהני פשטיה דקרא ללמד שבכה"ג יקדום התכלת ללבן. ור"ב חולק שכיון שלומדים מרוב טליתות נעקר הפסוק לגמרי מפשוטו וכאילו כתוב בו לבן במפורש. וכ"ז מתבאר בתוס' ובשיטה כאן לדרך רש"י. ויוצא לפ"ז שלומדים מהסוגיא דכל היכא דאפשר לקיים שיהיו הציצית מצבע הטלית כן יש לעשות לכת' חוץ מתכלת. אולם התוס' מפרשים שר"בא בא לחלוק מידי ציבעא קגרים שאין עדיפות שיהיו הציציות מצבע הטלית וממילא אין קפידא בזה שהוא מקדים הלבן לתכלת.

אלא אמר רבא לא נצרכא אלא לגרדומין וכו'.

מתבאר בסוגיא דאף דלרבי התכלת מעכב את הלבן היינו דוקא לענין שעת הקשירה אבל אם נקשר כדין לא אכפת לן בזה שהיום אין לבן או תכלת. ומשמע לכאן מהלשון דאי איגרדום לבן וקאי תכלת לית לן בה שאפי' אם יש לו חוטי לבן אחרים אין צריך לשוב ולקשור בכדי לקיים מצות לבן שע"י שקשר הלבן עם התכלת כבר קיים מצותו, ולא רק שזה דין שאינם מעכבין זה לזה בדיעבד. ולרבנן לפי הצד דלא מהני גרדומין אף דאין מעכבין זה לזה עד כמה שיש לו אפשרות צריך לחזור ולקשור ע"י בשיעורי הגרמ"ד.

והנה לשון הגמ' דהלבן אינו מעכב את התכלת, ומבואר שיש כאן חיסרון דין לבן אך אין זה מעכב כיון שנעשה מתחילה כהלכתו ונחשב שע"י התכלת שנשאר נעשה כאילו יש כאן לבן אבל אין הפשט שכעת אין צריך כלל את הדין לבן מחמת שנעשה מתחילה כהלכתו. ועי' בתוס' שכ' דמפני שהם מצוה אחת מהני מין אחד לחבירו ועי' בגר"ז שמבאר עפ"י דרכו שלדין שיעור חוטין הנצרך לקיום המצוה אי"צ שניהם וסגי בחד מינייהו ונראה בעומק כונתו שם שהתכלת והלבן הם צורות לקיום הדין פתיל שהוא שנים והתורה קבעה שיעשו השני חוטים ע"י תכלת ולבן שע"י כל אחד ואחד יקוים הדין, אבל אחרי שיש שניהם עדיין החפצא של המצוה הוא שני חוטים ולא ארבע חוטים אלא שזוהי צורת הקיום דין של שני חוטים. ועי' אחרי שהעמיד החוטים כדין אין הקפדה שכך גם ישאר אלא סגי במה שנתן את אלו החוטים בשעת קשירה. וסברא זו היא ודאי מדאורי' דלענין הקיום דין חוטין אי"צ שישאר במין השני אפי' כל שהו רק לדין קשירה הנצרך כאן שיעשה בד' חוטין לזה צריך כדי עניבה או לא צריך כלל לשיטה זו כבואר בתוס' ועי' בסמוך. עוד נוכל לומר ע"ד מש"כ לענין קרע הבא בשני בתים שאם נשתיירו שני בתים בשלימותן נחשב כאילו הכל שלם וזה שייך רק אם נשתייר מעט בשני החוטים האחרים, אך לא מובן לסברא הזו מדוע בעינן שני חוטים דוקא ממין אחד.

תוד"ה אלא לגרדומין.

בתוס' ישנם כמה צדדים בסוגיא. לפי הדרך הראשונה ישנם שני תנאים א' שישארו שני חוטין דהיינו מין אחד שלם וב' שגם בהמין השני ישאר כדי עניבה. ולדרך זו כתבו בתחילה לתלות זאת במח' רבי ורבנן אם שני המינים מצוה אחת שאז מועיל מה שנשתיר מין אחד עבור חבירו, אבל לרבנן דהוי ב' מצוות לא. ועוד כתבו שגם אליבא דרבנן נאמר האי דינא דלא מסתבר דההיא דבני ר' חייא הוי דלא כהלכתא, ועוד יש צד שלישי דבלבן ותכלת לא מועיל שישארו ב' חוטין שלימין אליבא דרבנן דהוי ב' מצוות אבל לפי השיטות דלעולם צריך ליתן ד' חוטין הוי מצוה אחת וצ"ב הסברות בזה.

ועוד כתבו מהלך נוסף שישנם שני מהלכים בגרדומין לרבי מהני אפי' נפסק כולו ע"י שנשתירו ב' חוטין שלימין ולרבנן אפי' נפסקו כולן או מקצתן לעולם בעי שישאר בכל חוט כדי עניבה. והנה לא נתבאר בדבריהם איך נפרנס את השיטה דלעולם בעי ד' חוטין ולמה זה כן תלוי במח' התנאים הנ"ל ול"א דהוי מצוה אחת.

והגר"ז ביאר את הענין בחקירה אם ע"י הגרדומין נחשב שיש קיום דין לבן ותכלת וצריך לקים ב' מצוות וע"ז מהני חד לחבירו וזה שייך דוקא לרבי הסובר שמצוה אחת הן, ובביאור"ד כתבנו מקודם שאין הכונה לשני מצוות נפרדים. או דמה דמהני בנשתיר מקצת הוא שהכל קיום אחד דציצית דלבן ותכלת וזה שייך רק אליבא דרבי הסובר שמצוה אחת הן, אבל לרבנן אי אפשר להחשיב שיש כאן קיום אחד. שאם זה הגדר אין נפק"מ אם הוי מצוה אחת או לא.

ודברי הגר"ז קצת סתומין בזה, אך הגרמ"ד העמיד החקירה בנוסח אחר אם יש כאן הלכה חיובית שע"י הדין גרדומין נחשב כאילו נחשב שיש כאן ציצית של לבן ותכלת או דבזה נאמר שאין מעכבין זה את זה, [וכפשוטו אין מובן דלפ"ז עדיין הוא מחויב לקים מצות לבן וע"כ שהגדר הוא שאין מעכבין אפי' בדיעבד ודו"ק]. וההלכה בחיוב אינה שיכת רק אליבא דרבי אבל הסברא דאין מעכבין זא"ז שיכת גם לרבנן.

ושוב כתבו שאם נאמר הלכה ליתן ד' חוטים בכל גווני אז יוצא שגם לרבנן הוי כולא חדא מצוה. ואחר שהכריחו דרבי ורבנן פליגי בדין זה דגרדומין בהכרח שמה שצריך ליתן ד' חוטין כלל אינו לקים השיעור ציצית בד' חוטים אלא זה הלכה בקשירה וכמו שהארכנו בזה לעיל.

אמר רבא ש"מ צריך לקשור על כל חוליא וחוליא.

ע"י רש"י שמפרש את הוכחת הגמ' שמכיון שנפסק החוט לגמרי בצמוד לקשר אז נפתח הקשר ומכיון דמשתרי ההוא קשר **משתרי הגדיל ואין שם גדיל כלל**. ומשמע שהגדיל היינו הכריכות והקשר בסוף הוא מה שמעמידם ומכיון שנפסק הקשר בטלו הכריכות, ולכאוי עדיין שייך למעט בכריכות ולחזור ולקשור וא"כ למה הוצרך לזה שיש קשר נוסף בחוליא הקודמת שהרי מנין החוליות אינו מעכב כמבואר בגמ' לקמן שאפי' לא כך בה אלא חוליא אחת כשירה ויוכל לבטל חוליא אחת ולשוב ולקשור. ולכאוי יוצא שבכה"ג אינו יכול לחזור ולקשור, שדין גרדומין שייך רק כאשר יש כאן קשר כהלכתו וחסר בשיעור אבל כאשר אין כאן חפצא של גדיל א"א לעשות הגדיל ע"י חוטין אלו וכאן זה נחשב שכאילו אין כאן גדיל כלל.

עוד צ"ע טובא לפי מה שכתב רש"י בהמשך שקשר עליון דאוי הוא הקשר האחרון שבסוף הגדיל, דא"כ למה הגמ' דנה מצד משתרי כל הגדיל דתיפול"ל שפקע הקשר ושוב יש כאן פסול בציצית משום שאין בה קשר.

והיה מקום לפרש שהגמ' הוצרכה לתוספת למ"ד או גדיל או פתיל שאין כלל הלכה של קשירה אלא שיש כאן חיסרון מצד שסופו ליפול וכמו שכי' התוס' כאן ד"ה כיון, והוי כאילו הציצית מותרת לגמרי, אבל למ"ד בעי קשירה איה"נ אין צריכים לתוספת זו. אך באמת בתוס' לקמן לט. ד"ה קשר מבואר שם [לגירסת הצ"ק] דסוגין דמיבעי אם קשר העליון דאוי או לא אתיא אף כמ"ד או פתיל שאף שאי"צ כריכות אבל יש הלכה לעשות קשר, וא"כ הק"ל דתיפול משום החיסרון קשר. ועוד אף אם הקשר אינו מדאוי אבל מדרבנן משמע שיש דין קשר וא"כ הציצית פסולה מצד החיסרון קשר מדרבנן וי"ל.

ועי' בקר"א שהק' לאידך גיסא שאם הקשר עליון הוא הקשר שסמוך לכנף תמוה מש"כ התוס' שבלא הכריכות יפלו הציציות, והרי הן מוחזקין ע"י הקשר העליון, ומבואר ג"כ מדבריו שאף למ"ד שאי"צ גדיל מ"מ דין קשר העליון יש לו. ואינו מובן אמאי נחא ליה להצד שהקשר הוא בסוף הגדיל וכנ"ל.

שו"ר בהגרמ"ד שהוכיח מכאן דרבא לי"ל קשר עליון דאוי מזה שהוצרך לזה שסופו ליפול וע"כ אין חיסרון מצד עצם הקשר [ותלוי בגירסאות לקמן אי גרסינן אמר רבה ש"מ קשר העליון דאוי או רבא]. אבל עדיין קשה דלמ"ד גדיל בעינן יש הלכה של קשר כמו שכי' התו' לקמן, ושם יתבאר שאין זה מעצם הצורך לקשר לחבר הפתיל בכנף אלא מדיני הגדיל שיהיה גדיל טוב. [ועיי"ש שלדעת רבא אין להצריך קשר משום עצם זה שסופו ליפול שאם יש חוטים ארוכים אין סופו ליפול ורק הכא דאיגרדס אז סופו ליפול].

תוד"ה כדי עניבה.

התוס' הביאו מרש"י בסוגיא [מובא בשיטמ"ק אות ט"ו] דרבא דסבר דצריך לקשור על כל חוליא ע"כ סובר דאי"צ לשייר בגרדומין כלום שאם היה צריך לשייר לא היה נותר הקשר. והתוס' כתבו דאימא לך דהכדי עניבה הוא מן הכנף ולא מן הנשאר מן הגדיל, והוכיחו מהספרי שאפי' במקום שאיגרדום הגדיל ולא נשאר ענף כשר, ועי' מרדכי שרש"י חולק דבעי שישאר אף מן חוטי הענף והאריך בזה.

והנה לשיטת התוס' שאיגרדום מהגדיל לא מובן לשון הגמ' כיון דאישתרי עילאי אישתרי כולהו שהרי לא הותר קשר זה אלא נחתך.

ועי' בהגרמ"ד שהק' עוד שהרי כאן אין כאן למעשה פתיל אלא גדיל ולקמן לט: מבואר שהטלית נפסלת כאשר אין בה ענף ומה מהני בזה שיעור כדי עניבה שהוא לכאוי שיעור באורך החוט ואיך ע"י דין גרדומין נחשב הגדיל כפתיל [ובפרט לפי החי"א דשיעור כדי עניבה באורך הוא דאוי ולא סגי בכל שהו אף מדאוי]. ואי נימא דמדין גרדומין אנו אומרים שאנו מחשיבין החסר כשלם נוכל לישב שנחשב כאילו לא נחסר הפתיל.

עילי"ע איך משכח"ל שאיגרדום מן הגדיל אם צריך שישתיירו ב' חוטים ואם לא נפסק כל הגדיל אי"כ משכח"ל שהקשר קים וע"ע בכ"ז.

עוד הביאו התוס' שם שיטת רבינו תם שהיה קושר את החוט של הכריכה עם אחד החוטין, ועי' במרדכי שכי' שהיה קושר אותו באמצעיתו על גב החוטים מניה וביה בקשר אחד או בב' קשרים עיי"ש אריכות דברים בזה. והקשו לפ"ז איך משכח"ל שניתר הקשר אם נפסק אחד מן החוטים הנכרכים דבשלמא אם הם חלק מן הקשר זה הורס את כל הקשר אבל אם הם אינם חלק מן הקשר מה בכך, ותירוצם בזה סתום.

ועיי' בעול"ש שמפרש שאותו החוט שנפסק אינו בגוף הגדיל כי הוא לא יכנס בתוך הקשר, אבל כבר נתבאר שהנידון בסוגיא מצד הכריכות שנפתחו וכאן הלא אינם נפתחות, וחוט הנפסק הרי הוא נמצא עדיין בתוך הכריכות העליונות וצ"ע.

דף ל"ט ע"א.

ש"מ קשר העליון דא' וכו'.

עיי' ברש"י שפירש על הקשר שבסוף הגדיל מעל הענף וכתב שזה מהלכה למשה מסיני ומבואר שלא ילפי' זה מגדילים, וקשה שמבואר לעיל דמדינא דגדיל אנו יודעים את עצם הקשירה בכדי שלא יסתרו הכריכות, ואם היינו מפרשים על הקשר שסמוך לכנף ניחא אבל לפירוש זה קשה, וצ"ל שהדין קשר כאן הוא לעיכובא שאם בכדי לתפוס את הכריכות היה סגי בעניבה וכיו"ב אבל כאן חידשה התורה דין קשר. והנפק"מ היא למה שכתוב בגמ' דסנהדרין פח: לענין איסור בל תוסיף שאי קשר העליון דא' גרוע ועומד הוא והיינו שנעשים כל הציציות חטיבה אחת. [ועיי' רש"י שם שכי' דפלוגתא היא במנחות והתוס' שם כתבו דליכא פלוגתא בזה, ומבואר מדבריהם ג"כ שאי"ז נלמד מגדיל אלא מהלל"מ, דאי לאו הכי הא תליא בפלוגתא דלקמן אם צריך גדיל או לא. ובדעת רש"י נוכל לומר דרבא דלעיל הוא החולק דלדידיה אי"צ קשירה רק בשביל הגדיל].

ובדעת התוס' כאן היה מקום לתלות זאת בשני התירוצים אם מכלאים אנו לומדים שצריך קשירה וזה לכו"ע גם למ"ד דאי"צ גדיל, או שכל הסוגיא כאן בנויה ע"ז דבעי גדיל שיעשה הגדיל טוב וא"כ למאן דלא בעי גדיל אין הלכה של קשירה. אך עדיין צ"ע לפי רש"י מדוע אין אנו לומדים מהדרשא דכלאים ואמאי איצטריך הלכתא, ועיי' כאן בשיטמ"ק שאין כונת הסוגיא לומר שאיצטריך כלאים בציצית ללמד שעושים הקשר אלא הוצרכו הברייתות ללמוד כלאים בציצית מחמת ההלכה הזו, יעושה.

תוד"ה קשר העליון.

ותימה למאי דמוכח היכי מסיק ביבמות וכו' התוס' כאן קיצרו בהבאת הסוגיא שם, ששם מקשה לתנא דבי ר' ישמעאל דסבר שסתם בגדים האמורים בתורה הם של צמר ופשתים וא"כ למ"ל סמוכים להתיר כלאים בציצית שהרי ידעין מעצם זה שציותה התורה ליתן תכלת שהוא צמר בבגד פשתים, ומתרת שם הגמ' שאילו לא שמענו דחיה זו היינו אומרים שאין מצות תכלת אלא בשל צמר ואילו בשל פשתים אין ליתן אלא לבן.

והקשו התוס' דאי לאו דידעין כלאים בציצית יכולנו לקים מצות ציצית ללא קשירה ע"י תכיפה אחת והשתא דשמעין דאיכא דחיה ידעין דבעי קשר מעליא, ותי' דאין באים ללמוד בסוגיא את עצם זה דבעי קשר דזה ידעין מדכ' גדיל אלא דאיצטריך רבה ללמדנו שמזה שהוצרכנו ללמוד דחיה בכלאים בציצית שמעין דדרשא דגדילים נכונה היא דבעין **גדיל טוב**. ומבואר דהגדיל אינו הקשירה אלא הכריכות שיהיו כרוכים כולם יחדיו מעשה עבות ובעין שיהיו כרוכים גם ע"י קשר.

חוט של כרך עולה מן המנין.

עיי' בהגר"ז שהק' דפשיטא הוא ותי' לפי הרמב"ם שהכריכה היא ע"י החוט של התכלת שבא ללמדנו שאין צריך שיהיה משולשל אלא סגי בכריכה. ועוד כתב דהו"א שצריך שכל השמונה

חוטין יהיו בכרך אחד וא"כ יצטרכו חוט נוסף לכרוך עליהם וקמ"ל שדין זה יכול להתקיים ע"י חוט הכריכה עצמו.

רש"י ד"ה מין כנף, והאידנא דעבדינן ה' קשרים וכו'.

כתב רש"י שעושים חמשה קשרים שנים מלמעלה ושלושה מלמטה דמעלין בקודש. וא"א להבין כפשוטו שהרי בעינן כמה חוליות וקשרים ביניהם כמבואר לעיל לח: ואף אי נימא דהשיעור ז' חוליות לא שייך בזה"ז כמו שכי' התוס' אבל מ"מ לא נראה שסגי בחוליה אחת ואפשר שכל הסוגיות הם אחר הדין תכלת שצריך לכת' אי של לבן ואי של תכלת, עי' תוס'. אולם בב"י ביאר דעת רש"י שהיה קושר אי מלמעלה וכורך מעט וחוזר וקושר ואז כורך הרבה כריכות ואחר זה שב וקושר ג' פעמים עם מעט כריכות ביניהם.

דף ל"ט ע"ב.

או גדיל או פתיל. לכאוי' היה נראה דלמ"ד זה אי אפשר לעשות גם זה וגם זה אולם בתוס' לעיל לח: ד"ה כיון ולט. ד"ה קשר מוכח דאף למ"ד זה כשר בציציות שלנו ואי"ז מגרע מה שמקצתה גדיל בדין פתיל וע"ע.

חוטני צמר פוטרין בשל פשתן.

ע"י רש"י שמפרש את הסוגיא לענין חוטי הלבן של צמר הניתנים בטלית של פשתן שאינם ממין הכנף שהוא פשתן, דאמר"י מיגו דתכלת פטרה אף דאינו מינו דהכנף לבן נמי פטר. והנה לפו"ר דשמעתין יש להקפיד שחוטי הלבן יהיו ממין הטלית שעד כאן לא שמענו דמהני שלא במינו אלא רק מכח המיגו דתכלת ומיגו זה נאמר רק במקום שיש תכלת וכמבואר בתוס' לקמן מ' ע"א אבל בצמר שהתכלת הוא מינו אין להטיל חוטי לבן של פשתים אפי' בלא איסור כלאים. וקשה דלקמן מבואר בדברי רבא דצמר ופשתים פוטרין בין במינם ובין שלא במינם ואדרבה חידוש הוא לומר דמין הכנף עצמו פוטר ויש צד שרק בטלית מחויבת מדרבנן אפשר לתת שלא מצמר ופשתים אלא ממין הטלית.

ובאמת יש מקום לומר שכאן זה גרע כיון שאפשר לקים עיקר מצות ציצית ע"י מינו שיתן של פשתן בפשתן ושל צמר בצמר אין לעשות מין אחר אבל בשאר מינים אין זה עיקר מצות ציצית ע"י מינם רק ע"י צמו"פ וע"כ אין עדיפות למינן כלל במקום צמו"פ.

אלא דעיקר המיגו אינו מובן שהרי הדין ליתן ממין הכנף לא נאמר אלא כלפי חוטי הלבן שהרי חוטי התכלת הם חיוב נפרד מלבד המין כנף וכמו שראינו לעיל לגבי טלית שכולה תכלת שהדין נותן להקדים הלבן שבו מתקים הדין מין כנף דאזלינן בתר רוב טליתות ולא ע"י חוטי התכלת וא"כ לכאוי' ה"ה ביחס להנידון אם צריך שיהיה ממין כנף שיהיו החוטין ממין הבגד א"א ללמוד מתכלת על הלבן.

ובשיעורי הגרמ"ד מבאר זאת עפ"י מה דיש לחקור לענין מקום דליכא תכלת שנותן לבן לקיום הדין גדיל שיהיה ד' חוטין אם בכה"ג ישנה הקפדה שיהיו החוטנים הנוספים ממין הטלית, ואי נימא דגם לחפצא דגדיל בעינן שיהיו כמו"כ ממין הטלית א"כ מצאנו בדין ב' חוטי תכלת שהמה מסיעים לקים מצות גדיל ד' חוטין וכשרים אף שלא ממין הטלית וע"י שמצאנו שבאופן דאיכא תכלת בטל הדין מין כנף אצל התכלת א"כ יבטל לגמרי אף במקום לבן, יעושי"ע.

ועי' בתוס' שמיאנו בפירוש רש"י דפשיטא לן בכל דוכתיה דצמר ופשתים הוו בכלל מינא דכנף [ואף לפירוש התוס' לקמן מא' : דאין פוטר אלא מינא היינו למעט שיראים לכלך אבל לא צמו"פ]. וסוגיא דהכא מיירי לענין איסור כלאים וצ"ע מדוע רש"י אינו מפרש כדבריהם ומשמע דלא חש לזה אלא לענין מינים הפטורים מדאו'.

אך באמת לענין חוטי צמר שפוטרים בשל פשתן אין כאן שום חידוש שהרי ממ"נ איכא כלאים שאם יתן בה חוטי פשתים הרי הם כלאים עם התכלת ואם יתן לבן של צמר הרי הם כלאים עם הבגד של פשתים ומאי נפק"מ אם הוי כלאים מצד זה או זה, ובאמת בתוס' לקמן מ' ע"א כתבו דמה"ט הוי פשיטא דשרי דבלא"ה איכא כלאים.

ועי' בקובע"ה סי' ז' אות ד' שביאר את שיטת התוס' שהוצרכו כאך לתורת מיגו שעדין יש כאן מצב של כלאים מצד חוטי הלבן אם יתנם משל צמר שהרי חוטים אלו הם חפצא של כלאים באופן שאינו נצרך למצוה וא"כ הוא מחויב מחמת האיסור לתלוש חוטים אלו וליתן פשתים תחתיהם, אבל אם יתן של פשתים לא נאמר לו לתלוש את הלבן רק את התכלת שהוא המין המעורב ואותו אינו יכול לתלוש כי הוא מצווה לערבו ואין אומרים לו לשנות את הבגד מחמת הכלאים של הציצית אלא נדחה כאן לגמרי האיסור וממילא ל"ש כאן הסברא הנ"ל מה דממ"נ איכא כלאים בבגד זה. ועי"ש שדן דפשיטא שיש תוספת איסור על כל חוט וחוט ומדמה זאת לענין אותו ואת בנו שאם שחט שני בניה ואח"כ אותה הרי זה כעובר שני איסורים במעשה אחד וא"כ כל חוט וחוט של פשתן הוא סיבת איסור נפרדת על הכלאים בצמר, אולם בחזו"א [יו"ד לקמן] מצדד שאין בזה תוספת איסור דבבגד תלי רחמנא ולא בכל חוט וחוט.

איבעיא להו של פשתן מהו שיפטרו בשל צמר.

לפי רש"י כפשוטו הנידון מצד שאין כאן מיגו וספק הגמ' הוא על גוף הדרשא אם נתחדש דבכל גווני נותן ציצית של פשתים או רק במינו יכול ליתן פשתים. [ועי' לקמן מ' ע"א ולא יהיה אלא לבן דמוכח משם שאין המין כנף מעכב ובמה שני שם אי"ה].

והתוס' לקמן מ' ע"א פירשו לשיטתם שהנידון הוא מצד דחית האיסור כלאים שכאן הרי אפשר במינו ולא דמי לתכלת. וביארו דאיכא מיגו דתכלת פטרה לבן נמי פטר וצ"ע לפי רש"י מדוע לא העמיד את הספק בכאן משום איסור כלאים באופן שאפשר לעשות בהיתר וכמבואר בגמ' לקמן שאם אפשר לקים שניהם אסור ליתן מין כלאים.

ואולי רש"י יעמיד ספק הגמ' היכא דל"ל מיניה אם רשאי ליתן של פשתים. ועי' ב"י סי' י"א שהביא דברי רבינו ירוחם שבזה"ז שאין תכלת אי ליכא מינו רשאי ליתן של פשתים וכתב ע"ז ואין נראה לי אלא אע"פ שאין מצוי לו מינו מאחר שאפשר לקים את שניהם אילו היה מצוי לו לא דחינן את לא תעשה. ואפשר שרש"י ותוס' פליגי במח' זו ולקמן אי"ה נאריך בזה.

ובביאור האי מיגו יעוי' בחזו"א סי' מ"ב סק"ה שכ' דלבן שרי היכא דאיכא תכלת משום דליכא תוספת איסור בחוטי הלבן כיון דבלא"ה יש כלאים בבגד. ושל פשתן בצמר שרי נמי מכח התכלת שאנו מתחשבים כאילו חוטי הפשתן הם מגוף הבגד ואז בגד כלאים זה מחויב בחוטי תכלת ואחר

^א להרחבת הענין עי' ביו"ד סי' רצ"ט ובש"ך שם שעולה מדבריו דהצמר קודם שנתערב בבגד נחשב היתר ויש לו ביטול ברוב של מין אחר, אבל אחר שנתערב בצמר נעשה הכל חפצא של איסור כמו בשר בחלב ולא מועיל שירבה על הצמר או הפשתים מין אחר. ויוצא שגדר האיסור הוא התערובת. והראוני עוד את דברי הקובע"ה סי' ל"א שהאריך עוד בנידו"ז אם האיסור הוא על הצמר והפשתים או על הבגד המעורב ויש בזה נפק"מ אם נחשב המין מקודם התערובת היתר או איסור כמו חמץ מקודם הפסח, וכן אם הבגד המעורב נחשב איתחזק איסורא.

שנעשה כלאים עם התכלת כבר אין קפידא במה שנותס' בו כלאים מצד שהבגד צמר. והיינו שלא אסרה תורה לקשור צמר ופשתים יחדיו ואפי' בבגד של שיראין ואפי' כאשר יכול לעשות צמר כיון שיש בבגד זה צד פשתים מכח הלבן והדין דחיה מדחה האיסור כלאים לגמרי מכל הבגד.

והנה לדבריו לא משכח"ל דחיה זו רק כאשר יש תכלת בבגד אבל בשתי חוטין של לבן גרידא אין מה שידחה את האיסור כלאים ולא שייך מיגו. אולם בתוס' כתובות מ' ע"א הסתפקו אף במי שנותן ב' חוטין של לבן גרידא [כאשר יש עמהן עוד ב' חוטין של פשתים] אם שרי ומבואר דאף שלא מקום תכלת שייך מיגו, ומה שנאמר בגמ' שאין להתיר קלא אילן של צמר בבגד פשתן היינו משום הב' חוטין הניתנים כנגד התכלת שבהם אין היתר אלא ב' חוטין.

וכן מתבאר בדברי הרשב"א ביבמות ד' ע"ב שמחלק שאם יתן ד' חוטי לבן של צמר יש בעיה מצד כלאים אבל לא אם יתן רק ב' חוטי לבן [וכמו שפירשוהו האחרונים על דרך התוס' ר"פ שאין צריך אלא ב' חוטין לשם לבן אף בדליכא תכלת]. ומוכח מזה לכאן שהמיגו הזה הוא כעין הותרה וכמ"ש התוס' לקמן, אך זה לא יתכן שהרי מתבאר שם בתוס' דד' חוטים לא הותרו רק שני חוטים ששיך בהם מיגו אם היו במקום תכלת.

ויותר מזה מפורש שם ברשב"א שכל ההיתר ליתן לו הוא דוקא כאשר אין לו אפשרות ליתן לבן והרשב"א הוכיח זאת מזה שאם לא נאמר כן איך ילפי' בעלמא עדל"ת מכלאים בציצית ולמה דוקא בשאפשר. ומבואר מכל זה שאין זה סתם הותרה וצ"ב איפה מהו המיגו הזה.

ובאמת להרשב"א בלא"ה קשה שלדבריו דמיירי דוקא בדלי"ל א"כ הרי אין אנו צריכים להגיע למיגו שהרי הוא מחויב בעשה דלבן וצריך לקים את העשה ע"י דחיה ומה כלל הנידון בשמעתין אם איכא תכלת או לא, וכע"ז הק' בתוס' לקמן לבית שמאי אף אם לא דרשינן סמוכין אית לן למישרי מצד שאתי עשה ודחי לא תעשה.

וצ"ל ע"ד מה שכתב הגרנ"פ ביבמות מפי חמיו הגר"ח שמואלביץ שאף אם אנו דנים מצד דחיה עדיין צריכים אנו שיהיה כאן לבישה של היתר שאם היה נחשב לבישה של איסור הוי בגד שאינו ראוי ללבישה ולא מתקיים בו מצות ציצית. ומדמה זאת לנאמר לגבי אשת אח במקום מצוה שאם לא יחול היתר גמור בביאה שניה ג"כ לא היה נדחה האיסור אשת אח משום שאינה מתקימת מצות יבום רק ע"י מצב של אישות גמורה ותפיסת קידושין וע"כ צריך להפקיע האיסור לגמרי.

ונוכל לומר בזה עוד דיש לחקור בכל עדל"ת אם נפקע האיסור לגמרי או רק יש כאן חיוב לעבור על האיסור כדי לקים העשה. [ושמעתי מהרב דוב קאהן שליט"א ראייה נפלאה משיטת הריב"א המובאת ברשב"א ביצה ח' ע"ב לגבי מצות כיסוי הדם ביו"ט שאף דהיו"ט הוי עשה ול"ת אין לוקין ע"ז דהל"ת נדחה ורק העשה נשאר ורואים מזה שהאיסור עצמו נדחה דהרי כאן אין לו היתר לעשות פעולה זו ביו"ט.]

ועי' שם בחידושי הגר"נ שביאר עד"ז את המיגו של התוס' דמכיון דחל היתר גמור על האיסור כלאים נדחה גם שלא לצורך והיינו התוספת חוטין אבל רק כאשר זה נצרך לדחיה משום התכלת ומכח הדחיה פקע כל האיסור [ואף לגבי לבן של פשתים בצמר כמו שיבואר בסמוך]. והיה מקום לחדש דאף דכלאים בציצית חשיב לא אפשר כמו שכתב התוס' בכתובות דף מ. שאין אומרים לאדם לפשוט את כסותו כל זה רק לענין ההכרח לדחיה והיינו שבלי זה אין כלל סיבה לדחות שאפשר לקים שניהם, אבל עדיין לא סגי בזה שאם האיסור עדיין קים בבגד יצטרך להסירו ולא מועיל

על זה דחיה כיון שיכול להפקיע עצמו מן החיוב והלבישה הזו היא אסורה ובהכרח גלי לן קרא בכלאים בציצית שמכח הדחיה נפקע האיסור מכל וכל. ועפ"י נוכל לומר דזה גופא הנידון בסוגין אם מה דגלי לן קרא דכלאים בציצית שרי רחמנא אם זה דוקא באופן שהוא נצרך לעצם הקיום כגון תכלת בפשתים ואז הותר גם להוסיף לבן דממ"נ איכא כלאים בין אם יהיו של צמר מצד הבגד ובין יהיו של פשתים ואז יהיו כלאים מצד חוטי התכלת, אבל בדליכא דחיה שאין מצותו בכך אימא דלא ידחה האיסור וממילא לא שייך לדון כאן כלל דין דחיה, וקמ"ל דהילפותא היא מהסמוכין דבכל ענין שנצרך למצוה נדחה האיסור כלאים לגמרי.

איברא שיש כאן כמה דרכים בראשונים בביאור האי שמעתתא שדעת הרשב"א הוא שדוקא בדלית ליה חוטי צמר אז יש היתר ליתן חוטי פשתים בצמר ל"ש אם יש לו תכלת או לא וה"ה במקום תכלת לא הותר אלא בדלי"ל של פשתים. ודעת התוס' לקמן דכל דאיכא תכלת בכל ענין שרי רחמנא אף כשא"ל של מינו מצד המיגו, ועוד כתבו דמדאורייתא שרי אף דליכא תכלת בד' חוטי לבן ויתכן שאף מדרבנן שרי ור"ל לא קאי למסקנא כאשר יתבאר עוד.

דף מ' ע"א.

בדין אפשר במינו.

בגמ' מבואר דאם עשה קלא אילן משום תכלת לא יצא ידי חובתו מדינא דר"ל דכל היכא דיכול לקים שניהם אין עשה דוחה ל"ת. והתוס' הוכיחו מסוגין דשרי צמר לפשתים ופשתים לצמר ומשמע דלא כר"ל דאפי' שאפשר במינו שרי וכתבו בזה כמה מהלכים כמו שנביא לקמן. וכן הוכיח הרמב"ן ביבמות ד' ע"ב דלא קי"ל כר"ל מההיא דתנא דבי ר' ישמעאל. אולם הרשב"א ביבמות שם מחלק בין היכא שמצוי לו חוטים של מינו לבין מקום שאין מצוי לו וההיא דר"ל מיירי בדאית לו מינו וע"כ אסור ליתן לבן של צמר בפשתים. והאחרונים ביארו דהרמב"ן והרשב"א נח' במח' הב"י עם הרבינו ירוחם אם בזה"ז דליכא תכלת היכא דליכא מינו אם רשאי ליתן בציצית חוטי לבן ממין כלאים דדעת הר"י נחשב א"א לקים שניהם ודעת הב"י הו"ד לעיל דזה מיקרי אפשר במינו. ובאמת סברא זו אינה מובנת דסוכ"ס אינו יכול לקים העשה בלא דחיה.

והנה השאג"א בסי' צ"ו הק' על החילוק הזה דהב"י מהגמ' בשבת קל"ג ע"א ששם מבואר שאין מילה דוחה איסור קציצת הבהרת רק באופן דליכא אחר דלא אכפת ליה אבל באיכא אחר אסור אביו לקוץ הבהרת ומבואר דזה לא מיקרי אפשר לקים שניהם מה שעקרונית אפשר ע"י אחר, וראה זו מובאת גם בחזו"א הנ"ל כדבר פשוט ולא חש כאן לדברי הב"י. ועי' בקובה"ע בסי' ז' שכי' לישב דהנה עצם סברת הרמב"ן צ"ב מה אכפת לנו אם אפשר באופן היתר או לא הרי סוכ"ס הוא מחויב לקים המצוה וצריך לדחות את האיסור, ועכצ"ל דהטעם דאמר'י עדל"ת הוא בנוי על כך שהתורה מצוה לקים את העשה אף במקום שיש איסור וכאילו העמידה התורה את העשה מפורשות גם על המצב של האיסור. ומביא לזה ראיה מהירו' המובא בתוס' קידושין לח': שעשה דמצה אינו דוחה איסור חדש כיון דישנו לפני הדיבור ומבאר הגרא"ו

שע"כ אי אפשר לומר שהציווי כולל גם דחית הלאו שהרי הציווי של העשה קדם ללאו ואדרבה נוכל לומר שהתורה העמידה את האיסור אף במקום המצוה. שו"מ ראייה ראייה גדולה ליסודו של הקובה"ע הנ"ל ברבינו דוד פסחים לה: שכ' דאין עשה דמצוה דוחה איסור טבל שדין התורה שאדם לא יעשה מצות ע"י עבירות ולא שייך בזה הכלל של עדל"ית דהכלל הזה נאמר דוקא כאשר יש כאן ציור מסוים של קיום עשה באופן ששייך בו את האיסור וכגון כלאים בציצית שאי לאו המצוה לא היה האיסור והאופן הזה של הכלאים הוא אינו אסור ודוקא כאשר אין ציור של קיום העשה אלא ע"י דחית הלאו ואז אנו מגדירים שאין כאן מציאות של עבירה כלל יעו"ש אריכות דבריו ושם מתבאר שאי"ז משום דהוי כאפשר לקים שניהם שהוא נוקט שגם היכא דאפשר לקים שניהם יש דחיה ודו"ק.

ולפ"ז אין הנידון ראייה ממילה בצרעת לשאר עדל"ית שהרי מילה בצרעת מפורש בקרא דדחי איסור לאו דבהרת וא"א לומר דאין בכוח העשה לדחות הלאו כיון דאיכא אחר, אלא כונת הסוגיא שאין לדחות האיסור בחינם וכל היכא דאפשר למנוע את עבירת הלאו הוא מחויב לעשות באופן המועיל יותר. ועד"ז כתוב בחידושי הגר"נ ליבמות.

ולדבריו יצא חידוש גדול דסוגין מיירי לכו"ע בל"ל של היתר אלא דבכה"ג לא מיקרי אפשר במינו וסתירת הדברים למ"כ. [ונראה שבחשבון התוס' יוצא שלגמרי התיר הכתוב גם היכא דאפשר שהרי הקשו סתירה בין ההיא דשל פשתים פוטר בשל צמר לההיא דקלא אילן וחילקו אם יש תכלת או לא ולמה לא תירצו בפשיטות כהרשב"א שהרי הם גם מודים לחילוק זה במקום דאפשר רק דל"ח מחמת כן אי אפשר לקים שניהם ודו"ק.]

והנה החזו"א שם הביא עוד מקור לזה שכל מקום דליכא אחר אפשר לדחות את האיסור מהסוגיא דביצה דף ח' דמבואר שאלמלא היה יו"ט ל"ת ועשה היתה דוחה מצות כיסוי הדם איסור מלאכת יו"ט משום שאין לו עפר אחר לכסות ורואים דלא מיקרי אפשר לקי"ש. והיה נראה לחלק בין סוגי המצוות והאיסורים בין איסור גברא לחפצא, דבאיסור חפצא שייכים יותר הסברות דלעיל בעצם צורת הקיום של המצוה וכן גדרי האיסור אם ניתן המצות ציצית על חוטי כלאים או דהוי כמין שאינו ראוי כמו חוטים פסולים, ואית לן למימר דכל שאפשר לקים המצוה בחוטים כשירים אי אפשר לקימה בחוטים אלו ואין אנו דנים על כל לבישה ולבישה בפ"ע אלא באופן כללי מאיזה מינים רשאי ליתן את החוטים. [ולקמן יתבאר עוד דמה"ט אמרי' דהתורה התיירה איסור כלאים אף בלילה דהתורה הטילה את החיוב על הבגד ולא על כל לבישה ולבישה.] אך במקום שהאיסור הוא על הגברא והחיוב ג"כ רמי אקרקפתא דגברא בזה אית לן למימר דמלאכת רשות אסר רחמנא ולא מלאכת מצוה שלא מסתבר שנאמר לו דכיסוי אחר חיבה התורה רק מעפר כזה שאינו נעשה באיסור ולא שייך לדון פסלות על העפר, וממילא אית לן למימר דהציווי מחיבו לעבור על האיסור במצב זה ולא דנים על כל המצבים בכללות.

ולענין השאלה מדוע לא יהיה כאן עכ"פ את הדין המבואר לגבי מילה בצרעת דכל דאיכא אחר לא דוחים את העשה ומדוע כאן אין מפורש חילוק בין אם יש לו או לא אפשר לצדד עפ"י היסוד דהגר"ש הנ"ל שכאן מכח הדחיה חל דין הותרה דאל"כ היה הבגד אינו ראוי ללבישה וע"כ אין צריך לחזר על אופן המותר דוקא.

ועי' בסוגיא לקמן ר"פ ר' ישמעאל שרואים שדוחים שבת אף לקים הידור מצוה ואפי' כשכבר שחט פרה כחושה יכול לחזור ולשחוט פרה אחרת שמינה. ועי' בגמ' ביבמות ה': דתמיד הוי בגדר עשה דוחה ל"ת, ואעפ"כ מתירים לדחות האיסור אף במה שאינו מוכרח לקים עצם המצוה והנ"מ לגבי כלאים בציצית אם רוצה ציציות מהודרות יותר מכלאים רשאי.

תוד"ה כיון דאפשר במינן.

לפי המהלך הראשון אין היתר לדחות במקום דאפשר במינן רק במקום תכלת שע"י התכלת אמרי' מיגו אבל שלא במקום תכלת לא דחי כדר"ל שאפשר במינן. ועולה מדבריהם שהדחיה לא נאמרה כלפי כל חוט בפ"ע אלא כל החוטים נחשבים כחוט אחד לענין זה ומכיון דאישתרי לדחות חוטי צמר בשל פשתים ה"ה בשל פשתים בצמר אבל כל שליקא תכלת לא נתחדש דין דחיה אצל הלבן שמצות לבן אינה דוחה רק כאשר היא מצורפת למצות תכלת. [וכ"ז אם נפרש הדברים מצד מיגו כפשוטם.]

ולפי המהלך השני ליתא לדינא דר"ל במקום ציצית אלא מדרבנן והסוגיא לעיל איירי מדאורי' ומדבריהם אסור של פשתים בצמר וקשה דא"כ ההיא אמאי גזרו שלא ליתן תכלת בסדין והרי הוי גזירה לגזירה דמדאורי' הרי הכל שרי

והנה יש להסתפק בכונן אי דינא דר"ל בכה"ת כולה הוא מדרבנן גזירה מאי יבוא לעבור שלא במקום מצוה או שזה רק בענין ציצית כנראה מלשונם שכי' דכלאים ממש הותר אצל ציצית.

והנה בגמ' ביבמות כ' ע"ב מוכח דדינא דר"ל הוא מדאורי' שהק' עליו היכי אמרי' אפשר בחליצה והא אמרי' אם בעלו קנו ואם אינו אלא מדרבנן א"כ מדאורי' ודאי קני. ועי' ברמב"ם [פ"ג ה"ו] שכי' דבדין הוא שיהיה מותר לעשות כלאים בציצית שהשעטנז מותר לענין ציצית אלא שאין עושין כן מפני שאפשר במינן ודיק מדברי הקר"א שזהו רק איסור בעלמא וזה מתאים עם דרך התוס' כאן ומשמע שדוקא לענין ציצית הוי הותרה.

וטעם הדבר נתבאר לעיל בשם הרנ"פ שזה נצרך לעצם הקיום של המצוה שיהיה הבגד ראוי ללבישה, אבל בשאר לאוין האיסור קאי בעיניה.

ושוב כתבו אי נמי למסקנא לא קאי הכי והיינו דלמסקנא ליתא להאי דינא דחוטי פשתים פוטרים בשל צמר, ואין שום משמעות כן בסוגיא. אולם הקר"א והטה"ק ביארו דלמסקנא לא קימא האי תירוצא דגזירה משום קלא אילן שאפי' יהיה קלא אילן שרי דלגמרי התירה התורה. והנה דעת הרמב"ן ביבמות לדחות דברי ר"ל מכח ההיא דשמעתין אולם לפי האמור אין הכרח שדוקא כאן הותר לגמרי מסמוכין ואעפ"כ ניתן ללמוד לכה"ת שההותרה חל מכח הדחיה כמש"כ האחרונים.

ת"ר סדין בציצית ב"ש פוטרינן וב"ה מחייבין.

הראשונים חקרו בדעת ב"ש אם פוטרים לגמרי מן הציצית או רק מתכלת. והנה מקושית רש"י מוכח שרק מן התכלת הם פוטרים שרש"י הק' שהי"ל אוסרין ומתירין ולמה נקט לשון חיוב ופטור ואם יש פטור אף מן הלבן אדרבה מתאים לשון פוטרינן וכן דיקו התוס' והרא"ש מדברי רש"י שדעתו שליתן לבן הוא חיב, אבל הנמ"י דיק מדברי רש"י שפטור אף מן הלבן וצ"ב.

והנה בדעת ב"ש כתב רש"י שני מהלכים אם הוי מדאורי' דלא דרשי ב"ש סמוכין להתיר כלאים בציצית או משום גזירה לפי שאין בקיאות וכדעת רבי. ועי' במלחמות כאן שתלה הנידון הנ"ל

בהנ"ל שעד כמה שאין כאן דין תכלת מן התורה אין כאן חיוב ציצית דהוי בגד שאי"ר לתכלת [כדין שאינו ראוי לבילה]. אולם אם הוי משום גזירה אי"ז אלא כלפי תכלת ולא כלפי לבן דהוי כמי שאין לו תכלת שאין התכלת מעכב את הלבן, וכן היה מנהג אנשי ירושלים שלא היו נותנים תכלת אלא לבן.

ועי"ש שהוסיף בדעת ראב"ז שהוא נוקט כדעת ב"ש שאסור מן התורה ואעפ"כ היו נותנים לבן שחיבו אותה בלבן מדבריהם.

אולם בתוס' כתבו דהטעם לפטור מן הלבן הוא משום גזירה אטו תכלת וזה בכלל הגזירה שלא ליתן תכלת בסדין וזה שיד גם לפי הטעם השני.

ועי' ברי"ף ובבעה"מ שם שהביאו את דעות הגאונים שטלית כזו פטורה אף מן הלבן ואף לדין דמדאוי' חייבת בתכלת ויש בזה שני דרכים עי' היטיב ברי"ף ובבעה"מ ובשלטה"ג שיש אפשרות להבין דמדאוי' אין עושין חוטי לבן מפשתים אלא מצמר וזה נגד משמעות הסוגיא כאן, ויש עוד הבנה דמשום ל"פ הפקיעו לגמרי תקנת ציצית או דקי"ל כרבי דמעכבות זו את זו ובשלטה"ג הביא את טעם התוס' הנ"ל שהוא גזירה אטו תכלת. ועוד מובא בנמ"י דעה הסוברת שהוא עובר בלא תשא על ברכתו והיינו דמדבריהם אין כאן שום קיום מצוה והוי ברכה לבטלה כמו היושב בסוכה שאין בה שיעור כראוי.

ועי"ע בתוס' שכ' דהא דלא דחי לב"ה כלאים בציצית משום דאפשר לקים שניהם ויקים מצות תכלת בבגד צמר ואם הגדר הוא שבגד שאינו ראוי לתכלת פטור לגמרי הרי גם מצות לבן הרי אינו מקים, ומוכח דסברי דאף אליבא דרש"י דאף לב"ש חייב מדאוי' בלבן.

ולא יהא אלא לבן.

מתבאר כאן בסוגיא שאלולא דין כלאים היה יכול ליתן ב' חוטין של קלא אילן כמו שני חוטי לבן. ועי' בהגרמ"ד שהעיר בזה ב' הערות א' דהרי אין זה מצבע הטלית ועי"ש שהביא מהסמ"ג (ע' כ"ו) שכ' דיש ללמוד מכאן שהמטיל ציצית צבועים בטלית לבן שאין לחוש מדמקשה לא יהא אלא לבן משמע שאינו חושש בצבע לא לקשיא ולא לתירוץ רק שלא יהא שם כלאים. ובדעת רש"י כתב שם לישב דע"כ ס"ל שאין הצבע מעכב בדיעבד וזו קושיית הגמ'. אולם בלא"ה היה מקום לדון אם בב' חוטין הניתנים לקיום דין גדיל נאמר גם התנאי הזה שיהיה ממין כנף או שיכול ליתן כל חוט שירצה ולעיל ל"ט ע: בביאור המיגו הבאנו את החשבון של הגרמ"ד ברש"י בנידון.

עוד כתב להעיר שבזמן שאין שני חוטי תכלת הרי ליכא מיגו וא"כ הדר הדין דבעי מין כנף דוקא וא"כ ב' חוטי הצמר פסולין הם שאינם ממין הכנף. אולם פשטו דברי הסוגיא מורין דעד כמה דשרי של פשתים בצמר הוא מילפוטא דסמוכין דחוטי צמר פוטרין בכל מקום ואי"ז משום מיגו והסוגיא אזלא לפי הך צד ועי"ע.

וליבדקיה, [אלא] גזירה משום טעימה.

עי' כאן ברש"י ובתוס' שישנם שני ביאורים בגמ' או שהמדבר על הבדיקה של הקונים על צובעי התכלת שיבדקו אם הוא תכלת אמיתי ועי"ז באה התשובה שאז יפסל כל הצבע משום שיש בו מקצת הנעשה לשם נסיון ובעי שכל הצבע יהא נעשה לשם ציצית. או שהנידון כאן שיבדקו את

הצמר של הציצית עצמו אם נעשה כדין ע"י חמרים המעבירים הצבע וע"ז התשובה שמא החוטים עצמם יבואו מהצמר הנעשה לנסיון.

ובשני ביאורים הללו תלוי גם שינוי הגירסא אם גורסים אלא משום טעימה או גזירה וס טעימה שלפירוש הראשון לא גורסים אלא שאין משתנה הפשט רק אין טועמים משום שלא יפסל הצבע אבל לפי הפירוש השני אין לגזור משום קלא אילן כיון שאפשר בבדיקה רק גוזרים שמא התכלת עצמה נצבעה שלא לשמה.

והנה הנפק"מ בין שני הפירושים לכא' היא אם לקחו מעט צמר וצבעו בו נסיון אם נפסל כל הצבע שביורה שלפירוש הראשון אם יצבעו הנסיון נפסל כל הצמר ולפירוש השני אין הכרח לזה רק שהטעימה גופה נפסלת. וכל זה מתבאר ברש"י ותוס' לקמן מ"ב ע"ב.

גזירה משום כסות לילה.

ברש"י שמא יתכסה בה בלילה דפטור מציצית ומבואר דאף טלית בת חיובא אם יתכסה בה שלא בזמן החיוב עובר עליה משום כלאים. אולם בשבת כז: כתב כסות לילה כסות המיוחד ללילה ועד"ז מפרש בזבחים יח: והיינו כשיטת ר"ת בתוס' כאן. ועי' בהגר"א סיי"ח שעמד על סתירת הדברים.

והנה באמת ישנם שני נידונים לגבי כסות לילה א' אם חיבת בציצית או לא, ב' אף אם נאמר דאין חיבת בציצית אפשר שאין בה משום כלאים דלגמרי התירה תורה איסור כלאים וכן העמידו התוס' בחולין קי: להדיא את הנידון מצד זה. אך לפי המובא בתוס' כאן ד"ה כסות לילה ובקידושין לד. ד"ה ותפילין מהירושלמי נראה שיש חיוב גמור על כסות המיוחדת ליום אף כאשר הוא לובשה בלילה.

אולם מאידך בתוס' כאן ד"ה תכלת אין בה משום כלאים כתבו דאשמעינן דאפי' בלילה אין בה משום כלאים אף דלילה לאו זמן ציצית. והנה אם הדין הוא שכסות לילה חיבת בציצית פשיטא דלי"ב משום כלאים, וא"כ סתרו דבריהם בזה. ולכא' נראה שבאמת ר"ת חזר בו וכמ"ש התוס' לגירסא שלפנינו דר"ת סותר פירושו שלמעלה דכסות יום חיבת אפי' בלילה אולם הרש"ק מחק מילים אלו וכן מובא הגירסא שר"ת כתב פירושו למעלה היינו שאין כאן סתירה. וזה לא יתכן שהרי מבואר בתוס' שאפי' בטלית שאולה כל ל' יום שהדין שפטורה מן הציצית ומכאן ואילך חיבת מדרבנן שרי בשל כלאים מכיון דלגבי גברא דהוי ידידה לא הוי כלאים וכן כתבו להתיר אף בנשים מטעם זה וא"כ צ"ע מה הדמיון בין כסות יום בלילה שהיא חיבת לטלית פטורה.

והנה יעוי' ברא"ש סי' א' ש' מתחילה כדרך ש' התוס' כאן שלגמרי התיר הכתוב כלאים בציצית ואין בו משום כלאים כלל ואפי' ללובשו בלילה והוכיח זאת מטלית שאולה, וע"ז הביא מהספרי שאם היתה מיוחדת ליום ולילה פטורה מן הציצית והוסיף להתיר אף בנשים. ושוב הק' מדוע חשיב מצות עשה שה"ג וכתב או משום דכסות לילה עצמה פטורה ועוד שאפי' נפסקה טליתו בלילה אין חיוב לקשור וכתב דהני תרתי שינויי סתרי אהדדי ויש ביניהם מחלוקת לדינא אם מברכים על כסות יום בלילה או לא דלשינויא בתרייתא אין חיוב בלילה ואין מברכים ומסיק שם לדינא כהמהלך הראשון יעוש"ע והסתירה בזה נגלית דא"כ למה הוצרך להוסיף כלל הסברא דלגמרי התיר הכתוב כלאים בציצית שהרי יש כאן חיוב גמור.

ויתכן לבאר שבאמת שני הנידונים תלויין זה בזה עפ"י יסוד ששמעתי מהגר"ז גלוסקינוס שליט"א שאף אם טלית הוי חובת גברא אין הכונה שהוא חובת גברא גמורה לקשור ציציות בבגדו

כמו הנחת תפילין אלא שלעולם הוא חובת הבגד אלא שלא נתחייב רק בשעת הלבישה שכך תהיה צורת הבגד שלו, וע"כ אנו אומרים שעד כמה שחיבה התורה את הבגד בציצית לא נתנה את הדברים לשיעורים אלא הפקיעה מן הבגד את הדין כלאים ובוזה חלוק מבגדי כהונה ששם לא התירה התורה את האיסור רק בעידן עבודה דהיינו שכל ההיתר היה לצורך לבישת עבודה אבל לא היתה הפקעה של החפצא של האיסור כמו בציצית. וע"כ כל ששיך בבגד זה חיוב במצב מסוים הבגד נעשה מחויב בציצית ופוקע ממנו האיסור אבל אם היה זה כחובת גברא לגמרי ודאי לא נאמרה הדחיה רק כלפי הגברא המצווה כשיטת רש"י והרמב"ם והר"ן בקידושין שם.

והנידון השני לכאן ג' תלוי בזה שכאשר התורה ביטלה את החיוב מן הציצית בלילה סבר ר"ת שאין זה מסתבר שיהיה הזמן פוטר שכעת אין לבישת הבגד מחויבת בציצית שאין זה קשור לראיה בפועל אלא לצורך הראיה שביום חיבה התורה את הבגד שיהיה נתון בו ציצית בכל לבישותיו ואין סברא למעט רק כסות שאינו עומד כלל ללבישה ביום. ויש בזה חילוק מטלית שאולה ששם כן התורה פוטרת את השואל שלא חיבה התורה כלל את מי שאינו לובש כבעלים והוא כאינו מחויב בדבר כלל ולא דמי ללילה שהוא גופיה ראוי לראיה לאחר זמן וע"ע.

ועי' ברמב"ם פ"ג ה"ז שכ' כסות של פשתן אין מטילין בה תכלת אלא לבן בלבד של חוטי פשתן לא מפני שהציצית נדחית מפני שעטנז אלא גזירה מדבריהם שמא יתכסה בה בלילה שאינו זמן חיוב ציצית ונמצא עובר על ל"ת **בעת שאין שם מצות עשה שחובת הציצית ביום ולא בלילה שנא' וראיתם אותו בשעת ראייה**. הרי שלהרמב"ם אין שום חיוב על טלית זו ועובר משום כלאים.

ויש לעין מה הדין כסות לילה ביום לשיטת הרמב"ם ורש"י ועי' בר"ן בקידושין שכ' שע"כ פטור והראיה מהסדינים שלנו שאדם מתכסה אף ביום ואמאי אינו מתחייב בציצית וכ' שבאמת צריך את שני התנאים גם שיהיה כסות יום וגם שהלבישה שלו תהיה ביום ולא בלילה שצריך שיהיה מיוחד לראיה ובשעת ראייה.

והנה התוס' הביאו מהספרי דאף כסות המיוחדת ליום ולילה חייב וכתב הגר"א דמכאן מוכח דלא כהר"ן שהירו' הביא מזה ראייה דלא הוי מ"ע שהז"ג שאם היתה מיוחדת ליום ולילה פטור וקשה מה הראיה שהרי סוכ"ס בלילה פטור ורק שאין צריך שתהיה מיוחדת דוק ליום וצ"ע. אלא דבלא"ה דברי הירו' צ"ב שהרי סוכ"ס אם היה מיוחד ללילה היה פטור וא"כ הוי מ"ע שהז"ג שהלילה גורם הפטור ומבואר כאן שלא שאם הלילה היה גורם הפטור היתה גוברת ידו של הפטור או שהיינו דנים על כל לבישה ולבישה אם לובשים אותה בתורת כסות לילה או כסות יום אבל השתא דחייב רואים שיסוד הפטור הוא מה שאינו דרך לבישה ושם סדין עליה ולא שם בגד וממילא אי"ז סיבה להחשיב זאת מצוה שהז"ג ודו"ק.

הטיל לבעלת ג' והשלימה לארבעה פסולה.

עי' ברש"י בד"ה היו מטילין בהגהת הב"ח שם ובד"ה אמר רבא שמשמע שעיקר חידושא דר"ה הוא אינו עצם הכלל דבעי עשיה ולא מן העשוי אלא שאף עשיה גמורה אם נעשית שלא לצורך לא מיקרי עשיה וחשיב מן העשוי ולא אומרים דחזר וניענעור העשיה הראשונה בשעת החיוב. ועי' ד מה שחילקו התוס' כאן בד"ה והאמר ר' זירא.

ובאמת יש לחקור אם זה באמת חיסרון מעשה גמור כאילו עשאו קוף או דיש לזה תורת מעשה אך צריך שיעשה לשם חובה ועי' בחזו"א שכ' דל"א קציצתן זו עשיתן רק בכה"ג שיש תחילת

מעשה ואהני הקציצה לגמור אבל בקוף לא מהני הקציצה של החוטין השניים כאילו נעשה בהכשר ועי' מש"נ בהמשך הסוגיא ובתוס' ד"ה בב"ת קאי.

דף מ' ע"ב.

והאמר ר' זירא הטיל למוטלת כשירה.

לפו"ר לא הכשיר ר' זירא אלא רק כאשר יפסוק את הראשונות וכמ"ש רש"י ואע"ג דפסקינהו לקמאי וזוה הוכחת הגמ' דלא מקרי עשיתו בפסול אף דמתחילה הית הטלית פסולה. אולם לקמן מבואר דאף כאשר שניהם בה אין בה משום כלאים וכדכתב רש"י שם דכולהו ציצית מקרי אך מתבאר שם דדוקא ע"י שכל אחת ראוה אם יפסוק את האחרת וא"כ לק"מ.

אמר רבא השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי. שיטת רש"י שכאן שהוא עובר על דברי תורה לא נחשב מעשה עד שיקוף את הראשונות וע"ז מקשה ר' פפא שהרי ר' זירא מיירי גם באופן שהוא מתכוין לבטל את הראשונות ושם יש מעשה גמור בלא עבירה ואפ"ה לא פסל והק"ל ואין ע"ז תשובה בסוגיא ובגוף סברת רבא מבאר החזו"ג שבכה"ג שהוא עובר עליה הוי צורה מקולקלת ולא חשיב עשיה עד שתעשה בצורה הנאותה וכתב שיתכן שאף אם יעשנה באופן שאינו עובר על בל תוסיף עדיין זה נחשב צורה מקולקלת ולא הוי עשיה וכן ביאר את שיטת הרמ"א שפסק כרבא ופסל כל עוד שלא חתך הראשונות.

אולם לשון רש"י משמע שהכל תלוי אם עובר על דברי תורה או לא וע"כ באופן שהוא אינו מתכוין להוסיף אלא לקוף את הראשונות אינו עובר על דברי תורה אף שהציצית פסולה במצב זה. ונראה לבאר דבכה"ג שיש עבירה במעשיו ואהני הקציצה לבטל את העבירה זה מועיל לגמור את המעשה שכבר הותחל וכמו שביארנו שבכה"ג יש כאן התחלה של מעשה וע"כ במקום שאין עבירה דבל תוסיף אף שעדיין אין הציצית כשירה מפני התוספת לא חשיב שיש כאן מעשה חשוב בעשית האחרונות אלא הוי כעין סילוק מפריע. ובזה גם מיושב מדוע אין אומרים בעלת שלוש שאהני קשירת הרביעית להציל מפני איסור בל תגרע שזה אינו נחשב תוספת הכשר בראשונות ודו"ק.

והנה כל זה מתאים עם דרך התוס' דבלא כונה אינו עובר עליו כמו שנראה מדבריהם בד"ה ממאי ונמצא שאיסור בל תוסיף ליכא אבל מאידך נראה שיש כאן פסול כל זמן שלא יקוף וכאשר יקוף הוי מן העשוי בפסול והק"ל

אולם בשיטמ"ק אות ז' מבואר דלבטל היינו לפסוק את הראשונות קודם הלבישה אבל אם לא יפסקנו איכא איסור בל תוסיף ולפ"ז הכל תלי אם כונתו לעבור או שאין כונתו לעבור על דברי תורה ולזה אינו מובן כ"כ מה קשור זה שהוא מכוין לעבור איסור לענין זה אם הקציצה נחשבת מעשה.

ונוכל לומר בזה רעיון חדש שהפסול מן העשוי הוי כאילו נעשה שלא לשם חובה דאין הטלית מחויבת עדיין בציצית זו ונמצא מטיל חוטין דעלמא וע"ד זה שמצות צריכות כונה הני"מ בעינן שתהא הציצית נעשית לשם היכר ותיקון הבגד. ובזה יש חילוק אם כונתו לעבור או לבטל שאם כונתו לעבור בשעת הניתנה אנו מסתכלים על הקציצה של הראשונים כהתחדשות ויש כאן עשיה מחודשת ומקום להתפיס בו את הכונה לצאת יד"ח שיחשב כאילו הוא מטיל את השניות לשם

חובה אולם אם בשעתו הוא נתכוין לקוץ את הראשונות שלא לעבור איסור א"כ אמרי' דכל העומד להעשות כעשוי דמי וכאילו נקצצו מקודם לענין זה שאין כאן תיקון בציציות השניות וכאילו נעשו שלא לצורך והבן.

תוד"ה בב"ת קאי.

הק' התוס' מדוע אין אומרים בההיא דהידלה את הגפן קציצתן זוהי עשיתן כמו כאן שהציצית פסולה ואמרי' דקציצה הוי מעשה להכשיר, וכתבו דלא דמי והניחו בצ"ע. ועי' בחזו"א שכי' שפשיטא שאם קוף יתלה הציציות הראשונות ויבוא אחר ויקוץ הראשונות דלא מקרי עשיה ויתכן דעשיה במחובר אינה נחשבת עשיה כלל לענין זה עי' בשיטמ"ק אות ה' בהשמטות. אולם בלא"ה צ"ע מאי קשיא להו שהרי שם אין מעשה איסור רק פסול בהסוכה וכאן אף במתכוין לבטל הציצית פסולה ורואים כאן שהם נקטו דבמתכוין לבטל הטלית כשירה כמות שהיא והנידון של האיסור הוא משום הפסלות ולכן דימו לזה ההיא דפסולא דמחובר.

שיטת הרמב"ם והשו"ע.

ברמב"ם פ"א הט"ו כתב שאם נתכוין לבטל את הראשונה אזי הדין הוא שחותך את הראשונה וכשירה ואם נתכוין להוסיף הציצית פסולה והק' הבי"י שיוצא שזה להיפך מהמבואר בסוגיא שלפי המבואר בסוגיא היכא שהוא מתכוין להוסיף כשירה ע"י קציצת הראשונות ואם נתכוין לבטל הוי מן העשוי. ועי' בב"י איך שמבאר את הענין. ועי' בגר"א שמבאר עוד שדעת רב היא לדחות דברי ר' זירא מההלכה שהרי לא יתכן שאם יעשה מעשה שעובר על דברי תורה ותחשב עשיה כשירה ואפי' בלי הדין תולמ"ה יש לפסול הציצית ובא ר' זירא לקים הדברים שאין זה מוכרח ויתכן שאין כן עשיה פסולה שדעתו לבטל ולחתוך את הראשונה ומשמע שקודם שיחתוך שהיא פסולה אף שנתבטלה הראשונה ונפסלה עי' מה שנכ' בזה עוד. ויוצא לפי זה שמסקנא היא כי קושין שאף בבעלת שלוש היא כשירה שלא חשיב בכה"ג עשיה שלא לצורך אולם הרמב"ם שם בהט"ז פסק להדיא דהטיל לבעלת שלוש היא פסולה וא"כ תמוה, ויש לחלק שכאן שדעתו היא בהדיא לבטל שפיר חשיב גם עשיה לצורך כן פי' הבי"י שם, ועי' באבי עזרי עוד אריכות דברים בזה.

שיטת הראב"ד.

הראב"ד שם משיג על הרמב"ם שאין הסוגיא כלל עוסקת בהכשר הציצית ולכו"ע היא כשירה מדמהני מעשיו ליתן עליה שם הוספה שפיר חשיב מעשה והוכשרה הטלית בבתראי אלא שצריך לקוץ הראשונה מדין בל תוסיף ודעת ר"פ שבכה"ג שדעתו לבטל אף בל תוסיף ליכא ויוצא איפה שבין לרבא ובין לר"פ הטלית כשירה אף בבתראי שיש כאן עשיה גמורה בהכשר. והראב"ד הוכיח כדבריו מהגמ' בסנהדרין שהביאו התוס' ריש פרקין שאמרי' דאי קשר עליון לאו דאוי האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי והק' התוס' אמאי לא מוקמי לה בהטיל למוטלת דאמרי' בשמעתין שיש בזה בל תוסיף והוכיחו מזה התוס' שאעפ"י שעובר עליה אין הטלית נפסלת בכך. ובדעת הרמב"ם כתב הגרעק"א בחי' לשו"ע דתלוי בסוגיא דזבחים אי אמרי' כל יתר כנטול דמי או לא דהסוגיא דסנהדרין סוברת דאומרים כן וממילא לא נפסל הציצית אבל ההלכה אינה כן. ובחזו"א מישב באו"א שיש הבדל בין ההיא דזקן ממרא שצריך שיהיה נפסל מחמת עצם ההוספה וכמו בהוספת בית לתפילין שנעשה החיצון כפנימי ע"י זה ולא בדבר שנפסל מפני שעובר איסור ע"י מעשהו כמו כאן שכל א' בפ"ע כשר רק בהצטרפות שניהם הוא נפסל וכתב שזה דוחק.

ועי' שם בחזו"א שמבאר דעת המקשה בסוגיא לפי הראב"ד שבתחילה סברה הגמ' שאין זה נחשב מעשה בהטיל למוטלת כיון שהיא בצורה מקולקלת ודמי לנעשית בפטור. ולפי' יוצא שרביא ור"פ חולקים עליו בזה שמצד המעשה חשיב כנעשה בהכשר גמור הואיל והטלית מחויבת והפסול כאן הוא צדדי.

שיטת הרא"ש והרמ"א.

עי' בטור שהביא מדברי הרא"ש שאין לחלק אלא בין נתכוין להוסיף ובין לבטל אם חתך כשירות. ובב"י נתקשה שהרי זה נגד מסקנת הסוגיא. ומבאר החזו"א שהרא"ש פוסק כרביא שבמתכוין להוסיף חשיב גמר עשיה ע"י הקציצה כיון שכעת היא נעשית בצורה מקולקלת שיש בה הוספה והבין הרא"ש בדעת רביא שאין נפק"מ בין מתכוין להוסיף או לבטל שבכל גווני יש כאן צורה מקולקלת ומה שהוא אינו עובר עליו אין זה חסרון ובזה פליג עם ר' פפא שלדעתו צריך העבירה בפועל וכל שלא לבש שתיהן כאחת אי אשר לדון שניהם כאחת להחשיב שיש כאן תיקון הצורה של הציצית ע"י הקציצה.

בשגם י"ל דנחלקו בעצם היסוד אם בדעתו לבטל הציצית כשירה כל זמן שלא פסק או לא שר' זירא מכשיר בזה וא"כ ליכא שום תיקון בקציצה ולמעשה חשיב כנעשית בפטור ע"י שיש לה הכשר בלא"ה, אבל רביא פוסלה עד שיקוץ בפועל אם במצבה הנוכחי היא פסולה צריכה הכשר קציצה ומהני להחשיב כגמר מעשה.

אם מהני לקוץ האחרונות ולהכשירה בראשונות.

עי' ברש"י לקמן מא. ד"ה חדא זימנא שכי' דכ"ש בקמאי אי הוה פסיק לבתראי ומשמע שהראשונות פסולות משום ב"ת אבל אם יקוץ האחרונות מהני ומבואר שאף שנתכוין לבטל אין הוא מבטל מהם הכשירה דציצית ע"י. [אבל אין לומר שאף אם יבטל מהן הכשר ציצית יועיל לשוב ולהכשירם ע"י קציצת האחרונות שהרי ע"כ מיירי בנתכוין לבטל הראשונות מזה שאינו עובר עליהם משום כלאים וחשיב כלאים בציצית ובנתכוין לבטל לא אמרי' קציצתן זו עשיתן.]. ועי' בב"י שכי' בפשיטות לדעת רש"י שאין מקום לפסול הראשונות כיון שהם גופן נעשו בהכשר ולא שייך בהם תולמ"ה. ואף אי נימא דבשעה שיש השניות הם פסולות משום ההוספה מ"מ אינו רק פסול צדדי ולא חשיב מחמת זה מן העשוי.

והנה ברמב"ם מבואר להדיא שדוקא אם חתך הראשונה כשרה בבתראי. ומבואר שיש כאן ביטול גמור כשיטתו שהשניות עשויות בהכשר גמור שהראשונות הן כמאן דליתא ואם היה בהן עבירה לא היה מועיל לשוב ולהכשירן בקציצה זו.

ומבואר ברמב"ם שאם נתכוין להוסיף יש לפסול בכל גווני וצ"ע דבשלמא האחרונות נעשו פסול אבל הראשונות הרי נעשו בהכשר ועי' בשע"ת שהביא מהיד אפרים סברא לפסול הראשונות משום שיש דיחוי במצוות דבשלמא בבתראי הוי דיחוי מעיקרא וע"כ מהני מה שנתכוין לבטל אבל הראשונות נפסלו לגמרי משום הדיחוי.

וברמ"א סי' י' סי' כתב וקודם שחתך הראשונות פסול בכל ענין. וכתב המג"א סק"ט שלדעת הרא"ש אפי' יחתוך האחרונות ג"כ כשר וע"ע במחה"ש על המג"א סק"ח איך שביאר דבזה הרא"ש והר"מ אזלי לשיטתם.

אם צריך לקוץ את הראשונות.

לעיל הבאנו דעת התוס' שאף כאשר עובר משום בל תוסיף אין הציצית נפסלת ולכאוי כ"ש כשנתכוין לבטל שכשירה כמות שהיא. ועי' בב"י שדיק מדברי רש"י כאן בד"ה הטיל למוטלת שכשירה בהנך בתראי ואע"ג דהדר פסקינהו לקמאי ומשמע שאף אם לא יפסוק תוכשר ע"י הראשונות, וזה לכאוי סותר למש"כ בדף מ"א. שם שדוקא אם יקוץ השניות מתכשר בקמא וכן נקט הרא"ש בדעת רש"י. ועי' שם בב"י דמהסברא כל שנתכוין להוסיף ודאי יש לפסול כ"ז שלא פסקינהו לקמאי. ועי' לעיל מה שהוכחנו מקושית התוס' מההיא דסוכה שיוצא שאף אם לא יקוץ כשירה. ולפי הראב"ד ג"כ מבואר דבכ"ג כשירה אפי' כד עבר וגם כשנתכוין לבטל.

דף מ"א ע"א.

טלית כפולה חיבת בציצית ור"ש פוטר.

עי' במרדכי שהביא ב' ביאורים בדעת ר"ש אם פטורה לגמרי או שהנידון כלפי קרנות הכפל. [ומישב בזה הסתירה מדלעיל האי מאן דחייטיה לגלימיה שלא הועיל לפטרה אבל צריך ליתן במקום הכפל.] ועי' עוד בב"י סי' י' שדיק גם מהרמב"ם שחייבת בקרנות הפשוטין שכי' שאין כופלין הטלית לשנים ומטילין ציצית על כנפיה כמו שהיא כפולה. משמע שעל הפשוטות פשיטא שהיא חייבת. ועי' בדרכ"מ שם שנחלק שהלשון פוטר לא משמע כן. ועפ"ז ג"כ פסק להחמיר כרבנן לחיב בטלית כפולה אבל לא יברך עליה היינו שנותן רק בכפל וע"כ אינו מברך דהיא ספק חייבת ספק פטורה. והפ"י כתבו שלפי הצד שהקרנות הפשוטין לעולם חייבין אין מובן הפסק של הרמ"א שהרי הוא מפסיד הציצית שבקרנותיה הפשוטין ועי' במג"א ובמחמ"ש. ובעיקר הסברא של המרדכי והרמ"א שפטור לגמרי אליבא דר"ש כתב הקר"א משום שאין דרך ללבושה באופן זה.

והנה בנמ"י פי' שכאן מיירי בטלית ארוכה ביותר שאינה ראויה ללבישה בלא כפילה וע"כ פטר ר"ש ורבנן מחייבין עכ"פ בעת לבישתה. וכתב הט"ז אפשר שהראשונים לא נח' בעצם הדין רק שכל אחד מדבר בצירור אחר שהנך ראשונים מפרשים כרש"י שהיתה רחבה וכפלה אבל לא היתה רחבה באופן שאינה ראויה ללבישה ולדעת הרמ"א הוא כהנמ"י שמייירי בטלית ארוכה.

והנה לקמן מובא המעשה מרבה בר"ה שהיה לובש טלית כפולה ונתן חוטין במקום הכפל המעשה שם מוכח דמייירי בטלית רחבה פי' שנים כקומתו וכמ"ש רש"י שם מזה שהיו הציצית עומדין במקום ראשו. ואעפ"כ חיבו להטיל בו ציצית בקרנותיה הפשוטין וצ"ע דא"כ אינו לא כרבנן ולא כר"ש וצ"ע.

רש"י ד"ה דנקטה בסיכוי. וקשיא לי הא דאמר בסוף הקומץ וכו'.

עי' שיטות האחרונים והפ"י בסתירה זו בדברינו לעיל לז': בהרחבה.

שאני חסידים דמחמרי אנפשיהו.

כ"י ברשי לעיל מ': שפי' חסידים זריזים במצוות. ונראה דכוונתו שמהירו להטיל בה ציצית שלא יכשלו בלבישה של הבגד בלא ציצית. וכ"פ השפ"א כאן.

ופליגא דמלאכא וכו'. ובתוד"ה ענשיתו אעשה.

לפי ההו"א בסוגיא נראה שלמ"ד חובת גברא הוי כשאר מצוות חיוביות להלך עם ציצית על הכף ועשית הסודר הוא בכלל הכשר מצוה ליצור הד' כנפות המחיבות הציצית והוי כמו דפנות הסוכה שאם יש לה דפנות כראוי יכול להטיל עליהן סכך לקים מצות ישיבה בסוכה. וזה גופא תלוי בהנידון אם זה חובת טלית או חובת גברא שלמ"ד חובת טלית הוא אין בזה קיום מצוה בלבישה על הגברא אלא הוי מדיני הבגד העומד ללבישה שיהיה בו גדילים ויש בזה חומרא שחייב אף בכלי קופסא וקולא שאי"צ לקנות בגד לקיום מצות ציצית שמי שאין לו בגד אינו חייב במצוה זו כמו מי שאין לו בית שהוא פטור ממזוזה, משא"כ למ"ד חובת גברא בכלל הכשר מצוה לעשות ד' כנפות ליתן עליהם ציצית. ועי' בקר"א.

ולפי"ז קשה מאוד השאלה ששאלו ענשיתו העשה שהרי זו מצוה גמורה וחייב גמור וחייב לבזבז ממונו כדי להשיג טלית מחויבת.

ובתוס' כתבו שהשאלה היתה על עשה כי האי שאין אדם חייב לקנות טלית המחויב אם אין לו אבל עשה גמור מכין אותו עד שתצא נפשו ואם בב"ד של מטה כן ק"ו שעונשין אותו בב"ד של מעלה ומוכח בכ"ד שדין שמים חמור יותר כ"כ המהרש"א בח"א. והק' המהרש"א על דבריהם שאינו מובן אמאי אינו מחויב לקנות שהרי הכא אליבא דמ"ד חובת גברא הוא קיימא, ונראה שקושיתו היתה לפי הס"ד שהוי חייב גמור כשאר מצוות וכקושין, אבל למסקא שאין חייב אלא הלוש ד' כנפות באמת לא חייב לקנות אולם הקר"א הבין את דבריו אף לפי המסקנא שיש חייב גמור לקנות וצ"ע.

וצ"ל דהתוס' באמת הדרי על המסקנא דאף למ"ד חובת גברא אין זה חייב גמור אלא כעין חובת הדר דמזוזה שהחייב על הגברא בעת הלבישה ועי"כ אינו מחויב לקנות לעצמו טלית וכשיטתם דאף למסקנא כל העונש בעידנא דריתחא הוא רק למ"ד חובת גברא ולא כמ"ד חובת טלית. ובאמת הו"מ לאקשווי וליטעמין מי ניחא הא דאמר ענשיתו אעשה אלא דהמקשה לא הבין כונתו עד שביאר קושיתו טצדקי וכו'. ועי' מש"נ בהמשך דברי הראשונים על הא דאמר ענשיתו אעשה וכו'.

ועי' כאן במסה"ש שהגיה שמש"כ שאין אדם חייב לקנות טלית היינו כמ"ד חובת טלית ובפשטות בא לישב קושית המהרש"א אך אין מובן מהלך הגמ' לפ"ד.

ה"ק טצדקי למיפטר נפשך מציצית.

נח' רש"י ותוס' אם הדברים אמורים גם למ"ד חובת טלית או רק כמ"ד חובת גברא וביאר השיטמ"ק דלמ"ד חובת טלית אין זה טצדקי כלל שאפשר שהיתה לו טלית מחויבת ומציצת בתוך ביתו, ואפי' אם היה יודע המלאך שאין לו אחרת היה לו לגעור בו באופן אחר לך קנה לך טלית אחר המחויב ולא לגעור בו על שאינו לובש טלית מציצת. ונראה מדבריו דאיכא עונש אף למ"ד חובת טלית אם אין לו אחרת בביתו, אולם בתוס' מבואר להדיא שלמ"ד חובת טלית לא שייך למיענש עליה אם לית ליה. וצ"ב דלכאוף פלוגתייהו הוי כמו במזוזה אם היא חובת הדר או מחובת הבית ומהכ"ל לומר שיש יותר חייב על הדר לעשות לעצמו בית יותר מלמ"ד חובת בית הוא.

ועי' בשפ"א שפי' כונתם דלמ"ד חו"ג הרי הוא מחיב לחזור אחריה בכדי להשלים גופו במצוה זו משא"כ למ"ד חו"ט היא אין צריך לקנות טלית כדי לקים מצות ציצית וכמו דפשיטא שאי"צ לקנות שדה בכדי להתחייב במצות תרו"מ.

ועי' בשו"ע סי' כ"ד שביאר שהטעם שחייב לחזור אחר הציצית הוא מפני שהיא על בגדיו ומזכירה לו ענין עשית המצוות ובה לכאוי אין הבדל בין מ"ד חובת גברא או וחובת טלית אלא דלפי הנראה שם בטור ובב"י אין זה בדרגה של חיוב גמור ליענש אלא למצוה.

בעידנא דריתחא ענשינן.

עי' במרדכי סי' תתקמ"ה שכ' דוקא מי שיש לו טלית בת ד' כנפים ומחזר אחר עלילות להפטר מן המצוות נענש ודוקא בימיהם שהיו רגילים ללבוש טליתות בנות ד' כנפים, אבל אנחנו שאין דרכנו ללבוש ארבע כנפים אפי' בעידן ריתחא לא מיענשי אלא דמ"מ מצוה מן המובחר איכא וכו'. וקצ"ע למה המלאך גער ברב קטינא והרי לא היה לו בגד מחויב וצ"ל דכיון דענשי אעשה בעידנא דריתחא על הצדיקים יש תביעה יותר ועי' מהרש"א בח"א משכ"ב.

ועי' עוד בסמ"ג ע' כ"ו שמפרש את דברי הגמ' כנ"ל דוקא בימיהם שהיו רגילין בד' כנפות לכך ראויין ליענש ולא בזה"ז. ועוד הוסיף לפרש דברי הגמ' ענשיתו אעשה ע"ד התוס' שדוקא בעשה כזה שאם אין לו אינו מחויב לקנות, ואעפ"כ מיענש בעידנא דריתחא [ומפורש בדבריו שם שזה לפי המסקנא דאי לי"ל לא מיחייב]. ומבואר שהוא סובר שהקפידא היא אף על מי שאין בידו על מה שאינו מחזר.

ועי' בתוס' פסחים ק"ג ע"ב ד"ה ואין לו שכ' ב' מהלכים מתי נענש על הציצית אם דוקא במי שיש לו ואינו לובש וכדברי המרדכי הנ"ל או אפי' מי שאין לו צריך להשתדל להביא עצמו לידי חיוב. ומשמע שנח' כאן אם צריך לפזר מעות בשביל חיוב זה. ועי' בשו"ע סי' י"ז ס"ג שכ' שאפי' קטן מחויב אביו ליקח לו טלית כדי לחנכו במצוות, ועיי"ש במג"א סק"ג.

טלית שנקרעה חוץ לשלוש יתפור.

רש"י והרגמ"ה פירשוהו כפשוטו שהיה קרע בגוף הטלית במקום הכנף ורוצה לתפרו שלרבנן לא יתפור שמא ישתיירו חוטיין ויסמוך עליהן לשום מצוה ור"מ לא חיישי לזה וכ"פ לעיל מ': בההיא דר' זירא שמא יקרע סדינו בתוך ג' ועיי"ש בתוד"ה שמא שכ' לפרש דר"ז מתאים בין לר' מאיר ובין לרבנן [עי' בהגהת צ"ק שם].

והשיטמ"ק כאן אות י"א [בהשמטות] תמה מהמשך דברי הברייתא ושון שלא יביא אפי' אמה ממקו"א שאין לזה שום שייכות עם מחלוקתם שמקודם.

וע"כ פירש ע"ד התוס' דלעיל שמייירי שנקרע הכנף לגמרי אחר שתלה בו חוטי הציצית מכל הצדדים ואם נשארו ממנו אחר שנקרע ג' אצבעות שהוא שיעור בגד חשוב מהני להחשיב החוטין כאילו נשארו תלויין בבגד דאהני מה שנשתייר ממנו שיעור חשוב להחשיב כאילו החוטין תלויין בבגד ועיי' ששב ותופרו הרי הוא כשב לקדמותו. וע"כ לר"מ תוך ג' לא מהני משום שאז נחשב כאילו החוטין תלויין באויר וכשתופרו הוי תולמ"ה, וכ"פ הרא"ש סי"א והנמ"י. ועי' בנמ"י שמשנה הגירסא דלר"מ תוך ג' יתפור ותרבנן לא יתפור ואתיא דרב יהודה כרבנן דהילכתא כוותיהו.

ובזה הוא ממש דומיא דהמשך הברייתא שמביא חתיכה ממקום אחר לחבר בציצית, אלא שיש חילוק בין אם הכנף היה מאותה הטלית והוא מחזיר הטלית לקדמותה לבין אם הוא מביא כנף מבגד אחר (עי' להלן הרחבת הדברים).

אולם בתוס' לעיל נראה שהם מפרשים אחרת שלא נפסק הכסף לגמרי אלא נשאר ממנו ג' אצבעות מחוברות דאהני החיבור הזה להחשיב כאילו כולו מחובר ואין החוטים תלויין באויר ובפחות מכן הוי כמאן דפסיק. ולרבנן אפי' פחות מזה מהני להכשירו ע"ז. ולא נתבאר עד איזה שיעור של קרע פוסל ר"מ ולכא' אם נפסק משני צדדים הוי כאילו נפסק כולו. וע"ע בדברי חמודות אות כ"ד אריכות דברים בביאור שיטות אלו.

רד"ה יתפור.

רש"י מפרש שאם הוא יתפור בתוך שלש איכא למיחש שהוא יסמוך על חוט התפירה לשם ציצית ואיכא למיחש משום תעשה ולא מן העשוי. ויש לדקדק שאפי' בלא הדין תולמ"ה כגון אם להדיא יתפור את החוט לשם ציצית יש לפסול מכיון שהם אינם נקשרים בציצית אלא נתונים ע"י חיבור מחט, ומבואר כאן לכא' שאף זה יכול להחשב כקשירה. עוד יש לעיין למה לא אמר רש"י שיש כאן חיסרון מצד הלשמה של הטויה, ולכא' מוכח שאי"צ טויה לשמה, ויש לדחות שאפי' אם נטוו החוטים לשמה מעיקרא אעפ"כ הן פסולין.

עוד בדברי הראשונים אם רשאי לשוב ולתפור כנף שנקרע מן הבגד.

הבאנו לעיל את דברי השיטמ"ק בסוגיין שאם נקרע כנף יותר מג' אצבעות שהוא כשיעור בגד אפשר לשוב ולתפור בבגד. ומבואר מדבריו דלא אמרי' שהוי כאילו נתבטל השם ד' כנפות מן הבגד והוי כאילו הטיל לבעלת שלוש [דאף שבעת שנקרעה היו בה ד' כנפות הרי השתא הוי כבגד אחר והוי תולמ"ה] אלא חזר הדבר לקדמותו. ועי' בב"י סי' ט"ו שהביא מתשובת הרשב"א [ח"א סי' רי"ז] שדן שם לגבי טלית שנחלקה לשנים ונשתירו בה חלק מן הציציות אם נפסלו הציציות הנשארות או דאיכא בזה משום תולמ"ה, וכתב שם שאין בזה משום תולמ"ה. וראיתו משמעתי' שאם נקרע חלק מן הטלית לא נפסלו שאר הציציות דהא אמרי' תוך שלש יתפור ולא נפסלה הטלית בקרע זה ואין חילוק בין אם נקרע מקצתה או נחלקה לשתיים.

ובב"ח שם נקט בפשיטות שהדברים אמורים דווקא כאשר הוא מתעטף בכל חלק וחלק בפני עצמו אבל לא כאשר הוא תופר מחבר לטלית בד אחר לא מיבעיא כאשר הוא יחד עם ציציות אלא אפי' כאשר הוא נטול ציציות משום שבשעה שהוא תופר הכסף מתבטל הכסף הרביעי של הטלית החלוקה ונעשית כבעלת שלש והוי תולמ"ה. ומבואר שהוא לומד בכוונת הרשב"א שדווקא כאשר היא נחלקה לארבה כנפות אבל אם נעשית בעלת שלש נפסלו הציציות ולכא' הרשב"א הכשיר בכל ענין שנקרע.

והט"ז בסק"ג הק' עליו עוד שהרי הרשב"א הוכיח גם מהמשך הסוגיא שדווקא באופן שהוא מביא כנף יחד עם ציציות יש לפסול משמע שבלא ציציות כשר. ובמג"א מיישב שאין בזה ביטול הכסף שמיד שמתחיל לתפור נעשו שניהם בגד אחד, וצ"ב במאי פליגי.

והנה עד כאן לא שמיע לן ברשב"א אלא לענין שתי הציציות הראשונות שלא נתבטלו, אולם בדרכ"מ לעיל בסי' י' כתב שהרשב"א הנ"ל התיר אף לשוב ולחבר את שני חלקי הטלית. ועי' במג"א סי' ט"ו סק"ג שכתב לדייק כן גם מדברי השו"ע בס"ב כעין מה שיובא להלן הדיוק מדברי רש"י. והט"ז שם תמה על זה שודאי החתיכה שנחלקה מן הבגד היא נתבטלה מן הבגד ואם ישוב ויחברה הוי תולמ"ה כמו אם יביא כנף מבגד אחר. ועי' בהרחבה ביד אפרים ולבושי שרד בענין זה.

ועי' במשנ"ב סק"ו וסק"ז שנקט בפשיטות שאף לדעת המג"א כל זה דווקא כאשר נחלקה לשתיים והיה עליה כל הזמן שם ד' כנפות אבל אם נקרעה בעיגול לכו"ע הוי תולמ"ה ומבואר שהסברא הזו שאמר' שחזר הדבר קדמותו לא מהני אלא על הפסול מה שלא היה הכנף מן הבגד בשעת העשיה אבל לא מהני להכשיר העשיה שלמפרע ועי' מש"נ בסמוך לבאר החילוק בין הכנף שנקרע ובין הטלית שנקרעה.

שיטת רב עמרם.

ברא"ש ס"י יא כתב בשם רב עמרם דתוך ג' כמאן דפסיק דמי ולא מהני ליתן על חיבור זה אפי' ציצית חדשה וכ"פ השו"ע ס"י ט"ו ס"ד. והנה כפשוטו הטעם הוא משום שאין הגדיל נתון על הכנף. והרה"ג ר' ישראל דבורקין שליט"א הק' דבגמ' לעיל מ' ע"ב נראה שהטעם הוא משום תולמ"ה דאמר' גזירה שמא יקרע סדינו בתוך ג' ויתפרנו והתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי. ויש לפרש דבאמת אין כוונתו שאין חיבור של תפירה חשיב חיבור וכאילו תלוי באויר, [וודאי לכל דיני התורה חשיב חיבור מעליא וכדמצינו לענין טומאה וטהרה] אלא שנחשב שיש כאן חיבור לבגד ע"י אמצעי שהוא אין עליו שם בגד בפ"ע ואין זו קשירה ישירה על הבגד, והוי כאילו הוא קשר הציצית על החתיכה וחזר וחיברה על הבגד דהוי תולמ"ה, אבל על כנפי בגדיהם קרינן ביה.

ושוין שלא יביא אמה על אמה ממקו"א וכו'.

רש"י מפרש שלא יביא כנף שיש בו ציצית מטלית אחרת ויחבר בה דעל כנפי בגדיהם כתיב **וכנף זה לא היה בבגד בשעת עשיה**. ובפירוש הרגמ"ה כתב **דהיינו תעשה ולא מן העשוי**, והיינו שכלפי בגד זה ליכא עשייה בכשרות שהכנף לא היה בר חיובא. אולם ברש"י מבואר לכאוי שכאן ל"ש פסול זה שכאשר תלה הציצית היתה הטלית מחויבת, ולא דמי לבעלת שלוש דהוי בגד פטור בשעת העשייה והוי תולמ"ה.

ועי' במג"א שם שדייק כמו כן מדברי השו"ע שכתב "שאינו יכול ליקח הכנף כמו שהוא וכו' וכנף זה לא היה בבגד בשעת עשייה" וביאר המג"א שבאמת מבואר בב"י שעיקר הטעם הוא משום תולמ"ה כיון שנתבטל הכנף מתורת בגד, אלא דהמחבר הוצרך לטעם זה לבאר אמאי אם נקרא הכנף של הבגד עצמו בג' אצבעות הוא רשאי לתפרו יחד עם הציצית שלו, ולכן כתב המחבר טעם חדש משום שכנף זה לא היה בבגד בשעת עשייה יש כאן פסול חדש דבכה"ג הוי תולמ"ה אבל הכנף שנקרע תחילת עשייתו היה בבגד זה בשעת עשייה. ויוצא שאין יסוד הפסול משום שאין הכנף מן הבגד אלא משום תולמ"ה, וא"כ נוכל לפרש כן בדעת רש"י שזהו מה שבא הכתוב לומר דלא מהני מה שנעשה בכשרות בבגד אחר דמ"מ בבגד זה לא נעשה כדין.

והנה מבואר כאן שאין פסול מה שהכנף עצמו היה בפני עצמו ולא היה בר חיוב רק מה שלא נעשה בבגד זה. ולעיל הובאו דברי המשנ"ב שצריך שתהא הטלית אף בשעת הקריעה בעלת ארבעה ואל"ה הוי תולמ"ה. וצ"ע שהרי בבגד זה הייתה העשייה כדין ולמה אי אפשר לחזור ולחבר אליו את אותו הכנף או כנף אחר ולהחזיר עליו את החיוב של מקודם וכמו לענין הכנף הקרוע שיכול לחברו. וצ"ל שלשנות מבעלת ג' כנפות לבעלת ארבעה הוי שינוי בעצם הבגד והוי כאילו עשה בגד חדש, משא"כ לענין בגד שהיו לו ד' כנפות והוא מחבר לו עוד חתיכה אי"ז נחשב פנים חדשות, ואף שכלפי הכנף היה פנים חדשות לא אכפת לן, שאנו דנים על עיקר הבגד המחויב ולא על מה שנתחבר אליו [וחילוק זה מוכרח בט"ז הנ"ל ואכמ"ל].

ועי' בצ"ק כאן שג"כ עמד על הדיוק בדברי רש"י מ"ט לא הוה ניחא ליה לפרש משום תולמ"ה ות"י שכאן מייירי דווקא בכנף כזה שיש בו אמה על אמה שהוא שיעור שהתינוק מתכסה בו ראשו ורובו ושם נחשב שיש כאן בד בר חיובא וע"כ הוצרך רש"י לפסול חדש, ולפ"ז יוצא שהרגמ"ה פליג עליה דאף בכה"ג איכא משום תולמ"ה ולכאוי זה נוגע למח' הט"ז והמג"א דלעיל. ועי' ג"כ בדברי החזו"א [או"ח סי' ג' אות כ"א] שפשיטא ליה שאין להכשיר אלא באופן שהיו ב' החלקים בשיעור חיוב וחזר ותפרן מהני וכח הראשון ששימשו יחד מהני להו שלא לפסלן משום תולמ"ה, ודלא כהמשנ"ב דפשיטא שאף אם היה בחלק אחד פחות משיעור עיטוף. וגם אי אפשר לחבר שני בדים שיש בהם שיעור עיטוף ועשה בהן ב' ציציות בכל אחד אם לא היו מתחילה בגד אחד.

עוד ביאורים בסוגיין.

ועי' בנמ"י [דף יב. מדה"ר] שנראה שהוא מפרש שהייתה הטלית עשויה כמצותה בד' כנפות אלא דנקרע ממנה בבטנה רוב השיעור בגד שלא יחבר בו חתיכת בגד אחר לתקנה דנחשב תולמ"ה הואיל ויצאה שעה אחת בפטור. והנמ"י לא גריס **ובה תכלת** משום שמייירי שהתכלת נשארה בטלית רק לא נשתייר בה בד כשיעור וזה הוא השלים מהטלית השניה, וכ"פ הקר"א. והנה כפשוטו הנמ"י אינו מפרש כרש"י שתלה בה חתיכת כנף מצויצת שהרי לר"מ בכה"ג אין חיסרון ויכול להוסיף כנף מטלית אחרת וע"כ הוצרך לפסול חדש שהיא בטלה לגמרי מתורת בגד. וברא"ש כאן פירש כרש"י שאסור להביא כנף מצויץ מבגד אחר, וצ"ע דהא אמרי' דלרבנן למעלה משלוש יתפור [כפירושו שנרע הכנף המצויץ], ועכצ"ל שיש חילוק אם הוא מביא כנף מבגד אחר שלא היה בה בשעת עשיה לבין כנף שכבר היה בה והוא שב ותופרה בו.

ועי' במרדכי תתקמ"ז שהוא מפרש הרישא כרש"י שלר"מ לא יתפור היינו דוקא בתוך שלוש אבל למעלה משלושה יתפור ומדיק מזה שלמעלה משלושה יתפור בכ"ג ואפי' אם נקרע הכנף מצויץ שכל החשש הוא רק משום חוטי התפירה שלא יסמוך עליהן לשום ציצית אבל עצם התפירה מותרת. ומדיק זאת מן הסיפא ושזין שלא יביא כנף ממקו"א דבזה הוי תולמ"ה אבל מיניה וביה שרי. והנה מעצם הרישא אין מקור לזה שלא מייירי כלל בנקרע הכנף המצויץ ומייירי אפי' בטלית שלא תלו בה שום חוטים וכמ"ש המהר"ב שם, אלא דהדיוק הוא מהלשון דממקום אחר דרך בכה"ג אסיר והעתיקו המג"א סט"ו סק"ג להלכה.

ועי' בב"י שם שנראה מדבריו דהרא"ש והנמ"י חלוקין אם בכה"ג שהוא מביא כנף ממקו"א אם שיך בזה פסול דתולמ"ה דלהנמ"י ברגע שנקרע הכנף בטלה ממנו העשייה לשום ציצית, ואילו להרא"ש אין לפסול רק משום שהכנף אינו מגוף הטלית. וכ"פ הצאן קדשים כאן. ולפי הנראה הנמ"י לא מייירי כלל מזה רק בשנחסר שיעור הבגד מן הטלית והוא שב ותופרה וכדלעיל. ועי' עוד בחזו"א מה שכתב בביאור מח' הנמ"י והרא"ש.

ומה שעולה מזה להלכה דאם נקרע הכנף תוך ג' לא יתפור ולמעלה מג' יתפור אפי' נקרע כולו. אבל ממקו"א לא יביא ויתפור דעל כנפי בגדיהם כתיב. ואם נקרע הכנף יכול לחזור ולתלות בה ציציות אחרות במקום הקרע ולא נעשית כבעלת שלוש עי"ז. וכתב הב"י עוד דתוך שלוש לא יתפור אפי' נקרע בלא ציצית אינו יכול לשוב ולחבר דעל כנפי בגדיהם כתיב וכנף זה אינו מן הבגד דבשעת עשיה דאינך ציציות ועי' בט"ז סק"ד שנחלק עליו בסברא.

דף מ"א ע"ב.**ובלבד שלא תהא מופסקת.**

רש"י מפרש שיהיו חוטיה שלימין, והק' התוס' דפשיטא היא ומאי אתא לאשמועינן. ועי' בבבב"ז כאן וכ"ה בב"י סי' ט"ו שהחידוש הוא שאין כאן היתר מדין גרדומין שהכל הולך לפי הבגד הזה אבל לא מהני מבגד לבגד. וכ"פ השיטמ"ק כאן. ובדעת התוס' דלא נחתו לזה י"ל שהם פירשו כהרגמ"ה שהכוונה היא שלא יתנם חוט אחד ואח"כ יפסוק ע"ד האמור בסוכה יא: תלאן ואח"כ פסק ראשי חוטין שלהן דהוי תולמ"ה אבל גם זה ל"ה מילתא דפשיטא לכאוי.

דף מ"ב ע"א.**בענין ברכה על עשית ציצית.**

בגמ' מקשה סתירה מדרב אדרב ששיטת רב היא שציצית אינה טעונה ברכה על עשיתה והי הכלל הוא שכל הכשר בעכו"ם אין מברכין עליו ומה שאינו כשר מברכין עליו. והקושיא תמוהה דמנליה כלל שיש חיוב ברכה בשעת עשית הכשר מצוה ואולי דוקא בשעת הקיום בפועל. ועוד דמנליה הכלל דהכל תלוי אם יש הכשר ע"י עכו"ם או לא עד שעושה מזה קושיא על רב שהרי מצינו תנאי הסוברים דמילה כשירה בעכו"ם ואעפ"כ סברי דאיכא ברכה על המילה ומהכ"ת דרב פליג עליהו. ואולי הראיה מזה שלמ"ד ציצית חובת טלית ואעפ"כ אין מברכין עליה וע"כ החילוק הוא בין מקום שיש הכשר ע"י עכו"ם או לא אבל מנליה דרב כן סבר. ועי' בחידושי הרשב"א שמבאר בטו"ט דר"ח סבר דע"כ לרב הוי חובת טלית ולא חובת גברא מדפסיל עשיתה ע"י עכו"ם וא"כ מוכח דיש קיום מצוה בעשיתה דאל"ה למה פסולה ע"י עכו"ם ולא דמי לתפילין שיש בהם קדושה בעשיתן ולפיכך צריך שיעשה ע"י ישראל דוקא אבל בציצית אין סברא להקפיד בזה ודמי לסוכה דכשירה אף ע"י גויים וע"כ דסבר חובת טלית הוא ומה שאין מברכים עליה הוא משום שכשירה אף ע"י עכו"ם, וע"כ רמי דרב אדרב דממה דסבר אינה טעונה ברכה ע"כ מוכח דכשירה אף ע"י עכו"ם. אלא דצ"ע דימויו של הרשב"א עשית ציצית לבנית סוכה דע"כ יש חילוק לענין לשמה דבסוכה אין צריך אלא לשם סככא בעלמא ולענין ציצית צריך שתעשה לשם מצוה ואולי משו"ה מיפסיל בנכרי וצ"ע. ולפי המסקנא יוצא דבמה שאינו גמר מצוה בכל גווני אינו מברך ובמעשה דגמר מצוה הוא פלוגתא בין רב דסבר דאין מברכין אלא א"כ נעשית ע"י ישראל ובין תנאי דמילה דאין מחלקין בזה.

כל מצוה שכשירה בעכו"ם וכו'.

ברש"י מפרש שאינו יכול לומר אשר קדשנו ובתוס' כתבו דצונו משמע לנו ולא ואחרים. וקשה דסוכ"ס אין הגוי מצווה אלא הוא פועל המצוה בעבורינו ולפי רש"י ניחא יותר דאילו קוף יעשה מילה אינו מועיל ואילו נכרי יעשה מהני ויוצא שיש לו כח לפעול מעשה מצוה ואין זה כשאר מצוות דנתקדשו הישראל לגמרי גם על עצם גוף העשיה וכמו בתפילין.

תוד"ה מנין לציצית וכו"

משמע הא אשה כשירה ולא אמרינן כל שאינה בלבישה אינה בעשיה דהא לא כתיב בגופא לבישה אלא בכלאים. התוס' כאן באים לאפוקי משיטת ר"ת בתוס' גיטין מה: שכתב שאין אשה עושה ציצית ואוגדת לולב כיון דלא מיפקדא ויליף לה מזה שפסולה לכתוב תפילין. ולכאוי מחלוקתם היא אם הא דאמר כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה אם הוי ילפותא גמורה או דהוי כעין גילוי שמי שאינו בתורת הדבר אינו יכול לפעול החלות של הענין.

ולכאוי נידו"ז שייך גם להנידון דהרשב"א דלעיל אם עשית ציצית הוא ענין חלותי ומדברי ר"ת מוכח שאין חילוק. והנה התוס' כתבו דלא כתיבא לבישה בגופא דקרא וכו' ואפשר דהוצרכו לזה רק למ"ד חובת טלית דאילו למ"ד חובת גברא בלא"ה אין מקום לפסול וכמו בסוכה. אך למעשה אנו פוסקים דציצית פסולה ע"י עכו"ם אף דקי"ל חובת גברא ולא חובת טלית, ועכצ"ל שיש חילוק בין מצוה דגברא למצוה דחפצא דסוכה ולולב הוא דין בגברא שיהא נוטל הד' מינים ושיאכל בסוכה ולא בבית משא"כ ציצית הוא מחויב בלבישת החפצא דמצוה דציצית וע"כ יש לפסול עכו"ם שאינו בתורת הדבר שאינו יכול להחיל שם ציצית על הגדילים הללו.

תוד"ה ואל ימול כותי. [בענין לשמה בנכרי.]

ומתוך כך ניחא בסמוך דמכשר ציצית בעכו"ם וכו' משמע דציצית נמי בעי לשמה ע"כ. ומבואר בתוס' דאף דציצית צריכה לשמה יש להכשיר ע"י עכו"ם כמו במילה דסתמא לשמו קאי. והנה הרמב"ם בפ"א מציצית הי"א כתב דעשית הציצית בעכו"ם פסולה ואם עשה אותה ישראל שלא בכונה כשירה וביאר הכס"מ שהרמב"ם הוכיח דאי"צ לשמה בעת תלית הציצית רק בעת הטויה מזה שעשית הציצית דהיינו תלית החוטים כשירה בעכו"ם ועכו"ם הרי אינו עושה לשמה. ודעת הרמב"ם באמת דעכו"ם פסול לכו"ע לטוות הציצית דאינו עושה לשמה, ואפי' בישראל עומד על גביו. [ובאמת יש מקום גדול לומר דהתוס' מודים דבטוית הציצית לא שייך לומר סתמא לשמן רק בשעת הטלת החוטים וא"כ נוכל לפרש בדוחק כונת הרמב"ם ג"כ משום דסתמא לשמן וע"כ מהני בישראל בלא כונה. אך עי' ברמב"ן במלחמו סוכה ד"ט ע"א שהוכיח מסוגין שאין כלל דין לשמה בעשית הציצית מזה מהני בנכרי וע"ע בדברי חמודות אות ל"ח דג"כ נקט בפשיטות שאין שום דין עשיה לשמה ואפי' כשנעשית מאליה.] ומוכח מהרמב"ם דאין אומרים בעכו"ם סתמא לשמה קאי.

ובדעת הרמב"ם צ"ל ע"ד הגר"ח [יו"ד לקמן] דלגבי עכו"ם לא שייך לומר סתמא לשמה קאי כיון שהוא מופקע מעשית הלשמה ולא מהני סברא זו רק במקום שהוא יכול לפעול הלשמה רק אינו חושב בלשמה בפועל אזי מהני לומר דהסתמא בזה הוי כאילו חישוב בהדיא וזה שייך רק בישראל. והנה צ"ע להרמב"ם קושית התוס' איך מהני מילה בעכו"ם למאן דבעי לשמה והוא סתירה בר' יהודה עצמו דמחד מכשיר עכו"ם ומאידך מצריך לשמה.

ועכצ"ל שיש חילוק בין הלשמה דציצית להא דמילה דבמילה העיקר הוא שלא יכוין לשם רפואה אלא כעין כונה דמצוה שיהא נעשית לשם מצוה וכעין שימור דמצוה שיהא משמרה לשם מצוה דאמרי' דמהני בגוי ג"כ כשהוא עושה לשם מצוה משא"כ הלשמה דציצית הוא ענין חלותי יותר ליחד החוטים האלו לשם מצוה ובזה בעי שהיה בתורת הדבר. וע"ע בהגרמ"ד משכ"ב.

והנה יעוי' ברא"ש הל' ס"ת סי' ג' שנראה מדבריו ישוב אחר לקושית התוס' ממילה דבאמת אף אם צריך לשמה מהני בזה מה שהישראל עומד על גביו ומלמדו לעשות לשמה ואף דלענין גיטין

אמר' דעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד זהו דוקא לענין גיטין שצריך לכתוב את כל התורף לשמה וזה הוא אינו יכול לכיין אבל בזמן קטן כמו החיתוך דמילה או עיבוד העורות שאינו צריך אלא להטיל העור בכלי המשרה לשמו בזה אמר' אדעתא דנפשיה קעביד. ולדבריו נוכל לומר ג"כ כאן לגבי עשית הציצית דאיכא לשמה ע"י שהוא יעשה אדעתא דישאל, וכ"כ המחמ"ש סי' י"ד סק"א. ולדבריו בישראל מעכב שיאמר בהדיא לשמה. וע"ע בגר"א סי"א ס"ב שהאריך בענין.

ובגר"ח פ"א מתפילין הט"ו דיק מדברי הרמב"ם שאי"צ כתיבת תפילין לשמה אלא באזכרות משום הסברא דסתמא לשמה קאי דהכתיבה היא הפועלת את התורת סת"מ בעצמותה. ורק בהזכרות ישנה הלכה מחודשת שיתכוין לשמה. ודן לפ"ז א"כ מדוע כתיבתן בעכו"ם פסולה וחדש שם שעכו"ם שהוא מופקע מכתובה לשמה ל"א ביה דסתמא לשמה קאי. והק' ע"ז מהגמ' בגיטין כ"ג שם מבואר שאלמלא הסברא דעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד היה מועיל להתיר בגדול עומד על גביו ותי' דהא תליא דמאחר ואין עשיתו על דעת מי שצוה אותו אין ידו כידו וע"כ צריך המחשבה שלו עצמו והוא לאו בר מחשבה. והביא שם לבאר עפ"ז את דברי הרמב"ם בפ"ג מגירושין דמי שהוא מומר ג"כ דינו כנכרי לענין זה ואם הנידון מצד עצם הכונה אם מתכוין או לא איך אפשר ללמוד אחד מהשני וע"כ זהו מדינא שהנכרי מופקע מהתורת מחשבת לשמה וה"ה מי שדינו כנכרי לכל דבר.

ויוצא דביסוד זה גופא נח' הרמב"ם והרא"ש אם בעכו"ם שייך עקרונית עשיה בגדול עומד על גביו או דלאו בר מחשבה הוא כלל.

דף מ"ב ע"ב.

אר"י אמר רב עשאו מן הקוצים ומן הגרדין ומן הנימין פסולה.

לרש"י מיירי בשאריות חוטים של אריגה והוא סומך עליהם משום ציצית ולהרמב"ם והגאונים המובאים בבעה"מ בסוכה מיירי בצמר הנתלש מן הבהמה ולא נגזז כדרך. והנה לפי המבואר ברש"י כאן ובשיטמ"ק וכן הוא ברש"י דסוכה דף ט. יסוד הפסול בהנך משום שלא נתלו בבגד לשמה ובעינן עשיה לשמה אפי' לרב. והתוס' כאן הביאו מרש"י דטעם הפסול הוא משום דאמר' תעשה ולא מן העשוי והק' דמה דעביד אח"כ זוהי עשיתן דומיא דאמר' תלאן ואח"כ פסק ראשי חוטין שלהן דמהני דאמר' קציצתן זוהי עשיתן.

ועי' בראב"ד סוכה שם שכתב דאין כאן חיסרון מצד לשמה שהרי במאי דעביד אח"כ הקשירות והכריכות כשם שנחשב עשיה לענין תולמ"ה כמו"כ מהני להחשב עשיה לשמה, וע"כ הוא מפרש שהם פסולים מחמת דין אחר דבעי שיהיו חוטי הציצית ממקו"א ולא ממה שהיו כבר על הבגד דכ' על כנפי בגדיהם ולא שהיו כבר בגד.

אולם התוס' בסוכה יא. כתבו דאף דאמר' פסיקתן זוהי עשיתן לא מועיל זה לענין עשאה מן הגרדין משום דבעינן תליה לשמה וצ"ב החילוק. ועי' בחזו"א או"ח סי' ג' סק"א שביאר דכיון דתלאן שלא לשמן כבר נעשו שלא לשמה ונפסלו ואי אפשר להכשירן ע"י הפסיקה. ויש לבאר יותר דענין הלשמה הוא יחוד החפץ למצותו כמבואר בהמשך הסוגיא דתלי בהזמנה מילתא היא וכן מבואר בתוס' ריש השולח דכונת הלשמה של בגיטין חשיב מעשה ותלי בהאי ענינא דלא אתי דיבור ומבטל מעשה והיינו שיש כאן קביעה בעצם החפץ לענינו, וממילא השעה הקובעת לענין יחוד זה הוא בשעת חיבורו לבגד ואם אז לא נתיחד לשם ציצית לא מהני יחודו שלאחמ"כ דגמר

המעשה אינו יכול לקבוע כולי האי, אבל לענין שיחשב כנעשה על ידי אדם ולא מאליו סגי בגמר העשיה מה שגמר המעשה היה במעשה נחשב כאילו הכל הוא ע"י מעשה.

והנה שיטת הרמב"ם היא דלעולם לא בעי לשמה בשעת עשיה מהא דמהני תלית החוטין ע"י הגוי, וכמו שהובא לעיל וא"כ צ"ב אמאי פסול אם עשאה מן הקוצים ומן הגרדין, וזה הכריח את הרמב"ם לפרש שמייירי בצמר הנתלש מן הבהמה וטעם הפסול הוא משום ביזוי מצוה וכמ"ש השו"ע סי"א ס"ה, ולכאוי אין זה סיבה לפסול מדאוי אלא מדרבנן. אולם בבעה"מ בסוכה כתב טעם נוסף דבעינן שיהא הציצית ממין הכנף היינו ממין הראוי להעשות בגד ומינים אלו אין ראויין לעשות מהן בגד לפי שהן פסולת הצמר, ולפי"ז יש לפסול בזה מדאוי.

והנה הרמב"ם פ"א הי"א מפרש מן הקוצים היינו הצמר הנתלש ע"י קוצים ומן הסיסין היינו צמר הנתלש ומן הגרדין הוא צמר שנשאר משירי השתי שהגרדי גוררו ואינו מפרש כרש"י שהוא נשאר תלוי בבגד אלא אפי' תלשו וחיברו פסול מהאי טעמא.

תוד"ה הקוצים וכו'.

משום דבעינן תליה לשמה. עי' במשנ"ב סי"ד סק"ח שכי' שאף אם לא עשה רק התחיבה בכנף בלא כונה פסול לדעות אלו וכ"ש אם עשה הקשירה שלא לשמה ועי' שם בביאור"ל ד"ה לא יברך שהוכיח זאת מדברי התוס' בשמעתין. והחזו"א שם דחה ראיתו די"ל דתחיבה בלי קשירה לאו כלום הוא ושא"ה שהיו תלויין ומחוברין בבגד הוי כאילו נקשרו שלא לשמה וגרע.

מן הסיסין כשירה.

עי' רש"י סוכה ט. שמפרש פקעיות של חוט ויוצא לפ"ז שפלוגתא דרש"י היא רק לענין טויה ולא לענין הניפוץ. ועי' בגר"א רס"א שמפרש דעת המחמירין להצריך אף ניפוץ דבעי שיהיו כל עשיותיה לשמה. ומה דנקט טויה לשמה היינו לרבותא דרב דאף טויה לשמה לא בעי.

ושמואל אמר אף מן הסיסין פסולה, בעינן טויה לשמה.

הנה לפי רהיטות הסוגיא ולפי הבנת רש"י ותוס' והרא"ש שתלית החוטין לשמה לכו"ע בעי וזנ נלמד מגדילים תעשה לך לשם חובך נראה ששורש מח' הוא מסברא האם שיש לפעול הלשמה בשעת התליה בבגד או שצריך משעת ההויה של הציצית. ולכאוי זוהי מחלוקת בעצם ההגדרה של המצוה אם נצטוו ליטול חוטים העשויין לשם ציצית ולתלותם או ליטול חוטים בעלמא ולעשותם ע"י הקשירה בכנף לציצית. ובגמ' סנהדרין מ"ח ע"ב תלה זאת בהנידון אם הזמנה מילתא היא או לא. והיינו שאם שייך לדון החפץ כחפצא דמצוה ע"י הזמנה מסתבר שעשיתו הוא מקודם תליתו בבגד אבל אם הזמנה לאו מילתא הוא אינו נחשב כחפצא דמצוה רק בשעת תליתו בבגד ואז היא שעת עשיתו, ויוצא שרבה דסבר הזמנה לאו מילתא היא הוא כרבנן דלא בעו עיבוד לשמה. והתוס' כאן הביאו מהר"ח פירוש הפוך דלמאן דאמר הזמנה לאו מילתא צריך עשיה לשמה אבל למ"ד הזמנה מילתא היא סגי במה שהוא מזמין את החפץ כעת להחשיבו כנעשה לשם ציצית, וכאמור שצריך לחול עליו שם ציצית עוד מקודם התליה.

והנה לעיל נתבאר דבלשמה צריך לחול כבר מתחילת העשיה ואם לא יעשה תחילת המעשה לשמה הוי כאילו נעשה שלא לשמה ופסול וצ"ע איפה איך מהני הזמנה דבתר המעשה לעשותו כלשמה, ויש לחלק בין מקום **דבעי הלשמה בשעת עשיה** שאז לא מהני מה שישלים את המעשה לשמה, לבין מקום **דבעי עשיה לשמה**, ששם העשיה אינה נצרכת מצ"ע רק בכדי ליתן על החפצא שם לשמה ובזה סגי להעשות כן ע"י הזמנה שאז נחשב כנעשה לשמה. ולפי"ז יוכל לעשות הציצית גם ע"י קוף אלא דבעי הזמנה לשם ציצית.

והנה שיטת הרמב"ם דלמאן דלא בעי לשמה אף בשעת העשיה אי"צ לשמה ולמאן דבעי טויה לשמה עדיין אינו מצריך אלא בשעת העשיה ולא בשעת תלית החוטים. והנה בגמ' סוכה ט. ילפינן מקרא דבעי לשמה בעשית ציצית, וא"כ מי שחולק לית ליה האי דרשא וא"כ יוצא שיש סתירה בסוגיות בין הסוגיא כאן שתולה זאת בהנידון אי בעי עיבוד לשמה בתפילין שזה קשור להנידון אם הזמנה מילתא היא או לא, לבין הסוגיא בסוכה דסבר דפלוגתניהו היא בדרשות. ועי' במלחמות בסוכה שם שם' שמה שהסוגיא כאן תולה זאת במח' רבנן ורשב"ג דתפילין זהו מקודם שידענו הדרשא דלך לשם חובך וסברנו שזו סברא בכל המצוות אולם אחר שנתחדשה הדרשא שוב אית לן למימר דאף בתפילין לא בעי לשם בעשיתן וכמו דלא מצריכים לשמה בעת עשית הסוכה, ובזה הוא מיישב הסתירה ברי"ף דלענין תפילין פסק כרבנן ולענין ציצית פסק כשמואל דבעי טויה לשמה. וע"ע בתוס' כאן ובבעה"מ שם.

דף מ"ד ע"ב

מתני' הסולת והשמן אין מעכבין את היין וכו'.

עי' בהגרי"ז שחקר מ"ט אין מעכבין הסולת והיין זא"ז אם זה משום שהסולת והיין הם שני קרבנות נפרדים זה לאישים וזה לשיתין, או שהכל נחשב קרבן אחד ומ"מ אינם מעכבים זה את זה.

ועיי"ש שתלה זאת במח' הרמב"ם ורש"י לענין המתנדב מנחת נסכים הבאה בפ"ע כמבואר לקמן קד: שמתנדב אדם מנחת נסכים בכל יום אף בלא קרבן, אם חיב להביא עמה גם יין לספלים או שצריך להתנדב על היין בפ"ע. דעי' רש"י קד: מתנדב אדם מנחת נסכים סולת ושמן ויין [ויש לדחות שיש לפרש דמילי מילי קתני וע"כ מצי להתנדב יין בפ"ע וכן סולת ושמן בפ"ע כמבואר שם במשנה]. אולם ברמב"ם פ"ד ממה"ק ה"א כתב ומתנדב או נודר מנחה ממנחת נסכים לבדה מאיזה מין משלושת מיני מנחת נסכים שביארנו ומשמע דבסתמא צריך לפרש לאיזה מין נתכוין ומשום שאינם מנחה אחת.

ובפשוטו הראיה אינה מובנת שהרי הסולת והשמן ודאי מעכבין זא"ז כמבואר בתוס' כאן, ואעפ"כ לענין מנחת נסכים הבאה נדבה מבואר ברמב"ם שם דהוה כשני מינים וצריך לפרש איזה מנחה נדר, וא"כ אין לפשוט מכאן את גוף החקירה אם מנחת נסכים דחובה הוי קרבן אחד או שנים.

והנה בגמ' לא הובא מקור לזה שאינם מעכבין זה את זה דאדרבה בקדשים בעי קרא לעיכובא בכל שני מינים הבאים יחדיו כמבואר לעיל דכ"ז ואינו ענין לגוף החקירה הנ"ל.

ת"ר ומנחתם ונסכיהם הבא מנחה ואח"כ הבא נסכים וכו'.

הנה כאן הוצרכה ילפותא מיוחדת שלא להקדים את היין למנחה ולדעת רבי בנסכים הבאין בפ"ע אדרבה היין קודם משום דמיתאמרה שירה עליהו.

ועי' ברמב"ם הל' תו"מ פ"ט ה"י והי"א שהביא את סדרי הקדימה עפ"י התוספתא דזבחים פ"י דמנחת האיש קודמת למנחת האישה וכן מנחת חיטים קודמת למנחת שעורים וכן המנחות קודמות ליין והיין קודם לשמן והשמן ללבונה יעוש"ע. ונמצא שסדר הקדימה הוא לפי חשיבות המין בין בקרבן שלו ובין לגבי חברו תמיד יש להקדים את החשוב וצ"ע א"כ למה הוצרכה ילפותא מיוחדת מומנחתם ונסכיהם להקדים את של הסולת ודוחק לומר שזה בא לאפוקי מסברת רבי דנסכים עדיפי. ויתכן לומר דהנפק"מ תהיה באופן שבא היין קודם למנחה שהדין בזה שהראשון קודם על החשוב כמש"כ הכס"מ שם, ואילו כאן יהיה הדין שיקדים את הסולת דנסכים ליין שכך הוא סדר המצוה ואי"ז דין קדימה לחוד וע"כ יעביר על המצוות בזה. ויתכן דאף רבי מודה שבסתם מנחה המנחה קודמת ליין מפני חשיבותה, ורק לגבי נסכים אמרי' דכיון דהזיקוהו הכתוב שירה על היין נמצא שהוא הכשר הקרבן יותר וע"כ הוא העיקר והסולת באה גלל היין.

למנחתם ונסכיהם בלילה.

הנה דין זה הוא מחודש מאוד שלא מצינו בשום מקום עבודת קרבן בלילה ורק בהקטר איברים שאינם מעכבין כפרה מצינו עבודת לילה אבל כאן הוי ההקטרה עבודה גמורה כעבודת דם ומחשבין בה כמו שעולה מהמשנה דזבחים מג. וביום צוותו כתיב. וצ"ל שיש כאן גזיה"כ מיוחדת

להתיר הקטרה בלילה, ועי' בסמוך. ועי' ברשב"א תשובה ע"ט שהוכיח דלאו עבודת לילה ניהו אלא גמר עבודת התמיד.

מנחתם ונסכיהם בלילה.

עי' ברש"י שהביא מהגמ' תמורה שכל הדין הזה נאמר דוקא בנסכים הבאין בפני עצמן כגון שהביא זבח בלא נסכים ולאח"ז מביא הנסכים בפ"ע יכול להביאן בלילה, אבל מי שהביאן עם הזבח ונתקדשו עמו צריך להביאן יחד עמו וצ"ב מהי סברת החילוק. והנה יש להסתפק אם זהו דין דוקא במי שכבר הקריב הזבח ונתחייב בנסכיו או שהוא הדין לנסכין הבאין בפ"ע לגמרי כגון שהתנדב מנחת נסכים בנדבה.

ועי' במנח"א שדיק מל' הרמב"ם בפ"ד ממה"ק ה"ה שבכל נסכים הבאין בפ"ע הדין הוא שקריבין בלילה. ולעמ"ז הביא שם מהשיטמ"ק בזבחים דף ח' בהשמטות שכתב מדנפשיה יישוב על הסתירה של רש"י מההיא דלעיל כו' : ותי' דהתם מיירי בנסכים שהתנדב אדם מעצמו ולא מחמת הזבח ואילו סוגין מיירי בבאין מחמת הזבח אף שלא קרבו עמו. ויוצא שנסכים הבאין מחמת הזבח אף לאחר כמה ימים הן נגררין אחר הזבח ואינם סתם קרבן נפרד כמו נסכי נדבה. ובמנח"א שם כתב דבאמת נידו"ז תלוי בגדר מה שנתחדש כאן בההיא דמנחתם ונסכיהם בלילה אם החידוש הוא שקרבן נסכים יכול להקרב גם בלילה וא"כ אין לחלק בין אם באו מחמת הזבח או בנדבה דסוכ"ס לא נאמרה הלכה בקרבן זה שעבודתו מבע"י דוקא, אולם אם זה דוקא בבאין מחמת הזבח יש לומר דבזה נחשב כהמשך העבודה דמבע"י וא"א לדמות זה לבאין בנדבה שהוא קרבן הקרב בפ"ע.

והנה לענין נסכים הבאין יחד עם הזבח ממש שדינם להיות מבע"י דוקא כזבח עצמו, זה לכאוי מובן יותר לפי הצד הראשון שבנסכים לא נאמר הדין שעבודתם ביום שכאן הואיל ובאו עם הזבח דינם כזבח עצמו שעבודתם ביום אבל לפי הצד השני אינו מובן החילוק.

אם ניסוך המים כשר בלילה.

עי' בתוס' כאן ד"ה מנחתם ונסכיהם בסופו שכ' דניסוך המים כשר אף בלילה ואיבעיא הוא בירו' סוכה פ"ד ה"ו וביאר הגר"ח ספיקו דהירו' שאם נחשב כתלוין בזבח אזי אפשר להקריבם בלילה אבל אם הוא קרבן הקרב בפ"ע אזי הדין הוא שצריך להקריבם ביום כשאר קרבנות וזה מתאים עם המהלך של השיטמ"ק ולא של הרמב"ם ועי' במנח"א שם משכ"ב עוד.

ומנחתם ונסכיהם אפי' למחר.

הנה לכאוי בעצם החקירה שהבאנו מקודם בנסכים הבאין מחמת הזבח לאחר זמן אם הם קרבן בפ"ע או שהם נחשבים כהכשירא דזבח יש כאן לכאוי כמה נפק"מ שאם הקדיש אדם קרבן ע"מ שיתכפר בו חבירו מי נתחייב בנסכים אם המקדיש או המתכפר ולכאוי תלי בהא שאם הוי גלל זבח אזי לכאוי תלי במתכפר כמו בלחמי תודה. וגם יש לדון בנכרי שאינו מביא נסכים בנדבה כישראל אבל הוא מביא נסכי זבח כמבואר לקמן ע' : אם יאמר בו הדין שמביא קרבנו היום ונסכים לאח"ז או לא, דאפשר דכל שאינם קריבין עם הזבח הוי כקרבן בפ"ע.

ועי' בתוס' לקמן סי' ע"ב סוד"ה בישראל שכתבו יסוד מחודש דאף בנסכים הבאים בפ"ע בנדבה אינם טעונים הגשה כשאר נסכים ואע"ג דאמר' דהטעם שאינם טעונים הגשה משום שאינם באים בגלל עצמן אלא בגלל הזבח הכא כיון דהתנדב אדם מנחת נסכים הוי דינה כבאה עם הזבח ועי' בהגרי"ז שם ע"א.

אין הנסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח.

עיי' רש"י שמפרש לענין אם יכול לשנותן לזבח אחר אבל הקדושה לענין להפסל ביוצא וטמא הוי משעת קידוש כלי כמו שנראה מרש"י ד"ה ואפי'. וכ"כ התוס' לקמן עט. וכן לעיל טו: ד"ה אפשר וכתבו דלא נראה לחלק לענין זה בין נסכים הבאין בפ"ע לבאין עם הזבח. אולם בדף ט' ע"א ד"ה ר"ל נראה דפשיטא להו דבנסכים הבאין עם הזבח אינם נפסלים בלינה עד אשר ישחט הזבח. ויעוי' היטב בדבריהם מו. ד"ה ואיזו שנראה דזה פשיטא להו דעכ"פ קדשי קדושת הגוף לענין שאינו יכול לפדותן.

ולקמן עט. ברש"י בכת"י מבאר את דעת זעירי לענין שלא יפסלו בלינה ויוצא ודלא כמ"ש כאן. ועיי' שם ברש"י הנדפס שנראה שיש לו ב' מהלכים בזה ולפי המהלך שאינם קדושין כתב דכחולין הוי נראה שיכול לפדותן, [ונראה שם עוד שלפי מהלך זה אינם נקבעין כלל עם הזבח לענין שא"א לשנותו רק לענין להפסל עמו]. וצ"ב במאי פליגי השיטות הנ"ל.

ועוד צ"ב דאי אפשר לומר דעיקר קדושת הנסכים היא ע"י שחיטת הזבח כמו בלחמי תודה שהרי מבואר להדיא בדף עט. שגם הבאין עם הזבח אינם נפסלים עמו עד שיקדשו בכלי ומבואר דהכלי הוא המקדשן וא"כ צ"ב למה אינם קדושין מיד עכ"פ כדין קידוש ראשון דמנחה.

ואפשר דיסוד פלוגתתייהו היא אם נסכים קודם הזבח הוי כמחוסר זמן לבו ביום וכמו בלוג שמן של מצורע לעיל ה' ע"א או דמכיון ששייך להקריבם בפני עצמן יש להם תורת קרבן עוד מקודם ההקרבה.

ולפי' נוכל להעמיד כאן ג' צדדים א' שהוא נחשב כקרבן הבא מחמת עצמו ורק הדין הוא שהזבח זוקקו אליו לענין שלא יוכל לשנותו. ב' שאינו נחשב כקרבן בפ"ע אך מ"מ הוי ראוי למזבח מיגו שהיה יכול להקרב בפ"ע, וע"כ הוא מתקדש כדין קידוש ראשון ליקרב אבל לא להפסל. ג' שאינו בכלל נחשב קרבן רק אחר שישחט הזבח ועודו בכלי שאז נתקדש ע"י הכלי והשחיטה כאחת [ואין זה ע"י שחיטת הזבח ממש אלא כלוג של מצורע שמתקדש בפ"ע אבל צריך שקודם ישחט הזבח שיהיה ראוי להקרבה ודו"ק].

אמר זעירי אין הנסכים מתקדשין עד שישחט הזבח.

עיי' בתוס' לעיל טו: שכתו בזה ב' מהלכים אם ההיא דזעירי אתי כר"מ דסבר שהנסכים מתפגלין עם הזבח דאמר' שם דסבר ר"מ דהוקבעו בשחיטה כלחמי תודה וא"א לשנותן לזבח אחר, או דאתי אפי' לרבנן ופיגול שאני דשחיטה פסולה אינה קובעת הנסכים ואילו ר"מ סב"ל דאף מתפגלין עם הזבח דנעשו הנסכים והזבח כדבר אחד.

ולכי דייקת תלי בסברות דלעיל בגדר הנסכים שעם הזבח אם נחשבים כקרבן לעצמו או חלק מן הזבח שאם הם חשובין כזבח לעצמו אזי אפשר לחלק בין שחיטה ראויה לשאינה ראויה, אבל אם הם חשובין כדבר אחד מה"ת לחלק בזה וע"ע.

מתני' הפרים האילים והכבשים אינם מעכבין זה את זה.

בגמ' מוקמינן לה בפרי מוספין של ראש חודש ועצרת שאם אין לו אלא פר אחד יביא, אבל לא במוספי החג דכתיב ביה כמשפטם ועיי' תוס' שדנו על מוספי הפסח אי מעכבי או לא.

והנה מדברי ר"ש במשנה משמע שהנידון במשנה הוא על מספר הפרים והאילים וע"ז מובא בגמ' הילפותא מהקרא דיחזקאל שאם לא מצא שבעה יביא ששה וכו' אבל לא נתבאר להדיא אם

הפרים מעכבין את הכבשים ולהיפך או שאין הקפדה אף לא על המין. וכן יש להסתפק עוד אם שעיר חטאת מעכב או דזה אף בחג פשיטא דאינו מעכב דהוא מצוה בפ"ע. ועי' בתוס' שהביאו מהספרי הרי שמצא פרים ולא מצא אילים וכו' ת"ל תקריבו אשה אפי' אחד מהן. ומבואר להדיא שאף אין המין מעכב. ועי' לקמן מט. במשנה ולא המוספין מעכבין זה את זה וצ"ע למה המשנה חזרה על המבואר במשנתנו. ועי' בחזו"א ל"ג סק"י"ט שכאן המשנה עוסקת במנין הפרים שאינם מעכבין זה את זה אבל לקמן אשמעינן שאף הפרים אינם מעכבין את האילים. ועי' משנכ"ת עוד בענין זה לגבי פרי החג.

יש להסתפק אם יש לו שבעה כבשים ולא פר אחד אם יקדים הפר לכבשים הנוספים או שבכה"ג מעכבין כל הכבשים זה לזה וקודמין לפר, כמבואר לקמן דבדאית ליה לכ"ע מעכבי אהדדי.

ר"ש אומר אם היו להם פרים מרובים ולא היו להם נסכים וכו'.

עי' בשיעורי הגרמ"ד שהק' למה מצות נסכים קודמת להקרבת שאר פרים והרי הדין הוא שיכול להביא נסכיו אף לאחריו, וא"כ הסברא נותנת שיוקדם דבר שחובתו להיום דוקא לדבר שיכול להביאו אף לאחריו שהרי יתכן שבעתיד ימצא לו לקים אף המצות נסכים. וכתב דבאמת יש לדון בעיקר הדין שיכול להביא נסכיו גם לאחריו אם זה דין אף לכתחילה, או שלכתחילה מצותן להקרב עם הזבח ואם לא עלתה בידו יכול להביאן גם בפ"ע וא"כ סבר ר"ש שצריך להקריב הפר כדינו ולא לקים המצוה בדיעבד בכדי להרויח עוד פרים. והנה ברמב"ם פ"ב ממה"ק כתב ולא הנסכים מעכבין את הזבח אלא מביא אדם קרבנו היום ונסכיו אחר כמה ימים בין ביחיד ובין בציבור. ובמשל"מ מצין לדברי התוס' בר"ה ל: שכ' בסוף דבריהם שדוקא בשל יחיד שאינם טעונים שירה הדין הוא שיכול לכתחילה להקריב הקרבן בלי נסכים, אולם בשל ציבור שטעונים שירה ואינה נאמרת אלא על היין צריך להקריבם דוקא שתאמר השירה על אכילה ושתיה. ויוצא מדבריו שהרמב"ם והתוס' חולקים לענין קרבנות ציבור אם יש קפידא להביא הנסכים לכתחילה יחד עם הזבח. והנה יש לדון עוד שלא יעכב רק היין שעליו נאמרת השירה ולא על הסולת והשמן, או אם הקריב הזבח בלא נסכים שאז כבר אין הלכה להקדים את הנסכים לפרים כיון דבלא"ה אין אומרים שירה לפי הצד שנסכים הבאין בפ"ע אין טעונים שירה. ולפי הרמב"ם בלא"ה קשה למה מקדים הנסכים. וצ"ל שהנסכים הם גמר הקרבנות הקרבן כמ"ש הרשב"א בתשובה ע"ט שהנסכים סוף עבודת התמיד הן והן חלק מחלקי התמיד ולפיכך כשרים הן בלילה, ועי' אין מתחילין במצוה חדשה עד שתושלם המצוה הקודמת כדינה.

אם ת"ק ור"ש פליגי.

והנה בגמ' מובא מקור לדברי ר"ש מקרא דחזקאל וצריך לדעת אי פליגי רבנן עליה דמשמע דמר אמר חדא וכו' ולי"פ. אולם עי' בפיהמ"ש להרמב"ם שכ' דאין הלכה כר"ש וג"כ לא הביא דין זה בהלכותיו ומשמע שהדין הוא שהמוספין קודמין לנסכים. ועי' בתוס' לקמן מה. ד"ה ומנין שמוכח מדבריהם דרבנן פליגי אר"ש ולמדו מקרא דחזקאל שהמוספין מעכבין זא"ז ביש לו ועי' אין מקדימין הנסכין למוספין דהוי כאילו לא השלים הקרבנות הפרים.

אילימא דחג כמשפטם כתיב בהו.

עיי בתוס' שהביאו מהספרי שדריש מאשה לה' שאפי' אחד מהם יקריב וכתבו דרשא זו גם על פרי החג, וזה סותר למבואר כאן בסוגיא דפרי החג מעכבין זא"ז, ועוד הק' דסתמא דמתני' דלקמן עוסקת גם בפרי החג שכתבו דאין המוספין מעכבין זא"א וכן משמע ברמב"ם פ"ח מתו"מ ה"כ שהביא המשנה כלשונה. ועיי בברה"ז.

וכמה אחרונים רצו לבאר דיש חילוק בין עיכוב המנין דהשלושה עשר פרים לעיכוב המין פר לאיל שדוקא המנין מעכב ולא המין דאף בחג אם מצא אילים ולא פרים יביא. אולם בספרי שם נראה שמייירי בעיכוב המנין מהלשון אפי' אחד מהם וכן מהמשך דברין או אפי' כולם מצויין ת"ל פרים שלושה עשר ומשמע שהדיוק הוא ממנין זה דשלושה עשר. ועיי בחזו"א איך שמפרש את הסוגיא אליבא דהרמב"ם.

תוד"ה אלא. ואע"ג דכ' יהיו לאו עלייהו קאי.

ל' הפסוק הוא מלבד עולת התמיד יהיו לכם ונסכיהם, ויל"פ דקאי אתמיד ולא על המוספין ולא יתכן שהרי ב' כבשי התמידין אינם מעכבין זא"ז. ועיי בצ"ק שפי' לאו עלייהו קאי אלא על התמיד ואנסכים שיהיו תמימין. ונראה דכונתו להאמור במשנה לקמן פז. דיין שיש בו קמחין פסול לנסכים דכ' תמימין יהיו לכם ונסכיהם אולם בתוס' כאן כתבו דלא מסתבר דבעי עיכובא על זה שבעלי מומין פסולין, ויש לחלק.

שם. ואין לומר דקאי אכבשים ולא אפרים ואילים וכו'.

התוס' דחו דמה דכ' בקרא יהיו אכולא מילתא קאי ולא דוקא אסמוכין לו וזאת הוכיחו מכבשים הבאים בעצרת דשם פשיטא דהדר גם על הפרים וכבשים ול"ד אאילים אף שהם כתובים באחרונה. ומה שהוזכר בסוגיא עיכוב לגבי האילים דעצרת הוא הדין לשאר המינים.

כדתנן בהקומץ רבה ב' כבשי עצרת וכו'.

הוכחתם זו מההיא דב' כבשי עצרת אינה ראייה לכאן לעצם דבריהם דהא לא מיירי בקרא בז' כבשים הקריבין עולה אלא בב' הכבשים הבאים לשלמי ציבור ואין ראייה לשאר כבשים, רק הוכיחו זאת שאין זה דומה להאמור שם שמשמע שהיה קאי רק על האחרון דגם שם היה שם על הכל לענין דמעכבי אהדדי, ורק לענין העיכוב זה לזה אנו דורשים העיכוב באופן שהאחרון מעכב את הראשון.

והנה ברמב"ם שם הי"ט כתב שבעה כבשים של מוסף היום ושבעה כבשים הבאין בגלל הלחם אינם מעכבין זא"ז. ונראה מדברי הכס"מ דאינם מעכבין גם אהדדי לא של מוסף ולא של הלחם ולא דמי לאילים דמעכבי אהדדי. ומשמע שהרמב"ם לומד שהקרא דיהיו שם רק על האילים כמו שצידדו התוס'. ועיי בקר"א שכי' לדיק כדבריו דדוקא ב' כבשי עצרת מעכבין ולא שאר כבשים. ועיי בלה"ל משכ"ב.

שוב הראוני דבשטמ"ק בע"א אות י"ג על דברי רש"י שם ד"ה וקפריך שגרס בתורת כוהנים ובחומש הפקודים לא מעכבי אהדדי. וזה מתאים עם שיטתו לגבי פסח שדוקא בפר ואיל ליום יביא ולא בכבשים דהיה הולך על הכבשים בלבד.

וגם על הוכחת התוס' מההיא דלקמן ברש"י בדף כ"ז כתב שהקור לעכב בב' חלות הוא מתהיינה ולא מיהיו ועעמד ע"ז בשיטמ"ק לקמן מה:.

דף מ"ה ע"א.**ומנין שמעכבין זא"ז.**

עיי' רש"י שמפרש שאם יש להם פרים שנים או כבשים שבעה דאין יכולין להקריב זה בלא זה. והשיטתו מ"ק הק' עליו דהא כבר דרשינן דכל כמה דאיכא לאהדורי מהדרינן, והיה מקום לפרש ע"ד התוס' שיש לו למוסף ואין לו לתמיד וחשיב כאין לו והשתא נתחדש שזקוקין זה לזה ולא יבטל מצות מוסף מפני מעלת התמיד. אולם בתוס' כאן נראה שאף בלא זה ניחא להו ואפשר שהחידוש הוא שלא יקריב אחד היום ואחד למחר. ויתכן עוד שנתחדש כאן עיכוב גמור שבכה"ג אם לא יקריב את כולן ביטל מצות הקרבה מכל וכל ואין לו תורת קרבן ציבור ואינו דוחה את השבת.

ובשיטה נראה כאן שבאמת אינם זקוקין זה לזה והוא מפרש ענין העיכוב לענין להקדימן לנסכים ודלא כר"ש, ומבואר שאף שיכולין להקריב כל אחד בפ"ע מ"מ אין מקדים נסכים על חבירו דכל שיש לו כדי קרבן נתחייב בהבאתו וצ"ב הגדר.

תוד"ה ומנין.

התוס' כתבו במהלך השלישי שהנפק"מ תהיה לענין שאם אין לו כבש לתמיד של ביה"ע לא יבטל מצות המוסף כדי לקים מצות התמיד, ומבואר דאלולא הקרא היה נדחה המוסף מפני התמיד. וצ"ב טובא שהרי כעת הוא מחויב בהקרבת קרבן זה וכמו דלכא"ו פשיטא שלא יבטל מצות הקרבת הכבש היום מפני החיוב של מחר ה"ה לא יבטל המצוה העומדת בפניו כעת מפני החיוב העומד להתחדש עליו אח"כ.

ובאמת צריך לדון בחיוב הקרבת המוספין אם כולם מצוה חדא נינהו או שכל אחד מצוה באנפי נפשיה כמו שני תמידין. ומלשון הרמב"ם בסה"מ [ע' מ"א ואילך] נראה כהצד השני שהתחייבו להקריב קרבן מוסף על התמיד של כל יום, דהיינו עולות לכבוד היום ובחד מינייהו כבר נתקימה מצות מוסף וכל השאר הם אינם גוף החיוב רק מגדילים את הקיום של המצוה, ועד כמה שאינם מעכבין יכול הוא לבטל הקרבה זו מפני חיוב גמור הבא עליו לאחמ"כ.

ולמסקנא דמעכבי יש לומר דהגדר הוא שכל כמה שיכול לעשות המצוה בשלימותה הוי כאילו ביטל מצותה.

ואיכא נפקותא בחקירה זו לענין אם יש לו שמן מעט לקים מצות הדלקה כשיעור ליום זה או שיכול לחלק לכמה ימים ולקיים החיוב של כל יום ויום שלא בשלימותו מה עדיף ואכמ"ל.

והנה בתוס' הביאו ג' מהלכים אם הילפותא היא עצם זה שמעכבין זה על זה או לענין להקדים הקרבתן לנסכים או לענין להקדימם לתמיד. ויל"ע אם התירוצים חלוקים אחד על השני או שכל הנפק"מ נכונות.

ובאמת צריך לדון על כל נפקותא אם הגדר הוא שמחמת זה שהזקקו זל"ז מקדים המוספין או דבלי זה נתחדש דיש קדימה למוספין.

מתני' הלחם מעכב את הכבשים וכו'.

שיטת ר"ע היא שאם אין לחם אין כבשים אבל אם אין כבשים יש לחם שהם תלויין בו ולא הוא תלוי בהן. ור"ש בן ננס הוכיח דלא כן שהרי קרבו כבשים במדבר בלא לחם. ובדעת ר"ע כתבו

התוס' חידוש גדול שהיה קרב קרבן שתי הלחם במדבר כמו קרבן העומר. והקר"א הק' דאם אינו מתיר למה הוא בא שהרי לא נאסר עליהם החדש במדבר. והוא מפרש דעת ר"ע איפכא שלא היה קרב במדבר לא כבשים ולא לחם שלא נתחיבו בכבשים קודם שבאו לארץ כמו העולות כמבואר בגמ' אליבא דר' טרפון.

ולבאר שורש הנידון צריך להקדים את הסוגיא בקידושין ל"ז ששם ישנה מח' ר' ישמעאל ור"ע אם חדש נוהג בחו"ל דכ' בכל מושבותיכם והשאיילה אם הכתוב מתפרש בכל מקום שאתם יושבים או ללמד שלא נתחיבו בעומר עד לאחר ירושה וישיבה ולפ"ז אין ריבוי על החדש בחו"ל. והגמ' שם תולה בזאת את הנידון אם קרבו נסכים במדבר דכ' בפרשת נסכים כי תבואו אל ארץ מושבותיכם האם קרבו נסכים במדבר דאם מושב הוא לאחר ירושה ישיבה משמע לא קרבו במדבר ואם הפירוש בכל מקום שאתם יושבים אזי קרבו במדבר.

והשתא כתבו התוס' דר"ע לטעמיה דקרבו נסכים במדבר וה"ה העומר דדין אחד להם. אולם בגמ' לקמן בדף פד. מבואר דלאו הא בהא תליא שהגמ' שם כותבת אליבא דר' יוסי בר' יהודה שהעומר בא אף מחו"ל דמושבותיכם כל מקום שאתם יושבים, ומ"מ דריש כי תבואו שלא נתחיבו בעומר קודם שנכנסו לארץ דכי תבואו זמן ביאה הוי. ומזה לכאוי היה פשוט לקר"א שאין איסור חדש נוהג במדבר וע"י בעול"ש בהרחבה.

ובדעת התוס' נצטרך לומר דהסוגיות דקידושין ודמנחות פד. חלוקות בענין זה ואכמ"ל.

והקר"א הק' על דברי התוס' מסוגיא מפורשת לקמן פג: דמדיק שם מן הברייתא דר' נתן ור' עקיבא דאין מביאין שתי הלחם מחוצה לארץ, אבל באמת השיטמ"ק שם משנה הגירסא ר' נתן ור' יעקב [שהוא חבירו].

אמר ר"ש בן ננס לא כי וכו'.

לפי המשמעות הפשוטה במשנה הם חלוקים בסברא אם קרבו במדבר כבשים בלא לחם, אולם בהמשך הסוגיא מבואר דפליגי בדרשא של יהיו אם הדר על הכבשים או על הלחם. וע"י בקר"א שכי' דבלא הקרא דיהיו לא ידענו עיכובא לא בכבשים ולא בלחם אלא דהסברא מלמדת שאין הלחם מעכב על הכבשים אבל עדיין קשה דפלוגתניהו היא בדרשא ולא בסברא. ובתוס' לקמן ד"ה ובן ננס הרגישו בזה ולא מובן למעשה מה תירצו.

ויתכן דמכח הדרשא הנ"ל נאמרה גם הסברא אם יתכן שקרבו כבשים במדבר בלא לחם או לא ונקט הדבר הפשוט והנזכר יותר.

שכל מ' שנה קרבו כבשים בלא לחם.

ברש"י שהיה לפני התוס' ובפיהמ"ש ביארו שלא היה להם לחם במדבר, ומה שהק' התוס' מאומות העולם שהיו מביאין להם ת"י האחרונים שלא היה זה בקביעות כ"כ שימצא להם באופן תדיר לחם מן החדש להקרבה אבל לנסכים אפשר גם מן הישן.

וברש"י מבאר משום דשתי הלחם אינם באים אלא מן הארץ, וע"י בהגרמ"ד שלפ"ז הוא חיסרון בהיכי תימצוי והיה צריך לומר שעדיין לא נתחיבו דזמן ביאה קאמר, ואולי יש בזה חילוק בין העומר לשתי הלחם דלא כתיב בהו ביאה.

ובתוס' באמת נראה שהוא משום שלא נתחיבו קודם ביאה.

שכל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר וכו'.

ברמב"ן עה"ת בפרשת המועדות [אמור כג,ב], ובפרשת שלח ופרשת פינחס מדיק מן הפסוקים שלא קרבו המוספין במדבר ותלה זאת בהנידון אם קרבו נסכים במדבר דהמוספין והנבכים דין אחד להם וביאר שם טעמו של דבר. והנה במשנתנו מבואר דקרבו מוספין במדבר וכן בהמשך הסוגיא בברייתא וצריך לדחוק שהכל כמאן דס"ל קרבו נסכים במדבר.

ר"ע אומר יכול הן הכבשים וכו'.

לפי העולה מן הברייתא לא נח' ר"ע ור"ט בשום דבר דלתרוייהו לא היו קריבין הקרבנות דתו"כ במדבר אולם נראה שלר"ע הוא מסברא בלא מיעוט מאחר והם באין בשביל הלחם, ואולי ר"ט אזיל בשיטת ר"ש דאין הכבשים מעכבין את הלחם וע"כ הוצרך ללמוד מן הפסוק דאכתי בעי שיהיה ראוי לביאת הלחם.

אולם השיטמ"ק מוחק את המילים ר"ע אומר וכן כתב החק נתן מדנפשיה שהרי לא מצינו כאן מחלוקת ביניהם. והח"נ כתב דזה מוכח גם מהתוס' לעיל שכ' דלר"ע קרבו הלחם וכבשיהם במדבר ואילו כאן מבואר דלר"ע לא קרבו העולות קרבנות אלו במדבר ומוכח שהתוס' לא גרסו כן.

ובח"נ ושפ"א הביאו עוד מהכס"מ פ"ח מתו"מ שר"ל דר"ע ור"ט נחלקו אם הקרבנות האמורים כאן הם האמורים בחומש הפקודים או לא. ונראה שדיוקו הוא ממה שאמר ר"ע נמצאת אומר אלו שבתו"כ לא קרבו במדבר ואלו שבחומש הפקודים קרבו במדבר דמשמע דלר"ט אף אחד לא קרב במדבר דהכל אחד.

דף מ"ה ע"ב.

בגדר העיכוב דכבשים ללחם.

עי' במנח"נ מ' ש"ז אות י"ג שחקר אליבא דר"ע דהלחם מעכב את הכבשים האם הוי כמו תנאי שאם אין לחם אין כבשים דילפינן עיכובא מיהיו, או דהדין הוא שצריכים להיות דוקא קרבן אחד שיבואו הכבשים ויקדשו את הלחם ואם אינם מקדשין אותו אינם קריבים, והנפק"מ היא תהיה באופן שלא היה להם כבשים והביאו הלחם בפני עצמו ואכלוהו הכהנים כדינו אם יכולין אח"כ לשוב ולהקריב הכבשים. וכן יש לחקור איפכא אליבא דבן ננס אם קודם הקריב הכבשים בלא לחם ושוב נזדמן להם הלחם אם שייך להקריבו בלא קידוש הכבשים. ועי' בחזו"א שנקט כדבר הפשוט שאינם קריבין בפ"ע לר"ע הכבשים בלא לחם והלחם בלא כבשים.

ובאמת רהיטות הסוגיא בהמשך היא כדבריו שהרי אמר דהכל מודים שאם נשחטו הכבשים על הלחם שיש זיקה ורואים שלהחולק יש זיקה אף בלא שחיטה, אמנם בלא"ה לא הרי זיקה דהקדש כזיקה דשחיטה שבשחיטה יש?.

וע"ע במנח"א כמה ראיות לענין זה.

והנה לקמן אמרי' על שתי הלחם הבאות בפ"ע שאם לשריפה אתיין אין שורפים אותם מבע"י שמא יזדמנו להם כבשים לאחר מכאן ועי' שם ברש"י שמשמע שהנידון הוא משום תקנת הלחם שאז יזוגו לו כבשים ויאכל ולא ישרף ומשמע שאין לחוש על תקנת הכבשים שהם יקרבו אף אחר שריפת הלחם וזה מתאים עם הצד הראשון שאי"ז אלא כעין תנאי. ועי' לקמן מו: שהבאנו את ביאור האו"ש והחזו"א שביארו באו"א ולשיטתם לא תהיה ראיה מהנ"ל.

והנה לגוף דברי האחרונים נראה דפשיטא להו שאף אחר הקרבת הלחם בפ"ע שייך להביא כבשים יחד עם לחם ובשלמא אם הכבשים והלחם שני קרבנות נפרדים הם מובן שיוכל להביא הכבשים בפ"ע אבל לאחר הקרבת הלחם מה שייך לחזור ולהקריב שוב הלחם יחד עם כבשים וצ"ע.

דף מ"ו ע"א.

הקדמה לסוגית זיקה. [ולתוס' ד"ה איזו].

הנה ישנם כמה שלבים המבוארים בסוגיא לגבי קידוש שתי הלחם. ישנה את עצם ההקדשה הנעשית על ידי הקדושת פה, וזה בפשטות חל רק ברמה של קדושת דמים כשאר מנחות ויש להם פדיון. ישנה הקדושה ע"י אפיתן בתנור וזה תלוי בנידון אי תנור מקדש. ולפי המבואר לקמן עב. חלה קדושה ע"י אפיה בתנור הן לענין שנפסל בלינה וק"י שאי אפשר לפדותן. יש את התנופה יחד עם הכבשים או בפ"ע כאשר אין כבשים. והתוס' בתחילה סברו שבתנופה אינו נעשה אלא קדושת דמים ובהמשך צידדו שגם התנופה כדין בכוחה לקדש כמו תנור. וישנה החלות הנעשית ע"י שחיטת ב' הכבשים, ויש את הגמר היתר אכילה שהוא נעשה רק בזריקה כדין. ובזה פליגי רבי וראב"ש לקמן מז. אם שני דברים המתירים היינו השחיטה והזריקה מעלין זה בלא זה וחלה קדושה במקצת עכ"פ ע"י השחיטה או דשחיטה בלא זריקה לאו כלום הוא [למ"ד תנור אינו מקדש או היכא דנאפו בתנור חול].

והנה דין זיקה המוזכר בסוגיא מתבאר כאן שאין זה בהכרח קשור לחלות קדושת הגוף, אלא הוי דין עיכוב שחל כאן ע"י המעשה עבודה בכבשים ובלחם. והראיה לזה דיתכן שיש פדיון ללחמים אחר התנופה או השחיטה כמבואר בתוס', ואעפ"כ חלה זיקה לענין זה שאי אפשר להקריב כבשים אלא אם יביא עמהם לחמים אלו דוקא והדבר צב"ע.

והנה גם למ"ד תנור אינו מקדש היה מקום לומר שתחול קביעות על כבשים אלו דוקא אם יאמר אלו הכבשים ואלו לחמיהם וכמו שמצינו לענין תודה בפסחים יג: שאם אמר זו תודה וזו לחמה אבד התודה אבד הלחם, וקשה למה כאן זה תלוי בתנופה או בשחיטה. והתוס' בע"ב ד"ה אבדו כתבו דלא דמי לזו תודה וזו לחמה ולא ביארו.

ועי' בחזו"א שפירש שדוקא לענין תודה ולחמה שלא מצינו שתקרב זו בלא זו יש משמעות לאמירתו זו תודה וזו לחמה שיוזקק הלחם לקרבן הזה אבל כאן שאינם דבר אחד בעצם שהרי לר"ע הלחם בא בפ"ע ולרשב"י הכבשים יכולים לבוא בפ"ע וע"כ אינם נחשבים לקרבן אחד ע"י הקדושת פה לחוד. וצ"ב למה באמת כן חלה הזיקה ע"י השחיטה והתנופה ואין אומרים שיכולים להקרב בפני עצמן ודל חבירו מהכא ועי' בהמשך מה שיובא בזה אי"ה.

אריז"ח הכל מודים שאם הוזקקו זה לזה שמעכבין זה את זה.

עי' תוס' כאן שפירשו עפ"י המשך הסוגיא שמעכבין זה את זה שאם אבד הלחם אבדו הכבשים ואם אבדו הכבשים אבד הלחם, ומתבאר כאן שיש דין עיכוב נוסף אליבא דר"ע הן ביחס לכבשים שאי אפשר להקריבן אלא עם הלחם הזה וא"א לצרף אליהם לחם אחר, [וע"ע בקר"א שאף בלא דין זיקה השחיטה פסולה כיון שלא היה כבשים בשעת שחיטה ויש לפלפל בזה]. ולמ"ד תנופה

עושה זיקה אף מקודם שנשחטו אי אפשר לצרף להם לחם אחר. ולענין הלחם שאף שהלחם בא בפ"ע כאן אבד הלחם שהוזקק לכבשים אלו דוקא, וכתבו התוס' שאם יש ללחם פדיון לא שייך לומר אבד הלחם שכמו שאפשר לפדותו כמו"כ אפשר לשנותו לזבח אחר. ולרשב"י ג"כ נאמר הנפקותא לענין הלחם שזקוק לכבשים אלו דוקא, ואילו לענין הכבשים מה שהם זקוקים ללחם ואינם באין בפ"ע.

והנה מבואר בתוס' שאף אם לא אבד הלחם לפי הצד שאינו אלא קדושת דמים, עדיין יש זיקה לענין זה שהוא מעכב את הכבשים שאם אבד הלחם אי אפשר להקריבם. ועי' בחזו"א סי' ל"ב סק"ז שהק' שאם הלחם אין קדוש רק בקדו"ד איך מועיל לעשות עמו תנופה ולשחוט עליו, וכתב דעכ"ל דהתנופה והשחיטה היינו קיום מצוה כמו שחיתת הציפור של מצורע דנמי מעכבה תנאי התורה של שחיטה ומים חיים את מצותה וה"נ ביחוד למצוה עושה בהן תנופה, ולראב"ש דאי"ל דשחיטה אינה מקדשת אף שחיטה על הלחם בכלל הכנת המצוה, אבל דין קרבן מתחיל לרבי משעת שחיטה ולראב"ש בזריקה. וכתב דמ"מ שחיטה עושה זיקה לראב"ש ולרבי יש צד דתנופה עושה זיקה אף שאינה מקדשת, ולכא"ו אין כח ביד קדו"ד לאגד את הכבשים מ"מ ע"י התנופה מהני להחיל כאן קשר ביניהם שיעכבו זה את זה. וכעין האמור בתודה זו תודה וזו לחמה שמעכבין זא"ז.

והנה מתבאר כאן עתה שאף שעקרונית היה שייך להביא הכבשים או הלחם בפ"ע מ"מ כאן אחר שהוזקקו נעשו כדבר אחד והוי קרבן חסר. ובמקו"א הק' החזו"א מ"ש מהא דשיריים שחסרו אחר קמיצה ומלבונה שמקריבה אף אם אבד הלחם או קרבן שאבד מקצתו שמקריב השאר, וצ"ל דכיון דהכבשים הם המתירים את הלחם אם אבד המתיר נפסל הניתר ואם אבד הניתר פסול המתיר כעין האמור לעיל בא להתיר ולא התיר וגרע מזה וע"ע.

בביאור החילוק שבין זיקה לבין עיכוב.

עי' בתוס' כאן סוד"ה איזו שהביאו הסוגיא לקמן ע"ב: ששתי הלחם אפיתן דוחה את השבת מכיון שא"א לאפותן מאתמול שתנור מקדשן ונפסלין בלינה. והגמ' שם מעמידה את מחלוקת רבי וראב"ש דלקמן אם שתי הלחם מקדשין בשחיטה או בזריקה שאי"ז לענין להפסל בלינה שהרי כבר נפסלין על ידי קידוש תנור, אלא שהנידון הוא אם הוקבעו ולא הוקבעו. ולדרך רש"י הגמ' מפרשת שלרבי על ידי שחיטה בלא זריקה אין זה קובע לענין שאי אפשר לשנותו לזבח אחר ורק אם שחט וזרק כדין נקבעו עם הזבח והתוס' הקשו עליו דבסוגיא כאן מבואר שהזיקה והיינו הקביעות נעשית כבר בשחיטה ואפי' מקודם בשעת התנופה.

והגר"ז מיישב ששתי ענינים חלוקים הם דהדין זיקה אינו מצד החפצא של הקרבן אלא מצד מעשה השחיטה או התנופה שנעשו על הלחם שזה מקשר את שני הקרבנות אחד לשני, משא"כ הדין עיכוב דשחיטה הוא חל מצד החפצא של הקרבן שנתקדש הלחם בקדושת הזבח. ויסוד הדברים הוא קרוב לדברי החזו"א המובאים לעיל. אלא דלא נתבאר עדיין במה הנפק"מ ובמה פליג ראב"ש שהרי גם לדידיה הוקבעו בשחיטה מדין זיקה.

וביאר הגרמ"ד שהנפק"מ היא לענין שלא לשמה שאם קרב הזבח שלא לשמו בזה לא נפסל הלחם שעיקר הזיקה היא רק אם דיני הקרבן מחיבים שיהיה עמו לחם אבל כאשר נעשה שלא לשמו שכבר חל עליו דין נדבה שאינו מצריך לחם בטלה הזיקה, אבל מה שחל ע"י הקביעות אינה בטילה

ואם היה חל כאן דין קביעות בלחם שנתקדש בקדושת הקרבה גמורה [כמו לרבא בפטות] אז היה נפסל הלחם ואי אפשר לשנותו.

ויתכן להוסיף שיש כאן גם נפק"מ לענין לחמי תודה שמבואר בגמ' שאין הלחם מעכבן מכיון שתודה בלא לחם נעשית שלמים, יתכן שזה גורם השתא לבטל את כל התורת זיקה שמכיון שאין הבהמה תלויה בלחם אפשר לשנות גם את הלחם לראב"ש [אם לא הוקדש להדיא לשם זבח זה] כיון שלא נקבע מצד החפצא רק מצד עשית הזבח עליו.

עוד בביאור הסוגיא בדף ע"ב:.

והנה שיטת רש"י לכאן תמוהה עוד מיניה וביה שהוא מפרש דלענין קדושת הגוף להקרב ולהפסל הכל חל מכח התנור, וא"כ במה נח' רבי וראב"ש אי קדיש או לא קדיש בשחיטה דע"י התנור נתקדש אף לענין להפסל בטמא ולן ולראב"ש או דתנור מקדש או לא אבל בשחיטה בלא זריקה הרי לא חל כלום, ולחמי תודה שאינם מתקדשים בתנור לא נתקדשו אף לרבי בשחיטה בלא זריקה ואין כן סוגית הגמ' בפסחים ואין משמעות הברייתא דנח' בקדושת תנור.

ועכצ"ל דע"י השחיטה נתוסף קדושה לרבי לענין דתפיס פדיונו כאשר יתבאר בהמשך וה"ה לחמי תודה נתקדשו ע"י השחיטה לענין שאינם נפדים ולהפסל כשאר פסולי קרבן משא"כ לראב"ש דשחיטה בלא זריקה לאו כלום הוא. [ודלא כמו שיתבאר אליבא דהתוס' שהשחיטה אינה מקדשת כלל].

והתוס' מפרשים דהוקבעו ולא הוקבעו היינו שע"י התנור הוקבעו לענין להפסל בלינה אבל לא הוקבעו לענין זה שיפסלו ביוצא ולרבי ע"י שחיטה חל פסול יוצא כמבואר לקמן מז. ולראב"ש רק ע"י הזריקה קדוש הלחם. ועי' משנ"כ בדברי התוס' בהמשך.

רש"י ד"ה שאם.

ל' רש"י והנותר לפנינו יצא לבית השריפה דנדחה אחד באיבוד חבירו. ומתוך הדברים משמע שהפסול הוא מדין דיחוי ועי' בהגרמ"ד שכי' שאינו מובן איזה דיחוי שייך כאן ויותר נראה שזה משום העיכוב ולא משום דיחוי.

דריו"ח גופא קמיבעיא ליה.

האחרונים הק' איך יתכן לפרש כן בדבריו דמשמע שקודם השחיטה לא הוזקקו זה לזה. ועי' בשפ"א שרצה לבאר דריו"ח תולה זאת בהנידון אי כבשים עיקר שא"כ עיקר הקביעות היא השחיטה או הלחם עיקר ואז עיקר הקביעות היא בתנופה שהיא עבודת הלחם, וריו"ח אמר שחיטה עושה זיקה כמ"ד כבשים עיקר. ועיי"ש עוד מהלך בזה.

ובקר"א מישיב באו"א דמשכח"ל עיכובא בשחיטה אף אם תנופה עושה זיקה כגון בשה"ל הבאות בפ"ע שמניפן בפ"ע ושוב הביא הכבשים ושחט דמכיון דנשחטו על הלחם עושה זיקה ונדחה א' באיבוד חבירו והוא חידוש גדול.

ולמדנו מדבריו דלמ"ד הלחם מעכב את הכבשים אף אם הלחם בא בפ"ע אפשר להקריב הכבשים וכמו שהסתפק המנח"נ המובא לעיל.

ויש שפירשו דהנפקותא היא באופן שלא הניף דתנופה לא מעכבא.

תוד"ה ואיזו. והיינו כרבי וכו'.

לשונם מגומגם אם באו להקשות או לתרץ ועי' בברה"ז שנראה מדבריו שהתוס' באו לומר שאין זה מסתדר עם ראב"ש לומר שאם אבדו הכבשים אבד הלחם שהרי הלחם כשר ע"י פדיון ומיגו שכשר לזבח אחר בפדיון כשר אף לזבח זה דתימה הוא לומר שיהיה חילוק בין הלחם עצמו שנפדה לבין דמיו. וכל זה מתבאר בדבריהם בהמשך.

והנה שיטת ראב"ש שהלחם יוצא לחולין ע"י פדיון מבוארת בכמה מקומות דעי' סוגית הגמ' לקמן שמבואר [לגירסת רש"י] דלרבא הסובר אליבא דרבי שהלחם קדוש ע"י השחיטה קדושה גמורה אינו יוצא לחולין ואילו לראב"ש נפיק לחולין.

וכמו"כ זה מתבאר ג"כ בסוגיא דפסחים לגבי לחמי תודה שאם נפסל הקרבן אם נשפך הדם, נפסל הלחם אבל לראב"ש יכול לפדות את הלחם.

וכן לקמן מבואר שאפי' אם הניפו את הלחם עדיין יש לו פדיון שהתוס' סוברים שאפשר להניף הקרבן על ארבע חלות ונתקדשו שנים מהן בקדושת הזבח ועוד שנים לאחריות, ואעפ"כ יש לכולן פדיון אחר השחיטה ואם שחט על שנים מהן יכול לפדות שנים מהן ולא נפסלו ביוצא ומזה הוכיחו התוס' שאף אחר תנופה לא נתקדש בשחיטה. ובסוה"ד כתבו דזה לא חשוב תנופה גמורה כיון שלא כולן ראויין להקרבה אבל באופן שיעשה תנופה גמורה מודה ראב"ש שנתקדש בקדושה גמורה ומה דאמר ראב"ש שלא קדש הלחם בשחיטה צ"ל דהיינו דתפיס פדיונו כדאביי שאין קדושתו נגמרת בשחיטה כאשר יתבאר בהמשך. כ"ז מדברי החזו"א בביאו"ד.

שם. והא דאיפליגו אביי ורבא לקמן וכו', ונ"ל לאביי תפיס פדיונו.

כאן שבו לתחילת דבריהם שרצו להעמידה אליבא דרבי דוקא ולא אליבא דראב"ש וכתבו שלפי פשוטות הגמ' אליבא דאביי דקדוש ואינו גמור אין נפק"מ בין רבי לראב"ש אם תופס פדיונו דלפי שניהם לא חלה קדושת הגוף ויוצא לחולין ע"י פדיון והנפק"מ היא רק לענין להפסל ביוצא, וכתבו דלפ"ז הק"ל דלא משכח"ל זיקה לענין הלחם רק לענין הכבשים. וכתבו דאין הטעם לאביי מה דתפיס פדיונו משום דלא חייל קדושת הגוף ונפיק לחולין אלא משום דהוי קדושה שאינה גמורה וקדושה כזו יש בה צד דתפיס פדיונו ומאידך קדושה שבהן לא אזלא.

והנה ברש"י לקמן ביאר דע"י השחיטה נוצר המצב הזה שהשחיטה אינה אלא חצי מתיר ומורידה קדושת הגוף ללחם במקצת ומאידך קדו"ד מועילה לתפוס פדיונו וע"כ נוצר המצב שתפיס פדיונו לרבי. אולם התוס' כתבו להדיא שאין זה מצד השחיטה שהרי לגבי לחמי תודה פשיטא להו לאביי דאף לרבי נפיק לחולין לגמרי אחר שחיטה שאין בהם קדושת הגוף מצד עצמם שאינם נאפים בתנור של קודש. ורק בשתי הלחם חולק רבי דס"ל תנור מקדש אלא דקדושת תנור אינה קדושה גמורה וע"כ יכולה לתפוס דמיה והיא נשארת בקדושתה שלא כשאר קרבנות הקדושים בקה"ג דל"ל פדיון כלל. ובזה לחוד פליגי רבי וראב"ש אם תנור מקדש או לא.

והוסיפו התוס' דהסוגיא דפסחים הסוברת דאף לחמי תודה אינן יוצאות לחולין אם נפסל הקרבן לאחר השחיטה אליבא דרבי ע"כ סברה כרבא שהשחיטה מקדשת לגמרי ונתקדשו קדושה גמורה מכח השחיטה לחודא אלא דאינם ניתרים באכילה עד שעת הזריקה.

אולם שיטתם בזה צ"ב רב שהרי כל המנחות קדושתן בכלי ואעפ"כ לא מצינו בהם פדיון כלל ומ"ש שתי הלחם דתפיס פדיונם, וכה"ק הקר"א והחזו"א.

ועי' בחזו"א שביאר דע"י השחיטה נתוספה קדושת הקרבה בקרבן והיא לא נגמרה וע"כ אהני לענין זה שיכול לתפוס דמיה אף דלא נפקא לחולין וצ"ב.

אולם יתכן לומר עוד שיש חילוק בין שאר מנחות לבאין עם הזבח דאף דפשיטא לן דתנור מקדש אף להפסל מ"מ מאחר ואין נעשית העבודה בהם אלא בדבר אחר עדיין יש עליהם שם קדושת דמים במקצת שכל שלא נתקדשו בקדושת הזבח הוי כאינם ראויין להקרבה ולא נגמרה קדושתן וע"כ שייך עליהם מעשה פדיון לתפוס דמיהן וע"ע.

ומה שיוצא כאן למסקנא שמכח התנור חלה קדושה לענין זה שאינם יוצאין לחולין וכן לענין להפסל בלינה כמשמעות הסוגיא לקמן עב: המובאת לעיל בהרחבה, ומאידך לאביי תופסים את פדיונם. ואינם נפסלים ביוצא אפי' לרבי עד שעת שחיטה דלענין להפסל ביוצא לא מהני קדושת כלי לחוד. ואפי' לאביי מהני השחיטה עליהם שיפסלו ביוצא כמבואר לקמן מז. ואם תנור אינו מקדש אזי נפקי לחולין עד שעת הזריקה בין לרבי ובין לראב"ש.

שם. ותימה דמשמע הכא דאי תנופה עושה זיקה וכו'.

הקשו שלפי הצד שתנופה עושה זיקה קשה אף לרבי אמאי אבד הלחם כמבואר בהמשך הסוגיא, והרי לא נתקדש בשחיטה וא"כ הרי יכול הוא לפדותו. ואינו מובן דמקודם כתבו דלרבי תנור מקדש ואינו יוצא לחולין כבר משעת אפיה, ומאי קשיא להו השתא. וצ"ל שקושיתם זו היא אליבא דרבא דלדידיה אין צריכים לדון דוקא משום שנתקדש בתנור, דמצד השחיטה ג"כ נתקדש קדושה גמורה. ואליביה לא מסתבר לומר דרבי וראב"ש חולקים אם תנור מקדש או לא דיסוד מחלוקתם הוא בשני דברים המתירים ודוקא לאביי הוצרכנו לזה, וא"כ סוגין כמאן. ובאמת הם מתרצים שהסוגיא סברה שתנור מקדש בלא הכרח מתוך דברי רבי עצמם, ואף ראב"ש מודה לו בזה ומתפרש הא דאמר אינו מתקדש אלא בשחיטה לענין זה שתופס פדיונו כמו שהבין אביי אליבא דרבי, כ"פ החזו"א.

וזה הכריחם לומר שיש מח' סוגיות אליבא דראב"ש בין הסוגיא כאן הסוברת דתנור מקדש, לבין הסוגיא דלקמן בשוחט ב' חלות שמוכח שאם לא נתקדשו בשחיטת הזבח אפשר לפדותם אף אחר תנופה.

שם. אי נמי שא"ה דאיכא תנופה חשיבא וכו'.

הק' הגרי"ז איך שייך בכח התנופה להוריד קדושת הגוף והרי התנופה איננה מעבודות המתיר ואין מפגלין בה. ויש לאלם הקושיא עוד דלקמן ע"ב הרי מבואר דהתנופה היא מעבודת הכבשים ולא מדין הלחם שהרי יש צד שאם הניף אותם עם לחם אחר ואבד וזיווג להם לחם אחר שא"י צ תנופה נוספת, ואפשר דזה גופא תלוי בהנדון אם תנופה עושה זיקה שזה מורה שזו עבודה גם בלחם ולא רק בכבשים וע"ע.

שם. והא דבסוף פ' ר' ישמעאל וכו'.

שיטת רש"י נתבארה בהרחבה לעיל בחילוק שבין עיכוב זה את זה לבין קביעות דשחיטה.

^א והנה בברייתא כאן מבואר דאם משנשחטה נפרס לחמה נפסל הלחם ביוצא והדבר צ"ת שאם אינו אלא קדו"ד ויוצא לחולין מ"ש פסול יוצא, ומצאתי בשיטמ"ק לקמן מז. אות ב' שמפרש דמייירי לאחר שנתקבל הדם בכלי והוא עומד לזרוק, וכ"ה בפסחים יג ע"ב.

שם. אלא התם מיירי לאפסולי ביוצא.

האחרונים פ"י שרש"י ותוס' בזה לשיטתם בזבחים כ' ע"ב אם קדושת כלי מועילה גם לפסול ביוצא או רק לענין פסול טומאה ולינה והדברים ארוכים.

ורמינהי עד שלא שחטה נפרס לחמה. [אם תודה כשירה בלא לחם.]

הגמ' מקשה שאם ארע פסול בלחם אחר שחיטה אמאי יזרק הדם והרי הדין הוא שתפסל התודה מחמת הזיקה, מתרצת הגמ' שהתודה יש בה צד שלמים וממילא אינה זקוקה ללחם לגמרי.

ועי' בקר"א שהק' למה זה קשור כלל לענין זיקה והרי מדיני התודה הוא שצריך שתקרב יחד עם לחם והדין הוא שהלחם מעכב את התודה וא"כ ברגע שאבד הלחם נפסלה התודה. ומתרץ שמצינו שם קרבן תודה אף בלא לחם כמו בולד תודה ותמורתה שדינם כתודה לענין אכילה ואין טעונים לחם, וא"כ נהי שאסור לשחוט התודה בלא לחם מחמת הנדר מ"מ אין זה סיבה לפסול את הקרבן בכך.

אולם בשפ"א לקמן עט: על המשנה דתודה שלא לשמה לא קדש הלחם כתב מסברא פשוטה דבכה"ג שלא קדש הלחם נפסלת התודה. ומה שמבואר בסוגיא דתודה בלא לחם כשירה מדין שלמים זהו רק באופן ששחט לשם שלמים דהוי כסתמא לשמה אולם באופן שנשחטה בתורת תודה במחשבת פסול בכה"ג אינה כשירה מדין שלמים והלחם מעכבה. וכן נקט הגר"י בפשיטות והחזו"א. ולדבריהם חוזרת קושית הקר"א משמעתיך דמשמע שאלולא הדין זיקה לא היה נפסל הקרבן.

ויתכן שקושית הגמ' היא אליבא דרבא שסובר אליבא דרבי דע"י השחיטה מתקדש הלחם לגמרי, ולפ"י יתכן שאין מעכב שיהיה הלחם אלא בשעת השחיטה שהיא שעת הקרבנות ונתינתו לגבוה ודו"ק.

שאני תודה דרחמנא קרייה שלמים.

ילה"ס אם זה רק גילוי שאין הלחם מעכב בה בדיעבד כשלמים או שבאמת בכה"ג יש ניתוק גמור מעולה לשלמים, ונפק"מ לענין זמן אכילתה אם נאכלת ליום ולילה כתודה או לשני ימים ולילה אחד כשלמים. ועי' רעק"א בגליון הרמב"ם בפ"ב מפסוה"מ שהביא מהר"י אלפנדרי שנאכל לב' ימים כשלמים.

והעירני הרב י. דבורקין שליט"א שמרש"י מדויק כדברי הגרע"א הנ"ל שרש"י פירש על הציור שנטמא הלחם דהבשר יאכל בתורת תודה, ובא לכא' להדגיש דכיון דהציץ מרצה על הטומאה אין כאן ניתוק לשלמים וע"כ דין הבשר להאכל כתודה אבל אם היה ניתוק היה נאכל בתורת שלמים.

רד"ה הבשר יזרק וכו'.

ברש"י מפרש שיזרוק הדם לשם שלמים וכנראה שכונתו משום המסקנא שיש זיקה וע"כ צריך שיונתק לשלמים ע"י הזריקה. וברעק"א מצין לדברי התוס' לקמן מז: ששם מדויק בדבריהם שבסוגין מיירי בנזרק לשמו ואעפ"כ כשר לשם שלמים ומוכח דאף לשם תודה כשר בלא לחם באופן זה ועי' במנח"א שמקשר זאת להנידון דלעיל אם תודה כשירה בלא לחם.

עד שלא שחטה נפרס לחמה. [בביאור הפסול דנפרס]

עיי' רש"י שכי' לא ידענא מנלן דמיפסלו כולהו משום דנפרסה אחת מהן, ונראה בעיני דמלחם הפנים גמר שהיא מנחה וכתוב בה היא וכו'. ועיי' במקד"ד סי' כ"ט סק"ב שתמה על דברי רש"י איך הוא מדמה חלות תודה ללחם הפנים דלקמן בע"ב מבואר להדיא דלחמי תודה לא נקראים מנחה וממילא אינם בכלל פסול חיסרון דמנחות.

ועיי' בשיטמ"ק אות ד' שכתב ביאור אחר בטעם הפסול דנפרס שהרי התרומות לחמי תודה אינה יכולה להעשות מן הפרוסה דכתיב אחד שלא יטול פרוס וממילא זו סיבה לפסול את כולם דבעינן שכל אחת תהיה ראויה לתרומה ואם נפרסה א' מהן אינה ראויה לתרום ממנה והוי כעין אי"ר לבילה.

וקשה דלכאוי' ישנה גמ' מפורשת לקמן שאפשר לברר חלק הכהן עוד לפני הזריקה, דיעוי' לקמן עו. שאם עשאן ללחמי תודה ארבעה חלות גדולות חלה א' מכל מין ומין יצא ואין מעכב שיתחלק הכמות לעשר חלות דוקא. והק' הגמ' שבכה"ג הרי אי אפשר לתרום שהרי צריך לפרוס בכדי ליתן עשירית לכהן. ומתרתצת הגמ' שמפרישם בלישה שבעודן בצק נוטל עשירית לכהן ואופה אותה בפ"ע. ועיי' בנדרים יב: שאפי' את המצות נתינה מקים בעודן בצק.

ועיי' בתוס' מנחות שם וברא"ש בנדרים שכי' דאין שם תרומה עליהן בעודן עיסה עד שישחט הזבח שאינם קדושים אלא בשחיטת הזבח ואעפ"כ מהני ההפרשה באופן זה.

והנה לפי דבריהם יוצא שבשעת השחיטה אין הלחמים ראויין להפרשה שאי אפשר לחותכם ומהני לשחוט עליהם הזבח ואפשר להפריש מהן במצב זה וא"כ גם כאן נימא שיחיל תרומה על השלם כדהתם, וצ"ע.

אולם ברמב"ם פ"ט הכ"ב ממה"ק משמע קצת שחלה ההפרשה בעודן בצק, וכן עולה לכאוי' משיטות הראשונים שצריך להיות עשר חלות בבצק והחיבור הוא בשעת האפיה, ולפי"ז יש לישב דבעודן בצק עדיין כולן ראויות.

תוד"ה נפרס.

כתבו דתלת גווני קתני וכולהו צריכי ויל"פ דנפרס לחדש את עצם הפסול דנפרס, ודיוצא לומר דאין זריקה מועלת על היוצא, ובטמא אשמועינן דהציץ מרצה על אכילות כרש"י או דאינו מרצה על אכילות כגרסת התוס'.

והק' דלמ"ד זריקה מועלת על החסר אמאי בנפרס לחמה לא מהני זריקתו. ועיי' במקד"ד סכ"ט סק"ג שתמה על קושיתם שכל המושג שזריקה מועלת על הפסולין אינה כריצוי ציץ שמפקיע את הפסול אלא נתחדש שהחלות זריקה נפעלת גם על הפסולים להוציאם מידי מעילה ולאקבועינהו בפגול וא"כ כאן שהנידון הוא על זה שיצא חובת נידרו צריך שיהיה לו לחם כשר דוקא ולא סגי בזה שהלחם הוא בגדר נותר בזריקה והיא קושיא גדולה לכאוי'.

תוד"ה מששחטה נטמא לחמה.

הגירסא המובאת לפנינו בגמ' וברש"י ידי נדרו יצא כיון שהציץ מרצה על אכילות [ר"ל היינו הדברים הבאים לאכילת הדיוט], ואעפ"כ הלחם פסול דלא מהני ריצוי דציץ להתיר איסור טומאה. והתוס' הקשו ע"ז דלפי"ז אותן הלחמים שלא נטמאו לא יפסלו דכיון דאהני ריצוי ציץ כאילו היה לחם כשר בשעת השחיטה א"כ מה"ת לפסול הלחם שנטמא.

והיה מקום לישב שיטת רש"י עפ"י מה שחקרו האחרונים בגדר ריצוי דציץ אם הציץ מרצה על גוף הקרבן הטמא כאילו לא נפסל, או שהוא מרצה על העבודה הנעשית בטומאה כאילו היתה

בהכשר גמור. ולכאוי הדברים תלויים בצדדים הללו שאם היה הגדר שכאילו לא נפסל אי"כ גם ביחס לחלות הכשירות נחשב כאילו הוקרבו כדין והותרו באכילה, אולם אם הגדר הוא שהריצוי הוא על עבודת הזריקה כ"ז ביחס לגוף הקרבן שנחשב שהוקרב כדינו יחד עם לחם, אבל לגבי הלחם עצמו הרי אינו בהכשירו וכאילו הביא רק מקצת מהחלות והוי פסול על כל הלחם וע"ע.

דף מ"ו ע"ב.

את"ל תנופה עושה זיקה כו' אבדו כבשים אבד הלחם.

עי' בקר"א שהק' דמשכח"ל הספק אף למ"ד תנופה עושה זיקה בגוונא שלא היה לחם בשעת הנפת הכבשים אם יביא אח"כ את הלחם כמ"ד הלחם עיקר, אם צריך להניף הלחם בפ"ע. והק' שם על הרמב"ם בפ"ח מתו"מ הט"ו שפסק כמ"ד תנופה עושה זיקה וגם כמ"ד הלחם עיקר והשמיט את כל האמור בסוגיא. וכתב לישב דאפשר שיהיה זיקה גם אם יביא כל אחד לבדו ויניפנו והוא חידוש. ועוד כתב שהתנופה של הכבשים לחודא לא מהני לענין זה שהרי לא קים מצות תנופה עם לחם ועי' בדברי החזו"א אשר יובאו בסמוך אי"ה.

ויש להוסיף עוד דלכאוי פשיטא דלמ"ד תנופה עושה זיקה שהמצות תנופה נאמרה הן בכבשים והן בלחם וא"כ אין משמעות למה שהניף את הכבשים ביחס ללחם ובודאי הוא טעון תנופה חדשה יחד עם הכבשים, ורק למ"ד תנופה אינה עושה זיקה שייך להסתפק שאולי התנופה היא דין בכבשים ולא בלחם.

ואת"ל תנופה אינה עושה זיקה וכו'.

עי' בחזו"א [ל"ב סק"י"ח] שפירש את המהלך בסוגיא דיסוד הנידון מתחיל מזה שאנו מתייחסים לזה שהתנופה היא מצוה בפ"ע להניף הכבשים יחד עם לחם ולא דין הכשר בלחם וכל שהניף את הכבשים יחד עם הלחם תנופתן קימת ויכול להביא לחם אחר בלא תנופה שאינו בא אלא לזרוק עליו, והלחם שקדם לו השלים מצות תנופה.

והתליה של הגמ' בהמח' תנאים אם הלחם עיקר או כבשים עיקר מבאר החזו"א שלרשב"נ דאמר כבשים עיקר והם עיקר הקרבן שייך לומר דתנופתן קימת, אולם למ"ד לחם עיקר יש לומר דכיון דאין כבשים בלא לחם אין משמעות לתנופה הנעשית בהן עם לחם אחר דאין משמעות לכבשים בלא לחם או דאעפ"כ חשיב כאילו יש כאן כבשים ולחם, יעושה.

תוד"ה אבדו כבשים.

לעיל בהקדמה לסוגיא הובאו דברי החזו"א בביאור החילוק שבין אלו כבשים ואלו לחמיהם לבין זו תודה וזו לחמה.

מ"ש שני כבשים דמקדשי לחם ומעכבי.

עי' תוס' שכתבו דזה ידעין מקרא דלא מעכבי ה' כבשים את הלחם ואגב גררא נקט מעכבי והביאו פירוש רש"י שהקושיא היא אמאי לא הוזקקו זל"ז בשחיטה ועי' בקר"א שהק' דודאי יש חילוק בין הב' כבשים והלחם דמעכבי אהדי לבין ה' כבשים ואפשר דהקושיא היא דוקא למ"ד לחם עיקר ולמ"כ.

ובקר"א מתרץ שעיקר הקושיא אמאי לא נימא דגם ה' כבשים יוכלו לקדש, אבל לא לענין להעדיף ה' כבשים על הב' כבשים. וע"ז מתרץ הואיל והוזקקו זל"ז בתנופה שזה סימן שהם

קרבת אחד וזה יותר ראייה מאשר זה שהם מעכבים. אלא דקשה מאי קפריך תו מתודה, דסוכ"ס כאן מצאנו אלימותא לב' כבשים משום התנופה, וצ"ל דלא חשיב ליה אלימותא כולי האי לענין קידוש, לענין זה שלא יוכלו אחרים לקדש ג"כ.

ת"ר שתי הלחם הבאות בפני עצמן וכו'.

בביאור דינא דברייתא נחלקו האמוראים בסוגיין, דעת רבה דמעיקר הדין הן עומדות לאכילה ומשום דלא ליתי לאחלופי בשאר שנים אינם נאכלות וע"כ אי אפשר לשרפן לאלתר מכיון שאינם פסולות בעצם וטעונות עיבור צורה שיעשו נותר גמור. ודעת רב יוסף דבאמת לשריפה אזלי אך מ"מ אי אפשר לשרפן לאלתר משום דלמא מזדמני להו כבשים, אך אחר תמיד של ביה"ע [לרש"י] או בלילה [לתוס'] אפשר לשרפן מיד ואין כאן דין עיבו"צ שהרי מצותן היא בשריפה.

והנה למ"ד לאכילה אתיין חל דין ההיתר שלהם באכילה ע"י התנופה וכמו ביכורים ואין מהן לגבוה כלום, ויש לדון אם יזדמנו להם כבשים אח"כ אם יצטרכו להניפן יחד עם לחם או כיון דהלחם הוקרב כמצוותו שוב אינם זקוקים ללחם וע"י להלך במה שיתבאר בענין זה.

ולמ"ד לשריפה אתיין חקרו האחרונים אם זהו דין חיובי שכך היא מצותן להביאן להשרף או דמכיון שהן חמץ ואי אפשר להקטירן ממילא הוי כקדשים פסולים דמצותן בשריפה, ורהיטות הסוגיא דקאמר שמשום דמצותן בשריפה לא נאמר בזה הדין דאין שורפים קדשים ביו"ט כפר ושעיר הנשרפים מורה כצד הראשון, אולם האחרונים הוכיחו כהצד השני מכמה מקומות כאשר יתבאר בהמשך אי"ה.

רש"י ד"ה הבאות בפני עצמן. "אליבא דר"ע דאמר (מה): כבשים אין מעכבין את הלחם." וכן הוא בתוס'. וילה"ק לפי הצד [במנ"ח והובא לעיל שם] שגם לרשב"י דהכבשים מעכבין אינו אלא תנאי, דא"כ יש היכ"ת באופן שהביא כבשים בלא לחם ועתה מביא הלחם בפ"ע. דלפי הצד דלאכילה אתיין י"ל שבאופן שכבר הוקרבו הכבשים כה"ג לא שייך את הגזירה דהרי אי אפשר להקריב לחם בלא כבשים. אולם להצד שלשריפה אתיין הוא הדין כאן שמכיון שלא נשחט עליו הזבח אין מה שיתירנו באכילה ודינו בשריפה. ושמעתי מהג"ר אריה גרבוז שליט"א לחלק בין העיכוב של הכבשים מעכבים את הלחם לרשב"י ששם יתכן שאי"ז אלא בדרך תנאי לבין העיכוב דהלחם מעכב את הכבשים דר"ע שהוא בעצם ההיתר שבלי כבשים אין לו מה שיתירנו וע"כ אין אפשרות להביאם כלל בלא כבשים, וע"ע.

אי לשריפה אתיין לשרפינהו לאלתר [ובתוד"ה לשרפינהו].

ע"י בשיטמ"ק אות ט"ז שמפרש דהאי לאלתר היינו בלילה [דאכתי לא ידעינן הסברא דמצותן בכך] ור"ל דכיון דפסולו בגופו ישרף מיד ואי"צ עיבו"צ, אלא דאין שורפין קדשים ביו"ט וע"כ אי אפשר לשרוף עד הלילה. וצ"ע דאם לא ידעינן הסברא דמצותן בכך א"כ הוי כשאר פסולי המוקדשין שאין לשורפן אלא ביום כדילפי מנותר שאף אחר עיבו"צ אינו נשרף אלא למחר שאין שורפין קדשים בלילה כמבואר בתוס' כאן (ד"ה לפי). וע"י בשעה"מ (פ"ט מפסוה"מ) שדייק מדברי הכס"מ שם שדוקא הפיגול והנותר דילפי מהדדי אין נשרפין בלילה ולא שאר פסוה"מ וכתב שזה הדין המבואר בסוגיא ששתי הלחם נשרפות בלילה, ומבואר בדבריו שהדין שריפה הוא

מדין פסולי המוקדשין ומ"מ רשאי לשורפן בלילה וזה מתאים עם דברי השיטמ"ק בסוגין. אולם בתוס' הנ"ל מבואר דאי לאו דמצותן בכך היינו לומדים מנותר שאין שורפים קדשים אלא ביום.

והתוס' כאן הק' מה הקושיא דלשרפינהו לאלתר והרי איכא מ"ד דאף הפיגול שפסולו בגופו אין נשרף לאלתר וטעון עיבוי"צ וכ"ש שתי הלחם, ותי' דהכא שאני דמצותן בכך. והנה מקושייתם ודאי מוכח שהבינו שהדין שריפה אינו מצוה חיובית אלא כדין קדשים פסולים, ובתירוצם ילה"ס אם הדרי בהו לגמרי מסברת קושייתם או דעדיין הגדר הוא שהם כקדשים פסולין אלא דבכה"ג שתחילת הבאתם היא בפסול לא נאמר דין עיבור צורה.

ועי' בהגרי"ז שהביא ראייה מדבריהם לקמן (עד. ד"ה ויש לך) על האמור שם בסוגיא שאין לך דבר שקרב לאיבוד, שהק' משתי הלחם הבאות בפ"ע דלשריפה קאתיין, ותי' דשא"ה דעיקר מצותן עם הכבשים לאכילה. והעולה מתירוצם שאין השה"ל הבאות בפ"ע קרבן מחודש שדינו לשריפה אלא הוא בכלל המצוה הכללית דשה"ל, אלא דבכה"ג שא"א לקים המצוה כדינה אזי משתנה הדין מאכילה לאיבוד. וממילא דגם הכא זו כוונתם [דהוי מצוה חיובית בבאין לאיבוד].

לעולם לאכילה אתיין גזירה שמא יזדמנו להם כבשים לשנה הבאה וכו'.

כפשוטו יתכן שעיקר החשש הוא שמא תשתכח תורת כבשי עצרת ויאמרו שהלחם בא בפ"ע. ולכאוי' הוא חשש רחוק, ועוד שגם אם לשריפה אתיין קים חשש זה. ועי' תוס' לקמן נח. (ד"ה לוג) שמבואר בדבריהם דאף למ"ד לחם עיקר מודה הוא שהיכא דאיכא כבשים אין באין זה בלא זה, ואם נימא דזה מעכב, יש לבאר את סוגיא לענין דיעבד שיש כאן חשש שיבוא הלחם בפ"ע שלא כדין ויאכל שלא כדין. ועי' עוד ר"ש בתו"כ?

היכי דמי אילימא בבאות עם הזבח אטו תודה ולחמה וכו'.

הנה רבה הבין בפשיטות שאף שבבאין בפ"ע לאכילה אתיין כשאר מנחה, מ"מ כאשר הם באים עם הזבח הם נטפלים אצל הזבח ונעשו כבשר הקרבן, ועי"כ לא נאמר בזה דין מנחת כהנים דכליל תהיה. והוכיח כן מלחמי תודה שאם היו באין בפ"ע היה להם דין מנחה ועתה שנטפלו אל הזבח אין להם דין מנחה אלא דין זבח. ועי"ז דחה אביי דלחמי תודה לא איקרו מנחה ואילו שתי הלחם איקרו מנחה והיינו אף כאשר הן באות עם הזבח יש עליהם שם מנחה.

ועי' סוגיא דהוריות (י"ג ע"א), שתי הלחם קודמין לכבשים הבאין עמהן זה הכלל דבר הבא בגין ליום קודם לדבר הבא בגין לחם. [ועי' במנח"נ מצ' ש"ז שכתב דכאן סתם הסוגיא כר"ע דהלחם עיקר. ויוצא שזוהי גוף סברתו דר"ע משום שהן באים בגין היום]. ומבואר דאף בשעת ההקרבה אינהו עיקר דהם באין בגלל היום והכבשים באין בגינם ומזה הטעם אפשר לומר שעדיין שם מנחה עליהו. והגרי"ז הק' עי"ז מהגמ' לעיל לענין פיגול שהכבשים מפגלים את הלחם שהלחם גלל כבשים וכו' ויש לחלק ואכמ"ל.

א"ל מי דמי וכו' מידי דהוה אפר ושעיר של יוה"כ.

כפשוטו מחלק אביי בין שריפת קדשים פסולים דלא הויא דין בעיקר הקרבן לבין שריפת הלחם שהיא עיקר קיום מצות הבאתו וכמו שריפת הפר ושעיר, ויהיה מוכח מכאן שדין שריפתן הוא מדיני הקרבן, ועי"כ אומרים שחביבה מצוה בשעתה כהקטר חלבים ביום שדוחה את שבת ואין ממתינים לערב.

אולם מאריכות לשון רש"י נראה שאי"ז מוכרח, ובדבריו משמע שעיקר החילוק אם הוא בא מתחילתו לאכילה ואח"כ נפסל לבין אם הוא בא מעיקרו באופן פסול שבוהו או אומרים שאי"ז בכלל האיסור דשריפת קדשים ביו"ט, משום דמצותן בכך ואי אפשר ללמוד מנותר. וכ"נ ברגמ"ה כאן. ועי' בהגר"ז.

אלא אמר רב יוסף גזירה שמא יזדמנו להם כבשים לאחר מכאן.

מהלשון 'אלא' נראה שחזר בו לגמרי שאין הטעם משום איסור שריפת קדשים שהרי אם נדע שאין כבשים שפיר שרי לשרפם ביו"ט. אלא שמא יזדמנו כבשים ואז יתברר שדינם לאכילה ולא לשריפה, וממילא יצטרך לחזור ולהניפם עם הכבשים כדין כפרש"י. והק' הגר"ז מדוע בכה"ג יצטרך לשוב ולהניפם יחד עם הכבשים והרי כבר חל עליהם דין שעומדים לשריפה שכך היא מצותן ומהיכ"ת ישתנה הדין אחר שימצאו להם כבשים.

ומזה הוכיח הגר"ז שהדין שריפה אינו מחמת שכך היא מצותן אלא מחמת שלא שייך בהן תורת הקרבה לאכילה אבל אם ימצאו להם כבשים ויוכל להקריבם ולהתירם ישתנה דינם להיות מן הנאכלים ולא מן הנשרפים.

ולפי"ד יקשה האמור לעיל דשריפתן היא כפר ושעיר שהרי כאן נראה שהוא מחמת שאי אפשר להקריבם. ועכצ"ל דבכה"ג שאי אפשר להתירם אזי דינם בשריפה מעיקר דין הבאתם, שהתורה חייבה להביא מנחת הלחם והוא דבר המחויב מצ"ע, רק הוסיפה לו התורה מתיר לאכילה ובלא מתיר אזי יוצא שדין הבאתו הוא לאיבוד כדכתבו התוס', אבל אין זה פסול כמו קרבן פסח שמתו בעליו ואין לו אוכלים שבו יש חיסרון בעצם התורת הקרבה. ולפי"ז יתפרש האמור 'מידי דהוי אפר ושעיר' דהיינו לומר שאין כאן מצב של חלות פסול המחילה כאן דין שריפה אלא דין שריפה שהוא בעיקר דיני ההבאה של הקרבן, ומ"מ אכתי חלוק הוא מפר ושעיר ששם מתקיים דין הכפרה ע"י שריפתם וכאן הוא דין שריפה של קדשים פסולים, וזה משליך גם על ענין האיסור שריפת קדשים פסולים ביו"ט שלא נאמר רק על מצב של פסול ולא היכא דמצותן בכך [מידידי הר"ש קוגל שליט"א].

ובאו"ש (פ"ח מתו"מ הט"ז) ובחזו"א ביארו את דברי אביי באופן אחר ומחודש, שבאמת לא יוכל לשוב ולהניף את הלחם אלא שאם יזדמנו לו כבשים יצטרך לשוב ולהביא לחם אחר ולהניפו ונמצא בידו לחם וכבשים ואז נפסל למפרע הלחם הבא בפ"ע ונמצא ששרף הקדשים בחינם. ויש שאינם גורסים בגמ' **אלא** אמר רב יוסף, ולגי' זו הכל הוא המשך המהלך של רב יוסף לפי שאין שורפים קדשים ביו"ט.

מאי תעובר צורתן צורת הקרבנות.

רש"י מפרש שמששים אותם עד זמן התמיד של בין הערבים ונמצא שאי אפשר להקריבם עם הכבשים ואז הוא שורפן מיד. ובתוס' הקשו ע"ז דיבוא עשה דהקרבה וידחה העשה דתמיד. ולכך פירשו עד הלילה אבל אין צריך להמתין למחר. ובשיטמ"ק אות ג' מפרש שאין הכוונה עד הלילה

^א והנה התוס' פירשו את קושית הגמ' לשרפינהו לאלתר אפי' למ"ד פיגול טעון עיבו"צ דהכא שאני דמצותן בכך, וק' שהרי חילוק זה התחדש רק אח"כ באמרו 'מידי אפר ושעיר' אבל מעיקרא סברנו שהוא בכלל הדין של שריפת קדשים פסולים ואין לשרפן ביו"ט, אולם לפי האמור ניחא, דמה שהוזכר דמצותן בכך אינו בא לומר שאין כאן דין שריפת קדשים אלא דהדין עיבור צורה נאמר על אופן כזה שהפסול ארע במקרה ולא באופן שהפסול חל בעיקר דין ההבאה של הקרבן ודו"ק.

ממש שהרי אין שורפין קדשים בלילה אלא עד אחר שקיעה ראשונה דלענין שחיטת קדשים לילה הוא אבל לענין שריפת קדשים יש לו דין יום. ומתבאר כאן שדין שריפתן באמת הוא מדין שריפת קדשים וע"כ הוא בכלל האיסור דשריפת קדשים בלילה, אבל אינם טעונים עיבוי"צ וגם נשרפים ביו"ט דעיקרן לשריפה קיימי. אולם בתוס' (ד"ה לפי) כתבו דאין לומדים מנותר כדמסיק תעובר צורת הקרבנות דהיינו שזה נכלל בחילוק של הגמ' מידי דהוה אפר ושעיר שמצותן בכך, ועי' בבית הלוי (ח"א סי"ט אות ה') שכי' דכיון דמצותן בכך הוי כמו הקטר חלבים ואיברים דכשר בלילה. והביא שמסוגין מוכח דפרים הנשרפים שריפתן בלילה וכ"כ הר"מ פ"ז ממעה"ק והכס"מ שם כ' לא ידעתי מקורו, אולם צ"ל דהרמב"ם מדמה זאת לאמור בסוגיא לענין שריפת קד' ביו"ט דלא ילפי' מנותר לשריפת פרים ביו"ט וה"ה לענין לילה לא ילפי' מנותר ודו"ק.

תוד"ה לפי שאין. הו"מ למפרך וכו'.

עי' ברעק"א ובעול"ש שתמחו על קושיתם דהרי עדיין אנו עומדים בהו"א שהדין אין שורפין קדשים ביו"ט שייך גם בשה"ל וכמו שבאמת מישב רב יוסף והיינו ששריפתן היא מדין קדשים פסולים וא"כ ה"ה בלילה נמי אי אפשר לשרפן וצ"ע.

למדנו בסוגיא זו ג' דינים.

א' דכל שאין פסולו בגופו טעון עיבור צורה ואין שורפין אותו לאלתר ובשה"ל חשיב כפסולו בגופו או משום דמצותן בכך כדכ' התוס'.
ב' שאין שורפין קדשים ביו"ט אפי' לאחר עיבוי"צ דילפי' מנותר, ולשיטת השעה"מ אין לומדים מנותר רק לפיגול ולא לשאר פסוה"מ. וגם בדין הזה איכא חילוק אם מצותו בכך או לא.
ג' שאין שורפין קדשים בלילה ונח' הראשונים אם דין זה שייך גם בשתי הלחם.

דף מ"ז ע"א.

ת"ר כבשי עצרת וכו' קדש הלחם. וברש"י, "מותר באכילה."

וקשה מדוע אינו מפרש לענין עצם קדושתו דחיילא ביה קדושת הגוף שאינו יכול לפדות ויש לו דינים מיוחדים להפסל ביוצא ולן וטמא. ויתכן שלא היה ניחא ליה לפרש על עצם הקדושה דהא לרבא דלהלן מתקדש בשחיטה כיון דלדידיה קדוש ואינו קדוש היינו קדוש ואינו נותר, וממילא דלדידיה ע"כ מתפרש הכא קדוש היינו נותר. ועי' מה שנביא בהמשך מהגר"ז בביאור דברי רבא דקדוש ואינו נותר.

לא קדש הלחם. פרש"י "ולא תפיס פדיונו בקדושת שה"ל אלא בקדושת שאר תרומת הלשכה." לפי פשוטו מתבאר ברש"י שאם היה מתקדש בשחיטה היה תופס פדיונו שיקרב דוקא כשתי הלחם [וזה מתאים עם הל"ק ברש"י אליבא דרבא], ומכיון דלא תפיס אין במעות שום קדושה מיוחדת, ומה שהיה עם הדמים מקודם שלקחו הלחם נתפס בלחם, ואין בו אפי' קדושת דמים

^א ולפי האמור בהערה הקודמת יש לישב קושיתם דגם בקושיא ידענו שיש חילוק בין דבר שמצותו בכך לבין שאר קדשים פסולים וה"ה לענין זה אין שורפין קדשים בלילה רק הויכוח בין המקשן לתרצן היה על הדין איסור שריפת קדשים ביו"ט אם גם בזה יש חילוק בין הכא לשאר קד"פ.

כמפריש מעות לקרבן שאי אפשר לשנות לזבח אחר אלא הוי כשאר תרומת הלשכה, והוא חידוש גדול.

ועי' בהגרי"ז שהק' דאי נימא דלא חלה עליו אף קדושת דמים איך הוא נזקק ללחם שיתקדש בקדושת הקרבה ומ"ש מלחם דחולין, והוכיח ג"כ כנ"ל מסוגית הגמ' לקמן (סג.) שהסולת למנחות צריכין להקדישה עבור אותה המנחה איזו שתהיה. [ושמעתי לצדד שע"י היחוד לשה"ל חל דין שהלחם צריך פדיון ולא יהיה נותר לאכילה ע"י מכירה בעלמא, ונמצא שיש כאן קדושה בגופו אך לא אלימא לקדש את מעות הפדיון בקדושה זו]. ולגוף דברי רש"י עי' בסוגיא דשבועות (יג:) לענין תמידין שלא הוצרכו לציבור דסכין מושכתן למה שהן ואפשר לשנותם להיות עולת נדבה לקיץ המזבח אבל אי אפשר לשנות מחטאת לעולה, וצ"ע מ"ש מהלחם דאפשר לשנותו וע"ע בזה.

רד"ה לא קדש הלחם. ובתנ"כ יליף לה וכו'.

רש"י הביא המקור שאין מתקדש הלחם מגזיה"כ שנאמרה בתודה, דתודה של"ש אינה מקדשת את הלחם, וכתב דמתודה גמרינן לכבשי עצרת. אולם בפסחים (יג:) כתב דהוא מסברא, דמכיון דאין שמן עליהן שלא עלו לשם חובה אלא שם שלמי נדבה עליהן ומי יתירנו. ובאמת זה תלוי בהגדרת הפסול דשל"ש, אם הוא קרבן גמור רק שאינו מרצה ומכפר וא"כ מצ"ע הוא מחייב להביא לחם, או שלגמרי ניתק ממנו שם קרבן חובה ויש לו הקרבה מחודשת כנדבה וממילא אינו יכול לקדש את הלחם. [ולהרחבת הענין עי' בדף ה' ע"א לגבי מנחת העומר שלא לשמה אם יש לה דין מנחת העומר לענין להתיר עצמה להקרבה או שפקע שם מנחת העומר ממנה].

לכדרי"ח דאמר הכל מודים שצריך שיהיה לחם בשעת שחיטה.

עי' רש"י שפירש לענין שצריך שהזבח ישחט על הלחם ובלא"ה אינו מתקדש בזריקה, אולם עי' בתוס' לעיל (מו. רד"ה איזו) שהוציאו מזה שאף לראב"ש יש זיקה לענין זה שאם אבד הלחם אבדו הכבשים. ואינו מובן שהרי אם לא היה הלחם בשעת שחיטה לא נזקק כלל והוי ככבשים הבאין בפ"ע. ועי' בטה"ק שם שנראה מדבריו שמפרש שמחמת שהשחיטה היא חלק מקדושת הלחם ע"כ גם עושה זיקה, ולפי"ז גם הם מפרשים כרש"י בשמעתין.

קדוש ואינו נותר.

לכאוי' מה דאינו נותר הוא מגזיה"כ שזריקה של"ש אינה מתרת את הלחם וכ"מ בשיטמ"ק אות ד'. ועי' בחי' מרן רי"ז הלוי (הלי' תמידין ומוספין עמ' מ"ג) שהתקשה בלשון הברייתא מ"ט נקט קדוש ואינו קדוש והרי לכאוי' אין חיסרון בגוף הקדושה. ועוד הק' שהרמב"ם (פי"ז מפסוה"מ) הביא דברי רבי כלשונם דקדוש ואינו קדוש ולא כתב דאינו נותר באכילה וכיון דקיי"ל כרבא הי"ל לפרש.

וכתב דמזה מוכח דאינו רק חיסרון בהיתר זריקה של הקרבן אלא הוי חיסרון קדושה, דכיון דזריקה של"ש אינה מקדשת את הלחם ע"כ ממילא לא נגמרה עדיין קדושת הלחם ודין קרבן שלו להיות מותר באכילה, וזהו יסוד הדין דאינו נותר דלא גמרה קדושתו להיות נותר. עי' שם כל הענין, ועי' מה שיתבאר להלן בביאור האיבעיא אי זריקה של"ש מתרת הלחם באכילה.

לענין הכבשים עצמן אם הם נאכלים.

ע"י ברש"י (פסחים שם) שכתב דהכבשים עצמן נאכלין כדין שלמי נדבה אבל אינם מתירים את הלחם, אולם ברשב"א נקט שכיון שיש זיקה והלחם נפסל א"כ אין הכבשים ראויין כיון דאבד הלחם ואסורים באכילה. ולעיל (מו.) הובא מהגרמ"ד בביאור דברי רש"י דלקמן (עב:) שהדין זיקה לא נאמר אלא כאשר יש על הכבשים שם כבשי עצרת שדינם לבוא עם לחם אבל כאשר הם שלי"ש ואין טעונים לחם בטלה הזיקה.

ונראה דבאמת הדברים תלויים בבי' הצדדים שהבאנו לגבי קרבן שלי"ש, אם הוא הקרבה מחודשת או שהוא אותו החפצא של הקרבן, שאם יש כאן דין כבשי עצרת אלא דאינם מתירים את הלחם מגזיה"כ א"כ י"ל דאין הכבשים ראויים לדינם, אולם אם זו הקרבה מחודשת שאינה טעונה לחם י"ל שפקעה הזיקה.

וע"ע בסוגיא דלקמן ע"ב, כבשי עצרת ששחטן לשמן ואבד הלחם מהו שיזרוק דמן שלי"ש להתיר בשר באכילה.

מאי בינייהו א"ב למיתפס פדיונו.

לפי הל"ק ברש"י מתפרש האמור למיתפס פדיונו היינו בקדושת שתי הלחם שאם תפיס פדיונו נתקדשו המעות בקדושת שה"ל, ואם לא תפיס פדיונו יכול לשנות את מעות הפדיון לכל מה שירצה. ויוצא שלרבי אליבא דרבא הלחם יכול להפדות ולצאת לחולין שאינו אלא קדושת דמים שלא נתקדש בכלי, ונראה דמ"מ אחר הזריקה קדש הלחם לגמרי, שמאחר ויש עליו דיני אכילה מיוחדים זה גופא מבטל ממנו את האפשרות פדיון.

ולל"ב אחר השחיטה לרבי כיון דקדש הלחם בקדושת הגוף אינו יכול להפדות ולצאת לחולין אלא הנידון הוא אם קדושתו גמורה שאז אינו תופס פדיונו כלל או שיש בו קדושת הגוף רק במקצת ואז אינו יוצא לחולין אבל מ"מ הקדו"ד שיש בו נפדית לענין שיוכל לתפוס פדיונו.

לאב"י לא תפיס פדיונו.

בל"ק מפרש רש"י שלאב"י לא תפיס פדיונו בקדושת שתי הלחם אלא יכול לשנות המעות לשאר קרבנות ציבור, ומבואר בפשוטות ברש"י שאף לאב"י יש כאן פדיון להעביר את הקדושה קלה הזו מן הלחם אל המעות, והלחם עצמו יוצא לחולין כדמעיקרא. וכ"ז מתבאר להדיא ברשב"א. אולם הקר"א נקט בדעת רש"י דלאב"י לא נפיק לחולין כלל וכדרך התוס' דקדושה קלה אינה יכולה לתפוס פדיון, וצ"ע איך יפרנס הקר"א את מש"כ רש"י והמעות משנה לכל קרבן שירצה דאם לא תפיס פדיון כלל איך נתקדשו המעות. [וע"י בשיטמ"ק בהשמטות על התוס' שהעלה צד שאף לפי הגירסא השניה דאחר השחיטה לכו"ע אין יכול לפדותו היינו דפלוגתם על המעות אי יכול לשנות לכל קרבן שירצה או לא אבל הלחם לכו"ע בקדושתיה קאי. ולצד זה חל הפדיון רק על הממון הקדש שהתקדש בקדושת תרומת הלשכה, אבל קדושת הגוף שחלה בו מכח השחיטה, קדושת קרבן שתי הלחם, אי אפשר לפדות].

וע"י ברש"י (ד"ה מאי איכא) שכי' ולתרוייהו אסור באכילה, ומשמע דלא נפיק לחולין, אבל יתכן לדחות דכוונתו בלא פדיון, אבל ע"י פדיון נפיק לחולין לגמרי. [א"ה לא ידעתי איך הוא מפרש את לשונו של רש"י הא לא תפיס פדיונו ולתרוייהו אסור באכילה].

אולם ברש"י (ד"ה ושיבוש גמור הוא זה) כתב להוכיח דלראב"ש נפיק לחולין אחר שחיטה ומזה הוכיח דלאחר שחיטה תפיס פדיונו, וזה עד מוכיח כהבנת הקר"א הנ"ל, שאם לכו"ע נפיק לחולין והנידון הוא רק ביחס למעות מהי קדושתם, איזה הוכחה יש בכך נגד הפירוש הראשון.

איכא בינייהו לאיפסולי ביוצא.

ופרש"י שאם נפסל ביוצא אף אם יזרוק לשמו נאסר באכילה. ולכאוי גדולה מזו היה לו לאשמועינן שאף הקרבן נפסל כיון שיש זיקה. וגם יש בדבריו אריכות לשון, והי"ל למימר 'נפסל הלחם ביוצא' ותו לא. ויתכן דכיון דאינו אלא קדו"ד לא נפסל לגמרי ביוצא רק לענין דלא מהניא זריקה להתיירו באכילה. מיהא צ"ע לומר כן, דהא בביריתא לעיל מבואר דלחמי תודה אם היה להם זיקה היו פוסלים גם את גוף הקרבן אם ארע בהם פסול יוצא אחר שחיטה ואף דהרי השחיטה אינה מקדשת קדושת הגוף להאי מ"ד, וצ"ע.

ועי' בקר"א שהק' על גירסא זו דרש"י היכן מצינו קדושת דמים שנפסלת ביוצא, שהרי לרבא יש פדיון לאחר שחיטה א"כ ק"ו לאביי שאין כאן קדושת הגוף.

תוד"ה בקונטרס גרס.

התוס' מביאים גירסת רש"י הראשונה שהיא ברוב הספרים לפי הבנתם שיש כאן קדושה קלה דלא אלימא למיתפס פדיון, ונקטו בפשיטות שאף לראב"ש כן הוא הדין דהקדו"ד מחילה קדושה קלה שאינה נפדית. ועי' הק' דא"כ שחיטה שלא לשמה נמי נימא דקדושה ואינה נפדית, וא"כ מאי איכא לאביי בין שחיטה לשמה לבין שלי"ש.

ולכאורה יש לחלק דהדין הזה שקדושה ואינה נפדית לא חל מצד הדמים אלא ע"י השחיטה דעושה זיקה [ולחצד שתנופה אינה עושה זיקה], והשחיטה היא שמחילה על הלחם קדושת קרבן, ומ"מ שייך בזה פדיון אם היתה קדושה גמורה דכיון דאינו ראוי להקרב הוי כקדשים בע"מ שיש להם פדיון ולא נאמר בכה"ג הדין דקדושת הגוף אין לה פדיון. וא"כ מובן דאף לראב"ש דעבודת השחיטה אינה מקדשת מ"מ היא עושה זיקה ומחילה קדושת קרבן בזה שהלחם נעשה נטפל אל הכבשים, ומשא"כ שחיטה שלא לשמה אינה עושה זיקה כלל וממילא הלחם חולין גמורים [והעירני לזה הרב י. ד. שליט"א].

שם. ותו קשיא.

התוס' הקשו על גירסא זו עוד מסתמא דסוגיא דפסחים דלראב"ש לחמי תודה נפקי לחולין, ומוכח דלא קדשי כלל והסוגיא התם ע"כ כאביי אזלא דאי לרבא הוי איפכא דלרבי תפיס פדיון ולראב"ש לא נפקי לחולין. ומחלקים בין לחמי תודה דלי"ל לא תנור ולא תנופה דאינם מתקדשים בשחיטה כלל ואינם אלא קדושת פה, לבין שה"ל שיש בהם סיבה לקדושה בעצם. ודוקא לראב"ש אבל לרבי ששחיטה מקדשת מהני להחיל בלחמים קדושה מצ"ע ואינם נפדים. אולם צ"ע דאי תנור ותנופה מקדשים אמאי לא חלה בהו קדושת הגוף שאינה נפדית, ואילו הכא משמע שאם היו מתקדשים קדושה גמורה היו נפדים, וצ"ל כמש"כ לעיל דהוי כעין בעלי מומין שקדם הקדישן את מומן דכיון שאינם ראויין להקרבה אפשר לפדותם, דלא שייך בזה הסברא דכל הראוי למזבח אינו יוצא מיד המזבח לעולם.

שם. ופי' הקונטרס דפי' לאביי נפדה וכו'.

עי' בשיטמ"ק (בהשמטות אות ל"ד) שהאריך לבאר דבריהם. ועי' תוס' לעיל (מו. ד"ה ואיזו) שגרסו בדאביי תפיס פדיונו אבל לא נפיק לחולין, ונראה שלגירסת רש"י הוא נפדה לגמרי כמבואר בשיטמ"ק שם.

בעא מיניה וכו' כבשי עצרת ששחטן לשמן וזרק דמן של"ש וכו'.

הנה הצד שיועיל להתיר את הלחם תלוי בכמה הנחות, א', שהלחם נתקדש קדושת הגוף גמורה בשעת שחיטה, ב', שאף זריקה שליש יכולה להתיר את הלחם ולא כדנקטינן עד השתא דדין הזריקה כדין השחיטה דזריקה שליש אינה מקדשת את הלחם, ג', שזריקה פסולה יכולה להוציא מידי מעילה ולהתיר הלחם באכילה כגופיה דזיבחה. ומייתי הש"ס מקור לסברות אלו מדברי ר"ע דזריקה מועילה לפגל את הלחם היוצא, דמהא חזינן שזריקה פסולה מועילה על הלחם כגופיה דזיבחה, עי' רש"י ותוס' בע"ב.

והאחרונים נתקשו מאוד בהבנת הסוגיא שהרי שלא לשמה גרע שהרי אינו מקדש את הלחם וא"כ הוי כאילו לא נזרק הדם כלל על הלחם וגרע מזריקה על היוצא שיש כאן עבודה גמורה אלא שהיתה בפסול. ועי' בקר"א שהק' עוד מהסוגיא לקמן (עח:) ששחיטת פיגול מקדשת את הלחם ואילו שחיטה שליש אינה מקדשת את הלחם וחזינן דשליש גרע מעבודה שיש בה פסול.

וצריך לומר בזה דהא בהא תליא, שאם היינו נוקטים שאין הזריקה מועילה על הלחם מאותה הסברא שאינה מקדשת את הלחם ממילא לא היה כאן הדין שהזריקה תפגל את הלחם אם הוא יוצא, שהרי הזריקה צריכה לקדש את הלחם ואי אפשר לקדש את היוצא, כדחזינן לגבי לחמי תודה שאפי' הלחם חוץ לחומת העזרה אף שאינו נפסל בכה"ג ביוצא אינו מתקדש [כמבואר בפי' התודה שם] ועי' בתוס' כאן (ד"ה שיהא, בתירוצם השני). ואם אהני זריקה לפגל את היוצא בהכרח שכבר נתקדש ע"י השחיטה קדושה גמורה ובכה"ג אין חיסרון ביחס ללחם בזריקה שליש שכבר נעשו הלחם והכבשים כגוף אחד בשחיטה. אלא שעדיין צריך לדון אם הזריקה מועילה על היוצא להוציא מידי מעילה ולקבעו בפיגול, שהרי זה יסוד הנדון אם זריקה שליש בכוחה להתיר את הלחם. ולרבי דס"ל דקדוש ואינו ניתר בהכרח דס"ל דזריקה פסולה אינה מתרת הלחם דלאו כגוף הזבח הוא, ור"ע פליג בזה. ועי' בקר"א ובחזו"א (סי' ל"ב סכ"ט) שביארו עד"ז.

ובחי' מרן רי"ז הלוי (הלי' תמידין ומוספין שם) ביאר הענין עפ"י דרכו, דאף לרב שהלחם קדוש ואינו ניתר זהו מחמת חסרון קדושה שיש בלחם קודם הזריקה, והזריקה גומרת את קדושת הקרבן להתירו באכילה, וזה למדנו מהגזיה"כ דזריקה שליש אין בכוחה לקדש וע"כ סבר רבי שקדוש ואינו ניתר. אולם אי נימא דזריקה מועלת על היוצא בהכרח שכבר נגמרה קדושתו בשחיטה שהרי אי אפשר לקדש את היוצא וא"כ אין חסרון קדושה בלחם, ושוב לא גרע פסול דשליש מהפסול דיוצא, ואי מהניא זריקה על הלחם ביוצא כמו"כ תועיל זריקה שליש.

דף מ"ז ע"ב.

אלא אי אמרת כראב"ש ס"ל וכו' זריקת פיגול מי מקדשא.

עי' בשפ"א שתמה שלכאוי שני ענינים המה, דלענין לקדש את הזבח לבוא לידי מעילה בעינן אליבא דרב גידל שתהא זריקה המכשרת ומתרת הקרבן להקרבה כדין ולכן זריקה פסולה אינה יכולה לקדש, אבל לענין לפגל את הזבח סגי בזה שנעשית עבודה פסולה בקרבן וחלה בו חלות פיגול ומה ענין זה לרב גידל. והראיה ע"ז היא מהמשנה לעיל (טו.) התודה מפגלת את הלחם בשחיטה, דאטו נימא דלראב"ש דאית ליה שחיטה לא מקדשא לא יתפגל הזבח בשחיטה. ושוב כתב דזהו גופא מה שמחלק הש"ס במעילה (ד.) דלא קידש לענין מעילה אבל קידש להפסל, אלא דלרי' פפא דמקשה לא ס"ל החילוק הנ"ל ולדידיה נצטרך לומר דמשנה זו כרבי אלא, ובפיגול בזריקה דוקא דשחיטת פיגול אינה מקדשת. ועי' בשיטמ"ק (אות ז') שכי' לפרש האמור בסוגיא

יולאו איתותב רב גידלי דר"ל דאיתותב במאי דאמר דכי היכי דלא מייתי לידי מעילה הנ"מ דלא קדש הלחם, וקיי"ל דבכה"ג קדש הלחם, ועיי' בתוס' (ד"ה ולא). וכדבריו מוכח מהרמב"ם שפי' (בפי"ג ה"ג ממעילה) כרב גידל ומאידך פסק (פי"ז מפסוה"מ ה"ז) דהתודה מפגלת הלחם בשחיטה ועכצ"ל דמחלק כנ"ל.

[ועיי' בחזו"א שדן בגוף הסוגיא דמעילה שם במאי איירי הא דלא קידש הלחם, אם לענין להתפגל, או דלהתפגל מתפגל הוא לכו"ע, והנדון לענין להפסל בלינה וכיו"ב, וכ' דמסוגין מוכח שהנידון הוא אף לענין להתפגל ודלא כתוס' מעילה שם שפי' לענין להפסל בטבוי"].

מהו שיזרוק זמן של"ש להתיר בשר באכילה.

לעיל (ע"א) הבאנו מח' רש"י בפסחים עם הרשב"א אם שחיטה שלא לשמה מתרת הבשר באכילה או שמחמת הזיקה אנו אומרים דכיון דנפסל הלחם אבדו הכבשים והרשב"א מסתפק בזה. ולכאורה קשה ע"ד הרשב"א מהצד בסוגיא דבשל"ש אינה טעונה לחם. ויתכן דזה גופא השו"ט אם יש דבר שאין ראוי לשמו וכשר של"ש, דהיינו דשל"ש אינה הקרבה מחודשת אלא הקרבת אותו הקרבן בצורה פסולה אא"כ היה זה ע"י ניתוק כמו פסח שלא בזמנו. ועיי' בסמוך.

יש לך דבר שנראה לשמו כו' ונדחה מלשמו וכו'.

עיי' במקד"ד (סכ"ט סק"ו) שנראה מדבריו שסיבת הפסול היא מדין דיחוי וע"כ למאן דל"ל דיחויין יהיה כשר. ולדבריו יהיה החילוק בסוגיא אם היה הדיחוי מחיים או לאחר שחיטה דבע"ח אינם נידחין. ולפי מש"כ לעיל (מז). בביאור דעת הרשב"א אין זה משום דיחוי אלא משום הזיקה. והנפק"מ בין הטעמים תהיה לענין תנופה להצד שעושה זיקה אם מהני לשחוט שלא לשמו להקריב בלא לחם, דכאן הפסול הוא מחיים ולא שייך דיחוי, ומאידך זיקה איכא.

דף מ"ח ע"א.

ת"ר שחט שני כבשים על ארבע חלות.

מתבאר בגמ' שאפשר לשחוט על ארבע חלות וכולן קדושות, והצריכות לקרבן זורק הדם עליהן ושאינם צריכות לקרבן נאכלות ע"י פדיון. והנה לראב"ש דהשחיטה לחודא אינה מקדשת וכולן יוצאות לחולין ע"י פדיון א"ש הסוגיא היטב, שאת אותם השתים שהוא מיחד לקרבן מהני לקדש מכאן ולהבא בזריקה, שהרי מקודם לא היה בהן אלא קדושת דמים ועכשיו הוא מקדשן בקדושת הזבח. אבל לרבי שהשחיטה היא המקדשת, הא כל אחת מהן היא בספק שמא נתקדשה ע"י השחיטה, שאין הזבח יכול לקדש יותר מן הראוי לו.

והטעם שנתקדשו ארבעתן בקדושת דמים אף שאין צריכין לזבח צ"ל שזה מדין קדושה לאחריות, וכדאמרין בשוחט התודה על שמונים חלות דלאחריות קמיכוין.

ועיי' בתוס' לעיל (מו. ד"ה ואיזו) שהוכיחו מכאן דאף אי שחיטה עושה זיקה יש להם פדיון כמו שפודה הכא את החלות לראב"ש ומבואר בדבריהם שחל הקדושת תנופה בכל הארבעה אף שאינם אלא לאחריות וכמ"ש החזו"א יו"ד (הובא לקמן).

מושך שתיים מהן ומניפן.

לראב"ש היינו שמיחד שתיים להתקדש ע"י הזריקה וחוזר ומניפן לאחר הזריקה יחד עם האימורין והשאר אינם קשורות לזבח, ולרבי כולן קדושות מספק וע"כ צריך להניף את כולן ועי' רש"י (ד"ה הא ודאי) ותוס' (ד"ה מושך) איך סדר הנפתן של הד' חלות. והנה יש להקשות לפי מה דמבואר לקמן דמייירי באומר ליקדשו שתיים מתוך ארבע א"כ איך יכול למשוך שתיים ודילמא לא הוה הנך דנתקדשו בשחיטה, ועי' מש"נ בזה להלן. עוד ילה"ק לפי המבואר בפסחים (יג:) דלראב"ש אין צריך שיזרוק בפועל אלא כל העומד לזרוק כזרוק דמי, ועי' בתוס' לעיל (מז. ד"ה עד) שכתבו לחלק בין אם נזרק בסוף כדין או של"ש, והכא הרי נזרק הדם בסוף כדין וא"כ איך יכול לפדות שהרי נתקדשו ע"י כל העומד לזרוק, ועי' בנתיקה"ק שהרגיש בזה. וצ"ל דכיון דעומדים להפדות אי"ז נחשב שעומד לזרוק עליהן.

ע"ע בשיטמ"ק שהק' דאף לראב"ש איך מושך שתיים ומניפן והרי יש זיקה ודילמא אותם שהזקקו הרי הוא פודה אותם ושוב הוי כאבד הלחם דאבדו כבשים, וכ' דכיון דקדשו עוד שתיים לאחריות, לא הוי כאבד הלחם, דכשאבדו אלו השתיים נכנסו הנותרים תחתיהם. והיה מקום להוסיף דבאמת אליבא דראב"ש יכול לקדש בשחיטה על כל הארבע כיון שאינן מתיחדות עם הזבח בשעת שחיטה כגוף אחד וכמו שכתב החזו"א.

והשאר נאכלות בפדיון.

לפי מה שבי' התוס' לעיל (מו.) אליבא דאביי דאף לראב"ש אין יוצאין לחולין ע"י פדיון משום דלא אלים למיתפס פדיונו, עכצ"ל דאף לראב"ש הוא עושה בדרך תנאי, דמה שנתקדש בשחיטה יקרב והמותר יפדו כמו לרבי, והתוס' לעיל (מז. ד"ה בקונטרס) עמדו בזה. ומשמע שהם מחלקים שכאן לא חלה התנופה על כולן ואינה תנופה חשובה לקדש ע"י בדבריהם שם ולעיל (מו.).

כיון דכתיב לפני ה' איפסיל להו ביוצא.

עי' בתוס' (ד"ה כיון) שדקדקו מנא לן שצריך שיהיה הלחם בתוך העזרה עצמה [דהא בלחמי תודה כתיב לפני ה' ונאכלין בכל העיר]. ובאמת לכאוי' זהו מסברא שצריך שיהיה הלחם בפנים בשעת השחיטה דאל"ה לא קדש הלחם כדאמר' גבי לחמי תודה (לקמן עח:) וצ"ע.

וחולין ממילא הוויין.

עי' בנתיקה"ק שהק' שאם איסור הכנסת חולין בעזרה הינו מדאוי' למה לא יהיה איסור לגרום מצב זה מאליו, וביאר שיסוד האיסור הוא להכניס על ידי מעשה, אבל אין איסור בעצם היות החולין בעזרה, וע"כ אם אינו עושה בידים ליי"ל בה.

ועי' ברש"י (ד"ה דאי) שבי' שלרבי צריך גם לאכול כל ארבעתן בפנים, והק' העול"ש דהא אכילת חולין בעזרה הוא איסור בפ"ע, ועי' לא תועיל הסברא דממילא הוויין, שהרי זה מעשה בידים.

והנה העולת שלמה הק' לפי מה שהעלה בסי' תורת מרדכי שבלשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול אף שקד"ק נאכלין שם מ"מ אין איסור להכניס שם חולין כיון שפתוחות לחול, דלפ"ז קשה אמאי לא מוקי לה בסוגיא שפודן בלשכות הללו, וע"כ דביחס לקדשים המצויין שם אנו מתיחסים למקום זה כאילו הוא בתוך העזרה וממילא אי אפשר לומר שיפדה שם את הקדשים דהוי תרתי דסתרי, אבל לאכול שם את הקדשים הנפדים כאן כבר אין את האיסור הנ"ל וממילא

יוכל לאכלן בלשכות הבנויות בקדש ופתוחות לחול, כן ביאר העול"ש, ועי' שם עוד דרך בזה. ובענין קדושת הלשכות עי' במקד"ד (סי"ד סק"ט) שהוכיח מסוגין דאסור לאכול שם קדשים, ועי' במנח"א כאן.

הא ודאי ראב"ש היא.

עי' ברש"י שנראה מדבריו דכן הוא מסקנת הגמ' דליכא לאוקמא כרבי משום דא"א לפדותן, וכתב שמה"ט לא אקשי למה לא הוצרך להניף את כל הד' חלות, ודלא כהתוס' שפירשו דבאמת מניף את כל הד' חלות שנים שנים.

ועי' בקר"א וברש"ש שהק' דמה"ט לומר שהגמ' חזרה בה מכל האמור לעיל דחולין ממילא הויין רק שאי אפשר לקים את הברייתא דפודן בחוץ רק לפי ראב"ש אבל עצם הדין של הברייתא מובן אף לרבי. ועי' עוד במה שנכ' בהמשך.

תוד"ה הא דלא כרבי.

יש כמה גירסאות בתירוצם אם השחיטה מקדשת או לא אליבא דראב"ש. ולביאור גירסת הבה"ז שיש קדושה קלה בשחיטה ואעפ"כ יכולה היא לקדש את כולן, נביא בזה את תורף דברי החזו"א בסי' ל"ב סק"ה ואילך על התוס' לעיל מו. שמגדיר את כל הנידון היטיב. וא"ד הנה מוכח בגמ' דלראב"ש יש פדיון לאחר שחיטה שהרי יכול ליחד שנים אחר שחיטה ולזרוק עליהן והשאר נאכלין בפדיון, ולכאוי קשה שהרי צריך שיהיה הלחם בשעת השחיטה וא"כ כאשר שוחט על ארבעה הרי הוא צריך להתנות שהוא שוחט על שנים מתוך ארבע והן קדישין בתערובת וא"כ איך מוציא שנים ופודה אותן דלמא הני דמפיק לחוץ הוקדשו, ופי' בתוס' מ"ח א' דלראב"ש אין השחיטה קובעת שנים אלא השחיטה מכשרת כל הד' חלות שתהיינה ראויות לשתי הלחם, וכשם שאפשר להקדיש כמה חטאות לאחריות וכשיתכפר בא' מהן תהיינה השאר מותר חטאת, הנ"מ יכול להקדיש כמה חלות לאחריות ויכול להניף על כולן ולשחוט הזבח על כולן **דהתנופה והשחיטה הן הכשר לחלות שתהיינה ראויות שיזרק עליהם הזבח**, אבל עדיין לא אגידא בזבח כגוף אחד עד הזריקה, ובשעת זריקה צריך ליחד שנים ואם לא ייחד וזרק על כל הד' לא הוקדשו כלל וכו',

אבל לרבי דשחיטה מיקדשא ע"כ צריך ליחד קודם שחיטה ששחיטה עושה גוף אחד עם הקרבן יעוש"ע.

לימא תהוי תיובתא דריו"ח.

עי' בחזו"א שהוכיח מכאן דדברי רבי קיימי אף למסקנא שהרי לפי ר"ל אין בעיה לקדש את כל השמונים כמו שמבואר בתוס', [ואת גוף המח' דריו"ח ודחזקיה שייך להעמיד אף לראב"ש באופן שזרק על ארבעים בתוך שמונים אבל כאן הרי מדובר על השוחט על ארבע חלות ולא על הזורק.]. אולם ברש"י מבואר שלכ"ד דהברייתא אזלא כראב"ש. ומדצ"ל שכאן יש חיסרון בעצם שאם לקרבן גדול קמיכוין הוא פוסל את גוף ההקרבה בזה שהוא שוחט על שמונים חלות והוי כמו מי שזוקק בשחיטה חלות של חולין לכבשים. וא"כ צריך עיון איך מהני למשוך שנים והרי אולי לא אלו מה שהזקקו, וצ"ל בזה חידוש גדול דמכוין דשחט על שנים מתוך הארבע באופן שאינו מבורר וכל אחד הוא בספק שמא שחט עליו נתפסו כולם בזיקת השחיטה כיון שאין כאן קדושה גמורה להקרבה רק להכשר כמש"כ החזו"א וכולן ראויין, א"כ הוי כאילו קידש כל הארבעה בעבור השתיים. ודו"ק.

שחט ארבעה כבשים על ב' חלות.

מבואר כאן בסוגיא שבאופן זה ששחט ארבע כבשים על כולם יש דין כבשי עצרת שהם יכולים לקדש את החלות בזריקה, וע"כ אם ימשוך שנים מהן ויקריבם של"ש אז יחול למפרע דין קרבן על השנים האחרים והם יקדשו את הלחם. [ומכאן לכאוי' ראייה ברורה דבשל"ש יש כבשים אף בלא לחם.]

ועי' בשיטמ"ק בהשמטות שתמה שבשלמא אם קודם זרק את הדם של הכבשים הראשונים של"ש יכול משלא לשמן להתיר דין אחריות לשחוט על הלחם כבשים אחרים ולזווגן ללחם, ותועיל זריקת השניים כאילו זרק את הראשונים כמו שיכול אם אבד לחם לצרף לחמים אחרים אשר נתקדשו לאחריות כמבואר בסוגיא לעיל. אולם כאן מתחילה נשחטו השניים שלא בהכשר כיון שנשחטו בלא לחם א"כ אין להם דין כב"ע ואיך תועיל זריקת השניים על הלחם, וכתב דמצינו כע"ז ששחיטה שהיתה בלא צורך מועילה למפרע אם נפסל הראשון והוא חידוש גדול. אולם בתוס' כאן ד"ה מושך שנים כתבו דלא נתברר בשעת השחיטה מי הם הכבשים שעומדים להקרבה יחד עם הלחם. ויל"פ ששחטן לכולן בב"א ממש וזה דוחק.

ובחזו"א [ל"ב סק"יז] כאן כתב שמוכח שאפשר לשחוט באופן זה ששחט ד' כבשים ע"מ לברר בשעת הזריקה איזה מהן לשם חובת היום, והטעם דהכבשים הם עיקר הקרבן וכל שלא זרק הדם מביא אחרים ושחט והשניים עולין לחובתו, נמצא שהשחיטה של הראשונים אינה סיבה לפסול את השניים משום שאינם לצורך, ומאחר וכולן ראויין לזריקה הלחם נזקק לכולן. ולא דמי לשחט ב' כבשים על ארבע חלות ששם אי אפשר לקדש יותר משנים כמבואר לעיל, שהחלות אינם עיקר אלא הם מתקדשים מכח השחיטה ואין בכח השחיטה לקדש יותר מן הצורך.

ויש לדקדק דלכאוי' אותו נידון שייך גם בכל קרבן יחיד אם עבר ושחט שנים לחובתו כגון ב' אשמות אם יזרוק דם הראשון של"ש, וכן כאן שייך אותו הנידון אם היה שחט ד' כבשים על ד' חלות אם יכול לעקור את הראשון [ובזה יש גם צד הפוך שלא לגרום ללחם הראשון להפסול] ולמה נקטו דוקא הציור הזה וצע"ק.

א"ל ריו"ח וכי אומרים לו לאדם עמוד וחטא כדי שתזכה.

וברש"י של"ש חוטא הוא שאסור לשנות בקדשים. עי' ברשב"א שהק' שלכאוי' כל האיסור הוא רק באופן שיכול להקריבו כדין אבל כאן שיש כאן שנים שהן דחויין מלשמן מה"ת יהיה איסור לשנות. ותי' דנהי דכלפי השניים אין איסור לשנות אבל הראשונים שהם כשירים לשמן מה יתירם לשנות.

ובעצם הנידון דהרשב"א אם מותר לשנות בכה"ג, עי' בהגרמ"ד שרצה ללמוד מדברי הרמב"ם דבכה"ג אין איסור לשנות שישוד האיסור הוא שלא להפסיד הקדשים, אבל מדברי התוס' לעיל הרי מוכח לא כך שאף אם הוזקו זל"ז בתנופה ואסור להקריבם אם אבד הלחם לא התירו להקריבם של"ש ורואים שעצם השינוי בקרבן הוא פסול. ועי' ברש"י לעיל ב: שכתב ונדבה מי אסור לשנוי בה דכ' לא יחשב.

וניתן לומר שאין כאן מח' יסודית בעצם אלא שאף אם נניח שיש איסור לחשוב מחשבת פסול, זהו רק באופן שניתן להמשיך ולהקריב קרבן זה בכשרות, אולם אם הקרבנו בכשרות היא פסולה הרי זה גם כן בכלל לא יחשב שלא להקריב באופן שאינו ראוי וע"כ עדיף להקריבו בשינוי מאשר

לעזוב אותו כמות שהוא, אולם בגוונא שלא התחיל להקריבו ודאי עדיף למנוע ממנו ההקרבה הפסולה ולדחותו לרעה.

עמוד וחטא כדי שתזכה.

למסקנא הדין שבאותו היום ואותו הקרבן משנים כדי שלא לפסול האחרונים וכ"פ הרמב"ם. ומילתא דתמיהה היא מהכ"ת נתירנו לעבור איסורים כדי להרויח מצוות והרי זה בכלל מצוה הבאה בעבירה. ומקודם יש לדון אם בכה"ג אמרי' עשה דוחה לא תעשה והסברא נותנת שאם האיסור בדבר אחד והקיום הוא בדבר אחר ל"ש דחיה וכמו שנראה בתוס', וכמו שיסדו האחרונים דבעדל"ת אנו אומרים שלא נאמר האיסור על המצב הזה שיש בו מצוה וזה לכאוי' שייך רק באופן שבאיסור עצמו שייך מצב של קיום מצוה ולא בעקיפין. [והיה מקום לומר דהא בהא תליא דאם אומרים חטא אזי יש גם דחיה].

והנה הדין הזה נאמר גם לגבי העלאה של איברי חטאת לשם עצים שנראה בגמ' בזבחים עו': שהוא ג"כ בכלל הלאו דבל תקטירו אף שאינו מכוין להקטרה אלא לשם עצים. ועי' בשפ"א שהק' דמהכ"ת להתיר לעבור על לאו גמור בכדי לקיים מצוה וכ' השפ"א דע"כ הקרבה לשם עצים אינו אלא איסורא בעלמא ונדחה מפני עשה דהקטרת העולה.

ואילו"ד היה נראה לומר בזה שהדין עמוד וחטא בשביל שתזכה הוא מסברא לומר שאנו מסתכלים על כל הענין בכללותו אם יש בו מצוה או איסור דכאשר אנו דנים על כל כבש וכבש בפ"ע הרי ודאי יש איסור לשנות הראשונים בכדי להציל האחרונים, אך כאשר אנו דנים את כל ההקרבות ביחד ואנו רואים שתים שהולכים לאיבוד א"כ מתקנת הקרבנות הוא לשנות הראשונים בכדי להציל האחרונים, ובכה"ג ליכא איסורא דלא יחשב שהרי יעבור האיסור ע"י שיפסיד האחרונים, ובכה"ג לא נאסר לחשוב איסור אם בסופו של דבר יהיה כאן הקרבה כשירה של הקרבן וגם המותר יקרב כדינו.

ועי' הדרך בההיא דאיברי עולה שנתערבו באיברי חטאת שאם אני דן על כל חתיכה וחתיכה בפ"ע אם יש בה דין הקטרה הרי יש איסור להקריבה שמא היא מאיסורי מזבח, אולם אם אני דן גם על המצות הקטרה שיש כאן בתערובת ואני מקטירה בכדי לקיים מצות הקטרה שהיא ודאי קימת או בה או בחבירתה הרי בכה"ג גם ליכא מעשה איסור בהקטרה זו, שהרי לא נאסר אלא להקטירה כשיריים אבל להקטירה לשם מצות עולה אי"ז בכלל האיסור, ועדיף מלשם עצים שנאסר ששם עכ"פ הוא מעלה חתיכה זו בתורת שיריים ולא בתור הצד המחויב ודו"ק.

ואם היתה שבת לא יזרק.

יש להבין מהו האיסור בזריקה הזו. ומצאתי במצפה איתן ביצה כ': שכתב שיש בזה ג' איסורים אי' טלטול הדם שלא לצורך מצוה. ועוד שיש בזה בכלל איסור מתקן מנא שמתקן הבשר לאכילה וכמו הפרשת תרו"מ בשבת שאסורה וטעם זה כבר נזכר בשיטמ"ק פ"ד דנזיר, ועוד טעם שיש כאן דרך מו"מ שיש כאן הוצאה מרשות גבוה לרשות הדיוט.

בכדי שתזכה, להקטיר אימורין לערב.

ע"י במקד"ד [סכ"ה סק"ו] שתמה שיש כאן הלא מצות זריקה מצד הדם עצמו שמצותו להזרק על המזבח, והניח בצ"ע. ואולי ככה"ג שאין הקרבן דוחה שבת אין גם מצוה בזריקתו אבל אכילת הבשר היא מצוה בפ"ע וע"ע.

תוד"ה או ששחטן בין לפני זמנן וכו'.

כתבו התוס' דכשירין אף לשמן אולם ברש"י נראה שהדם יזרק דוקא שלא לשמן. וצ"ע במאי פליגי.

דף מ"ח ע"ב.

תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד וכו'.

צ"ב מהי תיתי שנתיר איסור בשביל הפסד ממון דאכתי לא ידע הסברא דלאיבוד אזלא, וצ"ל כנ"ל שאם אנו אומרים עמוד וחטא היינו מתיחסים גם למה שיקרה בעתיד וממילא אין זה איסור הפסד אבל כיון שאין אומרים עמוד וחטא אנו מתיחסים למצב העכשוי ויש כאן מעשה של הפסד, [מהרב י. ד. שליט"א].

ר' יצחק תני כב"ע ששחטן שלא כמצותן פסולין.

בגמ' מבואר דהנידון כאן בסוגיא הוא אם לומדים שלמי חובה משלמי נדבה או שמקשים לחטאת ולמ"ד פסולין הטעם הוא מפני ההיקש לחטאת שעדיף ללמוד מחובה ולא מנדבה. ויש בזה חקירה יסודית אליבא דמאן דמכשר דגמר משלמי נדבה אם זה ילפותא גמורה להכשירן שלא כמצותן או שהוא סברא שאף שהם שלמי ציבור ובאין לחובת היום עדיין שם שלמים עליהן לענין שיש להם צד הקרבה בנדבה.

ואת הצד השני ניתן להבין יותר אם הנידון בסוגיא הוא כלפי מחוסר זמן דאם הוי חובה השנים מעכבין בעיקר הכשירו ואם הוא נדבה אין זה סיבה לפסול אותו מקרבן רק מזה שלא עולה לשם חובה כמו תודה בלא לחם.

אולם אם הנידון בסוגיא הוא כלפי הקרבה דשל"ש אם מעכב או לא לכא' אין זה מחיב שאם יש להם שם נדבה שיוכשרו של"ש דסוכ"ס שלמי ציבור ניהו ואי אפשר ללמדם משלמי יחיד כמש"כ התוס' בהמשך הסוגיא.

וי"ל דהא תליא שאם זה נחשב קרבן לעצמו אזי יש חילוק בין שלמי ציבור לשלמי יחיד אבל אם הוא נידון כשלמים הבאים בציבור תמיד נשאר לו התורת הקרבה דשלמי נדבה ובאמת לגבי עולות ציבור לא שמענו חילוק בין של ציבור ליחיד לגבי דין של"ש דהכל שם עולה עליהם.

אולם בחזו"א [ל"ב סקכ"ב] תולה זאת בשני הפירושים הללו בחלק הזה שלפירוש הראשון צריך ילפותא מחטאת לפסול שלא לשמה, משא"כ לפירוש השני אי"ז כלל ילפותא מחטאת רק שמסברא אנו פוסלין אותו שלא בזמנו כמו חטאות ואשמות שפסולין בעבר זמנן דקדשי קדשים הם ואינם דומים לשלמי נדבה והוא חידוש גדול.

שלא כמצותן פסולין.

ברש"י הביא בזה ב' פירושים אם הכונה לשלא לשמן שאף שבשאר הזבחים כשר כאן פסול משום שמקשים אותם לחטאת הבאה עמהן של"ש פסולה, ומאן דמכשיר יליף משלמי נדבה. וקשה למה יש כאן צורך בילפותא מיוחדת שעד כמה שאין מקיש לחטאת צריך להיות שיהיה דינו כשאר

הזבחים הכשרים בשליש, ועי' בתוס' לקמן ד"ה אשם, שמבארים שהם של ציבור אי"ז בכלל המיעוט דאותה ואין לנו מקור להכשיר שלישי ועי"כ בעי ילפותא משלמי נדבה ולמאן דפליג הוא מקיש לחטאת. [וק' מה"ת היה פשיטא ליה כ"כ דיש חילוק בין של ציבור ליחיד ועד כמה שיש חילוק איך מועיל ע"ז הילפותא משלמי נדבה, ולפי הצד שאין זה ילפותא אלא סברא ניחא יותר שיש כאן תורת הקרבה דשלמי נדבה ומהני משום כן.] והתוס' מקשים על פירוש זה שהרי מקודם הביא ע"ז ברייתא מפורשת דשליש כשירין ומדוע לא הוזכרה כאן הברייתא זו.

והפירוש השני ברש"י שלא כמצותן היינו שהביאן בני שנתיים שיצאו מתורת כבשים ונעשו אילים ויש כאן חידוש גדול שאעפ"י שהבאתן בפסול מהני כשלמי נדבה. והאחרונים הוכיחו מהמשך הסוגיא שאף הפירוש הראשון מודה לדין זה שעד כמה שגמר משלמי נדבה מהני אף שלא כמצותן לגמרי גם בגופן. ומבואר כאן לכאוי' שהא דיליף משלמי נדבה אי"ז סתם גילוי שאין כאן פסול דשליש ורואים שיש כאן תורת הקרבה מחודשת כשלמי נדבה. ואפשר להוסיף שלפי שני הצדדים מתבאר כאן יסוד שיש להם דין הקרבה כשלמי נדבה אלא השאילה אם זה מגיע כילפותא או שישוד המח' הוא מסברא.

אולם לפי הפירוש השני יתכן שהוא חולק לדינא עם הפירוש הראשון דלכ"ע כשר בשליש אף לר' יצחק וכ"נ מהתוס' שהדין זה נלמד מהברייתא דלעיל שכשר שלישי, וכן נקטו הקר"א והחזו"א דמסברא ידעינן דשליש כשר והוא בכלל המיעוט דאותה.

מר דמקיש להו לחטאת תני פסולין.

לפירוש הראשון הילפותא היא מחטאת בהכשירה שהקריבה שלישי ולפירוש השני [וגם הפירוש הראשון מודה בזה.] הילפותא היא מחטאת שעברה שנתה דפסולה ולמיתה אלא שהיא בכלל ה' חטאות המתות ולפ"ז גם כאן צריך להיות שילך למיתה וזה לא שמענו, ובלא"ה צ"ב שכאן ודאי לא נאמרה הלכה דלמיתה כיון שמעיקרא הוקדשה באופן פסול וכן הק' השיטמ"ק ולכל היותר הי"ל שיש לזה דין מותר חטאת. [ובאמת רש"י הדגיש שפסולה היא דמשום שדינה להפסל באופן זה ועי"כ אם עברה שנתה שהיתה ראויה מקודם למיתה אלא.] ובשיטמ"ק מפרש דילפינן מחטאת דכ' בה הוא דאם שינה בזה פסול ובלא זה היינו לומדים להכשיר בדיעבד אף באיל והדבר צ"ב מה"ת לומר כן. אולם לפי הצד שהנידון הוא מסברא ניחא יותר שכאן נתחדש שאין לזה עוד הקרבה עצמית כשלמי נדבה כאשר אינו ראוי למה שהוא.

תנא דבי לוי דגמר שלמי חובה משלמי נדבה תני כשירים.

עי' ברש"י שפי' אליבא דרבי דאי"ל קטן והביא גדול לא יצא יד"ח והזבח כשר. והנה אין ע"ז מקור מפורש שם בסוגיא אלא כן הוא מסברא כיון שהקדישו חל הנדר אף שאין זה מתאים עם נדרו וא"כ לנדבה הרי הוא כשר לגמרי לכתחילה וכן הק' הגרמ"ד, ועי' ברש"י בהמשך ד"ה דנין, שמחמת זה הוא נחשב שלא בהכשירו והדבר צ"ת.

מיתבי אשם בן שתי שנים וכו'.

מבואר בברייתא שיש חילוק בין אשם המחוי"ז בגופו או שעבר זמנו לבין עולת נזיר ויולדת שעבר זמנה שכשירה לנדבה וברש"י מבואר שהמקור לחילוק הוא שכאן ילפינן מעולת נדבה ואילו

באשם אין מקור ללמוד ממנו. אולם בחזו"א מבואר שהחילוק הוא שקרבנות אלו באין נדבה ואילו חטאת ואשם אינם באין בנדבה וע"כ לא שייך להכשירם שלא כמצותם.

תוד"ה כבשי עצרת.

התוס' כתבו לקים את הפירוש השני ברש"י דשלא כמצותן היינו שעבר זמנם והא דאמר ששחטן ולא אמר שהביאן ביארו דבכלל זה הוא באופן שהוא ששחטן קודם זמנם דהוי מחו"ז בבעלים. והק' הצ"ק שהרי ברייתא דלעיל היא מכשירה גם באופן שהוקרב קודם זמנו דהוי מחו"ז בבעלים והרי ר' יצחק פליג בהא, וא"כ קשה אף לפירוש זה אמאי לא מיייתי ר"נ ראיא דלא כר' יצחק מהברייתא דלעיל.

ובטה"ק מישב ששם אפשר להעמידה שנשחט שלא לשמו דוקא ולי"ל הא דאמרי' יש לך דבר שאינו כשר לשמו וכשר שלי"ש ולגבי הקרבה דשלי"ש הרי אינו מחו"ז, וע"כ אי אפשר להביא ראיא דמחו"ז כשר אבל שלי"ש ודאי כשר.

תוד"ה איתיביה, הא דל"פ ממתני' דפ"ב זבחים וכו'.

הנה במשנה שם מבואר חילוק לגבי מחו"ז בבעלים בין עולת נזיר ומצורע דחיבין עליהן בחוץ אף קודם זמנם משום שראויין להקריבם נדבה לשמן לבין אשמות שפטורין עליהם לשמן בחוץ עד שיגיע זמנן ומזה מוכח דילפי' חובה מנדבה, וכתבו לחלק דלא דמי דהתם אינהו גופיהו חזו לעולה. ולא מובן מה תירצו ומה בין מחו"ז בגופו לבעלים ועי' בקר"א.

ועי' בחזו"א שם שמחלק לענין אחר בין אופן שהוא מקדישן לשמן במחו"ז שבעיקר הקרבתן דחויין הן לבין מקום שהן ראויין לשמן לאח"ז שאז יהיה כשר להקריבם במותרם לעולת נדבה דסוכ"ס עולות הן, ועפ"ז נוכל להכשיר גם את הקרבתן כעת בנדבה [ובחזו"א שם מדנפשיה כתב שאין ראויין אלא בשלי"ש ומחו"ז] וכתב דלא דמי לכבשי עצרת דהם קדשי קדשים ואינם באין בנדבה רק בחובה ע"כ ס"ל דקרבן חלוק הוא לגמרי משא"כ עולות סו"ס שם עולה חד הוא רק מכיון שהוקדש לשם חובה יש לו דינים אחרים והבן.

דף מ"ט ע"א.

כבשי עצרת ששחטן לשום אילים.

עי' בשפ"א ועוד אחרונים שביארו דהכונה ששחטן לשום אילים הבאין בעצרת דעולות נינהו. אבל אם היה מכיון לשום אילים דכבשי עצרת [אליבא דתנא דבי לוי דלעיל שכבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן כשירים ולא עלו לבעלים לשם חובה] בכה"ג אי"ז שינוי השם דאי"ז בכלל שינוי קודש, ויעו"ש שכן יש להעמיד את התוספתא המובאת בתוס' שמירי בכסבור אילים דעצרת ונמצאו כבשים ולהיפך וע"כ הם כשרים ועלו דהוי לשמה.

אולם בחזו"א ל"ג סק"ב וסל"ב סקכ"א תלה זאת במח' רש"י ותוס' לעיל מח. לגבי כבשי עצרת ששחטן שלי"ש דהדם יזרק שלי"ש ולתוס' אפי' לשמן, ורואים שלרש"י הוא נדחה לגמרי מהקרבה לשמו דכבשי חובה וכבשי נדבה ב' קרבנות הן וע"כ זה עושה גם שינוי קודש, אולם לתוס' אי"ז אלא הכשר בדיעבד אם נעשה שלא כמצותו אבל לא ניתק ממנו שם קרבן. ועפ"ז כתב שלרש"י יש להעמידה בשוחט לשם אילים הנקריבים לשלמי עצרת.

אמר ליה רב עלו ועלו אר"ח מסתברא מילתיה דרב כו'.

עיי' בקר"א ושפ"א שביארו דרב לא פליג על הברייתא באופן שהתה כונתו להדיא לשום אילים דהוי שינוי השם גמור, וכ"פ הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ הט"ז, וזה גופא היה ההכרח בסוגיא דרב מיירי דוקא באופן שהיה סבור דאילים נינהו ושחטן לשם כבשים ונמצאו כבשים שלפי דעתו היה שחיטה בשינוי השם אבל בסתם הזבח כשר.

אולם לפי דברי החזו"א י"ל דזה פשיטא דבכה"ג שכיון לשום אילים אי"ז עושה שינוי השם רק בגונא שהיה כסבור אילים שאז היה סבור להקריבו שלא בהכשירו אז נפסל הקרבן אבל באמת אינו מובן מהיכ"ת לומר כן [שו"ר דבכסבור חולין הוא מבואר בגמ' זבחים מו: דפסול משום מתעסק שאינו חושב בעבודה זו להכשיר קרבן וכאן לכאוי זה לא שייך שהרי במחשבתו הוא קרבן כשר].

כסבור אילים ושחטן לשם כבשים.

לא נתבאר להדיא בסוגיא אם איכא מאן דפליג בזה על רב דבכה"ג פסול משום שינוי קודש, ועיי' בקר"א דר"ח מפרש דהברייתא אתי לאשמועינן חידוש באופן זה שיש כאן שינוי קודש משום דלפי מחשבתו יש כאן שינוי קודש. והעירו בזה דלכאוי אם בקרבן תמיד הדין הוא שסתמו לשמה וכאן הרי אינו מכין לעקור א"כ מדוע אין הקרבן כשר. ולכאוי מוכח מכאן שאם במחשבת העובד אינו עושה על דעת הסתמא אלא מכין להדיא לעקור יש כאן מצב של הקרבה שלא לשמה. ויש להמתיק הדברים עוד עפ"י מה שחקר הגרא"ל סי' ד' בעיקר מחשבת של"ש אם זו הלכה בעבודה שחל דין בעבודה שהיא של"ש או שזה חלות פסול ועקירה בקרבן שניתק מלשמו ואם זוהי הלכה בעבודה מובן יותר שהכל נמדד לפי מחשבת העובד ולא לפי האמת וע"ע.

אבל כסבור אילים ושחטן לשום אילים לא דהוי עקירה בטעות.

הגרא"ל שם חקר בדין עקירה בטעות אם דא"ז מחשבה כלל כמו הקדש בטעות או דהוי סברא דמחשבה כזו אין בכוחה לעקור ולנתק הקרבן מהיחוד שלו, וכתב דמוכח כמו הצד הראשון מזה שגם לגבי מחשבת פיגול נאמרה הסברא דעקירה בטעות ל"ש עקירה ושם הרי זה פסול במחשבת העובד ולא ניתוק בקרבן ויש לפלפל בזה.

והנה צ"ב מה בין המקרה הקודם דכסבור אילים ועקר לכבשים שלא נאמרה הסברא דעקירה בטעות ולכאוי זה דוקא אם ניזל להצד הראשון שזה בנוי על הטעות במחשבת העובד וכאן הלא נתכוין לעקור אולם אם כמו הצד השני סוכ"ס יש כאן עקירה בטעות שאם היה יודע שהם כבשים לא היה עוקר וצ"ע.

עקירה בטעות לא שמה עקירה.

בתוס' רישא' זבחים כתבו דלא תיקנו לומר לשמה בעבודת הזבח דפעמים סבור שהוא קרבן אחר ואם יאמר לשם עולה הרי הוא עושהו של"ש והק' האחרונים שהרי בכה"ג הוי עקירה בטעות ותלוי בשיטות אם הוי עקירה או לא, ועיי' במשנת ר"א סי' א' שתירץ שמלבד ההלכה של מחשבת של"ש הרי יש דין נוסף לכוין לשמה בעת עשית הקרבן הנלמד מהמשנה דלשם ששה דברים צריך שיהיה הזבח נזבח, ואם הוא סבור שהוא זבח אחר נהי דהוי עקירה בטעות מ"מ מחשבה לשמה הרי לא הוי וא"כ הוא מפסיד את ההלכה הזו.

אילימא דחטאת היא ומחשב לשם שלמים.

ברש"י ותוס' מפרשים על מחשבת אכילה שסבור ששלמים הן וע"כ הוא אומר ע"מ לאכלן כדין שלמים וזה נחשב עקירה בטעות. ועי' במשנת ר"א שהק' על הסוגיא שהרי כאן בחטאת מייירי ומה אכפת לי דהוי עקירה בטעות והרי לא גרע מאילו היה מכיון לשם חולין דבחטאת לא עלו לבעלים לשם חובה אף דשלא במינה אינו מחריב בה, וא"כ נמצא שהבעלים מפסידים שלא עלו להם לשם חובה ואף שאין עקירה של הלשמה מ"מ אין כאן מחשבת הכשר. והיה קום לחלק בין מחשבת חולין שאינו מתכוין לשום עבודה כלל לבין מחשבה בקרבן אחר שהוא מכיון לעבודת הכשר ועד כמה שלא נעשה שינוי קודש אהני מחשבתו כאילו כיון לשם קודש סתמא. והמקור לחילוק זה הוא מהגמ' זבחים מו: ששם אם היה כסבור שהבהמה חולין ושחט לשם חולין הוי מתעסק ואם היה סבור דקודש היא מבואר כאן וכן הוא להדיא בתוס' זבחים ג' ע"ב דלא הוי מתעסק וכשר והטעם כנ"ל שנחשב שיש לו כונה כללית לעבודת הכשר. אולם לעיל ברש"י ב: ד"ה בלולה לגבי מעשיה מוכיחין מדויק ברש"י דלר"ש במנחת חוטא לא עלו לבעלים לשם חובה שכי' דר"ש פליג בתרתי להכשיר בשאר קדשים שיעלו לחובה ולענין חטאת שלא יפסל לגמרי וביארו האחרונים דכונה לשם קרבן אחר אף אם אינו עושה שינוי קודש משום מעשיה מוכיחין מ"מ הוי כמו מחשבת חולין בחטאת שמגרע וזה דלא כמשנ"ת.

תוד"ה מתיב ר' זירא וכו' ולא אסיק אדעתיה תיובתא דר"ש אדר"ש.

דבריהם צ"ע שהרי שפיר אסיק אדעתיה וכן הוא מישב הסתירה דבמקום שדעתו בהדיא לשנות מהני ועי' בח"נ ושפ"א מש"כ בזה ובחי' הגרא"ל שם.

התמידין אין מעכבין את המוספין וכו'.

יש בגמ' שני אפשרויות לבאר את המשנה א' באופן שאין לו אלא או תמידין או מוספין והדין הוא שמקריב איזה מהן שירצה, וזה נדחה בגמ' שהרי יש דין הקדמה לתמיד שהוא תדיר וגם מקודש, ומוקמינן ליה במוספין דיומיה ותמידין דלמחר ותדיר ומקודש כי הדדי נינהו. או דמיירי שהיה לו גם תמידין וגם מוספין ועבר והקריב המוספין קודם התמידין והדין קדימה של התמיד אינו אלא למצוה ולא לעכב. וצ"ע למה לא ביאר כמו"כ את הדין באופן שלא היה לו אלא אחד מהן והקריב את המוסף ולא העדיף את התמיד, וצ"ל דזה פשיטא דאינו מעכב.

המוספין אין מעכבין את התמידין.

לפי הפירוש הראשון ניחא דאשמועין דכי הדדי נינהו ואין עדיפות למקודש על התדיר, אבל לפי הדרך השניה קשה מה החידוש, וביאר השיטמ"ק דמיירי שהקדים תמיד של ביה"ע למוספין וקמ"ל שאין זה מעכב. ויש בזה שני צדדים. אם הכונה שבאמת יקריב המוספין אחר התמיד או שהחידוש הוא שהתמיד אינו נפסל אבל אין מקריב את המוספין אחר התמיד וזה תלוי אם הדין עליה השלם הוא מעכב, וא"כ צ"ב מה החידוש דעד כמה שאין כאן מוסף מה שייך הקדמה ויתכן לומר דכל כה"ג הו"א שאין לו להקריב התמיד עד שיסיים כל חובת היום וכאילו לא הגיע זמן התמיד וזה יגרום לפסלות בקרבן, וקמ"ל שלא.

ציבור שאין להם תמידין ומוספין איזה מהן קודם.

הנה מבואר בסוגין שתרי גווני תדיר קודם יש א' לענין שהם קודמים בסדר הבאתם והב' שהם עדיפים שבא התדיר על חשבון השאינו תדיר. וכאן יש גם סברא נוספת שלא לבטל את הקביעות אבל לענין הקדמה אין זה אלא ענין של מעלה בעלמא. ולפו"ר שני סוגיות הם לגמרי דבסוגיא

דזבחים פט: שם הנידון הוא לענין סדר ההקרבה וע"ז מצריכים פסוקים ללמוד הענין הזה דתדיר קודם, משא"כ בסוגין שהנידון הוא לענין הקדמה בדלית ליה הוא נלמד מסברא. כמו"כ לענין מקודש ביאר רש"י בל"ב שמי שדינו להיקרב קודם הוא הנחשב מקודש ואילו בסוגיא בזבחים אנו מחשיבים את הבא מחמת היום למקודש טפי אלא דזוהי סברא רק לענין להקדימו בסדר אבל לא לענין להעדיפו בדל"ל ולפיכך צ"ע על התוס' כאן שדימו הענינים והתקשו מדוע בכל סוגיא מובאים ראיות אחרות וקושיתם צ"ע.

אלא תמידין דלמחר ומוספין דהאידינא.

ילה"ק אמאי לא העמיד ספיקו באופן שיש לו תמידין לע"ש ולא לשבת והשאלה אם להניח התמיד למחר שהוא מקודש טפי ולפי הל"א ברש"י נחא דבכה"ג התמיד דע"ש הוא המקודש. עוד יש לדון למה לא העמידו בתמידין דיומיה ומוספין דלמחר אם יניח התמיד דהאידינא מפני המוסף של מחר וע"י בשאג"א סי' ס"ב שהוכיח דהוא בכלל הספק הנ"ל. ואפשר דבכה"ג פשיטא שאין לבטל חובת היום שאינה עומדת לפנינו מפני החובה המקודשת של מחר ודוקא ביחס לתמיד דלמחר שייך לדון דהוי כאילו החובה של מחר קימת היום וע"י בסמוך.

איך מבטלים חיוב של היום מפני מצוה של מחר.

בשו"ת הרדב"ז ח"א סי"ג [ל"מ] כ' מי שהיה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול להתפלל בעשרה והתחנן בפני השר ולא אבה רק יום אחד ולא יותר איזה יום יבחר לו וכתב שראוי שיצא מיד ולא ימתין ליוהכ"פ או לפורים. והו"ד בבאר היטיב סי' צ'. ונתבאר בדבריו ב' חידושים א' דבכה"ג שאין שתי המצוות לפניו לא אמרי' דמקודש עדיף, ועוד דלא ימנע לקים מצוה כעת בשלימות כדי לזכות לשתי מצוות למחר כמו בפורים שיכול לשמוע מגילה.

והח"צ סי' ק"ו הק' עליו מסוגין דאמרי' דיש הקדמה לתדיר ולמקודש גם למחר ורואים שדוחים של היום מפני של מחר, וע"י בבה"ט שם כמה חילוקים. וע"י בשפ"א דזבחים ר"פ כה"ת שכתב סברא שבתמיד אמרי' דהמצוה של מחר כאילו קימת האידנא. והנה בשאג"א הנ"ל מוכח דלא כך וכמש"כ. ולבד מזאת שם ברדב"ז הרי לענין תפילה עסקין ולכאוי' דינה כתמיד לענין זה. ושמעתי בזה חילוק נוסף בין הענינים דכאן החפצא הזה של הקרבן הוא משועבד לקיום מצוה של מחר וע"כ אם יקים היום את ההקרבה הרי הוא כמבטל בידים את המצוה של מחר, משא"כ שם זה שהוא מתפלל היום אין זה נחשב ביטול על העשיה של מחר. ומאותו הטעם ג"כ נראה דלא אמרי' דיבוא המצוה של מחר כתקיעת שופר או שמיעת מגילה או קריאת זכור לדחות המצוה של היום.

ש"מ כי הדדי נינהו.

ע"י בחי"א כלל ס"ח שהוכיח משמעתין שלא נאמר הדין שאין מעבירין על המצוות כאשר אין לו אלא מצוה אחת לקים שהרי כאן אמרי' דתדיר ומקודש כי הדדי נינהו, ואמרי' דאין המוספין דהאידינא מעכבין את התמידין של מחר ומבואר שיכול להעביר ולהמתין למחר. ויתכן שהחילוק דלעיל שייך גם לענין זה. וע"י מה שהארכנו בעיקר הענין לקמן דס"ד ע"ב.

אילימא דאית ליה ולקדם והתניא מנין שלא יהא וכו'.

ילה"ק מה ההו"א שהמוסף יקדום לתמיד והרי התמיד הוא תדיר ומקודש והרי היא משנה מפורשת שהתמידין קודמין למוספין משום שהם תדיר. ותירצו התוס' כאן שהלשון שלא יהא

דבר קודם לתמיד של שחר מורה עיכובא יותר לפי סברת המקשה שהסדר מעכב. ויש להתבונן בתירוצם אם כונתם היא שיש כאן דין מחודש הנלמד מקרא דהעולה שמחמתו איכא עיכובא בתמיד של שחר יותר משאר תדיר קודם ולכן הוא מעכב, או שזהו ענין לשוני גרידא דלשון הבריתא מורה יותר שיש עיכוב אבל זהו בכלל דינא דמתני' דזבחים. והנפק"מ היא לענין שאר דיני תדיר כגון מוספי שבת למוספי ר"ח האם איכא עיכובא, שלפי הצד הראשון אין עיכוב רק בתמיד של שחר ואילו לפי הצד השני ה"ה בכל התדיר.

[ולעצם החקירה שמעתי מהרב ח.מ. נריה שליט"א להוכיח מדברי רש"י הצד הראשון שהרי בל"ב ביאר רש"י דהקודם את חבירו הוא מקודש ממנו ואם כל הסברא שהוא קום זהו מחמת שהוא תדיר אין כאן סיבה להחשיבו מקודש יותר וע"כ שיש דין הקדמה מיוחד בתמיד של שחר]. ובאמת נראה שדברי התוס' בכל המהלך נסובים על החקירה הנ"ל כאשר יתבאר אי"ה.

תוד"ה תלמוד לומר.

התוס' מקשים למה הוצרכו שני הפסוקים ללמוד דין עולה ראשונה דיש את הקרא דמלבד עולת הבוקר דמיניה ילפי' דין תדיר קודם ויש את הילפותא דהעולה שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר. והנה התוס' בקושיהם ודאי סברי שהכל דין אחד דתדיר קודם שאם היתה כאן הלכה מחודשת שתמיד צריך להיות ראשון ודין זה מעכב, היו צריכים לשב דהוצרך הקרא דהעולה ללמד על תמיד של שחר שמעכב.

ובתירוצם כתבו דדינא דהעולה אינו מדין תדיר שהרי מנחת חביתין היא גם תדירה ואעפ"כ היא קודמת אלא יש כאן הלכה מיוחדת שמיני דמים קודמין למנחות. וילה"ק דדין זה ידעין מסברא דהבהמות קודמין למנחות ואפי' בשל שני אנשים ועוד למה דין זה קשור לכאן שהתמידין ומוספין הרי שניהם מיני דמים.

ומדצ"ל שעיקר הילפותא היא שמה שדינו להיות ראשון הוא מעכב וע"כ התמידין מאחר דדינם לקדום לחביתין ולמוספין יש בזה גם עיכוב ואינו דין רק לכתחילה. וכ"ז שייד לומר רק לסברת המקשה דאיכא עיכובא אבל התרצן יסבור שבאמת לא נאמר כאן דין עיכוב אלא דין הקדמה גרידא מיני דמים למיני מנחות ועדיין צ"ע למה הוצרך הפסוק ומדוע אינו נלמד מסברא.

שם. מיהו תימא דבהגוזל בתרא וכו'.

עי' בס' ישר וטוב שמבאר היטיב את הוכחתם מהגמ' ב"ק שלפי המהלך הראשון קשה מדוע לא הביאו את המשנה בזבחים ששם מבואר שנלמד מקרא דמלבד דמוספין קדמי ומביאים את הדרשא דעולה ראשונה שאינה עיקרית בזה. ומזה הוכיחו כמו המהלך השני ששני הילפותות נצרכים א' לעשית הדם וא' להקטרה דבשניהם התמידין קדמי.

ומעתה מיושב הגמ' ב"ק שאי לאו קרא דהעולה לא היה קשה המשנה בזבחים שהיה יכול להתפרש הקרא דמלבד על ההקטרה דוקא להקדים המוספין ובזה יתכן שאין קדימה לתמידין על המוספין ולענין עשית הדם יתפרש מלבד הדם שכבר עשיתם ברישא, ויקדימו התמיד רק בשעת הזריקה. אבל אחר דכ' העולה לענין הקטרה בהכרח הפסוק דמלבד הולך על עבודת הדם ומבואר שהמלבד מורה על הקדמה. ועד"ז נתבאר גם בדבריהם בזבחים שם.

שם. תימא למ"ל קרא וכו'.

דבריהם סתומין. ובמל"מ פ"א מתו"מ מבאר קושיהם שאין צורך לפסוק מיוחד להקדים הקטרה שהרי ולמה לא ילפינן זאת מעשית הדם ששם פשיטא שהוא קודם משום שהוא תדיר וכתוב

ברישא ואף שכאן המוספין כתיבי ברישא הסברא נותנת שיהיה דינו ככל התדירין. וכ' שיתכן שיש כאן דין עיכוב מיוחד יותר מאשר הנאמר בדין תדיר קודם, ולכאוף הדין הזה נאמר גם לגבי עשית הדם שלגבי הקטרה מאי נפק"מ מהעיכוב הזה מאי דהוה הוה.

והנה כאן נראה מדבריהם שהדין הקדמה הוא מדין תדיר אולם אי נימא שיש כאן דין עיכוב מיוחד יתכן שהוא דין מיוחד בתמיד של שחר. ובהמשך הק' מהדין שלמים ששחטן קודם תמיד של שחר ומאי קשיא להו והרי פשיטא דמכיון שלא הגיע זמן התמיד ליכא דין תדיר, והצד דזהו דין עיכוב מיוחד בתמיד של שחר ניחא. [וזה נוגע בחקירה אם ההלכה של תדיר היא הלכה בתדיר להקדימו או בשאינו תדיר לאחר ווא"כ ניחא].

ועי"ע בשפ"א שכ' דלגבי תמיד של"ש אין חיסרון משום הקדמה משום דשם תמיד עליה וזה שייך לפי הצד שזה דין בתמיד של שחר.

וזה מתבאר גם במה שהם מדמים דין תמיד של שחר לתמיד של בין הערבים שאם היה זה הלכה של תדיר אינו מובן. וצ"ב א"כ איך נלמדים שני הדינים מאותו הפסוק, וי"ל.

דף מ"ט ע"ב.

אין פוחתין מששה טלאים המבוקרין בלשכת וכו'.

עיי' בפהמ"ש להר"מ בערכין י"ג שכ' דהמשנה הזאת היא לבן בג בג ודעתו היא שהתמיד צריך שיהיה מוכן קודם שחיתתו ארבעה ימים. והנה בחזו"א או"ח סי' קכ"ד לדף צ"ו חקר בדין זה דביקור אם צריך לבקרו כל יום ויום או דסגי במה שביקרו יום אחד, ומשמעות דברי הרמב"ם שעיקר ההלכה היא שיהיה מוכן לשחיטה כבר מהזמן הזה אבל אין צריך ביקור כל יום. אולם ברש"י פסחים צו. כתב מבקרין אותו כל ארבעה.

והנה לפי רהיטת הדברים עיקר החידוש המיוחד שנאמר בתמיד הוא הדין להקדים הביקור ד' ימים אבל לא עצם הדין שהתמיד טעון ביקור שזה לכאוף הוא מסברא שהרי אסור להקריב בעלי מומין, והדין ביקור היא הלכה מחויבת בכל הקרבנות, ובפרט להרמב"ם הנ"ל מתבאר שעיקר ההלכה היא הכנת התמיד להקרבה.

ועי"ע ברמב"ם בפ"א מתו"מ ה"ט אין פוחתין מו' טלאים המבוקרים בלשכת הטלאים ויהיו מוכנים קודם יום הקריבה בארבעה ימים [יש כאן דקדוק קצת שבכל הד' ימים יש להכינו להקרבה וצ"ב]. ואע"פ שהיו מבקרין אותו מתחילה אין שוחטין את התמיד עד שמבקרין אותו שניה קודם השחיטה לאור האבוקות וכו'. ומדויק בר"מ שלא היו בודקין אותו מקודם אלא פעם אחת. אולם לכאוף הדין הזה לבקרו לאור האבוקות הוא לא"ד אליבא דבן בג בג והוא צריך להיות בכל הקרבנות. ועיי' בפסחים עא. לגבי פסח שנשחט בשבת ונמצא בע"מ שחייב חטאת וכתב רש"י דאינו אונס אלא שוגג [וזה גם תלוי בפירוש הסוגיא דפסחים צו. אם בפסח דורות נוהג הדין ביקור ואכמ"ל] וא"כ צריך לדעת מהו הדין המיוחד כאן.

אם הדין ביקור מעכב.

והנה עיי' ברעק"א בגליון הרמב"ם שם שהביא את דברי התוס' בסוכה מ"ב ע"א שהדין ביקור מעכב אפי' בדיעבד ואם שחטו בלא ביקור חייב חטאת אעפ"י שנמצא תם וכמשמעות הסוגיא שם. ולפ"ז נוכל לומר שזה החידוש המיוחד שיש בתמיד ולפ"ז אף הדין ביקור השני לאור האבוקות מעכב.

אולם החזו"א שם הביא את דברי המלבי"ם בויקרא [יעושה"ה בפ"ש ויקרא אות כ"ג] שמדיק מזה שהרמב"ם השמיט הלכה זו שהוא סובר שרק ר"י סובר את הדין הזה אבל רבנן חולקים שאי"ז מעכב, גם הוסיף שם שהדין ביקור השני אינו אלא מדרבנן ונאמר לכו"ע. ועי' במאירי סוכה שם שם שהטעם שחיב חטאת הוא דאעפ"י שאין מוצאים בו עתה מום אמרינן דמום היה בו ואבד שסימנים עשויים להשתנות לאחר מיתה. וצ"ב מה"י לומר כן, וצ"ל שהוא פסול בהקרבה משום שלא נבדק מהמומין ואי אפשר כעת לבדקו כיון שנשתנה. ועי' בתו"כ ויקרא פרשה ג' שהוא שם מקור אחר לזה שתמיד פסול בלא ביקור והיינו מתמים יקריבנו שנדרש יבקרנו ומשם אין ראיה לפסול בלא ביקור ד' ימים רק כאשר לא ביקרו אותו כלל, אלא דבתוס' שם כתבו שזהו מכח ההלכה דתמיד טעון ביקור ד"י. ועי' באו"ז ה"ל פסחים סי' רט"ז ובמנח"א מה שפלפל בדבריו.

ועי' בגרי"ז עה"ת פ"ש ויקרא שהביא את דברי הר"ש בתו"כ שכתב דחיב על השחיטה בלא ביקור ואפי' למ"ד מקלקל בחבורה פטור שהועיל לאם עלו לא ירדו כמו בדוקין שבעין. והק' למה הוצרך לזה והרי כיון שאי"ר להקרבה לתמיד ימשך מיד להיות נדבה ורצה ללמוד מזה שהוא פסול בכל הקרבנות. [וכ"ה להדיא במאירי פסחים צו.] ועי"ש משהק' ע"ז.

ד' ימים קודם שחיטה.

הנה מהילפותא מקרבן פסח משמע שצריך ד' ימים קודם יום ההקרבה אולם ברש"י בהמשך מבואר שאם יתן טלאים בלישכה ביום ראשון יוכל לשחוט אותם ביום רביעי ומבואר שאי"צ אלא ג"י קודם השחיטה. ועי' ברש"י בערכין י"ג שהק' דלא דמי לההיא דפסח שיש שם ד' ימים שלימין וביאר שהיו נותנים בעת החינוך ו' טלאים חוץ ממה שלקח להקרבה ביומו ונמצא שיש בידו טלאים לארבעה ימים ודלא כמ"ש כאן יעושה"ה. ועי' בנו"כ הרמב"ם שם.

רש"י ד"ה והאיכא חדא דצפרא דחדא בשבתא.

כתב רש"י מההיא דביה"ע דחדא דשבתא ל"ק שיחזרו ביום ראשון אחר טלאים מבוקרין ד"י, וכ"כ התוס' בהמשך ד"ה מכל מקום. ומזה הוכיח החזו"א שם שאין חיוב לבקרן דוקא אחר הקדישן והעיקר שיהיו מבוקרין כדין ארבע ימים קודם השחיטה. ועי' בענין זה עוד בטו"א מגילה דכ"ט.

דף נ' ע"א.

לא יקריבו הן אבל אחרים יקריבו, לא הקטירו קטורת בבוקר וכו'.

עי' בגמ' ביומא כ"ו. מימרא דריו"ח אין מפיסין על תמיד של ביה"ע אלא כהן שזכה בו שחרית זכה בו ביה"ע, ומבואר שם בסוגיא דבקטורת אינו כן אלא כשם שמפיסין על של שחרית כן מפיסין על של ביה"ע ומשמע ג"כ שאי"ז אלא בחדשים [וכן מבואר להדיא ברמב"ם פ"ד מתו"מ ה"ח].

והנה הסוגיא כאן אינה מובנת למה הוצרך כאן לסברא דהקטורת חביבה ולא פשעי בה, דבלא"ה מי שזכה בה שחרת אינו חוזר וזוכה בה וכה"ק השיטמ"ק. והגרמ"ד מישב שבתמיד הקנס אינו דוקא על הכהן שזכה בה אלא כל אותו אנשי המשמר שנתרשלו בו וע"כ יש בתמיד קנס מיוחד יותר מאשר בקטורת שאין מפסידין כל אנשי משמר בגללו ועי' בקר"א שם שלמ"כ.

אולם השיטמ"ק מישב שהדין חדשים בקטורת וכן מה שנאמר שלא שנה בה אדם זה נאמר דוקא על קטורת של שחר אבל דביה"ע אף שיש בה פיס אחר מ"מ גם ישנים יכולים להשתתף בפיס זה וע"כ הוצרכנו לסברא דלא פשעי בה.

[ושמעתי לבאר לפי הצד דמצוה אחת הן א"כ אין זה נחשב אלא גמר מצוה ואין כאן המעלה המיוחדת של קטורת.] וזה שלכ"ד הרמב"ם דלעיל.

ועי"ש בהגרמ"ד שכ' מהלך נוסף לישב את קושית השיטמ"ק לפמש"כ הרמב"ם שם שהדין חדשים לקטורת נאמר רק כלפי אותו בית אב, ואם כבר הקטירו קטורת כל אותו בית אב אזי חוזרים כולם לפיס על הקטורת ומי שזכה בה שחרית הוא מקטיר ביה"ע, וא"כ בשביל ההיכ"ת הזו הוצרכנו לסברא דכיון דל"ש לא פשעי בה [וזה אינו מסתדר עמש"כ רש"י בל"א דל"ש משום דלא שנה בה אדם מעולם שהרי כאן מדובר על היכ"ת שהוא כן שונה בה].

עי' ברמב"ם בפ"ג מתו"מ ה"א שכ' לא הקטירו קטורת בבוקר יקטירו ביה"ע ואפי' הן מזידין. וכי' הה"מ שהוא כת"ק דר"ש. ויל"פ בכונתו דבגוונא שהם ודאי מזידין לר"ש אין חילוק בין קטורת לתמידין, ולדבריו יהיה הפירוש בגמ' דבאופן שלא הקטירו בבוקר יש אומדנא שהוא בשוגג משום דל"ש דפשעי בה אבל אם ידעינן בודאי דהזידו לא יקטירו, ולא אמרי' דבכה"ג דל"ש דפשעי לא קנסו רבנן כלל. ועי' בחזו"א דפשיטא ליה דל"פ ר"ש כלל בקטורת.

אר"ש וכולה היתה קריבה ביה"ע.

עי' ברגמ"ה על המשנה שגרס דכולה היתה קריבה אפי' של שחר ר"ל עיקר תחילת ההקטרה היה בין הערבים כשהיו מחנכין את המזבח ולפ"ז אם לא הקטירו בבוקר אין ראייה שהיו מקריבין אותה שלימה בין הערבים [וכ"מ הלשון וכולה היתה קריבה שלא בא לומר דין חדש שצריך להקריב כולה]. ועי' בחזו"א שכן הבין את דברי רש"י שהביאו התוס' ד"ה אין מחנכין, [אלא דהתוס' נראה שהם הבינו שיש כאן גילוי על כל מקום שלא הקריבו בשחרית].

אולם בתוס' כאן ד"ה בד"א כתבו דאם נתחנך יקריבו כבש אחד ולא שנים דלא דמי לקטורת **דהתם חדא מילתא היא** ועי' ברדב"ז על הרמב"ם שם שכתב דהרמב"ם סתם כת"ק שאין מקריבין אלא חציה בין הערבים וכמ"ש בפהמ"ש שאין הלכה כר"ש בשני הענינים. ודעת החינוך מצוה קג. שאף לת"ק מקריבין כל המנה.

ועי' במל"מ פ"ב מכה"מ ה"ח שהביא מח' ראשונים אם הקטרת הקטורת היא מצוה אחת או שתי מצוות דהרמב"ם ברמזים כי שיש מצוה להקטיר קטורת בכל יום, והנה אם הוי מצוה אחת לכאן צריך להיות שיקריבנה כולה ביה"ע, ועי' קר"א.

ולעיקר הנידון אם צריך להקריב את כל השיעור ביה"ע, עי' בחזו"א שנתקשה מהכ"ת לומר יש דין הקרבה על כל המנה והרי אין שיעור זה מעכב כמו עשרון דמנחה. וכי' שלשיטת רש"י בזבחים ק"ט: דמה"ת סגי בכזית ושיעור פרס הוא מדרבנן י"ל שזהו בכלל התק"ח להקריב שיעור מנה בכל יום, אבל לפמש"כ המל"מ בפ"ג מתו"מ לצדד שזהו הלל"מ לכתחילה אבל לא לעכב [עי' בר"מ בפ"ב מכה"מ ה"ב] למה יצטרך להשלים השיעור עי"ש משכ"ב.

ויתכן לומר שחלה על אותו פרס של שחר חובת הקטרה ולא אמרינן בזה עבר זמנו בטל קרבנו, וממילא אי אפשר לצאת בזה ידי"ח ביה"ע. [ויעו"ע במל"מ הל' כה"מ הנ"ל שהביא מרש"י שאין חיוב על היחיד המפטם את הקטורת אלא א"כ הוא מפטם מנה שלם.]

שאין מחנכין את מזבח הזהב וכו' ולא את מזבח העולה.

ע"י בחזו"א שהאריך לדון בגדר החינוך הזה אם מדובר כאן על הדין הכללי שכלי שרת עבודתם מחנכת וזוהי עבודתו [ומבואר שאף קודם חינוך אפשר לשחוט ובאין כאחד הקרבתו וקדושתו] או שהמזבח נקדש ע"י שירי המנחות כשאר המקדש וכאן מיירי לענין העבודה הראשונה שאין עושין אותה אלא בתמיד של שחר. ונפק"מ קודם שנגנו שמן המשחה שנמשחו הכלים ונתקדשו אם ג"כ נאמרו התנאים האלו. ואם כצד השני הרי נאמר כאן דין שאין מסדרין את הלחם אלא בשבת ולכאוי הוא דין פשוט דבשלמא אי אשמעינן חידוש דאינו קדוש אלא ע"י עבודה דבזמנה נוכל לומר דזהו גופא החידוש שעבודה שלא בזמנה אינה מחנכת. ועי"ש שרצה לצדד עוד שלפי הצד שמדובר על תחילת עבודה כ' שיתכן שבנפגם המזבח לא יאמר הדין הזה יעו"ש אריכות דברים בענין.

ויש להוסיף שלענין תמיד יתכן שזה נלמד מגזיה"כ שלדין תמיד יצטרכו סדר הקרבה רצוף מן הבוקר ואינו דין בחינוך מזבח וגם בנפגם כן יהיה הדין מכיון שבטלה רציפות הקרבתו.

דף נ' ע"ב.**מתני' חביתי כהן גדול לא היו באין חצאין וכו'.**

הגמ' לעיל ח' ע"א מביאה מח' ריו"ח ור' אלעזר אם חביתי כהן גדול קדושות לחצאין או דוקא בעשרון דלריו"ח נאמרה הלכה לקדש קדוה"ג בעודו עישרון, ולר"ל הקידוש נעשה בכל מחצה בפ"ע, ומבואר שם שלשיטה זו אפשר דעישרון שהוא מידת יבש לא נתקדש כלל ורק דהוי גזיה"כ להביא שלם מביתו אף שכל חצי קרב לעצמו ועי' משכ' בהמשך בגדר המחלוקת. ולעיקר הדין שצריך להביא עישרון שלם מביתו לכאוי אי"ז סתם דין להביא עישרון אלא שמקדישין אותו קדו"ד למנחה זו, וכ"נ מדברי התוס' כאן ד"ה ומחצה דאפי' באופן שאינו מקריב את כל העישרון צריך להקדיש את כולו ובעי' פדיון. אולם מדברי הזבח תודה לעיל נראה שהענין כפשוטו שצריך להביא מביתו עשרון בשלימותו ולחצותו בביהמ"ק דוקא, ועי' בהגרמ"ד כאן מה שכי' בזה עוד.

או חצי עשרון של ראשון.

בגמ' יש מיעוט מיוחד שאין השני יכול להביא את הקרבן של הראשון והק' האחרונים דמה"ת יוכל אחד להקריב את קרבנו של חבירו עבור עצמו. עוד יל"ע מ"ש משאר מנחת נדבה שקריבה אחר שמתו בעליה ומדוע חציו של הראשון אבד. ואפשר דאחר שמת הרי הוא כאילו נעשה הדיוט וזה גופא פוסל את המנחה.

ועי' במנח"נ מ' קל"ו שדקדק מזה שלגבי השמן דליכא מיעוטא יכול השני להביא השמן שהפריש הראשון. ועי' במקד"ד סי' ל' סק"ב שהפליג עוד שאם מת הראשון בבוקר קודם שהקריב את חציו יכול השני להקריב את העשרון של הראשון דע"ז לא נאמר המיעוט דמחציתה.

וכתב שם דמזה מוכח דמה שאין אדם מתכפר בחובתו של חבירו זהו משום שהקרבן לא הופרש לשם חובה זו, אבל בחביתין שהחובה קימת תמיד ואינה חובת גברא אלא חובת המזבח יכול האחר להכנס בחיוב זה. וממילא מתורץ גם הקושיא השניה למה חציו של הראשון אבד משום שהוי כמותר אחר שנתקימה חובת היום. ועי"ש מה שכי' עוד לענין אם יש שני כהנים גדולים.

מה הדין כאשר לא הקריבו בשחרית כלל.

עיי' במנח"נ שם דפשיטא ליה דבכה"ג ג"כ הדין שמביא עשרון שלם מביתו וחוצהו ומקריב חציו ביה"ע, דלעולם אין מקריבין יותר מחצי עשרון ביה"ע. וכי שם דאע"ג שהן מצוה אחת מ"מ אינו מעכב כמו בקריאת שמע דשחרית וערבית לדעת הרמב"ם וכמו בשני התמידין דמצוה אחת הן ואין מעכבין זא"ז.

וצ"ע מ"ש מהקטורת דדעת ר"ש דכולה היתה קריבה ביה"ע ואף רבנן יתכן שכאן מודים שלא דמי לקטורת ששם לא נאמר דין מנה לעכב כמשי"ל אבל כאן הכל חפצא של עישרון אחד הוא.

ועיי' שם בשולי המנחה שהביאו ע"ז תוספתא מפורש בפ"ז ה"א שכה"ג שלא הקריב הצי מנחת חביתין בבוקר תקרב כולה ביה"ע. ועיי"ש שהביאו מדברי האחרונים לחלק שהתוספתא היא אליבא דר"ש דאי"ל שהקטורת קריבה כולה ביה"ע ואילו לרבנן אין תשלומין, ונראה לענ"ד שאין הדמיון לשם מוכרח כלל שלא הרי דין המנה בקטורת כהרי דין העישרון במנח"ח.

מחצה שלם הוא מביא.

לפז"ר נראה שריו"ח ור"א דפליגי לעיל אם חביתין קדושין לחצאין נח' בעיקר המחב של קרבן זה אם הוא ב' חצאי עשרונות ואין מעכבין זא"ז רק צריך שיחול ע"ז שם חצי מעשרון וזו דעת ר"א, או שיש כאן עשרון אחד כשאר מנחות רק הדין הוא שאינו קרב כולו כאחד. והנפק"מ תהיה לכא' אם נאבד חצי האחד אם נדחה האחד באיבוד חבירו.

ועיי' בגמ' לעיל ז' ע"ב שהקשתה אליבא דר"א דאם איתא דדם אינו קדוש לחצאין לילף מדם. ובשפ"א תמה דלר"א ודאי שני קרבנות הם, והוכיח מזה כדברי התוס' שם בתירוץ השני שהנידון שם הוא לענין שאר מנחות אי קדושות לחצאין אבל חביתין פשיטא דמהני לקדשן לחצאין דכן הוא דינן לכת'. ואי"ז מספיק שהרי בהמשך בדף ח. הגמ' לומדת מחביתין לשאר מנחות דקדשי לחצאין וע"כ דשם קרבן אחד להם גם אליבא דר"י, ולעיל הארכנו בשורש מח' אם היא מדרשא או מסברא.

ועיי' בחי' הגרא"ל סל"ז סק"ו שכי' שגם אליבא דר"א אין הפשט ששני קרבנות נפרדים המה לגמרי אלא שהתורה אמרה לעשות קרבן אחד של עישרון ע"י שני הקרבות של מחצית בבוקר ובערב, ויוצא שבעיקרו הכל קרבן אחד אבל הוא קרב כשני קרבנות.

ומחצה שני תעובר צורתן וכו' מעיקרא לאיבוד אתי וכו'.

עיי' בשפ"א שכי' דלא דמי לשתי הלחם הבאות בפ"ע דאמרי' דמצותן בכך דישרפו מיד אפי' למ"ד פיגול טעון עיבו"צ, דשא"ה דעיקר מצותן לשריפה אבל הכא הם מובאים בכדי להקרב מחצה והשני אזיל ממילא לאיבוד.

ובדבריו נתישבה עוד קושיא למה לא נאמר כאן הסברא של הגמ' לקמן עד. וכי יש לך דבר שקרב לאיבוד, דאי"ז נחשב בא לאיבוד אלא להקרבה וממילא הוא אבד.

תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה.

עיי' ברש"י כאן ולעיל מח: שהכונה לפסלן בלינה ולפ"ז בנאכלין לבי' ימים יצטרכו שני לילות. ועיי' בתוס' שלהי מס' עיי' [דע"ז ע"א] שמדמים שכשם שלינת לילה אחד נחשב עיבו"צ בקדשים כמו"כ עיי' לילה אחד נחשב נתינת טעם לפגם ונראה מדבריהם דאיי"ז משום הפסול לינה אלא דגוה"כ הוא שלא לשרפו עד שיהיה פגם בטעם של הבשר. וגם מרהיטות דבריהם בשמעתין ג"כ נראה שאינם נוקטים שזה פסול לינה מזה שהם הוצרכו ללמוד מזה ששריפת קדשים ביום שלמחרת אחר עיבו"צ דה"ה בפיגול, ואם כל העיבו"צ הוא בכדי שיהיה נותר היו צריכין לומר בפשיטות שאינו נעשה נותר עד הלילה.

ויש שיטה נוספת ברבינו חננאל בפסחים לד: שכי' שכל זמן יתכן שיאכל מניחין אותו שמא יבוא אליהו ויתירנו באכילה עד שיסריח וישתנה מצורת בשר **ולא יאכל כלל**. ומשיטה זו נראה דעיבור צורה יכול לקחת גם יותר מלילה אחד עד שיגיע למצב שנפסל מאכילת אדם. [ויתכן דבזמן שיש בו פסול מחמת הבעלים אינו חוזר ונפסל בלינה ועיי' אין מתחשבין כלל במה שעבר עליו לילה ואכמ"ל].

א

ויצאו לבית השריפה.

ילה"ק אליבא דר"א שאין מקדשין אותו שלם אלא לחצאין ולחצי השני יש פדיון כמ"ש התוס' או אפי' לא נתקדש כלל, א"כ אמאי מוציאין אותו לבית השריפה, וגם קשה למה נפסל בלינה לפי רש"י. ועיי' בעול"ש שצין כאן את דברי התוס' לעיל דף ח' ע"ב דלכתחילה מצוה לקדש כולה שלימה, וכי' דזה שלכ"ד בשמעתין דלפ"ז יל"פ אבד החצי באופן שהתקדש כדינו ושוב אין לו פדיון.

ובאמת קושיא זו מובאת בירו' שקלים פ"ז ה"ב להדיא על שיטת ר"ל שהחביתין מתקדשות לחצאין דא"כ אמאי אזיל לשריפה, ותי' דזה כמאן דאיי"ל עישרון מקדש שיש בזה מח' לקמן נז: אם העישרון נמשח. ויוצא דלכ"ע יש מצות מדידה של עישרון שלם ועיי' תלוי בהנידון אם העישרון נמשח או לא, אלא דלריו"ח בכל מצב צריך לקדש את כל העישרון בביסא מקודם שחוצהו, ובה פליגי ר"א ור"ל שאם לא נתקדש בשעת המדידה אי"ז מעכב.

והנה לכאוי' מתבאר בתוס' בשמעתין דאותו חצי עישרון נדחה מהקרבה ולכל היותר יש לו פדיון עיי' עול"ש. והק' מדוע אי אפשר לצרפו לחצי עישרון של מחר ולמה הוא אבוד מהקרבה. ויש לבאר עפ"י הגמ' בהמשך שהחצי הנוסף לא נחשב שאתי מעיקרא לאיבוד משום שכל חצי וחצי ראוי להקרבה מצ"ע ואי בעי האי מקריב, ויוצא שכל אחד יש לו בעצם שם קרבן היום ואי אפשר לדחותו למחר. עוד שמעתי מהרב ש. ו. שליט"א לבאר בזה דכיון שישנה הלכה להקריב מחצה משלם עיי' נוצר זיקה על כל העישרון כאחד וכאילו הוא חלק מההקרבה של החצי המוקטר.

חביתי כהן גדול כיצד עושין אותן.

עיי' ברמב"ם בפיי"ג ממה"ק שכי' שהיו מביאין ג' לוגין שמן ומחלקין אותם ליי"ב רביעיות ליי"ב חלות ובוללין הסולת בשמן, וחולט אותה ברותחין, ואופה החלה מעט ואח"כ קולה אותה על

^א עיי' עוד לקמן דנ"ט ע"א דמבואר שם שבלחם הפנים אין חיסרון של צורה משא"כ בשאר המנחות ומבאר רש"י צורה היינו פסול לינה וק' לשאר הפירושים שהרי הלחם היה חס כביום הלקחו ולא נפגם כלל וצ"ל דנקט צורה משום הרגילות אבל אי"ז סיבת הפסול אלא משום הלינה.

המחבת בשאר רביעית השמן שלה.

ומבואר שלא היה בה יציקה אלא היה מטגנה בשמן שלה שלא כשאר המנחות שמטגנם בשמן אחר. ובכס"מ צין המקור לרמב"ם שיש בלילה בחביתין מהמשנה לקמן רבי אומר החלות בוללן וחכ"א סולת בוללן. אולם ברש"י שם מבאר את המשנה על מנחת מאפה תנור ולא על חביתין. ומה שכתב הרמב"ם שמטגנה בשמן הנשאר ברביעית יתכן שזה נלמד מהפסוק על מחבת בשמן תעשה שלומדים מפסוק זה שבא להוסיף לה שמן ולפי"ז יוצא שהפסוק מדבר על השמן שמטגנים בו שהוא עשיתה.

והנה רש"י בזה לשיטתו בשמעתין דקרי לה מידת היבש אף בשעת הלישה והעריכה ומבואר שלא נתקדשה מחמת השמן שבה שלא היתה נבללת קודם הלישה.

ועי' בתוס' לקמן צה: שג"כ כתבו כהרמב"ם שהיה בוללן סולת וכתבו שכלי זה נמשח דמסתמא בכלי שהיה לש היה בולל, יו"ד בהמשך.

ובמקד"ד סי' ל' אם היה מתן שמן בכלי קודם לעשיתן וכתב שמשמעות דברי הרמב"ם שלא נאמר בה דין זה. והנה מהתוס' הנ"ל מוכח שהיה קודם נותן הסולת ואח"כ נותן השמן לאחר הלישה.

והנה לקמן מבואר דאי לקבוע לה שמן לא צריך קרא דכיון דאמר רחמנא על מחבת כמחבת דמיא. וק' א"כ מה החילוק בין מנחת חביתין לשאר מנחת מחבת לענין מתנות השמן. ועי' עוד בחזו"א סי' כ"ו סק"ט שכתב בביאור החילוק דכיון דנשתנה דינם דבעי אפיה בתנור וגם טיגון במחבת שוב אינם בכלל מחבת דקרא, וצ"ל דאף דהוקשו המנחות לאהדדי אי"ז דמיון על צורת העשייה רק על צורת הקרבן שיהיה נעשה באותה מתכונת של שאר המנחות.

מטגנה ואח"כ אופה, דדרש' תאפינה נא.

ברש"י מפרש שנלמד מתופיני נא שבשעת האפיה תהיה נא ע"י טיגון. ועי' בר"מ שם שכי' שאופה החלה מעט ואח"כ קולה אותה על המחבת וכו' ואינו מבשלה הרבה דכ' תופיני בין בשל ונא. והק' על הרמב"ם שזה לכאוי' ההיפך מהמבואר משמעתין דלמ"ד זה אנו דורשים תופיני נאה ולא נא. ועי' בכס"מ שהרמב"ם פירש את שיטת ר"י עד"ז דאית ליה נא ונאה. ועי' עוד בקר"א כאן.

לישתן ועריכתן בפנים.

ברש"י מבואר שזה משום שנתקדש בחצי עישרון ואע"ג דהוי מידת יבש חצי עישרון כן נתקדש דהטעם שלא קידשו העישרון הוא בכדי שלא יזלזלו בו להוציאו לחוץ. והתוס' לקמן צה: הק' עליו שזה שלא התקדשה מידת היבש זה נלמד מקראי ואין סברא לחלק בין מידת עשרון שלם לחצי. והתוס' ביארו שהיה מתקדש בביסא ששם היו נבללות עם השמן ומידת הלח לכו"ע מתקדשת. ועי' בשיטמ"ק כאן עוד.

והנה כל הקושיא של רש"י היא לכאוי' רק אליבא דר"א שמתקדשת לחצאין דלר"י בהכרח צריך לומר דעשרון של כהן גדול נמשח דאי אפשר לחצות החביתין מקודם הקידוש.

ודוחות את השבת.

בגמ' מובאים כמה מקורות לזה שעשיתן דוחה את השבת. ויל"ע כיון דלישתן ועריכתן טעונה פנים, א"כ נתקדשו בקה"ג כמו שכי' רש"י שנמשחו בחצי עשרון וא"כ נפסלו בלינה ולמה הוצרכו פסוקים. וצ"ל דהו"א דהחביתין של שבת לא היו נעשות בפנים שלא היו מקדשין אותן כלל בכדי שלא יפסלו בלינה דאין קידוש זה מעכב ואז לא יצטרכו לדחות שבת. ועתה מבואר שע"כ הוצרך רבא לדרשא מיוחדת על מחבת מלמד שטעונה כלי לעיכובא וע"כ נפסלה בלינה, ויתכן שזו עומק כונת רש"י שכי' על דברי רבא דאפי' אם מודדו בחצי עשרון שלא נמשח ע"כ אפיתו טעונה כלי, שו"מ בטה"ק שכי' כן וגם בקר"א באחד מהדרכים.

אולם זה לא יתכן לשיטת התו' שהובאה לעיל שהיו נבללות קודם האפיה ולא שייד לבלול שלא בכלי שרת כמבואר לעיל בדף ט. כיון דעשיתה בכלי פנים מיהא בעיא, ואף דלא בלל כשר אבל בעי ראוי לבילה. ועי' בחזו"א מש"כ בזה [ודבריו נוגעים בכמה נידונים דלעיל]. וא"כ קשה מדוע לא יפסלו בלינה. ועוד דלגבי שאר המנחות הקריבות בשבת לא אישתמיט תנא לומר שיהיו נבללות בכלי חול מע"ש שלא יצטרך ללוש אותם בשבת.

ויש לבאר עפ"י מש"כ הגר"י לגבי לחם הפנים בדעת הר"מ בפ"ה מתו"מ ה"ו דפסק שאינו דוחה אפיתו את השבת ומוכח שאינו נפסל בלינה, אף דס"ל בפ"ב ממה"ק הכ"ג דתנור מקדש. וביאר הגר"י [בדף פה]. דאף דנתקדש קדוה"ג אינו נפסל בלינה מקודם הסידור בשולחן. וביארו דמקודם הסידור אין עליו עדיין שם קרבן וע"כ לא יכולה לחול עליו קדושה כזו לפסלו בלינה כאשר אינו ראוי להקרבה.

ועד"ז נוכל לומר כאן דהחביתין קודם עשיתן בכ"ש וחלוקתן לייב חלות עדיין חסר בתורת קרבן שלהם וע"כ ס"ל דאין נפסלין בלינה. וזה החילוק בין הקידוש ראשון דל"מ אלא לענין שא"א לפדותו ושיפסל בטבו"י ושיהיה גנאי להוציאו לכלי חול, אבל לענין לפסול בלינה אינו מתקדש עד שיאפה לגמרי במחבת שיהיה עליו תורת קרבן חביתין.

ובקר"א כתב עוד דר"ה ס"ל דכלי שרת אין מקדשין אלא בזמנם ודלא כמ"ש התוס' לקמן שאם אי אפשר לעשותן בשבת הוי זמנם מע"ש. וילה"ק לפ"ז לפי ריו"ח דס"ל דאין מתקדשת לחצאין איך יתקים הדין של הביא מנחה ואח"כ חוציהו שצריך שיתקדש עישרון שלם ואח"כ לחצות.

ודוחות את השבת מנה"מ.

עי' בקר"א שביאר דפשוטות הסוגיא עוסקת בענין הלישה והעריכה והאפיה שאותם אפשר לעשות מע"ש ולא על ההקטרה שזה פשיטא שדוחה את השבת כשאר קרבנות חובה. והנה במשנה לקמן צו. מבואר דלישתן ועריכתן דוחה את השבת אבל לא טחינתן והרקדתן, וע"ז אמר ר"ע כלל דכל מלאכה שא"א לעשותה מע"ש דוחה את השבת ומבאר רש"י דחשיב אי אפשר לעשותה מע"ש משום שאם יעשה אותם מע"ש יפסלו בלינה, ואילו בסוגיא נראה שאין זה מוסכם שיש כאן פסול לינה דאי לי"ל הדרשא דעל מחבת לכאוי יכולים לאפותה בכלי חול ולא תפסל בלינה.

ולפשוטו י"ל דכל זה אכניס בדרשא שלא תאמר שבכדי שלא לדחות שבת תעשה בכלי חול ולא תתקדש אלא ימדדו בחצי עישרון הקדוש וימשיכו לעשות שאר מעשיה בקודש כשאר המנחות בשבת וזה בכלל אי אפשר לעשותה מע"ש דכדינה אי אפשר לעשותה מע"ש, עי' טה"ק.

^א ועי' כאן בשיטמ"ק שכי' על דברי רש"י דאע"ג דהיה בה שמן ומידת הלח נתקדשה וא"כ בעי פנים, אפשר שימדוד בעישרון של חול, ומבואר בדבריו שכאן אין חובה למדוד השמן בכלי של קודש כשאר המנחות.

אביי אמר א"ק תמיד הרי היא כמנחת תמידין.

עיי' קר"א שהק' שמפסוק זה אין מקור להתיר אלא הקטרה ולא שאר מלאכות שאפשר לעשותן מע"ש וכי' דבאמת הובא כאן מקור גם על ההקטרה, ועיי' באחרונים שתי' דפשטיה דקרא מיירי גם בלישה עריכה [דומיא דמנחת נסכים שנבללת בשבת] עוד אפשר דלהקטרה עצמה לא איצטריך קרא דהוי חובה שקבוע לה זמן, ועיי' דקרא אתי לאפיה, אולם בתוס' מבואר דגם להקטרה בעי קרא.

דף נ"א ע"א.

רבא אמר על מחבת מלמד שטעונה כלי.

הרעק"א והשיטמ"ק מציינים כאן את דברי התוס' לקמן סג. שדוקא כאן דכ' תעשה לשון ציווי לכן אמרי' דהציווי היה לעשותה במחבת של קודש דוקא אבל בשאר מנחות אפשר דמהני כלי חול. ועיי' בחזו"א שעיקר חידושו של רבא הוא שמעשה כלי מעכב והוי כאילו נעשה שלא בהכשר, ועיי' נחשב שא"א לעשותה מע"ש.

ובהמשך תניא כוותיה דרבא על מחבת מלמד שטעונה כלי, ועיי' בתוס' שהק' דהא כאביי נמי אתיא וקושיתם אינה מובנת דרבא חידש כאן דין שמעשה כלי מעכב ובפשטות אביי חולק עיי' [וביותר לפי מש"כ הקר"א דס"ל כלי שלא בזמנו אינו מקדש וא"כ אין מעלה לכלי קודש]. וצ"ע. [ויתכן דהם לומדים דקרא דאביי אתי להקטרה ודרבא לאפיה ומר אמר חדא וכמ"ש הקר"א, אך בתירוצם למ"כ דמשמע דרבא חולק עם אביי אם צריך קרא לאפיה או לא.]

תוד"ה אפי לה מאתמול.

הק' דכאן בסוגיא הוא מסברא דאפיתן דוחה שבת שלא יפסלו בלינה ואילו לקמן לגבי שתי הלחם בלא פסוק הו"א דאפי לה מאתמול, ותי' דגם שם לא הוצרך הפסוק על עצם הדחיה רק לגלות שצריך לאפותו בתנור של מקדש ואז אי אפשר לאפותו מע"ש. והרעק"א בקו"ע והקר"א תמהו על קושיתם דשם אין פסוק מיוחד להתיר אפיה אלא הפסוק נצרך על עצם ההבאה שדוחה שבת לענין הכבשים ואילו אפית הלחם נשאר שזהו מסברא מחמת קידוש התנור, ועיי' בסוגיא שם דמשמע דאיכא ילפותא מיוחדת גם לענין שתי הלחם.

שם. ותימה היכי מוכח וכו'.

הק' התוס' מה שייך כאן פסול לינה והרי כלי שרת אין מקדשין אלא בזמנם ותי' כיון דכ' בקרא על מחבת עיי' בעי קידוש כלי. ויוצא איפה שאף בלי הדין של פסול לינה יש הלכה לעשותם ביום שבת דוקא משום דבלא"ה אינם מתקדשים. והק' השפ"א דלפי' העיקר חסר מן הספר, ומבאר דכונתם על דרך מש"כ בהמשך שעד כמה שצריך לעשותה בע"ש במחבת של קודש אי"כ מועיל הקידוש דחשיב זמנו וכ"כ החזו"א וא"כ הוי פסול לינה.

עיי' בהגרמ"ד שהק' אמאי חביתין חשיב אינו בזמנו והרי זמנם כל יום ויום, ותיירץ דמיירי שאפאן לאחר שהקריב את של היום, ואכתי קשה דראויין הם להקרבה היום אם יטמא החצי שיצטרך

עישרון חדש לביה"ע וצ"ע.

וי"ל דכיון דלא דחו שבת א"כ מאתמול נמי הוי זמנן.

בעיקר הסברא שחידשו כאן לגבי לחה"פ וכן לגבי שה"ל דבכה"ג שאין יכול לאפותו למחר לא מיקרי מחוסר זמן, עי' בקר"א שהק' דמנלן לומר כן דלכל היותר נכריח מזה שיהיה חייב לעשותה היום אבל לא לעשות שלא בזמנו כזמנו יעוי"ש משכ' עוד לחלק אלולא דבריהם. ונראה לי שב' דהתוס' סברי דמה דאין מקדשין שלב"ז אי"ז משום דהוי כאין ראוי לכלי משום שהוא מחו"ז ואין ראוי להקרב וקידוש, אלא משום דהוי כעין קידוש שלא לדעת שבכה"ג שהוא קודם זמנו אינו נראה כמעשה קידוש רק כהנחה בעלמא וכל המעלה של כלי שרת הוא רק כאשר הוא בדרך שירות וע"כ בעי יד כהן וממילא קודם שעתו אי"ז בדרך שירות, וע"כ אם אין דוחה שבת עתה דרכו לשרת היום. ויתכן דזו גם הסברא דמקדשין בלילה וחשיב בזמנו דמכיון שהוא סמוך לזמנו והרי הוא מכין אותו לעבודה יש כח ביד הכ"ש לקדשו.

שם. וא"ת בס"פ לולב וערבה וכו'.

בצ"ק הק' למה לא הוה ניחא להו בתרוץ הקודם דמכיון שלא יכלו לעשות מאתמול הוי זמנה היום והניח בצ"ע. ויתכן לישב דבשאיבת המים בשבת ליכא איסור מדאורי' דהוי כרמלית וע"כ לא רצו לומר דאין זה דוחה שבת. אולם יש לדון לפי הסברא שכי' לעיל שהכל תלוי בזמן הראוי לעשיה שלפ"ז גם איסור דרבנן יחשב כמניעה לענין זה שיחשב זמנו מבע"י.

דנים יחיד מיחיד.

לעיל הבאנו את דברי המקד"ד שהוכיח דמנח"ח היא נחשבת חובה קבועה למזבח וע"כ אפשר להעביר מנחה מכהן לכהן אלא דחובת הבאתו היא על היחיד. ולקמן בע"ב לגבי מת כהן גדול משל מי הן באין מקומו להאריך בה יותר.

כיון דכ' בה על מחבת כמחבת דמ"א.

עי' מה שכי' בתחילת הסוגיא בחילוקים שיש בין מתנות שמן דחביתין לשאר מנחות וצ"ב הגמ' כאן לפ"ז.

דף נ"א ע"ב.

לא מינו כהן אחר תחתיו משל מי היתה קריבה.

משמע דפשיטא לן דלעולם אין לבטל מנחת חביתין גם כאשר אין כהן גדול, ועי' בחזו"א סי' ל"ג סק"כ שכי' דהחביתין כעין חובת ציבור הן [לענין לדחות עשה דהשלמה] מזה דבאין החביתין משל ציבור ושל יורשין. ועי' שם סל"ד סק"ג שכי' דאפי' לר"י דאמר משל יורשין אם אין יורשין הראויין לחייבם הציבור חייב להביא שחובה על כל ישראל שיקריבו חביתין תמיד. ועיש"ע שהאריך דבכה"ג שהם קריבין שלא בכהן אי"ז קרבן ציבור אלא הוא קרבן בלא בעלים כמו שמצאנו בהמשך הסוגיא דגר שמת קרבנותיו קריבין ומביאין לו נסכים משל ציבור וגם כאן חיוב הבאת

^א ועפ"ז נוכל לישב גם הקושיא דלעיל אמאי חשיב מחו"ז והרי הוא יכול להיקרב גם היום אם יטמא של ביה"ע, שכל עוד שלא נתברר שיש לזה צורך להקרבה היום אזי העשיה מתפרשת עבור מחר וע"כ הוא בכלל הדין דאין מקדשין אותו אלא בזמנו.

א

קרבן זה הוא על הציבור.

ר"י אומר משל יורשים.

יש בענין זה ג' שיטות בגדר חיוב יורשים. דעת התו"ט בשקלים פ"ז מ"ו לפי הבנת הקר"א שכל הדין הזה נאמר דוקא מנכסי אביהם דאדעתא דהכי ממנין אותו שיהיו קריבין החביתין מנכסיו עד שיתמנה כהן אחר ולהכי קרי להו יורשין. ומשמע בדבריו שאי"ז חובת הגברא להביא החביתין גם לאחר מותו אלא חיוב ממון שלא יבטל המזבח ממצות חביתין. ובקר"א תמה עליו דא"כ אם לא נשארו נכסים יבטל המזבח מחביתין ובטלה מצות תמיד, ולקמן אמרי' הרי הא כמנחת תמידין שאינה בטילה לעולם, ולפמש"כ החזו"א נחא דאי לי"ל נכסים יקריבו לכ"ע משל ציבור. ודעת הקר"א דהוא חיוב גמור על כל היורשים מגזיה"כ והוי חובת יחיד.

דעת החזו"א שם דאי"ז חובה על כל היורשים רק על בנו כשר הראוי להיות כה"ג תחתיו כלשון הפסוק אבל אם אין לו בנים אלא בן חלל או בנות נחשב שאין כאן יורשין, ועד"ז כתב גם בשפ"א. ועי' ברש"י שהביא הדרשא אחד מבניו יעשה אותה שזה מורה שבאמת אי"ז חיוב בשוה על כל היורשים אלא אחד מהם הוא המביא את הקרבן ואפשר דהוי כעין משוח מלחמה. והנה התוס' כתבו דר"ש דאי"ל משל ציבור הוצרך לדרשא דמנחה זו היא כליל בהקטרה, אבל לר"י דמשל יורשין היתה קריבה פשיטא שהיא כליל כשאר מנחת כהנים וזה מתאים עם השיטה שהוא חובת יחיד על כהן כשר.

וכולה היתה קריבה.

מפשטות הלשון של המשנה כאן ויותר מזה מהמשנה בשקלים נראה שכ"ז מדברי ר"י וזה גם מתאים עם הדרשא דאותה שנאמרה על היורשים, אולם ברגמ"ה כאן פירש להדיא בין משל ציבור ובין משל יורשים. ועי' ברש"י ד"ה שתהא כולה בהקטרה שהביא בזה תרי לישני. ובסברא היה נראה לתלות את זה בחקירה דלעיל בגדר חיוב יורשים אם הוא חובת גברא או שזהו רק דין הבאה שאם זה דין הבאה בעלמא ויוצא שאין נפק"מ לעצם הקרבן מי מביאו אז לא מסתבר לומר שנחלקו גם אם היתה קריבה עשרון או מחצית, אבל אם זה חיוב גברא על היורשים ואינו חובת הבאה בעלמא יתכן שלקרבן היורשים ישנם גדרים אחרים. ועי' בסמוך.

רד"ה ושלמה.

פירש רש"י שהיתה קריבה שלימה כל זמן שהיא באה משל ציבור. ועי' בלה"ל שנתקשה מדוע פירש רש"י כר"ש ולא כר"י. ויתכן שרש"י רק בא לאפוקי שאינו קרבן יחיד ובא לחובת הציבור ומוטל הקרבתו על הציבור.

חק עולם משל עולם.

וברש"י משל ציבור מתרומת הלישכה. והנה לקמן מבואר דמדא' היא באה משל ציבור ותיקנו מתחילה להביא משל יורשים. ונח' האחרונים אם צריך למסרה לציבור שדעת הקר"א ועוד

^א ובה מתבארים דברי הגמ' בהמשך שראו דמידחקא לישכה תיקנו דליגבי מיורשים שאם היה זה קר"צ גמור מה"ת לעשות כן אבל אם זה סתם חיוב הבאה מובן יותר.

^ב והנה התו"ט כתב לבאר בזה את התקנה דרבנן אליבא דר"ש לחיב את היורשין בחובת הציבור, ולכא' אינו ענין לדברי ר"י דאית ליה דרשא גמורה דמדא' חל החיוב על היורשין דאפשר דבזה הוי חיוב גברא גמור עליהם ואף מנכסיהם, אלא דהלשון דלהכי קרי להו יורשין מורה שכן הוא הבין גם את דברי ר"י אבל הטעם שכי' אינו מתאים אלא עם דברי ר"ש ודו"ק.

אחרונים שאם הוא משל יחיד פסולה וצריך דוקא מסירה לציבור, אבל לדרך החזו"א שהרי זה הבאה לחובת הציבור לכאוי אי"צ להיות מממון הציבור דוקא רק שיהיה נקרב לחובת הציבור. ולפי"ז גם יוצא שהדרשא משל עולם אינה לומר דבעי משל עולם דוקא אלא לחיב ולהתיר הקרבה זו גם משל אחרים.

ולר"י חק עולם מאי עביד ליה.

ילה"ק לפי השיטות שאם לא הביאו היורשין אז החיוב הוא על הציבור ק' דלזה איצטריך קרא דחק עולם שבאה גם משל עולם.

כיון דחזי דפשעי אוקמוה אדאוי.

עי' בקר"א שכי' שכל מה דחיישי לפשיעותא הוא רק לר"ש דעיקר החיוב הוא על הציבור והטילו אותו על היורשים בכה"ג איכא למיחש לפשיעותא אולם אליבא דר"י שעיקר החיוב הוא על היורשין ליכא למיחש לפשיעותא, אולם בתוס' לקמן נב. ד"ה דשמעין מבואר דאף ר"י מודה לתקנה זו. ועי' מש"נ בשיטת הרמב"ם.

שיטת הרמב"ם.

עי' ברמב"ם בפ"ג מתו"מ הכ"ב שכי' מת כהן גדול בשחרית אחר שהקריב חצי העישרון, ולא מינו כהן אחר מביאין היורשים עישרון שלם [ובדפו"י עיבור כפרתו] ועושין אותו חביתין ושלמה היתה קריבה. מת כה"ג קודם שיקריבו בבוקר ולא מינו כהן אחר מקריבין אותה עשרון שלם בבוקר ועשרון שלם ביה"ע. ובשפ"א כאן כתב לדיק מדברי הרמב"ם שבציור השני היא קריבה משל ציבור ובזבח תודה רצה לדחות שסמך עמש"כ מקודם דהיורשים מביאין אותה, אך צ"ע למה הוצרך הרמב"ם לכתוב את שני הציורים.

ועי' בהגרמ"ד שהעלה צד לחלק שיש הבדל בין החיוב של אותו יום שהוא ההמשך של חובת הכהן ולכפרתו ועי"כ דין זה מוטל על הבנים להקריב חובת אביהן, משא"כ בשאר הימים שהוא חיוב שמתחדש ולא נתחייב בו אביהם אזי החיוב הוא על הציבור. אולם נראה לכאוי דסוגין מיירי גם על אופן זה שמת אביהן קודם שהקריב היום שהרי מיבע"ל בהאמור במשנה ושלמה היתה קריבה אם שלימה בבוקר ובטילה בין הערביים או שלימה בבוקר ושלמה ביה"ע ומוכח שמתני' מיירי אף בגוונא שלא הוקרב כלל.

עוד ראיה מקושית הגמ' ור"י האי חק עולם מאי עביד ליה ואם גם הוא מודה דמדאוי אין היורשים מביאין אלא ביו הראשון הא ודאי איצטריך להיכא דמית כה"ג אתמול.

והנה הלח"מ הק' סתירת דברי הרמב"ם שכאן פסק כר"י ואילו בפ"ז משקלים כתב דאם מת כה"ג ולא מינו תחתיו היו קריבין משל ציבור. וכתב שיש שני מחלוקות בין ר"י לר"ש אי מדאוי על מי מוטל להביא החביתין אם משל ציבור או משל היורשין, ועוד פליגי אי חוששין לפשיעותא או לא דלר"ש מחמת חשש פשיעה אף מן התקנה הוא על הציבור ואילו לר"י ל"ח לפשיעותא ונשאר התקנה על היחיד. והרמב"ם פסק כר"י דמדאוי הוא על יורשים אולם מחמת התקנה הוא סובר שהוא על הציבור דפסק כר"ש דחייש לפשיעותא.

^א ועי' בזב"ת שם שבאר שהרמב"ם נקט שהמשנה כאן היא המשך של המשנה הקודמת דבמינו תחתיו מביא עשרון וחוצהו ומקריב חציו ובלא מינו מקריבין את כולה.

^ב יש שהק' מדברי הגמ' כיון דמידחקא לישכה תקינו דליגבי מיורשים ואם כל הדין הוא רק על היום הראשון מה העילו בתקנתם, אך אי"ז פירכא דעד כמה דחיובם הוא מתקנה היה כן אף לכל הימים.

ובזב"ת שם כתב דלא מסתבר לומר דהרמב"ם מדבר רק לענין החיוב מדאורי, וודאי באותו היום החיוב הוא על היורשים דלא חיי' לפשיעותא באותו היום ורק לגבי שאר הימים חיי' לפשיעותא וכמו שדיקנו מקודם. ואולם קשה לומר שנתנו דבריהם לשיעורים. ומדצ"ל דבאמת יש חילוק בין היום הראשון שההקרה דביה"ע משלימה את ההקרה דשחרית ונמצא שמתכפר על ידיה גם הכה"ג שמת וע"כ שם לא רצו לבטל את החיוב מן היורשים שהבאתם מכפרת עליו, משא"כ בשאר הימים שהוא חיוב הבאה גרידא בזה מחמת חשש פשיעותא הטילו את החיוב על הציבור. ועי' באו"ש שכ' קרוב לזה.

עכו"ם ששלח עולתו ממדינת הים ושילח עמה נסכיה וכו'.

הנה ישנם שני שיטות בראשונים בגדר הנסכים של גוי אם הוא חיוב גמור כמו בישראל או שהעכו"ם נתמעט מנסכים אלא דעולתו טעונה נסכים וכמו בעולת הגר עי' בסוגית הגמ' לקמן ע"ג: ובשיטמ"ק שם. והנה גם הדין הזה דאם הביא עמה נסכים קריבה משלו תלוי בזה אם באמת חלה כאן קדו"ד לנסכים או לא שאם אינו מתחייב בנסכים אזי לכאוי נשארים המעות חולין ורק הישראל יכול להקדישם לשם נסכי הזבח, ומבואר כאן בסוגיא שאחר יכול להקדיש נסכים לשם זבחו של זה.

וגם להצד הראשון דעולה וכל חברותיה קאמר שלא נתמעט מדין נסכי הזבח ביאר השיטמ"ק דאין כופין אותו להביאה משלו אלא משל ציבור משא"כ בישראל כי האי גוונא כל שיש מחויב לא יביאו משל ציבור. ותמה שם השיטמ"ק אמאי אין כופין אותו להביאה מ"ש מישראל שכופין אותו ותי' שהעכו"ם לאו בר כפיה הוא. ומתבאר כאן שאין זה אלא בגדר חיוב עשה ואין כופין על המצוות בזה. ולפי"ז ה"ה בכל נדר דעכו"ם וה"ה אם נדר עולה.

אולם יעו"ש עוד בשיטמ"ק שכ' באחד המהלכים שזה גופא נלמד מהקרא דאזרח מה שאין כופין אותו ומשמע דעל עיקר הקרבן כן יש כפיה [ואפשר דכוונתו דאין כופין משום שלא נתחייב כלל]. ועי' במנח"א מה שפלפל לחלק בין עיקר הנדר שהוא חיוב ממון לבין מצות נסכים שהוא רק מהכשר הקרבן ועי' אין כפיה.

וכן גר שמת והניח זבחים וכו'.

עי' בתוס' שפי' יש לו נסכים היינו שהפרישן בחייו ועי' ברעק"א שהק' שהרי הדין הוא שאם גר מת נכסיו משועבדין לכל חובותיו וכאן מאחר ונתחייב בנסכים א"כ למ"ד שעבודא דאורי נכסיו משועבדים לנסכים ואמאי לא יביאו משלו. ועי' באור גדול לקמן פ"ט מ"ז שכתב דבאמת כל דבריהם הם רק למ"ד שעבודא לאו דאורי אבל אם שעבודא דאורי אף אם לא הפרישן מחיים גובין מנכסיו. ומכח זה כתב לחלוק עי"ד התוי"ט שביאר שמה שירש מביא נסכים הוא דוקא הנכסים שירש אביו דא"כ מאי איריא גר אפי' שאר אינשי נמי אם לא הניח נכסים הנסכים קריבין משל ציבור, ועי' שיש חילוק בין יורש שיש לו כפרה מקופיא כמבואר בזבחים ו. שמה"ט הוא מימר ועי' הוא מביא נסכים אף אם לא ירש נכסים מאביו.

ועי' במנח"א שהביא מהעונג יו"ט לחלק שיתכן שכאן אף למ"ד שיעבודא דאורי לא יגבו מנכסי הגר שחיוב הבאת הנסכים אינה מדיני הנדר דהקרבן אלא הם מחובת הקרבת הקרבן שהם צורך הקרבן וכל כמה שלא הקריב עדיין לא חלה עליו החיוב ממון והשעב"נ.

^א ובאו"ש שם הק' עוד איך היורשים מקריבים באותו היום והרי הם אוגנים ואינו משלח קרבנותיו ובשלמא אי הוי גזיה"כ ניחא אולם לר"ש דהחיוב הוא על הציבור ק' איך תיקנו חיוב על היורשים. ולפמ"ש הקר"א דהוא מוסר לצבור ניחא דאין זה קרבן של האונן.

ובעיקר הדין המבואר כאן שגר שמת זבחיו קריבין לאחר מותו ע"י בחזו"א שהוציא מכאן ששייך קרבן בלי בעלים, אולם הגרמ"ד הביא מהגר"ז לגבי הקרבת חביתין לאחר מות הכה"ג שלא שייך קרבן בלי בעלים ולפ"ז יוצא שבעל הקרבן הוא המת ואף דאין כפרה למתים אבל דין בעל הקרבן אי"ל שהקרבן קרב בעבורו.

חטאת מלמד שמועלין בה.

בתוס' כתבו שעיקר ההיקש הוא לענין זה שיש מועל אחר מועל כבהמה וכלי שרת. ובקר"א הק' דהתם הוא משום דקה"ג אין לה פדיון ואילו פרה היא קדשי בה"ב שיש לה פדיון וא"כ למה לא תצא לחולין ע"י מעילה. והנה תוס' ב"ק ע"ז. כתבו דאין סברא שתהיה בת פדיה אחר שהוזה דמה, והגר"ז במכתבים פ"ב ע"א ביאר דהדרשא דהכא הולכת על אחר שנשחטה או הוזה דמה לר"ש דאז ירדה לה תורת קדוה"ג, ולפ"ז הסברא של התוס' היא מכח דרשא זו והיינו כמו שייסד הגר"ח דע"י ההקרבה היא נעשית חטאת ולא מחיים.

דף נ"ב ע"א.

בעי ריו"ח שלימה שחרית ושלימה ביה"ע וכו'.

לפו"ר יסוד הספק הוא בגדר הגזיה"כ דאותה כולה משמע, אם דמשו"ה אמרי' שצריך להיות הכל בהקרבה אחת וממילא לא שייך להביא פעמיים, או דהגזיה"כ היתה לכפול את המידה. ולכאוי' לאו דוקא שלימה בשחרית ואם יזדמן להם להקריבו כולו ביה"ע הרשות בידם. ולכאוי' נידו"ז קשור לשאילה אם בעלמא מנח"ח שחרית וביה"ע נחשבים ב' קרבנות או קרבן אחד שאם הוי ב' קרבנות מה"ת לבטל ההקרבה ביה"ע, אבל אם הוי הקרבה אחת שמתחלקת לשנים מובן הצד שביורשים אין מחלקים לשתי הקרבות. ולעיל נ' ע"ב הבאנו דלכאוי' תלוי בהנידון אם מתקדשין לחצאין או לא וא"כ קשה לריו"ח דס"ל דאינה מתקדשת לחצאין מה הצד דשלימה היתה קריבה וגם האחרונים נקטו גם אליבא דר"ל שהכל נחשב מנחה אחת וע"כ נראה יותר שהוא ספק בעיקר הילפותא אם נאמר כאן דין לכפול את השיעור או רק לעשות הקרבה אחת. ועי' בהגרמ"ד מש"כ עוד בענין זה.

הני נמי טיבותין היא דא"ק סולת מנחה תמיד.

לכאוי' ר' ירמיה לא נחלק על עצם דינו של רבא רק על הראיה מן הברייתא וא"כ אינו מובן מה השיב רבא דיש כאן סיעתא לדבריו מן הפסוק. ועי' בהגרמ"ד שהוכיח מזה דר' ירמיה חלוק על עצם דינו דרבא וע"כ אמר דהוי שמעתתא דמחשכן. ועי' ברש"י בהמשך מאי הוי עלה כרבא או כרבי ירמיה. ובהמשך הסוגיא נראה שריו"ח גופיה שהעלה את הספק מודה לרבא בזה.

ובעיקר הילפותא צ"ב לפי הצד שכל ההקטרה נשלמה בבוקר הרי אין כאן ביטול של ההקטרה בערב, וצ"ל דלפי הצד שיוקרר בבוקר הכונה שזה בא לובת המזבח אבל אין כאן קיום של המצות הקטרה ביה"ע.

אריו"ח פליגי בה איב"ד ורבנן.

סברת אבא יוסף היא שלא מצינו הקטרה בפחות מקומץ ואלו רבנן סברי דלא אשכחן עישרון

הקרב בשני קמצים. ולכאוי שורש מח' הוא בעיקר דין חביתין אם המחצה של הבוקר והערב הם שני מנחות נפרדות וע"כ זוקקת כל אחת קומץ לבונה לעצמה או דהוי מנחה אחת וממילא שייד להביא מחצה בבוקר ומחצה בערב כמו העישורן גופיה. אולם הגרי"ז הוכיח דלא כן שהרי הדין הוא כן גם באופן שמת כה"ג ולא מינו אחר תחתיו שודאי הם שני קרבנות נפרדים ואעפ"כ אי"צ להקריב יותר מחצי קומץ למסקנת הסוגיא ורואים שזהו השיעור הנדרש.

וזה גם לכאוי מוכח מהמשך הסוגיא שהגמ' אומרת מדאיב"ד נשמע לרבנן, ואם היתה להם כאן מח' יסודית אי אפשר היה להוכיח מזה על זה.

ובהכרח צ"ל דפליגי בדיני לבונה אם נתחייב בקומץ לבונה עבור כל העישורן או עבור כל הקטרה והקטרה דלאיב"ד הלבונה אינה שיעור במנחה שהרי בין עשרון אחד או שישים עשרון אינם זקוקים אלא לקומץ אחד אלא דשיעור ההקטרה הוא קומץ וכדמצינו שגם בחוץ אינו חייב אלא בקומץ שלם, ודעת רבנן היא שהקומץ לבונה הוא שיעור במנחה ומכיון שהם מנחה אחת אינם זקוקים ליותר מקומץ אחד [ואף לר"ל דמתקדשת לחצאין מ"מ הדין הוא להביאה שלם מביתו וכמו"כ את הלבונה הוא מביא מביתו שלם וחוצה, ועי' מש"נ בסמוך].

איב"ד סבר לא אשכחן חצי קומץ דקריב.

עי' בשפ"א שהק' שהרי גם לא מצינו חצי עישורן דקרב כמנחה וכמו שנשתנה הסולת ה"ה הלבונה, ומפרש השפ"א שזהו דין בהקטרה שלא מצינו הקטרה בפחות מקומץ לבונה אולם בסולת אשכחן הקטרה בקומץ אחד וא"כ אין בעיה להקטיר חצי עישורן. וילה"ק על דבריו מהגמ' לעיל יא: דהלבונה קומץ בתחילתה אבל בהקטרה נח' התנאים אם צריך קומץ או אפשר בקורט אחד או שתים וא"כ מצינו הקטרה בפחות מקומץ, והכנ"מ דמי ללבונה שחסרה שהרי הביאו אותה בשלימות ורק בהקטרה היא מתחלקת. ובהכרח צ"ל כנ"ל דאין זה סיבה אלא סימן אם הקומץ לבונה הוא שיעור בהקטרה או בגוף המנחה דאיב"ד ס"ל שהוא שיעור בהקטרה וע"כ צריך להיות קומץ שלם, ולרבנן יתכן שהוא שיעור במנחה וכן ביאר הגרי"ז. ועי' בהמשך.

ורבנן סברי לא אשכחן עישורן דבעי שני קמצים.

עי' בחזו"א ל"ד סק"ז שהביא מהמנח"נ מ' קט"ז דבמנחה של הרבה עשרונות מביא קמצי לבונה בשיעור מספר עשרונותיה, ובחזו"א הוכיח מזה שגם בב' עשרונות מיבע"ל אם כפל לבונתה דזה דין במנחה ולא בעישורן, וכן נראה מדברי התוס' בהמשך דל"ש יותר מקומץ אחד למנחה, ומה שהוזכר כאן עישורן ר"ל מנחה שלא אשכחן מנחה ביותר מקומץ.

רש"י ד"ה מפריש לה ב' קמצין.

כשהיה מביא עישורן שלם מביתו היה מביא עמו ב' קומצי לבונה ומקריב וכו'. הגרי"ז דקדק מדבריו שהדין להביא שלם נאמר גם על הלבונה שצריך להביא שלם ולחצותה במקדש וכפשוטו לשון הברייתא "מפריש לה שני קמצים", [ולפ"ז לריו"ח יצטרכו גם לקדש את שניהם יחד עם העישורן ולמ"כ ברש"י]. אולם ברמב"ם בפ"ג ממה"ק לא הוזכר שהיו מביאין הלבונה יחד עם המנחה אלא רק בשעת הקטרה. וכתב הגרי"ז שלפי הרמב"ם מתבאר שהדין לבונה הוא משויך להקטרה ולא לגוף המנחה, ולרבנן מה דמהני חצי קומץ זהו משום ההצטרפות שיש בשני ההקטרות.

דף נ"ב ע"ב

לרבנן הוכפלה לבונתו או לא.

וברש"י מבאר שאליבא דאיב"ד דס"ל דמקריב קומץ שלם לא איבעיא לן דלא מצינו שני קמצים בהקטרה אחת. והתוס' כתבו דאין להסתפק מאחר וקומץ הוי שיעור שלם. וביאר החזו"א את דברי התוס' דמכיון דאין הלבונה ענין יחסי למידת הסולת אין לדון שבזה שכפל העשרונות יכפול את שיעור הלבונה אבל השמן שניתן בשיעור יחסי יש לומר שנכפל, או לא דאמרי' דכך הוא המידה לעולם לוג ומחצה. וברש"י רואים שלא היה ניחא לו בחילוק זה שכאן ההלכה היא לכפול את המנחה ולא רק את מידת הסולת וע"כ היה מקום להבין שיכפלו גם את הלבונה, אולם מכיון דלא אשכחן הקטרה אחת של ב' קמצים מסתבר דלא כפל את הקומץ דסוכ"ס אי"ז נחשב אלא כמנחה אחת.

והנה ברגמ"ה כאן ביאר את הספק אליבא דרבנן דמה דאמרי' דאינו מקריב לה קומץ הוא משום דהוי עישרון אחד וא"כ הכא דהוי ב' עשרונות יצטרכו ב' קמצים או דמה דגלי גלי ומה דלא גלי לא גלי. ובפשטות כונתו לאמור לעיל דלא מצינו עישרון דבעי ב' קמצים וכאן ל"ש סברא זו ולפ"ז אין מובן כ"כ הצד השני.

והנה בהמשך הסוגיא לכאן מוכח דלא זו סיבת הספק שהרי אמרי' דמדאיב"ד נשמע לרבנן דכשם שלא הוכפל שמנו ה"ה לרבנן וה"ה דלא הוכפל הלבונה, והק' הקר"א מה הראיה והרי כאן ישנה סברא מיוחדת כלפי החצי קומץ דבב' עשרונות מתאים להביא קומץ שלם כבשאר המקומות, ומזה הוכיח הגרמ"ד דעכצ"ל דאין זה סיבה אלא הוי כעין גילוי דהתורה לא הצריכה אלא קומץ אחד למנחה הזו וממילא אין הכרח לכפול את הלבונה בב' עשרונות. וצריך לדקדק עוד בכונת הרגמ"ה.

^א וכדמצינו באיל מצורע דכיון דכפל מנחתו הוצרך לומר דאין נסכיו כפולין.

פרק חמישי

דף נ"ב ע"ב.

מתני' כל המנחות באות מצה.

עי' בחזו"א סי' ל"ה סק"א שמבאר שיש חידוש במנחות שלא רק שנאמר כאן איסור חמץ בעשיתן אלא מצותן שיהיו משתמרין לשם מצת מצוה, כמבואר בהמשך הסוגיא מנין לכל המנחות שנילושות בפושרין ומשמרן שלא יחמיצו ויליף לה מקראי.

והנה יעוי' במנח"נ מ' קל"ה שכי' דבכל המנחות הנבללות שיש בהן שמן אינם נעשים חמץ גמור אלא חמץ נוקשה כמבואר בתוס' לקמן נד. לענין מי פירות, ולפי' הענין יהיה תלוי במח' הראשונים אם חמץ נוקשה הוא איסור דאוי או רק מדרבנן, וא"כ צ"ע לפי' היכי משכח"ל הדין שימור אם לא שייך בהם חמץ דאוי. ולמ"ד שבוללן כשהן חלות ניחא שהיו נילושות רק במים, ולקמן עד: מבואר דלרבנן החלות בוללן סולת, ובמנחת מחבת ומרחשת עי' בפרש"י הנד' ששמע דלכו"ע סולת בוללן, ולמ"ד זה בעי מתן שמן בכלי קודם נתינת הסולת וא"כ השמן ניתן בכלי קודם המים וא"כ לא משכח"ל חימוץ בעשיתן. והיה מקום לומר דאף דא"כ איסור חמץ מחמת שאינו ראוי לאכילה מ"מ יש בזה פסול למזבח דסוכ"ס שם חמץ עליו ומה"ט יש בו גם חובת שימור אך דין זה אינו ברור.

אולם גם אם ננקוט שאין בזה משום איסור חמץ עדיין צריך שתהיה עליו שם מצה לאפוקי רבוכה וכמו"כ לאפוקי שיאור כמבואר בסוגיא בהמשך.

ר"מ אומר השאור היה בודה להן מתוכן ומחמצן.

עי' ברש"י שפי' הן לענין שתי הלחם והן לחמי תודה, שצריך להיות השאור מתוך העישרון שנמדד והתקדש למנחה ואל"ה הוי ריבה סלתה. ובאמת הדבר אינו מובן שהרי ישנה אפשרות לשער כמה סולת מיותרת יש [אם נדע כה סולת היה בשאור עי' בתפא"י על המשניות, אולם יתכן שאי אפשר לעמוד על שיעור הסולת דהשאור שלעולם אין השאור מובחר אלא א"כ נתחמץ ע"י אחרים ולא ע"י עצמו.] ויוציאנה מן המידה ואין כאן ריבוי ולא שיד כאן חסר ויתר שהרי לא נתקדשו לא לחמי תודה ולא שה"ל אלא בשחיטת הזבח. וזה אינו מובן למה אי אפשר לשנות. ואין לומר דהוא משום דס"ל עישרון מקדש, דברש"י מפרש ג"כ לענין לחמי תודה והם ודאי ניקחות מן השוק דלא איקרו מנחה ואינם מתקדשות בעישרון.

ויתכן ליסד על עיקר מצות המדידה דמנחות דכיון דהשיעור עישרון נקבע ע"י מדידה ואפי' במידת חול, ממילא חלה כאן קביעות שאי אפשר להביא מקמח שלא נמדד ואפי' אם לא נחסר מן השיעור עישרון דמ"מ הקמח הנוסף אינו מהחפצא של העישרון.

עילה"ק לשיטת רש"י לקמן עו: שאין פסול ריבה סולתה רק משום חיסור הקומץ דהוא קומץ מהסולת שלא נתקדשה וכאן הרי מנחות אלו אינם נקמצות ומה איכפת לן בזה שיוסיף את השאור על השיעור וי"ל בדוחק שכאן שהמחמץ הוא מהחפצא של המנחה גרע יותר. וע"ע

^א יעוי' ששהביא מכמה אחרונים שבנוקשה כזה שהוא מי פירות יחד עם מים לכו"ע הוי דאוי וראיתם באמת היא מסוגין.

^ב ובחזו"א כתב דמשכח"ל שימור מחימוץ אף אחר נתינת השמן שהשמן מועט והמים מרובין ובכה"ג יכול להחמץ לגמרי, אולם הרגילות הוא לכאוי שאין מערבין מים אלא לאחר הבליעה.

במקד"ד סי' ח' סק"ב משכ"ב.

ר' יהודה אומר אף היא אינה מן המובחר וכו'.

וברש"י שאינה מחמצת יפה. לפי רהיטות הסוגיא לקמן נראה ששורש מח' הוא בדין זה אם לכמות שהן משערין או לכמות שהיו והיינו אם המים שיש בסולת הם חלק מן השיעור או שצריך להקפיד שיהיה כל העישרון מן הסולת דוקא והו"ל מנחה יתירה. ויוצא א"כ שלר"י יכול לשערה כמות שהיא ולשיטתו ה"ה בכה"ת כולה משערין כמות שהן ונפק"מ לענין עישרון דחלה ע"י תוס'. ועי' בשיטמ"ק לקמן נג': סק"ז שמתחילה היה סבור שאף לר"י זוהי הלכה מיוחדת במנחות אלו דכיון דבעו חימוץ מעליא ומה"ט יש כאן גילוי שאין קפידא במה שהוא מוסיף לה מים דכך היא מצותה, ובשאר המנחות מודה ר"י דבעי סולת דוקא בעישרון. ונמצא לפ"ז שהם חלוקים בסברא זו אם יש קפידא שיהיה חימוץ מעולה או לא, והוכיח שם מן הסוגיא דא"י"ז כך אלא בכל המנחות סבר ר"י דיגבל וימדוד.

והגר"ז ביאר מח' שהיא לשיטתם בשיעור החימוץ מהו דלר"מ בהכסיפו פניו כבר יש התחלה של חימוץ והוי שיאור ולר"י הוא מצה גמורה, וע"י שהוא בודה שאור מתוכן אינו אלא כהכסיפו פניו, וע"כ סבר ר"י דבעינן חמץ מעליא וזה אי אפשר בלא שאור מבחוץ. והגרמ"ד הק' עליו ששיטת הרמב"ם היא כר"י דמתני' שמביא שאור ונותנו לתוך המידה ואף שלענין חמץ פסק כר"מ דבהכסיפו פניו אסור לאכלו ובקרני חגבים הוי חמץ גמור כר"מ. ועי"ש שמפרש להיפך שע"י הבודה שאור מתוכן נעשה כקרני חגבים וזה חימוץ גמור לר"מ ולר"י הוי נוקשה ואין זה חמץ מעליא [וכשיטתו דאף מלקות אין בזה]. אולם צ"ע דבגמ' בחולין מספק"ל בטעמא דר"י דלא לקי אם הוא משום דהוי ספק חמץ או משום דבריה הוא ואינו לא חמץ ולא מצה, ולפי הצד דספק הוא א"כ להצד דהוא חמץ גמור אין הכרח להביא מביתו וא"כ אין מצותה בכך והו"ל מנחה יתירה וצ"ע.

תוד"ה חסירה או יתירה.

ועוד אמרי' גודשא תילתא. ע"י בשפ"א שפי' דבהכרח דמזה דשיערו הגודש בשליש ולא יותר מזה מוכח שלא היה זה בדוחק וע"כ עלה זה השיעור. ולכאוי' א"צ לכ"ז דבגמ' בשבת הוזכר ענין זה לענין שכך הוא ההבדל בין מידת הלח ליבש ובהכרח שהמידה היתה ביבש לגמרי.

מנין לכל המנחות שהן באות מצה.

לעיל נתבאר שיש כאן שני ענינים, חדא מה דבעי שיהיה ממה שאינו חמץ, ועוד שצריך שיהיה עליה שם מצה ואף בעי שימור לשמה. וצריך לדון בעיקר על מה מחפשים בסוגיא מקור אם על עצם זה דפסול חמץ מעכב או על זאת שצריך שתהיה דוקא מצה גמורה ובהכשר. ולכאוי' שוברו בצידו דבהכרח הנידון הוא על הדין מצה מדמצריך קרא לעכב ואילו היה הנידון על איסור חמץ הרי זה מאיסורי מזבח ומה"ת להצריך פסוק מיוחד גם לעכב וכמו לענין בעל מום דלא איצטריך קרא נוסף לעכב, וכן לקמן ס': לגבי חריבה דעביד לה בלולה דפסולה אף דליכא קרא לעכב. וכ"נ שהבין הקר"א ועי"ש איך שביאר את הסוגיא.

אולם בהמשך הסוגיא מבואר דהיתה הו"א דאפי' מי שעושה אותה חמץ גמור אינו אלא עובר בלאו אבל היא כשירה, וצ"ע מה ההו"א ומ"ש מבע"מ.

ומדצ"ל שכאן הגמ' הבינה שאין זה סברא לעכב אפי' חמץ גמור מאחר ומצינו לה הכשר במקו"א

בשתי הלחם [ואפשר גם ללמוד מלחמי תודה דאף דלא אקרו מנחה איקרו קרבן דכ' אחד מכל קרבן]. וע"כ בעי שנה עליו הכתוב לעכב.

אם במנחות שנעשו חמץ הדין הוא דעלו לא ירדו.

ומעתה יש לחקור אם נחשב זה כפסולו בקודש וגם נחשב שיש לו הכשר במקו"א לענין דעלו לא ירדו, ודמי לדוקין שבעין. ולאידיך גיסא י"ל דהכא הוי כבע"מ שהדין שאף אם עלו ירדו, ומבואר שאף אם נפסל בקודש בפסול כזה שהוא שייך אף מקודם ההקרבה הדין הוא דירדו, וכמו לענין פסול חסר דאמר"י דהחסרון כבע"מ ואף אם נחסר אחר שנתקדש בכלי הדין הוא דאם עלו ירדו כמבואר בתוס' זבחים קט. ד"ה כמאן.

עוד יש לדון בזה מה דין המנחה שהחמיצה אם נשרפת מיד או שיש לה פדיון שפקע ממנה קה"ג. ועי' בצ"ח במעילה שתלה זו במח' ר"י ור"ש אם תלי בפסולו בקודש או במה שיש לה הכשר במקו"א, וכתב דבכה"ג לא חשיב שיש לה הכשר במקו"א מאחר ואינם עולים למזבח.

ובמנח"א הביא מהגר"ז דפשיטא ליה דפסול זה הוא בכלל הדין דירדו. ועי' במקד"ד סי' ד' סק"א שהביא ע"ז את דברי התוס' בזבחים ה"ל וכו' דאף אי נימא שלכ"ד ובפסול חסר הדין דל"י, הכא ירדו דהר"ז כמי שהביא מין אחר כמו שהביא מן השעורין דל"ש בזה קליטת מזבח דחמץ ומצה תרי מילי נינהו. וגם לדבריו יש מקום להסתפק באופן שהביא רבוכה או שיאור אם גם נחשב כמין אחר או דהוי פסול בעלמא.

ג

דף נ"ג ע"א.

כי קמיבעיא לי לעכב.

עי' בקר"א שהק' מה"ת להכשיר במנחות שנעשו חמץ והלא איכא לאו דשאור בל תקטירו. וצ"ל שעיקר קושיתו היתה על ההו"א דאף בחמץ גמור אינה נפסלת והניח בצ"ע. והיה מקום לפרש דההו"א היתה לא על הקומץ אלא אם החמיצו השיריים קודם הקטרה דבכה"ג נפסל גם הקומץ מדין שיריים שחסרו ואם לא היה פסוק לעכב היינו מכשירים. עוד נפקותא איכא לענין הדין דעלו לא ירדו שמחמת האיסור לבד לא היינו אומרים שיהיה זו סיבה שירדו כמו בבע"מ לר"ע ובהקטרת מזבח הפנימי עי' מנח"א.

[והנה על השיריים ישנו איסור מיוחד שלא יאפו חמץ אבל זה אחר הקטרה אבל כאן קודם הקטרה אם היה פסול בשיריים זה נחשב פסול בכל המנחה. גם משכח"ל שלא החמיץ אלא חלק ממנה ויכול לקמוץ במקום שלא החמיץ]

ועי' בחזו"א סי' ל"ה סק"י שג"כ כתב כנ"ל דהנידון הוא לגבי אם החמיץ מקצתו דיכול להקטיר המקצת שלא נתחמץ. ועוד כתב שיתכן שהחידוש הוא גם באופן שהקומץ בעצמו החמיץ ונפק"מ שאינו טעון עיבו"צ אלא ישרף מיד אבל אם היה זה רק מאיסורא דשאור בל תקטירו היה טעון עיבו"צ. ועוד הוסיף דהו"א שכל האיסור הוא לא להביא חמץ מתחילה אבל באופן שכבר הוקדש בהיתר וכבר נתחבב בהקטרתו ושוב החמיץ הו"א דאינו נפסל מהקטרה.

^א ובהמשך הבאנו מדברי החזו"א שמבואר דהוא פסול הגוף וישרף מיד.

^ב ולדבריו תחזור הקושיא למה הוצרכנו למקור נוסף ע"ז שהוא מעכב והר"ז מאיסורי מזבח, וצ"ל שסגי במה שיש עליו שם מנחה וקרבן בכדי להצריך מקור לעכב אבל לענין עלו ל"י צריך הכשר בפועל.

^ג ובריש מכילתין מכח הסברא דמיעבר קעבר מוכיחים שמנחת מחבת שעשאה במרחשת אינה נחשבת כשינוי המין ויש לה דיני קרבן.

והנותרת ממנה וכו' מצות תאכל.

הנה נאמרו שני הלכות במנחה א' שצריכה להיות מצה בעשיתה ועוד שגם שיריה צריכים להיות מן המצה אף לאחר הקטרת הקומץ ולכאוי' הם שני ענינים נפרדים וא"כ קשה איך לומדים מכאן שאסור להיות חמץ בעת עשיתה ואולי רק השיריים אינם יכולים להיות חמץ וכה"ק הגרמ"ד. ומדצ"ל שאם אין איסור חמץ רק על השיריים ואילו הקומץ יכול להיות חמץ א"כ לא משכח"ל קמיצה כדין שהרי החלק של הקומץ אינו ראוי להיות שיריים וזה עושה חיסרון בקמיצה. אולם אכתי צ"ב במנחת הסולת מנלן שאי אפשר להחמיץ את הקומץ לאחר הקמיצה. והנה לפמשי"כ לעיל בלא"ה אין כאן נידון כלפי החלק שעולה למזבח דפשיטא דאסור להיות חמץ מאיסורא דשאור ב"ת וכל הנידון הוא רק על השיריים שעומדים לאכילה וא"כ הוי גילוי דבכה"ג אינם ראויים למצות שיריים.

ואימא לא תאפה חמץ אלא שיאור וכו' אלא דר"י לדר"י.

עי' בקר"א שר' זירא דפריך דשיאור יוכשר למנחות נוקט כמו הצד בחולין כ"ג : דשיאור לר"י הוי בריה ואינו לא חמץ ולא מצה, ונפק"מ שאינו יכול להביאו לחלות תודה לא של החמץ ולא של המצה, דלפי הצד שלר"י מספ"ל אם הוא חמץ או מצה לא איצטריך קרא למעוטי ספיקא. והנה למסקנא איכא עיכובא לומר דאינו כשר למנחות דאינו מצה. ובלא קרא לעכב היינו אומרים דהדין מצה היא למצוה ולעכב לי"ל אלא בחמץ גמור.

ומעתה יש לדון אליבא דר"י דאי"ל דנוקשה אינו חמץ גמור אם יש גם איסור לעשותו חמץ נוקשה כיון שיצא מכלל מצה או דמ"מ כיון שלכלל חמץ לא בא אינו בכלל הלאו. ועי' בתוס' לקמן נד. שצידדו לומר דאליבא דר' יהודה ליכא לאו דחימוץ רק בחמץ גמור ולא בנוקשה וכתבו שגם בפסח אין איסורו אלא מדרבנן.

ובחזו"א נסתפק בזה ועי' שם שהוכיח מרהיטות הסוגיא שאי לומדים את גדר האיסור מגדר ההכשר דמצה.

שו"מ דבתוס' פסחים דל"ה ע"ב הוכיחו מסוגין שאפי' לר"י חמץ נוקשה פסול למנחות וע"כ אם מי פירות היו עושים חמץ נוקשה היה מתחייב על חימוץ המנחות אף ע"י מי פירות. ובעיקר דברי התוס' שלמדו מסוגין דכל חמץ נוקשה אינו אלא מדרבנן, האחרונים מחלקים בין שיאור לבין שאר חמץ נוקשה שהחמיץ לגמרי ורק אינו ראוי לאכילה ששם יתכן שאיסורו מדאורי' וכ"מ בטור או"ח תמ"ב. עי' באבן העוזר או"ח תמ"ב ובפנ"י בפסחים מג.

יעוי' עוד בקר"א שהוכיח מזה שיש איסור להביא שיאור דר' יהודה למנחות שבהכרח יש איסור דאורי' לאכלו בפסח, דאי לר"ב איסור דאורי' הוי כמו שיאור דר"מ לר"י דחשיב מצה מעליתא. וכתב בזה חידוש גדול שאף שאין בו לאו דאכילת חמץ מ"מ יש בו איסור עשה דילפי' משבעת ימים תאכלו מצות שזה אינו נחשב מצה [ועי' במנח"א שהביא שכן כתבו הרעק"א בדו"ח ח"ב פסחים מ"ג והמשכנות יעקב או"ח קל"ו]. ועי' בשפ"א כאן.

ואימא לא תאפה חמץ אלא חלוט.

הגמ' דורשת מתהיה דאיכא עיכובא בחמץ ושיאור וחלוט. ועי' בקר"א שהק' איך ילפינן עיכובא על הכל מפסוק אחד, וביותר שבגמ' ביבמות מבואר דהחלוט כשר לפסח אם הדר אפייה בתנור ורק לגבי מנחות ילפי' מהקרא דמצות תאכל ריבה דבעי מצה מעליתא וא"כ אין לנו מקור לעכב בדין זה.

כל המנחות וכו' ומשמרן שלא יחמיצו.

ע"י בחזו"א שהוכיח מכאן ומהגמ' בפסחים לגבי לחמי תודה דבעי שימור לשם זבח צריך במנחות שיהיה שימור לשמה וילפינן לה מהקרא דתהיה החיה לשם מצה. ויש לדון לגבי השיריים שנאמר בהם דין מצות תאכל ולא תאפה חמץ אם גם כן נאמר בזה ההלכה של שימור לשמה. ויעוי' עוד בלשון הרמב"ם פ"ב ממה"ק הי"ד שכו' כל המנחות הקריבות לגבי המזבח מצה, וכן שירי המנחות וכו' אין אוכלין אותם חמץ וכו', ומדויק בדבריו דבשיריים לא נאמר הדין דמצה תהיה ויכול לאכלן אף רבוכה ושיאור [אם ננקוט דאין בשיאור איסור דאו'] וראיתי במנח"נ מ' קל"ה שדיק מהרמב"ם כנ"ל.

וק' מהגמ' ביבמות מ. דמבואר שאף השיריים אינם נאכלים חלוט ומביא ע"ז הפסוק דמצות תאכל לעכב.

א

אמרי ליה רבנן לרבי פרידא רבי עזרא וכו' קאי אבבא.

אינו מובן למה הוזכר כאן כל המעשה הזה וכל הדרשות שדרשו כאן שאינם קשורים לסוגיות, ועמד בזה הקר"א וביאר כל הענין בביאור נפלא ע"ד הרעיון. אולם לפשוטו זהו משום דהאיבעיות דלעיל הם היו מר' פרידא לר' אמי וזה המקום היחיד בש"ס שמובא בו מימרא הלכתית משמו דר' פרידא.

דף נ"ג ע"ב.

סוף סוף כי קא כייל לעישרון קא כייל.

מבואר בסוגיא שהשאור הוא חלק מן המנחה וע"כ היה ראוי למדדו יחד עם המנחה ולשער כמות שהוא שאם אינו מן המנחה פשיטא שצריך למדוד עישרון שלם מן הסולת וכביאור האחרונים. ודעת ר"מ דכיון דלכמות שהיו משערים לא מתקים כאן הדין עשרון סולת. ועי' בתורת זרעים תרומות פ"ב מ"ד שהק' מדוע אין אנו לומדים מדברי ר' יהודה דלכמות שהן משערין. ובאמת הדבר תלוי בב' המהלכים בשיטמ"ק כאן אליבא דר"י אם זוהי הלכה מיוחדת כאן שהשאור הוא חלק מן המידה דבלא"ה ל"ה חימוץ כראוי או דבכל המנחות ס"ל שיגבל וימוד דלכמות שהן משערים.

ע"י בחזו"א ובגרי"ז שהק' על עיקר מילתא מה"ת שיהיה כאן התיחסות למצב של המנחה בשעת המדידה של העישרון וודאי כונת התורה על מידת עישרון סולת וע"כ הוי מנחה חסירה, וכל הנידון לכמות שהן או לכמות שהיו משערין נאמר כאשר הוא עושה עתה איזו עשיה כמו אכילת איסור או מצוה או קמיצה שאז השאילה היא אם מתיחסים לחפצא כמות שהוא אחר שנשתנה או לקודם השינוי אבל כאן המדידה אי"ז עשיה בחפצא אלא רק היכ"ת לשער כמה עליו להביא

ורצו לישב דהקושיא היתה אליבא דמאן דס"ל עישרון מקדש שנמצא שבשעת המדידה חלה קדושת הגוף על המנחה והק' ע"ז שבחמי תודה אין קדושה עד שישחט הזבח ואי"ז אלא מידה בעלמא, ונצטרך לדחוק שקושית הגמ' היתה רק על שתי הלחם.

א ויתכן שהרמב"ם למד שכל הסוגיא שם היא אליבא דאבא שאול אבל לרבנן אין צורך להעמידה לענין חלוט אלא על עיקר מצות אכילת שיריים.

ולעיל כתבנו יתכן שמכיון שבלא מדידה לא שיד לקבוע השיעור עישרון שתלוי במצב של הקמח בשעת המדידה, אי"כ מספיק מה שהוא מודד ומיחד את הכמות של הסולת למנחה, ואף אם עישרון לא מקדש מ"מ חלה קביעות לענין זה שיש כאן מידת סולת הראויה לקרבן.

דף נ"ד ע"א.

אפי' תימא רבנן וכו' חמץ נוקשה מיהא הוי.

מבואר בסוגיא דאף לרבנן חמץ נוקשה מיהא הוי, ולכאוי' מח' היא אליבא דר"י דאית ליה חמץ נוקשה אינו בלאו וע"כ אינו נחשב חמץ גמור לענין זה ונח' התנאים אם מי פירות מחמיצין לגמרי או רק בדרגה של נוקשה.

ועי' בתוס' לעיל נג. שהעמידו המח' אף אליבא דר"מ דאית ליה דחמץ נוקשה באזהרה ומח' היא לענין לכתחילה אם יש דין להביא לכתחילה חמץ גמור, או דבנוקשה גמור כ"ע מודו שאין מחמיצין לכת' ופליגי לענין מי פירות אם מחמיצין לגמרי. [ויתכן שדוקא ע"י תפוחין ס"ל לרחב"ג דהוי חמץ גמור ולא בשאר מי פירות עי' מש"נ לקמן מהחזו"א].

תפוח שריסקו ונתנו בעיסה וחמיצה.

עי' בשפ"א שהק' דמה ענין זה לחימוץ והלא לענין איסור תרומה סגי בנתינת טעם לבד ויש כאן טעם, ותי' שאם אין כאן מצב של חימוץ אי"ז נחשב אלא קיוהא בעלמא אבל ע"י חימוץ חשיב מעמיד. [ויעו"ש שרצה להעמיס בכונת הגמ' דנוקשה מיהא הוי שהכונה דסגי בחימוץ כ"ד לאסור את העיסה.] עי' ברא"ש בפסחים ל"ה ע"ב שהוכיח משמעתין דאע"ג דל"ה אלא חמץ נוקשה הוא בכלל אזהרת לא תאפה חמץ דחמץ נוקשה פסול למנחות. ובקרב"נ הק' עליו דהכא הרי לענין תרומה היא נשנית ומנליה דפסול למנחות. ויתכן לומר דגם לענין תרומה אם לא שהיה מחמיץ חימוץ גמור לא היה נאסר כתרומה ולא היה נחשב מעמיד ומזה שיש כאן איסור תרומה חזינן שאף חמץ נוקשה נחשב שהשתנה במהות.

נוקשה מיהא הוי.

הנה בענין מי פירות ישנם ג' דרכים בראשונים שיטת התוס' בסוגיא דמי פירות גמורים אינם מחמיצין כלל אפי' ישהה אותם כל היום כולו, ואם יערב בהם מים הוי נוקשה כדמוכח מההיא דמנח"נ מגבלה במים והיא כשירה. ושיטת רש"י פסחים ל"ה והראב"ד פ"ה מחו"מ וכן החמירו התוס' שמי פירות לבדם אינם מחמיצין אלא כחמץ נוקשה וע"י מים הוי חימוץ גמור. ובשיטת הרמב"ם יש לומר דמי פירות כלל אינם מחמיצין ואילו ע"י מים מחמיצין חמץ גמור. ולפ"ז לתוס' שמעתין בהכרח מיירי דהסוגיא מיירי ע"י מים ולא הוי אלא חמ"נ, ולרש"י בהכרח הסוגיא מיירי שלא ע"י מים וע"י מים אף רבנן מודו, ולהרמב"ם צריך לחלק בין החמצה שע"י תפוחין לשאר מי פירות ואפשר בתרי אנפי כמו שיבואר עוד.

תוד"ה אין מחמיצין. וכיון דאיכא מים בהדי שמן יכולה היא להתחמץ.

התוס' הכריחו לומר דבלא מים אינו מתחמץ כלל שאם היה נוקשה היה נחשב חמץ לענין מנחות ולקמן הק' מדוע יש דין חימוץ במנחת נסכים שאין בה אלא שמן והוכיח מזה שמגבלה במים והיא כשירה וע"כ יש בהן חימוץ.

והנה משמעות דבריהם דבאופן זה שהוא מגבלה במים אינו אלא חמץ נוקשה ולא אכפת לנו במה

שקדמו המים לשמן דהמ"פ מבטלין כח המים.

והנה בת' נוב"י קמא סי' כ"ב הוכיח דמיניה וביה חיבין לומר על אחת משני אופנים או דמי פירות מחמיצין לגמרי יחד עם מים או שנאמר דחמץ נוקשה לוקין עליו, דאל"ה לא משכח"ל איסור חמץ במנחות הבלולות שאפי' נתן בהם מים אינם מחמיצין אלא חמץ נוקשה, וממילא אליבא דר"י שאינו אלא איסור דרבנן ע"כ צ"ל דהוי חמץ גמור [ועיי"ש מה שדחה ההוכחה]. והאחרונים [עי' או"ש פ"ה מחו"מ ה"ב וכן החזו"א] דחו דבריו דמשכח"ל חימוץ בכה"ג שלש אותם במים קודם נתינת השמן ויכולים להחמיץ חמץ גמור ועד"ז כתב במנחת ברוך סמ"ד ענ"ב לישב [וכתב דאף לר"ח דסבר דאין המנחה מתקדשת בלא שמן משכח"ל שיניחם בבביסא הסולת בפ"ע והשמן בפ"ע ויקדשם כדכ' התוס' לעיל בד"ח].

והנה בתוס' כאן משמע שלכ"ד דנראה שבמנח"ל לא משכח"ל חימוץ גמור דלא שייך חימוץ קודם נתינת השמן. והסברא צ"ל דכיון דילפי' לקמן נז. דמנחה פסולה שאינה כשירה להקרבה אין לוקין על חימוצה ה"ה קודם נתינת השמן דאינה ראויה להקרבה אין לוקין על חימוצה.

תוד"ה אין מחמיצין. ואפי' לא הוי אלא חמץ נוקשה חשיב חמץ לענין מנחות וכו'.

בתוס' כאן ובהמשך דבריהם מבואר שרק אליבא דר"מ דאי"ל חמץ נוקשה באזהרה שייך תורת חימוץ במנחות אבל לר"י אין לוקה על חמץ נוקשה ולפ"ז צ"ל דר"י לא מרבה מנחת נסכים לחימוץ כיון דל"ה אלא נוקשה. ויש לתמוה איך לא חשו התוס' לקושית הנוב"י דלא משכח"ל אליבא דר"י חימוץ בשום מנחה. ועי' בשעה"מ הל' חו"מ שכתב חידוש גדול שכל מה שנאמר דמי פירות אינם מחמיצין זה רק במי פירות מרובין אבל כשהמים מרובים מהם אין המ"פ מבטלים כח המים, ועי"כ יש חילוק בין מנחה רגילה שאינה אלא לוג לעישרון שאפשר להרבות בה מים ושייך חימוץ לבין מנח"ל ששמנה מרובה ול"ש בה חימוץ גמור.

שם. והא דאמר ר"ל וכו' אין חיבין על חימוצה כרת וכו'.

הנה התוס' העמידו המימרא דר"ל באופן שהיו המ"פ יחד עם מים ועי"כ הוי חמץ נוקשה. ועי' במגיד משנה פ"ה מחו"מ ה"ב על דברי הרמב"ם שם דמי פירות בלא מים אינם מחמיצין כלל שכי' דפירשו רוב המפרשים דמה שאמר ר"ל דאין חיבין על חימוצה כרת הוא לא"ד ואפי' איסורא ליכא. ויתכן שלא היה ניחא ליה לפרש כהתוס' שברמב"ם שם מדויק דעיי' מים מחמיצין ודיקו האחרונים שהכונה שמחמיצין לגמרי וא"כ עיי' מים חיובא נמי איכא.

ויש לתמוה לפי הדרך הזו ברמב"ם שיש חימוץ גמור במי פירות מסוגין שמבואר דאינו אלא נוקשה, וצ"ל דבסוגין מיירי בלא מים תפוח שאני שהוא כן יש בו סגולת החימוץ ואינו מביא לידי סירחון כשאר מי פירות.

ועי' בחזו"א סל"ה סק"ד שכי' עד"ז לישב דברי הרמב"ם ובאופן שהיה התפוח יחד עם מים ואעפ"כ אינו אלא חמץ נוקשה, ומבאר שם שאם הוא משהה את העיסה כשיעור חימוץ המים אין המ"פ מעכבים את החימוץ אולם בתפוח שיש בו סגולת החימוץ כבר נעשה נוקשה עיי' התפוח ואינו עיקר חמץ. [ומצדד שם שאם לא יאפהו מיד אלא ישהה אותו כשיעור חימוץ יחזור להיות חימוץ גמור]. ועי' ברבינו מנוח על הרמב"ם שדן אם עיי' המ"פ מחמיצין מיד או דוקא בשיעור חימוץ.

עוד דרך ישנה בישוב דעת הרמב"ם מהסוגיא, עי' בלה"ל שביאר דמיירי בלא מים ואף דאינו מחמץ מ"מ סגי בנתינת טעם חימוץ בעיסה לענין איסור תרומה וכ"פ הגרי"ז ועי"ד קושית השפ"א הנ"ל.

לימא בהא קמיפלגי דמ"ס כמות שהן משערין.

ע"י בהמשך הסוגיא דבכה"ג כו"ע מודו דל"א באופן זה לכמות שהן משערין רק כאשר מעיקרא היה בשיעור הגדול ונצטמק וחזר ונתפח וכאן הלא זה לא שייך. ובלא"ה צ"ב דהלא אין עומד הסולת להתגבל במים ומה"ת נימא בזה לכמות שהן משערים שאינו דומה להבשר שנתפח.

תנן התם בשר העגל שנתפח וכו'.

הנה במשנה זו ישנם שני נידונים א' לגבי הבשר שנתפח שנעשה כביצה מה שלא היה בו מקודם והן לגבי בשר הזקינה שצמק דהשתא נתמעט מכשיעור אי אזלינן בתרוייהו בתר השתא או בתר מעיקרא.

והנה לגבי הבשר שנתפח תמוה מה אכפת לן בזה שמעיקרא לי"ב שיעור הרי יש כאן מציאות של כביצה והוי אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים, ובשלמא לגבי איסורים יש מקום לדון אם יש כאן שיעור בחפצא של האיסור או לא אבל מה הנידון לגבי כביצה. ובאמת היה מקום להעמיד את הנידון רק לגבי טומאה שהוא נטמא מקודם אבל לא לגבי טומאה שיקבל מכאן ולהבא וזה תלוי במח' הראשונים אם בפחות מכביצה מקבל טומאה או לא דאם לא מקבל טומאה בהכרח הנידון הוא על קבלת טומאה מכאן ולהבא וצ"ב. וע"י ברש"י ריש ע"ב סד"ה כי פליגי שמבואר להדיא שאינו מקב"ט אף מכאן ולהבא.

ואותו נידון יש לדון בבשר הזקינה שנצטמק אם הנידון לגבי קבלת טומאה דמכאן ולהבא או שגם לגבי הטומאה שהיתה לו מקודם הוא נטהר וכן מבואר להדיא בברייתא דלקמן, וזה אינו מובן מה"ת לומר כן דטומאה שבהן להיכן הלכה.

רד"ה ונתפח.

ברש"י מפרש שתפח שכן דרך בשר העגל לתפוח ומשמע שתפח באויר מאליו, ומבואר שאם היה האויר נמצא בו מעיקרא הוא בכלל השיעור ורק הכא שנשתנה אין מצרפים את האויר. וע"י ברמ"א סי' תפ"ו שכו' שאין מצרפין את האוירין לשיעור המרור והגר"א הביא ע"ז את הסוגיא שלנו דמשמע שתפח הוא רק מדרבנן. וביאר בדמשק אליעזר שכונתו לומר דבסוגיא מבואר דאף האויר שאינו ניכר צריך למעך ואינו מצטרף ואינו מובן מה ההכרח לכך דהא היכא דהוה מעיקרא הוא מצטרף, ולקמן אי"ה יתבאר.

וברש"י לקמן ד"ה דמעיקרא לא הוה ביה, פ"י לאו איסור הוא אלא מיא בעלמא. ומשמע שהתפיחה היא חיצונית ולא מעצמו וכן נראה בסוגיא בע"ב. ויש לדחוק בכונתו שמירי שתפח בגשמים וכן דרך בשר העגל לתפוח בגשמים.

וע"י בתפא"י על המשניות פ"ג מטהרות מ"ג שהק' למה הוזכר זה שתפח ע"י גשמים ולא ששראן במים ותפחו, ותי' דהכא מירי שתפחו מחמת הלחות ולא ע"י תוספת מים וע"כ זה נחשב חלק מן האיסור.

ויעוי' שם עוד בפיהמ"ש לרמב"ם שם מ"ד שכו' שכו' ידוע שהשמש יכלה לחות הגוף וע"כ יכלה והמים ילחלחם וירפם ויגדלם וכו' וביאר האמור במשנה שנשמור בהם שיעור הגדול ולא נביט לרפיון החלקים וכו' ומשמע קצת שכונתו להתפא"י הנ"ל וכן הבין במשנת ר"א טהרות סי' מ' בכונתו.

אמר רבה כל היכא דמעיקרא הוה ביה וכו' מדרבנן.

משמע דכ"ה מסקנת הסוגיא דאין מתחשבין בשיעור דמעיקרא רק באופן שחזר ותפח ואפי' מדרבנן וכ"פ הרמב"ם. ובביאוריה"ג שם כתב דאפשר דכ"ז הוא בדרך דיחוי לישב דעת שמואל ור"ל דסברי דמשתערין לכמות שהיו, אבל אליבא דמ"ד כמות שהן משערין נשאר שבכה"ג שתפח טמא אף מדאורייתא. ועיי' שם שכתב עפ"ז לישב קושית התוס' מההיא דשבת דמבואר דאזלינן בתר השתא. ועיי' עוד בשיטמ"ק כאן אות ד' שכתב ג"כ עד"ז.

תוד"ה דמעיקרא לא הוה ביה. [בהנידון אם יש קב"ט מכאן ולהבא]

התוס' הק' מהסוגיא דשבת דזרק חצי גרוגרת ותפחה ונמלך עליה לאכילה דאזלינן בתר השתא לענין הנחה. ועיי' בדמש"א שם תפ"ו ובמשנר"א שם שהתקשו בכונתם שהרי ודאי השתא יש כאן שיעור לאכילה ואטו אם יזרקנה השתא לא יתחייב עליה, ומה בכך דמעיקרא לא הוה ביה. והנה לעיל הוכחנו מרש"י דאף מכאן ולהבא אמ"ט והתקשינו בזה. ומה שמתבאר כאן לכאור' דהכזית הוא שיעור בחפצא של האוכל ולא בכמות של האוכל ואם האויר נידון כדבר חיצוני אינו בכלל השיעור ודנים רק את הבשר ולא האויר או המים.

ונראה להוכיח עוד שאף במקום שמשתערין לכמות שהיו אם חזרו ותפחו ג"כ אמרי' שאי"ז אלא צירוף ואינו מעיקר האוכל דיעוי' ברש"י פסחים מ"ג לגבי הדין דמשקין מפקד פקידי וברע"ב פ"ג מטהרות מ"ג שכתבו דהמשקין כ"ז שלא פירשו מצטרפין לשיעור כביצה וראיתם מההיא דבשר העגל שנתפח. ובתפא"י הק' דא"כ אפי' במקום שלא היה בהם שיעור מעיקרא נימא הכי וע"כ דהכא שאני היה הבשר תפוח וצמק ומה הראיה לשאר מי פירות. והוכיח מזה במשנר"א שם דלעולם אין המשקין חלק מן השיעור אלא שבכה"ג הם נטפלים אל האוכל ומשתערים עמו כשומר לפרי אבל אין הכונה שהכל הוא מהחפצא של האוכל.

ועפ"ז נוכל לבאר את ראית הגר"א מההיא דבשר העגל שתפח לעלי המרור שאין מצרפין את האוירין דפשיטא ליה שאין האויר או המשקה חלק מן השיעור דאל"ה לא היה חילוק בין משקין חדשים למשקים שהיו מעיקרא, אבל השתא דנכתב דדוקא משקין דמעיקרא מוכח דלעולם אין המשקין חלק מן החפצא ורק להשלים השיעור מהני ודו"ק.

ומר סבר אין דיחוי באיסורא.

כן הוכיחה הגמ' מהמשנה בטהרות כביצה אוכלין שהניחן בחמה ונתמעטו וכו'. וכ"פ הרמב"ם בפ"ד מטו"א ה"ו. אולם שם ה"ט העתיק המשנה דבשר העגל שנתפח כצורתה דמשתערין כמות שהן ומשמע אפי' לא היה בו כשיעור מקודם וצ"ע בסתירת דבריו. ובדמש"א ומשנר"א כתבו בסגנון אחד לישב דברי הרמב"ם שכונתו לענין לקבל טומאה מכאן ולהבא ובהא אין חילוק בין אם מעיקרא היה בו או לא. ויש להפליא על דבריהם דהר"מ שם מנה בחדא מחתא בשר זקינה שנתמעט וכאן ודאי אין הגיון שיקבל טומאה מכאן ולהבא וצ"ע"כ.

המרבה במעשרות פירותיו מתוקנים ומעשרותיו מקולקלין.

עיי' ברגמ"ה כאן שפי' הטעם דמעשרותיו מקולקלין משום שאין דעתו לפטור את המעשר וע"כ לא חל המעשר רק על השאר ומה שאינו מן השיעור נשאר בטבלו. ורואים כאן שאין דין בהפרשה שתהיה מדוקדקת ועיי' קידושין נ"א. בענין יצאו שנים בעשירי. ויל"ע מדוע אינו נחשב ככה"ג

מעשר בטעות שהרי הוא לא נתכוין אלא לשיעור המועיל ועד כמה שאינו נצרך כל השיעור אינו מתכוין שיחול כלל.

ועי' במעדני ארץ פ"ג מתרומות ה"ה שהק' על הרמב"ם שם שכתב שאם נתכוין לתרום אחד מס' ועלה בידו א' מחמישים אין תרומתו תרומה ומשמע אף בשיעור א' מס' שכיון שבטלה מקצתה בטלה כולה, והק' מהמבואר כאן שכנגד השיעור חלה ההפרשה. וכתב שיתכן שטעות בדין אינה נחשבת טעות לענין זה אבל מקשים ע"ז ממי שנתכוין לתרום חיטין על חיטין ושעורין דאמרי' דהוי כמו קני את וחמור שהכל בטל.

ועי' שם שנראה מדבריו חילוק נוסף שכאן באמת כל חתיכה וחתיכה ראויה לחול בתורת מעשר אלא שמחמת החשבון אי אפשר לחול יותר מעשירית ונמצא שיש כאן מצב של ספק בעצם מי יחול כמעשר ומי לא, וע"כ כאן אין סיבה לבטל את המעשה, משא"כ בגונא שיש חלק במעשה שאינו מעיל מצ"ע כמו מחיטין על השעורין או ביותר משיעור מחשבתו שיש כאן הפרשה מקולקלת בעצם, שם יש חיסרון בעצם המעשה. ועי' עוד ברש"י בעירובין נ. שמשמע שמזה הטעם באמת מעשרותיו מקולקלין דהשם מעשר לא חל אלא על השיעור ויש כאן טבל וחולין מעורבין זב"ז? ואי"צ להגיע לסברת הרגמ"ה הנ"ל שאין דעתו על המופרש ודו"ק.

ועי' באפיקי ים ח"א סי"ב בענין מעשרותיו מקולקלין ואם אפשר לתקנם.

והנה מדברי הרגמ"ה הנ"ל לכאוי יש לפשוט את הספק של האחרונים אם המעשר עצמו הוא בכלל ההיתר של המעשר או שהמעשר עצמו מותר מצ"ע ואינו צריך מעשר וכל החלות היתר הוא ביחס לשייריים ומדבריו נראה שאינו חל כלפי עצמו וע"כ מובן שאין דעתו על המופרש.

דף נ"ד ע"ב.

הכא בתרומת מעשר עסקינן ואבא אלעזר בן גומל הוא.

לפי העולה מהסוגיא והתוס' כאן בד"ה ניטלת, חוזרים עתה לדברי רבנן דבאמת מן הגרורות על התאנים אי אפשר לתרום במנין הואיל ולכמות שהן משערים אלא דמן התאנים על הגרורות מהני לתרום במנין אעפ"י שהוא מוסיף דכיון דהוא מתכוין לתרום בעין יפה הוי כמי שתורם מאומד שאין זה נקרא מרבה במעשרות. ומשמע גם שיכולנו להעמידה אף במעשר ראשון כמ"ש התוס'.

ולפי ר"א בר"י אמרי' דלכמות שהיו משתערים אף לקולא או דדוקא בגרורות משום שאפשר לשולקן ואף בזה פליגי רבנן.

שאני גרורות הואיל ויכול לשלקן ולהחזירן לכמ"ש.

בעיקר הסברא דאפשר לשולקן עי' בחזו"א שהק' שהרי בכל הדברים שצמקו ניתן לחזור ולהתפיחם, ותי' דבכל הדברים האחרים הוא דבר חדש ופנים חדשות באו לכאן משא"כ בגרורות הם חוזרים למצבם הקודם.

ולעיל הבאנו מהתפא"י דבמקום כזה שאין הם חוזרים מחמת טבעם אלא מחמת השריה והבישול אי"ז בכלל לכמות שהיו משערים ובהכרח יש כאן סברא מחודשת לגבי שלקות.

דף נ"ה ע"א.

ת"ר תורמין מן התאנים על הגרורות וכו'.

מבואר בסוגיא שהתרומה בתאנים עדיפה יותר שכן זה בגדר יפה ואפי' על הגרורות [ואי"ז חיוב אלא רשות ואם ירצה להפריש מן הגרורות מנו"ב רשאי, עי' בדרי"א פ"ה ה"א]. אולם אם אין כהן כהן אינו רשאי לתרום אלא מן המתקים, ולכאוי' הוא משום הפסד כהן. ודעת ר' יהודה [המובאת בסוף הסוגיא] היא דאין לחוש להפסד כהן דכ' את חלבו דלעולם תורם מן היפה ואם הופסד הופסד עי' ר"ש בתרומות פ"ב מ"ד. וצ"ב במאי פליגי תנאי והרי לכו"ע יש דין לתרום על היפה.

ויל"ח אם הדין הזה שתורם מן היפה הוא הלכה במצות נתינה שהוא צריך לדאוג שיגיע לידי הכהן או שזהו דין בהפרשה שצריך להפריש ממין הראוי לקיום, והפשטות היא כמו הצד הראשון דמה"ת יהיה חילוק באיזה מקום הוא מפריש אם יש בו כהן או לא. וראיתי במעדני ארץ רפ"ה מתרומות שצידד עוד לאידך גיסא שיתכן שגם הדין להפריש מן היפה אינה הלכה בהפרשה אלא בנתינה ואם הכהן תורם משלו אי"צ להקפיד על היפה. וכן מטו משמיה דהגרי"ז.

ועיי"ש שכי' דלר"י דחיוב ההפרשה מן היפה נאמר אף במקום דליכא כהן ודאי מוכח שזהו דין בהפרשה אולם לרבנן יל"ח בזה. ונראה מדבריו דזוהי גופא סברת מח' אם ההפרשה היא מדיני הנתינה ואז במקום דליכא כהן אין מעלה ליפה ולר"י זהו דין בהפרשה ועי"כ לא איכפת לן בנתינה. וצינו שם מהקריט ספר ומהריק"ו הל' תרומות שביארו הטעם שצריך מן המתקים משום שהדבר שיש בו תועלת לכהן יותר הוא היפה.

במקום שרגילין לעשות תאנים.

מבואר כאן שאף במקום דליכא כהן אין צריך להקפיד להביא גרורות אף דמתקמין יותר אם רגילין לעשות מהן התאנים גרורות. ועי' במהריק"ו שם שכי' דבכה"ג עדיף להביא תאנים כדי לקים מצות יפה. ונסתפק שם אם חייב ישראל אח"כ לעשותן גרורות או שאין מחיבין אותו אלא אם ירצה קאמר דכיון שרגילין באותו מקום ימצאו מי שיעשה אותן גרורות וצ"ב מה הנידון. ולכאוי' תלוי בהנידון הנ"ל דאם הדין מתקים הוא דין בנתינה אזי צריך להשתדל הישראל שיגיעו ליד הכהן, אבל אם הוא דין בהפרשה מאחר ואין זה בגדר של הפסד כיון שהרגילות הוא שימצא בקל לעשותן גרורות, והדר דינו לתרום מן היפה ואינו צריך עתה לטרוח ליבשן אם לא נמצא לו מי שיעשה אותם.

רד"ה תורמין תאנים.

פי' רש"י ובמנין וכן בהמשך ולא גרורות על התאנים במנין. וצ"ע למה לא פי' כפשוטו אפי' במידה ומשום הדין שצריך להפריש מן היפה. ועי' במהריק"ו שם שלמד בדברי רש"י שעד כמה שהוא תורם במשקל ובשווי אין איסור לתרום גרורות ותמה ג"כ מי הזקיקו לכך ובמנין מאן דכר שמיה, יעו"ש משכ"ב.

ולכאוי' מתבאר ברש"י שהטעם לזה שצריך לתרום יפה הוא משום ריוח הכהן ועי"כ במקום שהוא נותן לכהן את השווי ליל"ח בה. וכ"נ גם מדבריו בד"ה ואפי' במקום שרגיל שכי' זיל בתר השתא והרי הוא ממעט במעשר.

ולא מוקמינן לה בתרי תנאי.

^א ועי' תוס' ברכות לט: שביארו את החילוק בין ברכות לתרומה דלענין ברכות אמרי' דשלם עדיף ואילו לענין תרומה אמרי' חשוב עדיף וביארו דלענין תרומה תלי בניחותא דהכהן, ומשמע לכאוי' כצד זה.

לעיל הזכרנו את דברי הר"ש שלפי ר' יהודה ל"ח כלל להפסד כהן אולם ברא"ש בתרומות שם נראה שצריך הישראל לעשותם גרוגרות מדמי הכהן. ולכאוי זה ממצות נתינה שהרי הדין הוא שאם אין כהן בעיר צריך לילך לעיר אחרת ולהוציא המעות מדמי הכהן ע"י ברמב"ם פ"ב מהל' תרומות הי"ז והנ"מ דכוותה.

במשנה ואם החמיץ שיריה לוקה.

ברש"י מפרש את הפסוק של המשנה על עיקר המנחה והיינו דהקרא דלא תעשה נאמר על החלק שאותו קומצים והוא ראוי לגבוה ע"י רש"י בד"ה מנה"מ ובמסוהש"ס שם. אולם ברמב"ם נראה שאין מלקות אלא בשיריים שהוא מביא בסה"מ ל"ת מ' קכ"ד שהזהירנו מלאפות שירי מנחה חמץ ומקרא דלא תאפה חמץ וכ"ה בחינוך מ' קל"ה, ואת הפסוק של לא תעשה חמץ הרמב"ם מונה שם יחד עם האיסור דשארור בל תקטירו ומשמע שהמלקות הם בהקטרה. וכן משמע קצת בהלכות בפ"ב ממנה"ק הי"ד והט"ו. ויוצא שלהרמב"ם מתפרשת המשנה כצורתה שדוקא בשיריים יש מלקות [אבל לכאוי גם הוא מודה לרש"י שהפסוק שהוזכר כאן הולך על גוף המנחה]. וע"ע מה שנכ' בגוף הסוגיא בענין זה.

וחיב על לישתה ועל עריכתה ועל אפיתה.

הגרי"ז חקר אם חידושא דמתני' הוא שכל מעשה ומעשה הוא סיבה עצמית לחיוב אף אם לא יעשה את כל עשיותיה לגמרי דבלאו האי קרא היינו אומרים שעשיה לא נקרא רק מי שעושה את כל ענין החימוץ מלישה עד אפיה, או דזה ידעין מסברא לחיב על כל מעשה שבה אלא שנתחדש כאן חילוק מלאכות שגם אם יעשה בהתראה אחת כמה מעשים עובר על כל אחת ואחת כמו לענין שבת ולא הוי כמי שעשה מעשה אחד כמה פעמים.

והנה בתוס' לקמן ע"ב מבואר דמייירי שהיתה התראה בין כל עשיה ורואים שאין בזה דין חילוק מלאכות. וע"ש שהק' על דבריהם שהרי מצאנו בגמ' לקמן שחיבים באפיה שתיים אחת משום אפיה ואחת משום עריכה ושם הרי הוי מעשה אחד ובהכרח יש כאן דין חילוק מלאכות.

וע"י ברמב"ם פ"ב ממנה"ק הט"ו שכי' לשה חמץ או ערכה או קטפה או אפאה חמץ לוקה שנא' לא תעשה חמץ ולא תאפה, ואם עשאה חמץ מתחילה ועד סוף לוקה על כל מעשה מהן. ומשמע מדבריו שעיקר החידוש הוא עצם החילוק מלאכות שלא נאמר שדוקא אם עשאה עשיה גמורה אלא על כל מעשה יחידי שבה לוקה, ומה"ט הוא לוקה על כל עשיה בפ"ע מדין חילוק מלאכות ואפי' בהתראה אחת וכ"נ שהבין השפ"א ועוד אחרונים.

וע"י בגמ' לקמן נו: המחמץ אחר המחמץ לוקה דכי' לא תעשה חמץ ולא תאפה חמץ, וע"י שם ברש"י כגון העורך אחר הלש שכולן מסיעין בחימוץ ועיקר החידוש נראה שם בסוגיא שהוא הענין של התוספת חימוץ שהרי היה עומד להתחמץ כמות שהוא והוא רק מוסיף ומסיע בגמר ושבח החימוץ ולכאוי זה צד שלישי שאין החיוב כאן מחמת מלאכת האפיה רק מחמת מעשה החימוץ.

^א אולם זה לא יתכן לומר כן שהרי במנחות האופיות עשיתן היא קודם הקמיצה וע"כ האיסור הוא על עצם המנחה ומה שהביא הרמב"ם את האיסור לגבי השיריים צ"ל דק"ו המנחה עצמה, וזה מוכח מהרמב"ם שם הי"ח שכי' שאם החמיצה בראש המזבח אינו לוקה ומשמע דלמטה כן יש מלקות. והמשנה נקטה את האיסור בשיריים מחמת שעי"ז נאמר עיקר האיסור.

^ב ולפי מה שנביא בהמשך מהטה"ק נראה דמח' זו תלויה ביסוד גדר האיסור דלא תעשה חמץ אם האיסור הוא ההחמצה ע"י מעשה או דהאיסור הוא אפית המנחה בחימוץ. דלפי הצד הראשון אין הו"א שיצטרכו כל המעשים ומאידך גם לא שייך בזה חילוק מלאכות מכיון שהכל הוא רק היכ"ת לזה שיהיה מעשה חימוץ ולפי הצד השני אדרבה נתחדש כאן חיוב בפ"ע על כל שלב בהכנת המנחה.

דף נ"ה ע"ב.

לפי שנא' לא תעשה חמץ יכול לא יהיה חיב אלא אחת על כולם.

צריך לדעת איך מתפרש הפסוק לא תעשה חמץ אם על עצם מעשה החימוץ או על עשית המנחה היינו האפיה בחימוץ ולקמן נז' : מובא הניח שאור ע"ג העיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאליה חיב עליה כמעשה שבת. ובתוס' שם הק' דבסוגין מוכח דאינו חיב אלא על מידי דעשיה כגון לישא וקיטוף וכו' הא נמי לא תעשה קרינן ביה. ומשמע דאין האיסור מצד עצם חיסרון השימור כעין בל יראה אלא על עשית החימוץ בידים והכנת הלחם חמץ. ונפק"מ שאם נפל השאור מאליו אינו עובר עליה מה שהוא אינו מוציאו. אולם ברמב"ם ל"ת צ"ח משמע שגם בכה"ג הוא בכלל הלאו דבל תקטירו שלא לעשות המנחה חמץ, וזה רק במה שעולה לגבוה.

אף אני אביא לישתה ועריכתה וכל מעשה יחידי שבה.

עיי' מש"כ לעיל במשנה. והתוס' כאן הק' היכי דמי אי דאתרו ביה חיב על כל אחת ואחת ולמ"ל קרא, ות"י דיש חידוש דאפי' שנפסלה המנחה חיב עליה ודוקא בדאתרו ביה. ועיי' בטה"ק שביאר שהתוס' מבינים בפשיטות דעיקר החידוש הוא מה שהוא חיב על כל אחת ואחת ולא על זה שחיב אף על מעשה אחד בפ"ע שזה פשוט להם מסברא חיצונה שיש חיוב על כל מעשה בפ"ע דכיון שהאיסור הוא מלתא דשאור בל תקטירו א"כ יסוד האיסור הוא המעשה חימוץ וא"כ יש לחיב על כל מעשה קטן כגדול. ועיי"ש עוד הכריחים לזה.

ואימא כוליה להכי הוא דאתא וכו' שמעת מינה תרתי.

הנה לפי המתבאר בסוגיא מתחלק הפסוק לשנים לא תאפה חמץ בחלק גבוה לחיב על האופה אחר שנתחמץ וגם לאסור בשיריים. ולפ"ז אין מקור לחיב על כל מעשה יחידי אלא בחלק גבוה דכ' ביה לא תעשה חמץ ולא על השיריים, וברמב"ם הנ"ל נראה להיפך שעיקר הדין דחיב על כל מעשה ומעשה נאמר דוקא על השיריים וצ"ע.

וכל מעשה יחידי שבה לאתויי קיטוף.

רש"י מפרש שמחליק פניה במים, וברגמ"ה מפרש מלשון קטיפה שתולש העיסה לכל חלה וחלה. וברמב"ם בפיהמ"ש כאן כתב שהוא ציור החלות. והיה מקום לומר שהפירושים הנ"ל תלויים בחקירה מהו יסוד החיוב במעשה יחידי אם משום התוספת חימוץ שיש כאן או משום עצם הכנת הלחם דהחמץ, שלפי רש"י צריך דוקא שיסיע בחימוץ ע"י שישביח את גוף העיסה והחימוץ שבה ע"י החלקת פניה במים, אבל להרמב"ם שהחיוב הוא על השלב הנוסף שיש כאן בעשית הלחם יש חיוב על עצם הציור וכיור שבעיסה.

ושחט אותו במקום אשר ישחט את העולה.

לפי העולה מן הסוגיא בזבחים מח. סדר הילפותות כך הוא, ישנו ריבוי מיוחד בקרא דשעירת חטאת יחיד שממנו לומדים על כל החטאות שטעונות צפון מדכ' ושחט את החטאת במקום העולה, ויש ריבוי נוסף על שעיר נשיא שטעון צפון ומזה למדנו לעכב בשעיר נשיא, וממנו אי אפשר ללמוד על שאר החטאות דהו"א דבא למעט שאר חטאות וע"כ איצטריך קרא בשאר חטאות, ולעכב ילפינן מדכפל הפסוק בחטאת יחד נקיבה.

א עיי' הערה הנ"ל.

והנה כאן בסוגיא מובא גם לימוד מהקרא דפרשת צו במקום אשר תשחט העולה וק' למאי איצטריך פסוק זה. ועי' בתוס' סד"ה או אינו שהק' עד"ז למ"ל הקרא דשעיר נחשון ועי' בשיטמ"ק שם התירוץ.

ואין שעיר נחשון בצפון.

עי' ברש"י כאן ובזבחים מ"ח: שביאר את החילוק משום ששעיר זה לא בא על חטא אלא לחנוכת המזבח. וילה"ק דלפ"ז שעירי המוספין יהיו כשירין שלא בצפון מטעם זה. וי"ל שהם באים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו והוי על חטא. אולם עי' ברש"י בפ"י החומש במד' ז' ט"ז שכי' ששעיר נחשון בא לכפר על טומאת התהום על פי הספרי, ושם פ' כ"ב כ' שבא לכפר על מכירת יוסף וא"כ הוא בא על חטא. ויש לחלק דשעירי המוספין זה מפורש בגוף הפסוקים שבאין לכפר עי' בגמ' שבועות ט' משא"כ בשעיר נחשון ודוחק. עוד אפשר דשעיר נחשון הוא קרבן יחיד וחטאת יחיד שלא באה על חטא יש לה דין מכשיר ולא מכפר.

ועי' בתוס' כאן ד"ה הואיל שכי' דמזה דאקרי חטאת לא היינו למדים להצריך צפון משום דשעה מדורות לא ילפינן ולפ"ז י"ל דהמיעוט מגלה דלענין צפון אין למדים שעה מדורות, דאילו לרש"י אי"צ לסברא זו אלא משום שאינו מכפר.

ולמסקנת הסוגיא אי"צ מיעוט כלל ופשוט לנו מסברא דאין דין צפון בחטאת זו דשעה מדורות לא ילפינן, ומה"ט הוצרך לקמן נט. לרבות מנחת שמיני ללבונה.

ולא השוחט צריך להיות עומד בצפון.

עי' תוס' בזבחים מ"ח: שהק' שהרי אין השוחט צריך להיות בפנים כלל שהרי מהני אפי' שיעמוד בחוץ וישחוט בסכין ארוכה ותלו זאת במח' תנאים.

אותו בצפון ואין בן עוף בצפון.

עי' בהגרמ"ד שכי' שאי אפשר לפרש את הגמ' על עולת העוף שהרי למעלה היה נעשית ובראש המזבח כשירה כדין צפון כמ"ש הרמב"ם פ"ג מפסוהמ"ק ה"א, ובע"כ הנידון הוא לגבי חטאת העוף. ולענין חטאת העוף צריך באמת לדון אם היתה בראש המזבח דעי' במשנה זבחים סג. חטאת העוף היתה נעשית על קרן דרומית מערבית ומשמע שהיתה נעשית על המזבח במקום הזה, ועי' בהשמטות לשיטמ"ק שם אות ב' שהביא בזה מח' הראב"ד עם הרז"ה אם הדין הזה הוא לעיכובא. ולדברי הראב"ד שזה מעכב צ"ב על מה מדובר כאן שאינו טעון צפון והרי הוא טעון מזבח.

אולם יעוי' בסוגיא דזבחים סה. דמשמע שאף בעולת העוף לא נאמר הדין שקבע לו צפון, ואפשר דאזיל הסוגיא שם בשיטת ר"י ברי"י דפסל בראשו של מזבח בחצי הדרומי עי' זבחים נח.

דף נ"ו ע"א.

^א ועי' בירושלמי פ"א משבועות הל"ד שעיר נחשון על שבטו מכפר.

^ב והעירו עוד מחטאת מצורע וחטאת יולדת ששם אי"ז על חטא דאמרי דעולות ניהו ומ"מ פשיטא דשחיתתן בצפון. ושמעתי מהרב י. ד. שליט"א לבאר דאין הפשט ברש"י רק מצד זה שאינו בא לכפר עון דה"ה אם יבוא להכשיר או על כל ענין הנצרך משא"כ הכא לא נתבאר בתורה שהוצרכו כפרה ע"ז אלא הנשיאים מעצמם נתעוררו לכפר ע"ז והוי חטאת נדבה שאינה בכלל שאר החטאות.

^ג ולענין ללמוד דורות משעה עי' בסוגיא לעיל יט: ובתוס' שם.

אר"פ אפאה לוקה שתים א' על עריכתה וכו'.

לפירוש רש"י מייירי על אפיה גרידא וחיב שתים א' מצד המעשה עריכה דהאפיה גמר עריכה הוא וגם על האפיה. והנה לענין שבת לא מצינו שהאופה יתחיב גם מצד לש שהכל מעשה אחד וק' מדוע כאן הוא חיב גם על העריכה, וכקושית הגר"י דלעיל דמה שייך חילוק מלאכות כאשר המעשה הוא אחד. ובאמת יתכן דרש"י בזה לשיטתו בכל הסוגיא שיסוד החיוב במעשה יחידי הוא מצד התוספת חימוץ שיש בכל מעשה ומעשה וכמו שנראה מדבריו בהמשך דתלי בדין מחמץ אחר מחמץ, וא"כ יש בזה שתי סיבות לתוספת חימוץ מה שע"י מעשהו משפיע יותר החימוץ של העריכה וגם מה שיש כאן חימוץ נוסף ע"י האפיה בעצמה, ולא דמי לשבת ששם הוא מתחיב על עשית המלאכה ושם מלאכה חד הוא.

ועי' קר"א שנראה מדבריו דהטעם שלוקה שתים הוא משום ששני שמות הן האפיה והעריכה וע"כ לוקה גם על לא תעשה וגם על לא תאפה וצריך התראה משום שניהם. והק' לפ"ז דגם כאשר חבירו ערך והוא אפה ילקה על האפיה שתים הן על האיסור דלא תעשה חמץ שיש במעשה אפיה וגם על לא תאפה שכפל את איסורו.

והא אמרת מה אפיה מיוחדת וכו'.

לפשוטו קושית הגמ' היתה שהלשון מעשה יחידי משמע שאין כאן יותר ממעשה אחד וא"כ אינו מובן מה התירוץ שמה אכפת לי מה שנערך ע"י אחר סוכ"ס אי"ז מעשה יחידי, כקושית התוס'. אולם ברש"י משמע שהקושיא היתה שהלשון מורה שאין בו אלא חיוב אחד וג"ז צ"ב איך זה משמע בלשון הברייתא שהרי מצד השם אפיה הוא מעשה יחידי ורק יש כאן חיוב נוסף מצד העריכה. וצ"ל כנ"ל דאף שהאפיה היא גם משלימה את פעולת החימוץ של העריכה אינה נחשבת אלא מעשה יחידי וע"כ קשה אמאי מיחייב תרתי, ומתרץ שאין חשיבות לפעולה זו בפ"ע רק מצד ההצטרפות לעצם העריכה כמו שיתבאר.

הא דעריך הוא ואפה הוא וכו'.

עי' רש"י דבכה"ג פטור, ועי' בהגרמ"ד שהק' למה כאשר הוא ערך בתחילה אינו תחיב על הגמר דליכא למימר שבכה"ג הכל נחשב מעשה ארוך שהרי הוא מפסיק בקיטוף באמצע ויש כאן שני מעשים נפרדים וא"כ אפשר לחיבו גם על העריכה וגם על הגמר. [וכמו מי שמבשל עד כמאב"ד בשבת וחוזר וגומר את הבישול ע"י מעשה חדש שחיב שתים]. ויתכן לומר שאין הגמר סיבה לחיוב מצ"ע רק שע"י הגמר נשלם הפעולה שנעשתה מקודם ואין כאן סיבת חיוב חדשה.

הא דעריך חבריה ויהיב ליה ואפה.

לפי רש"י לפי הגירסאות המתוקנות בכה"ג חיב שתים. והתוס' מפרשים דבכה"ג אין שום פעולת עריכה מצידו ואינו חיב אלא אחת ובהכי מתוקמא הילפותא דמעשה יחידי. ועי' בשיטמ"ק שמפרש באו"א דבמקרה שהוא ערך והוא אפה הוא מתחיב שתים על כל מעשה ומעשה שבה, וכשחבירו ערך והוא אפה הוא מתחיב גם על אפיה לחודה אף שהיא הוחמצה כבר ע"י חבירו. ויוצא שאין כאן דין חדש אלא שר"פ מבאר את משנתנו שניתן להתחיב פעמיים על אותה המנחה.

והנה הרמב"ם השמיט את דינא דר"פ דלוקה שתיים על העריכה והאפיה, ובכס"מ מפרש שהרמב"ם לומד כהתוס' הנ"ל שהחיוב הוא מצד מה שעורכים קצת בשעת האפיה ולא חש הרמב"ם לפרשה. ועדיין צ"ב שיש כאן חידוש שיש חיוב גם על מעשה כל דהו ולא היה לרמב"ם להשמיט.

והגר"ז מפרש ע"ד השיטמ"ק הנ"ל שר"פ בא לחדש שיש חיוב על כל מעשה ומעשה בפ"ע ואפשר להתחייב על כל מעשה ומעשה ואת זה כבר כתב הרמב"ם בפירושו. שוב ראיתי שכ"כ רדב"ז על הרמב"ם שם.

ת"ר בכור שאחזו מום וכו'.

דעת ר"מ שאין מקיזין במקום שעושה מום דהוי מטיל מום בבע"מ ואסור ורבנן שרו להטיל בו מום דאין לך מום גדול מזה שעומד למות. ועי' תוס' שדוקא כאשר אין אפשרות להקיזו באו"א דאי לאו הכי אינו נחשב בע"מ באופן שאחזו דם. וכ"מ קצת ברש"י בכורות לג.:

ועי' בשפ"א שהק' דאם כדבריהם א"כ לשחוט עליו שלא ע"י מום, ומכח זה רצה לחדש דבכה"ג הוי כמום עובר ואעפ"כ שרי להטיל בו מום דאינו בכלל תמים יהיה לרצון.

והנה יעוי' בתוס' דבכורות ל"ד ע"א סד"ה אילימא שהק' דאם בכה"ג חשיב מום א"כ לישחוט עליו אף שלא ע"י הקזה, ותי' דמדרבנן אסור דלמא אתי לאחלופי בתם. עוד תי' דהכא חשיב כמום עובר כיון שיש לו רפואה, ומתבאר מדבריהם לכאוי' כהשפ"א הנ"ל. אבל זה לא יתכן שהרי שיטת התוס' שם היא שדוקא בשאין לו רפואה באו"א שרי וא"כ צ"ע דממ"נ הרי אין לו רפואה שלא ע"י מום וא"כ נשחוט עליו כמות שהוא. ומדצ"ל דכדי להפקיע הקדושת הגוף צריך שיהיה קבוע לגמרי לא יהיה במצב שיש לו רפואה ואם מום זה שייך להתרפאות אפי' ע"י מום אחר אינו נחשב מום לשחוט עליו, אולם לענין האיסור להטיל בו מום הכל תלוי אם הוא חזי להקרבה או לא וכאן אין אפשרות בעולם להקריבו וע"כ שרי, ועי' במהריט"א הל' בכורות פ"ה אות מ"ב שכתב כע"ז.

דף נ"ו ע"ב.

ר"ש אף נשחט על אותו המום.

בדעת ר"ש רהיטות הסוגיא דבכורות היא דדוקא באינו מתכוין שרי ומשמע דבמתכוין אסור ומאידך משמע כאן בסוגיא דאפי' במתכוין שרי דהוי מטיל מום בבע"מ, ומישבים התוס' שבסוגין מיירי באופן שאין לו רפואה אחרת וע"כ שרי אפי' בכונה ואילו הסוגיא בבכורות מיירי כאשר יש לו תקנה שלא ע"י מום דלרבנן בכה"ג אסור ולר"ש אפי' בכה"ג שרי להטיל בו מום באינו מתכוין ובגוונא דל"ה פס"ר.

והנה הרמב"ם בפ"א מאיסורי פסק כרבנן דהמטיל מום בבע"מ אינו לוקה, ואילו בהל' בפ"ב מבכורות כתב דשרי להקזי את הדם ובלבד שלא יתכוין להטיל מום, ולא חילק אם יש לו רפואה באו"א או לא. ועי' בשפ"א מה שפלפל בזה.

ובמהריט"א שם מבאר דר"ש ס"ל דאף במקום שאין לו רפואה אלא ע"י מום אינו רשאי ליתן בו מום כיון שאינו אלא מום עובר לענין פדיון, וע"כ דוקא באינו מכין שרי ולדידיה אסור ליתן מום אלא בלא כונה אלא דאם נעשה בו מום ישחט עליו דלא עביד איסורא.

והנה רש"י כאן פירש אף ישחט עליו דס"ל דבר דאין מתכוין מותר ויל"פ כונתו ע"ד הרמב"ם ודוחק.

אולם יעוי' בתוס' בכורות ל"ד ע"א שהק' על רש"י דממ"נ אי מיירי במתכוין למוס' הוי פס"ר ואי בשאינו מתכוין זה נגד הסוגיא כאן דשרי ליתן מוס' בבע"מ וכתבו חידוש גדול בדעת רש"י דכל שהוא מתכוין לרפואה שרי אפי' בפס"ר. וביאור הענין לפמשי"כ האחרונים דפס"ר הוי כמתכוין וזה דוקא כאשר הוא מתכוין למעשה אחר אבל כאשר כונתו לאותו מעשה אבל לשם דבר המותר אי"ז בכלל האיסור והי כעין פס"ר דלא ניח"ל.

אריו"ח הכל מודים במחמץ אחר מחמץ שהוא חיב וכו'.

עי' בגרי"ז לעיל דנ"ה: שהק' דלכאוי' מעצם האיסור דלא תעשה חמץ דהיינו לישה ועריכה ואפיה למדנו שיש איסור לעשות עיסה מחומצת שהרי עיקר ההחמצה נעשית ע"י הכנסת השאור בעיסה וא"כ הלישה והאפיה נעשו במנחה שכבר נתחמצה, וא"כ למ"ל תרי קראי דלא תעשה ולא תאפה, דמחד קרא דלא תעשה למדנו דין זה. וכע"ז הק' על התוס' שם שכי' דמהדין מעשה יחידי למדנו שאין זה נחשב חימוץ של מנחה פסולה דמחמץ אחר מחמץ חיב ולכאוי' זה נלמד מגוף הפסוק. והוכיח מזה הגרי"ז דאלמלא הילפותא דהסוגיא היינו אומרים שהקרא דלא תעשה מיירי במי שלש מנחה שאינה מחומצת וע"י מעשהו הוא מחמצה וכן הקרא דלא תאפה דשיך חימוץ ע"י האפיה גופא והשתא גלי קרא דחיב ג"כ על מחמץ אחר מחמץ. ועי"ש שהק' על הר"ש משאנץ דפשיטא ליה דלישה היינו במנחה מחומצת.

והנה היה מקום לפרש את הדין דמחמץ אחר מחמץ שבא לרבות גם אם אחר עשה את פעולת החימוץ ובא זה ואפאה שהיה מקום לומר שלא יתחייב עליה דהוא מחמץ מנחה פסולה והפסוק דלא תעשה מיירי שהוא עצמו חימצה והרי הוא עתה שונה בחטא וממשיך לאפותה לגבוה אך זה גופא צ"ב איך ילפינן לה מהנך קראי דלמא מיירי בשהוא עצמו חימצה וצ"ל דזה נלמד מהמשמעות דלא תאפה שבכל ענין אסרה תורה את האפיה. אולם דברי התוס' לעיל עדיין צ"ב שהם כתבו שהחידוש הוא מה שאינה נחשבת כמנחה פסולה וזה אפי' כלפי המחמץ עצמו וצ"ל כהגרי"ז.

ועי' בקר"א שהק' בדומה לזה דהנה הדין מחמץ אחר מחמץ אינו דומה למטיל מוס' בבע"מ ששם יש תוספת מוס' אבל כאן אינו מוסיף בחימוץ אלא הוא עושה מעשה במנחה המחומצת, ומתבאר בסוגיא דאי לאו האי קרא אין מחיבים אלא את מי שחימצה בחימוץ הראשון, ואילו מן הברייטא דלעיל מבואר שאינו חיב אלא אחת על כולן דהיינו שעל כל מעשה אפשר להתחייב עכ"פ חדא. ותי' דאפשר לפרש אחת על כולן היינו שאינו מתחייב אלא א"כ עשה כל מעשה מתוע"ס דהיינו שאינו חיב אלא מי שיחמץ וגם יאפה וקמ"ל דחיב על כל מעשה וממילא כל המחמץ בכלל.

וכתב עוד דברש"י בסוגין משמע שיסוד החיוב במחמץ אחר מחמץ הוא מה שהשני מסיע בחימוץ של הראשון [דהיינו על ידי ריבוי החימוץ שנעשה כאן וכמו שמצינו בבע"מ ובמסרס שיש כאן תוספת גנאי, וכן ע"י שמשביח את פעולת החימוץ במה שהוא מביאה לידי גמר]. ולפי"ז הוא ממש דומיא דהנך וגם ל"ק מהברייטא דעל כל פעולת חימוץ יש מקום לחיבו חדא וכאן התרבה שחיב על כל חמוץ וחימוץ.

תוד"ה הכל מודים.

הק' איך שייך לחיב על מחמץ אחר מחמץ והרי אין המנחה ראויה לא לעצמה ולא לדמיה שהרי דינה בשריפה וא"כ אינה בתורת הקרבה כלל ולא דמי למטיל מום בבע"מ ובסוגיא נראה שהכל אותו ענין.

והגר"י הק' דלכא' שני ענינים הם ההיא דמטיל מום בבע"מ ששם האיסור הוא הטלת המום וע"כ במקום שפקעה קדושתו לגמרי לא שייך האיסור, משא"כ במחמץ אחר מחמץ שישוד הענין הוא מה שהוא עושה מנחה מחומצת וא"כ מה בכך דלא חזי סוכ"ס יש כאן אפיה בחמץ. ותירץ שמכיון שאינה ראויה לגמרי אין לה שם מנחה וכל האיסור הוא לחמץ מנחה. ולפ"ז מובן התירוץ הראשון דדוקא בזה"ז פקע ממנה תורת מנחה כמו קרבן. אולם התירוץ השני אינו מובן מה שייך חומרא במחמץ אחר שפקעה ממנו תורת מנחה.

ויעו"ש שהק' דאכתי לא דמי דדוקא לגבי בע"מ שישוד האיסור הוא מניעת הקרבה בזה י"ל דבזה"ז לא נאמר האיסור כיון שאינו עומד להקרבה משא"כ הכא שישוד האיסור היא פעולת החימוץ סגי במה שהיה בו שם קרבן מקודם והניח בצ"ע. [ויתכן באמת שזוהי סברת תירוצם השני].

השלמה. [מזיכרון]

ל"ע מדוע בכור שאחזו דם אינו יכול להטיל בו מום אחר אליבא דר"מ והרי הוא כחולין גמורים שהרי נאכל לבעליו בלא פדיון. ועי' בהגרמ"ד שהביא מהגר"ח לבאר באמת שזו שיטת הרא"ש והטור שהביאו את הדין של בכור בע"מ רק לענין מום עובר דבאמת במום קבוע אין שייך לאסור אפי' מדרבנן כאמור.

אולם בתוס' בכורות וכאן מבואר להדיא שאם היה כאן מום עובר לא היה שרי לשחוט וכל מח' היא דוקא במום קבוע ומבאר הגרמ"ד וכ"ה בחזו"א עפ"י התוס' ב"ק נ"ג לענין שור פסולי המוקדשין שהביאו שיטת רב יהודאי שגרס ומאי ניהו בכור שור דלא פריק ליה וביארו התוס' שם דאף דנאכל במומו אי"ז מפקיע את הקדושה אלא היתר אכילה הוא ול"ק ביה שור רעהו.

הניח שאור ע"ג עיסה והלך וישב לו וכו'.

עי' בברכ"ש ב"ק סי' ל"ט שהביא מהגר"י [וכ"ה בכתבי הגר"י] שזה פשיטא שהנחה זו נחשבת מעשה לכה"ת כולה ואין חילוק בין עושה פעולה בגופו לבין אם עושה אותה ע"י אש וכיו"ב, וע"כ הוצרך מיעוט מיוחד להתיר גילוח ע"י סם דלא חשיב גרמא אלא מעשה גמור, אלא דמקומות כאלו שהתורה כתבה להדיא לא תעשו כהכא דכ' לא תעשה חמץ וכן לגבי שבת דכ' כל מלאכה לא תעשו, שם הצריכה התורה שיעשה בידים ממש, ואף דחשיב מעשה גמור לחיב עליו ואי"ז גרמא מ"מ לא הוי מעשה ידיה אלא דהאש וכיו"ב. ומה"ט אמרי' לגבי מוחק את השם שאם ירד וטבל ונמחק השם שעל ידו אי"ז מעשה אלא גרמא ופשיטא דלענין חיוב רציחה בכה"ג חשיב מעשה גמור. והראיה לזה היא מהרמב"ם שכי' לענין סירוס שאם הושיבו במים או בשלג עד שנסתרס מאליו פטור והטעם כנ"ל דכ' שם לא תעשו ואי"ז נחשב מעשה דבידים.

והנה עיקר החידוש דהסוגיא הוא דהכא אף דנעשה המעשה מאליו נחשב שנעשה בידים וכך היא ההתייחסות למלאכה ולא דמי לגילוח ע"י סם ששם אי"ז נחשב מעשה ידיה אלא של מעשה של הסם. ונראה שם מדבריו שזה גם השו"ט בסוגיא אם בעי שעכ"פ שיהפך בה בכדי שיחשב מעשה ידיה, והמסקנא היא שאין ההיפוך נצרך לעצם המעשה וע"כ אם יהיה נצלה כ"צ בלא היפוך חיב.

והנה דנו האחרונים מ"ש צליה דבשר ע"ג גחלים שבכה"ג חשיב שנעשה מאליו יותר משאר אפיה ובישול. [וזה גם מוכח מדלא קאמר שחיב על החימוץ דמנחה כמו על אפיתה.] ועי' בקר"א שמחלק דבישול ניכר יותר המלאכה שנותן מים בקדירה ומעימדה ע"ג האש. [ולא ביאר מהי העדיפות של אפיה על הצליה.] וצ"ב מה איכפת לנו אם ניכר המלאכה או לא ולכאוי הכל תלוי אם נעשה על ידו או לא ורואים כאן ג"כ את היסוד הנ"ל שאין כאן חיסרון בעצם המעשה שיהיה מכוחו אלא בצורת המעשה אם נחשב שהוא העושה או כנעשה מאליו וע"כ ככל שהענין יותר ניכר שהוא נעשה על ידו חשיב כבידים. וע"ע בשפ"א שג"כ ביאר דבנתינת השאור אינו כדרך שאר מעשה חימוץ שלא נתנו בעודו קמח כמו הרגילות אלא אחר הגיבול נתן בו השאור וע"כ חשיב כנעשה מאליו.

והיה מקום עוד לפרש שדוקא בבשר ע"ג גחלים נחשב כנעשה מאליו שטבע הצליה היא שע"י השומן הנוטף מתלהטים הגחלים ומתלבים ונמצא שהבשר נצלה מכח עצמו, ולא דמי לבישול שהכל נעשה מכח האש וא"כ נגמר כל התהליך ע"י הנתינה הראשונה על האש וזהו ג"כ החילוק מאפיה. וכיו"ב בשאור שאינו מחמץ מצ"ע שהרי לא כל דבר מתחמץ ע"י שאור והוא רק מעורר את כח החימוץ הנמצא בדגן וע"כ היה ראוי לחיב רק את המגבל ולא את מניח השאור ונתחדש כאן שהכל נחשב כנעשה מכח הנתינה הראשונה של השאור וההנחה שע"ג הגחלים ודו"ק.

תוד"ה ומעשה שבת כה"ג מי מחייב.

שיטת התוס' היא דהחידוש של רבא דהוי כמעשה צלי של שבת הוא שאם הוא לא מהפך בעיסה ולא נתחמץ אלא כנוקשה אינו מתחייב עליו א"כ נתחמץ כ"צ ואם הוא חמץ נוקשה אזי צריך שיהיה משני הצדדים. ועי' בקר"א שתמה על דבריהם דמה ענין שבת לחימוץ דהתם ל"ח מלאכת מחשבת א"כ נעשה ראוי לאכילה וע"כ צריך שיעשה מבי' צדדים, אולם לענין חימוץ עיקר הקפידא של הכתוב היא על עצם המצב של החימוץ ומאחר דנוקשה חשיב חימוץ לענין זה מ"ל מצד א' או מב' צדדים.

ובאמת עי' הגר"ז שחקר בגדר הדין שיעור כמאב"ד, אם זהו דין בהמאכל שבכמאב"ד נעשה ראוי לאכילה ופחות מזה לא נחשב ראוי לאכילה, או שזה דין במעשה הבישול שאם נתבשל ברמה של כמאב"ד יש כאן מלאכה חשובה אבל גם בשיעור כמאב"ד אינו בהכרח נחשב כמבושל והנפק"מ היא לשאר דיני התורה כמו לענין בשר בחלב ששם דנו הפוסקים דבעי בישול גמור. והגר"ז הוכיח עוד כצד זה משיטת הרמב"ם להלן בהמשך הסוגיא דלענין בישול כמאב"ד לא סגי שיבשל כשיעור גרוגרת ויהפוך בה משני צדדים אלא צריך שיהיה מבושל כולו דוקא. ומזה מוכח שבשיעור כמאב"ד לא חשיב מבושל אלא רק מקצת בישול וכשנתבשל כולו יש כאן חשיבות מסוימת לחיב עליה.

ועפ"ז נוכל לישב קושית הקר"א דהילפותא משבת היא שכמו דלענין שבת סגי במקצת בישול אם נתבשל משני הצדדים, ה"ה לענין חימוץ יש כאן חשיבות של מעשה חימוץ אף אם לא נתחמץ חימוץ גמור וזה רק כאשר נשלם החימוץ בכל החתיכה, ואם נתחמץ רק מצד אחד אינו בכלל עשיה לחיב עליה.

דף נ"ז ע"א.

^א והנה לפי השיטות דל"ש בישול אחר בישול אחר שנתבשל כמאב"ד פשיטא כמו הצד הראשון, אבל לפי השיטות שאינו נחשב כמבושל [ע"י שיי"ח ס"ד ובביאהו"ל שם השיטות בענין] שייך החקירה הנ"ל.

במקום א' אין בב' או ג' מקומות לא וכו'.

עיי' בתוס' שביארו דבב' וג' מקומות אי"ז דרך בישול וגם מחוסר קציצה וקריבה. והגמ' הוכיחה מהקודח בכמה מקומות שאף שאינו נחשב כל חור בפ"ע מ"מ חזי לצירוף. וילה"ק מה הדמיון בין זה לזה דהתם כן הוא דרך מלאכתו וכיון דחזי לצירוף יש כאן מלאכה חשובה אבל כאן אין מלאכה חשובה ולא דרך בישול בכך ומה הראיה משם לכאן.

אולם האחרונים הק' להיפך דבצליה כגרוגרת יש כאן שיעור חשוב הראוי לאכילה משא"כ בקודח אינו ראוי לענינו אלא אא"כ יקדח עוד באמצעו וא"כ ליכא מלאכה כלל, כן הק' השפ"א והגרי"ז. ועיי' בשפ"א שכתב דהוא בדרך ק"ו שאם שם אנו רואים דמהני להשלים השיעור ע"י צירוף ק"ו בסוגין, אבל לפי האמת יתכן דאין הענינים תלויים זה בזה. ועיי"ש שם מש"כ בדעת הרמב"ם.

תוד"ה בשנים ושלשה מקומות. לא דמי להוציא חצי גרוגרת וכו'.

קושיתם לכאן אינה מובנת ששם מיירי שצירף שני החצאים לשיעור שלם במקום אחד, ועיי' בקר"א שביאר שקושיתם היא אליבא דר' יוסי דס"ל שאף בשתי רשויות חייב עליה ושם אינו אלא מחוסר קריבה.

ובתירוצם כתבו התוס' דאין דרך בישול בכך ומחוסר נמי חתיכה וקריבה וצ"ב למה לא היה ניחא להם בסברא השניה לחוד כמו בההיא דשבת לגבי ב' דפי פנקס.

ועיי' שם בתוס' שהקשו על הסוגיא שם לפי הצד דבב' וג' מקומות חייב מ"ש ההיא דב' דפי פנקס דפטור משום חיסרון קציצה וקריבה, ות"י דהכא אינו מזיק חסרון קציצה כמו שם. וביארו בזה ששם יש חיסרון בעצם הכתיבה שאין כאן כתיבת מילה שלימה ואין זה מלאכה כלל ולא משום חיסרון שיעור הוא וע"כ כאשר אינו אלא מחוסר קריבה ניתן לצרף מילה אבל לא בשני דפים, משא"כ הכא שיש כאן חפצא של בישול רק שהוא בשיעור מועט שאינו חשוב וע"כ מהני מה דחזי לאיצטרופי בכדי להשלים השיעור.

ועפ"ז י"ל דלכן הוצרכו התוס' לסברא זו דאין דרך בישול בכך לומר דגם כאן ע"י דמחוסר קציצה חסר בעצם בכל המעשה בישול ואין כאן אפי' חצי שיעור כמו שם לפי הצד דפטור עליה.

אלא קומץ בלבד מנחה מנין.

עיי' רש"י ותוס' שהנידון הוא ביחס לכל המנחה קודם הקמיצה, שלאחר הקמיצה ודאי יש לאו על החמצת השיריים, רק סברנו דמקודם הקמיצה אין כאן חיוב על מה שפוסל את המנחה מהקרבה מכיון שעדיין לא נתברר חלק גבוה ממנה.

ויש כאן קושיא גדולה דהתינוח במנחת סולת ניתן לומר שהלאו הוא על החימוץ של הקומץ אחר הקמיצה אבל מה שייד לומר כן במנחות האפויות קודם קמיצה ואדרבה הפסוק מיירי במנחת מרחשת כמ"ש רש"י כאן וממ"נ אם נתחמצו נפסלו קודם הקמיצה ואם נאפו כדן מה שייד בהם עוד חימוץ. ויתכן דלצד זה יהיה האיסור על הקמיצה גופה שלא לקמוץ המנחות הללו לברר לגבוה מן החמץ ודוחק.

^א ושמעתי בזה מהלך לומר דהנפק"מ היא לענין מחמץ אחר מחמץ ומיירי שנתחמצה מקודם וחוזר ומחמצה אחר הקמיצה. אולם לא מסתבר לומר שיש כאן שם קמיצה על המנחה הפסולה ועיי' ברשב"א כאן.

שו"ר בשפ"א שכי' דהוא בדרך אם אינו ענין דלצד זה היינו אומרים שאין איסור חימוץ אלא במנחת סולת ולא בשאר מנחות.

ובשפ"א שם מבאר אחרת את הגמ' שאין לי אלא קומץ הכונה אם חימצה כולה ואפי' במקום הקומץ ומנחה מנין הכונה שהשאיר מקצת שאינו חמץ שיוכל לקומץ ממנו. וכתב דכן משמע מהתוס'.

או"ד כיון דחימצה פסול יוצא ל"מ ביה.

רש"י מפרש דכיון דלאו קדושה גמורה היא אין בה משום יוצא ומשמע דלא חל הפסול כלל, אולם הגר"י כתב שיש מקום לפרש דבאמת חל כאן פסול יוצא אבל אין זה נותן דין פסול למנוע איסור חימוץ דמכיון דכבר נתחמצה יש כאן כבר שם פסול דחמץ ששיך אחריו דין חימוץ, וכתב לדיק כן מדברי הרמב"ם.

חימצה בראשו של מזבח מהו.

עי' בהגר"י שתמה על הצד הזה שכל מה שאפשר להתחייס לעלאה כתחילת הקרבה זהו אם אם נשלמה הקטרתו אבל כאן שהוא נפסל וירד אין העלאה נחשבת כלום. וכתב לישב דסוכ"ס כיון דמעיקרא היא בת הקרבה נחשב שיש כאן תחילת העלאה וצ"ב עוד.

אשר תקריבו לרבות מנחת נסכים לחימוץ וכו'.

ברש"י מבואר שיש רבותא במנחת נסכים מה דאין בה שירים הנאכלין ואינה בכלל הקרא דחלקם כמ"ש התוס' וע"כ צריך ע"י ילפותא מיוחדת, ואילו בלחה"פ יש חידוש מיוחד דאף שאין מגופו לגבוה יש לאו על חימוצו. ומבואר בסוגיא דלריה"ג [ובמסקנא הוא לר"ע] אי אפשר לרבות לה"פ משום דמידת יבש לא נתקדשה והוא חול ואין בו משום חימוץ. ואידך מ"ד דמרבה לה"פ לכאוי' אינו מרבה נסכים מחמת זה שהוא כליל ולפי"ז ה"ה בשאר מנחות הבאות כליל כחביתין ומנחת כהנים אולם התוס' כתבו דהך מ"ד מודה לאידך דאיכא איסור חימוץ במנחת נסכים.

אולם לפי כמה גירסאות ברש"י עי' בבה"ז גרסו דמ"ד זה סובר דאי אפשר לרבות מנחת נסכים דס"ל דמי פירות הם ולית ליה מגבה במים והיא כשירה, ולפי"ז בשאר מנחת כליל כן יש לאו דחימוץ וכ"כ רש"י בהמשך דהוא בכלל הריבוי דאשר תקריבו.

וצ"ב דמנ"ל דהפסוק מרבה גם מנחות אלו והא חלוקים הן משאר מנחות וליכא יתורא, וצ"ל שהסברא שאין ממנו לגבוה או שאין שירה נאכלין שקולין הן ועד כמה שאין הכרח בסברא שלא שייך כאן איסור חימוץ הכל בכלל.

דף נ"ז ע"ב.

ברש"י ומי פירות אין מחמיצין. "ול"ל מגבלה במים וכשירה".

הרמב"ם ג"כ סובר כן להלכה בפ"ב ממה"ק הי"ט שכי' דמנחת נסכים אין בה מלקות שאם גיבלה במים הרי נפסלה קודם שנתחמץ ואם נתגבלה בשמן של נסכים מי פירות הן ואין מחמיצין. ועי' בקר"א שהק' למה הוספת מים פוסלת את המנחה והלא לגבי מנחת חוטא נתבאר לעיל בדף נ"ד

^א ורואים מדבריו שאין חיסרון במה שאין כל המנחה ראויה להיות נקמצת ואפשר לברר חלק גבוה קודם הקמיצה וכמו שמצינו במנחות שנתערבו.

^ב ומשמע מדבריו שאיסור יש ואולי האיסור הוא מה שהוא פוסל את המנחה.

ע"א שאלמלא הקרא דחריבה היינו אומרים שיכול להוסיף מים במנחת חוטא. ועי' עוד ברש"י כאן דפשיטא לן דבשאר מנחות אין המים פוסלים דאי אפשר ללושן במעט שמן וג"ז צ"ב דמה"ת כלל יהיה דין ללוש את המנחה קודם הקמיצה.

והיה מקום לומר דמצות בלילה היא שתהיה כל המנחה נילושת ובלולה ובזה יש דין מיוחד שתעשה כן ע"י שמן ואם הוסיף בה מים כבר אינה ראויה לבוללה ע"י שמן, וצ"ב לפ"ז אם סברא זו שיכת גם לאחר הבלילה. ואם כנים הדברים פשיטא דבמנחת חוטא ל"ש פסול זה כיון שאין בה דין בלילה כלל.

תוד"ה ושמעין ליה לר"ע וכו'.

מבואר בתוס' דאין התנור מקדש ע"י ההכנסה אליו אלא ע"י האפיה משיקרמו פניה וזה מוכח גם מתירוצם שאחר קרימת פנים ל"ש חימוץ וצ"ב מדוע. ועי' בתוס' מעילה ח. ד"ה קרמו פניה שהק' דכיון דס"ל לתנא תנור מקדש למ"ל קרמו פניה כניסתו לתנור ליקדשה דהא כלי שרת מקדש, וכתבו בזה ב' תירוצים [לגירסת השיטמ"ק שם] אם באמת ה"ה בכל כלי"ש אינו מקדש אא"כ עשה בו את הראוי ליעשות או דבאמת משעת הכנסה לתנור נתקדש ונקט קרימת פנים משום סיפא דהוכשר להיסדר בזה על השולחן אעפ"י שלא נאפה לגמרי.

והנה לתירוצם השני הדרא קושית התוס' לדוכתא דא"כ משכח"ל חימוץ אחר שהכניסה לתנור, ועי' רש"י שכתב הלכך אינה קדושה עד שיסדרנה על השולחן ומשמע דגם ל"ל תנור מקדש ולפ"ז ניחא. אך לפ"ז יקשה המשך הגמ' דילפינן לר' יונתן מביכורים לה' שאין הם מתקדשים לגבוה עד אחר אפיה וביאר רש"י דתנור היה בעזרה וא"כ רואים שתנור מקדש, וצ"ל דבזה באמת לא הודה לו ר' יונתן דמשכח"ל חימוץ גם בלחם הפנים.

ועי' עוד בהגרי"ז שכתב עוד שאין הכרח מזה שתנור אינו מקדש אלא באפיה לשאר כלי הקודש ויתכן שהם מקדשין גם בנגיעה ששם ההלכה היא דהם טעונים כלי וא"כ התורת כלי היא המקדשת בנגיעה, אולם במנחות האפויות שלא הוזכר בהם כלי אלא אפיה אינם מתקדשות אלא ע"י אפיה.

שלוש ע"ג קטבליא.

לפי הנראה בסוגיא באמת גם אליבא דר"ע משכח"ל חימוץ במנחת נסכים אם ילוש בביסא, אולם יותר מסתבר דמכיון דאינו קדוש בהכרח מסתבר יותר להעמיד הריבוי על לחה"פ ולא על מנחת נסכים, ובעול"ש כתב ג"כ דמכיון דאין חובה לקדש אין איסור לחמץ אחר שנתקדש. ובשפ"א ביאר דמכח הפסוק דלעיל שאין לגבוה עד שעת האפיה מוכח שאין לשין אותן בפנים אלא בחוץ וה"ה לחה"פ דאיתקש לשה"ל. ועי' בקר"אכאן שמקושיתומוכח שאם ארע ולש מתקדש וכ"ה בזב"ת כאן, סק"ב. ועי' בחזו"א מנחות

איתמר המעלה מכולן ע"ג הכבש וכו'.

עי' ברגמ"ה שביאר דהיינו בלא הקטרה ולפונ"ר נראה שאם היה מקטיר פשיטא דחייב ולפ"ז על המזבח עצמו חייב אפי' בלי הקטרה בהעלאה בלבד. וקשה שהרי לשם עצים יש מח' אם שרי להקטיר ואילו הכא מבואר דבהעלאה לבד כבר חייב ויתכן לחלק דלשם עצים עדיף מהעלאה בעלמא. ועי' בפ"י רבינו הלל לתו"כ שהביא מהירושלמי פ' כלל גדול אין לי בעבודה ושלא בעבודה דהיינו בהעלאה בלא הקטרה וממעט לה מדכ' לריח ניחוח וא"כ אין חיוב בהעלאה גרידא, וצ"ע על הרגמ"ה. ואפשר לומר איפכא דעל המזבח אופן החיוב הוא ע"י הקטרה אבל הכבש אינו מקום

הקטרה והוי כלשם עצים, ודוקא אם הוא מעלהו שם לצורך הקטרה על המזבח יש כאן חיוב כבר משעת ההעלאה על הכבש. ועי' במה שני בסמוך עוד בסברות הללו.

תוד"ה אין לי וכו'. [בגדר הדין דכבש כמזבח].

עי' בתוס' שהביאו כמו"כ לגבי דין עלו לא ירדו דאיתרבי בזה כבש כמזבח, ונח' בזה הראשונים אם הוא עוד ריבוי גם לענין קידוש פסולין או שהכל ענין אחד. דעי' בפ"י הראב"ד לתו"כ פ' צו ובספר היחוס [הובאו בכנסת הראשונים] שלומדים מכך שיש מלקות על העלאת פסולין בכבש שה"ה לקדש פסולין הוי כמזבח ומבואר דדינו כמזבח ממש, אולם בפ"י רבינו הלל לתו"כ שם כתב שטעם הדין הוא שהכבש הוא צורך המזבח ועי"כ מקדש כמזבח ומבואר שאין עצמותו כמזבח רק כמשמש וא"כ מה שלוקה על העלאת השאור בו הוא חידוש נוסף ונפרד.

ולכא"ו זה תלוי במח' התוס' אם אמרי' שלא במקומו כבמקומו על הכבש כמו על המזבח דהתוס' כאן פשיטא להו שלא אמרי' הכי ומבואר דאין הכבש בכלל מזבח אולם התוס' בזבחים כו': במסקנתם שם הוכיחו דאף הכבש נחשב מזבח לענין זה, וא"כ מצינו לומר שזה גופא הגילוי כאן שיש לכבש תורת מזבח לענין שיהיה נחשב מעשה הקטרה בפסולים.

ועי' בכנה"ר שהביא מהמפרש במס' תמיד שני מקומות שנתן לכבש דין מזבח בדף כח. כתב על הדין של המשנה שאין אדם נכנס עמו בין האולם ולכבש משום דכבש הוא כמזבח לכל דבר ועוד שם ע"ב ביאר דלינה בראשו של הכבש אינה פוסלת משום דכבש הוא כמזבח לכל דבר.

מעתה יש להסתפק אם התורה חידשה שהכבש נחשב גם כמקום הקטרה או דאין הקטרה אלא על המזבח והטעם שחיב דמ"מ שם מזבח עליו ויש כאן מעשה הקטרה וסגי בזה לחיב עליו אבל אינו מרצה, ונפק"מ גם לענין פיגול אם יחשב להקטיר שם חוץ לזמנו. ועי' בהגרי"ז שחקר בזה והוכיח מהסוגיא בזבחים פ"ז: שאי אפשר להקטיר ע"ג הכבש ודיק מלשון התוס' בזבחים דדוקא לענין דמים לא חשיב הכבש כמזבח אבל לענין הקטרות שפיר חשיב כמזבח. ונפק"מ גם לענין איסור הקטרת בע"מ. ועי' בחזו"א זבחים י"ט סכ"ג.

תוד"ה כבש מנין.

הק' למה לא נזכר כאן רצפת העזרה מנין וכתבו שני תירוצים או משום דמיירי גם בנוב וגבעון דליכא רצפה או משום דלא נתקדשה לפסולין. וקושייתם תמוהה לכא"ו דבשלמא כבש אינו מקום הקטרה בעי ריבוי אבל רצפה שהיא מקום הקטרה לגמרי פשיטא דלקי עליה בין בשאור ובין בשיריים. ואילו"ד לעיל היינו יכולים לומר דסברי דהכבש נחשב כמקום הקטרה ואעפ"כ לא לקי עליה, אבל הם סוברים דאין הכבש כמזבח וא"כ מה הדמיון זל"ז וכה"ק הקר"א והגרי"ז.

והנה בתוס' בזבחים פז. ג"כ הקשו קושיא זו ובלשון אחר דלמ"ל ריבוי לזה דהכבש מקדש פסולין והרי רצפה מקדשת כמזבח וכ"ש הכבש ות"י דנתקדשה לענין הכשירין ולא לענין הפסולין. ומבואר בדבריהם דהכבש הוא בכלל הריצפה ועדיף ממנה גם לענין קידוש פסולין. אך אי נימא כהגרי"ז שאינו מקום הקטרה וגרע מריצפה [וכדבריהם שם בדף י"ד ע"א דע"ג הדף אינו כריצפה וגרע מאויר], הרי דכל קושייתם היא לענין קידוש אבל אין סברא שיוכלו להקטיר שלא על הריצפה ממש, ויוצא שיש עדיפות לריצפה לענין הקטרה ולכבש לענין קידוש והדבר צ"ב.

עי' ברמב"ם פ"ה מאס"מ ה"ג ואילך ובכס"מ שם, והעולה מדבריהם שיש איסור על הקטרת שאור ודבש בפ"ע לשם קרבן וכן על כל הדברים שאינם עומדים להקרבה, ובסוגין התחדש שיש

עוד איסור מחודש להקריב השאור ודבש יחד עם הקרבן אפילו כשמקטירן לשם עצים דבלחוד לא לקי עליהם באופן זה, אבל אם מקטירם יחד עם הקרבן בין אם הוא מהדברים הנקטרים או הנאכלים לוקה ועי' הנידון בסוגיא אם אמרי' דכבש כמזבח ופסק כריו"ח. ולפיו' הנידון הוא אם הכבש נחשב כמקום הקטרה לענין זה שנדון שאף כשמעלן לשם עצים חשיב כהקטרה. וגם נראה שם שלגבי הלאו דכל שממנו לאישים זהו רק על המזבח גופיה וצ"ב מה החילוק משאור ודבש הבאין בפ"ע ויחד עם האיברין שלוקה עליהם גם בכבש ועי' בהגרי"ז.

דף נ"ח ע"א.

יכול יהא יחיד מתנדב ומביא כיו"ב נדבה וכו'.

הנה שתי הלחם הבאין בפ"ע מיבעיא לן אי לאכילה אתין או לשריפה אתין לעיל מו : ולכאוי' גם כאן על הצד שהיו באות בנדבה כן היה דינם, אך בהמשך הסוגיא מבואר דלא כן דאמר שאור שהותר מכללו במקדש מאי ניהו לאו שה"ל דקרבה נדבה, ומבואר ברש"י **דקרבה נדבה במזבח**. ועי' ברגמ"ה שם שכי' דהיינו להקריב קומצה למזבח כשאר מנחת נדבה. ויוצא שרק יש כאן גילוי ששה"ל הוא מין ששייך בו קרבן אבל דינו כשאר מנחת נדבה. ובדעת רש"י צ"ב למה עולה כליל בלא קמיצה ומ"ש משאר מנחות האפיות. [וגם במנחת ציבור מצינו פתיתה וקמיצה כמו במנחת העומר.] ואפשר דגם רש"י נתכוין לדברי הרגמ"ה ולא חש לפרש. אולם צ"ע למה דוקא כאן היתה כזו הו"א שיקרבו נדבה בפ"ע ומ"ש מלחמי תודה ולחה"פ ומנחת חביתין ומנחת סוטה דלא שמענו בשום מקום שבאין בנדבה.

כל שממנו לאישים אמר רחמנא וכו'.

עי' ברש"י לעיל נז : שפירש כל שממנו לאישים שעלה כבר ממנו למזבח ומבשר קרבנות כבר עלו החלב והכליות וכו', ודיק הגרמ"ד שדוקא באופן זה נחשב שממנו לאשים. ועד"ז כתב רש"י ביומא מז : **מאחר שנתת לאש כל משפטו** הרי השיריים בב"ת, וכ"ה ביבמות ק. וזבחים עו : והנה לפ"ז יש נפק"מ נוספת מהאיבעיא הזו לענין אם העלה מן בשר הקדשים קודם הקטרת האימורין שאם להצד ששמו קרבן יהיה חייב אף אם לא ינתן ממנו לאישים כלל, וצ"ב למה לא הוזכרה נפקותא זו בסוגין.

ובאמת יש לדון עוד שלפ"ז משתנה גדר האיסור שאינו מה שהוא מקטיר מה שאי"ר להקרבה אלא מה שהוא מוסיף על הראוי לגבוה, משא"כ לצד השני האיסור הוא על השינוי מדיני הקרבן.

אין לי אלא כולו מקצתו מנין.

נחלקו אב"י ורבא אם נתרבה לחיב אפי' בהקטרה של חצי כזית או דוקא בכזית דאין הקטרה פחותה מכזית, ונתרבה עירובו דאף דלא מינכר חייב עליו. ויל"ע באיזה היכ"ת מדובר אם כשהיה פחות מכזית בשאור או רק בכזית שאור לבד מן התערובת, ולאב"י לכאוי' פשיטא דמיירי אפי' במקצת שאור אלא שאינו ניכר, ולרבא יש מקום להסתפק כנ"ל. ועי' תוס' שכתבו לפרש דאליבא דרבא נאמר כאן הכלל של היתר מצטרף לאיסור שאף שאין כזית מן האיסור מ"מ יש לחיב בתערובת של כזית מהיתר ואיסור גם יחד.

ועי' ברש"י בע"ב שכתב דלרבא כי כל אתא לומר דאף על גב דלא מינכר חייב עליו ומבואר כאן לכאוי' שלכ"ד, דבגוונא דלא היה שיעור לא מתחייב ורק בדאיכא כזית ורבותא אשמעינן דאף

כאשר אינו ניכר חייב. וצריך לדעת באיזה ציור מדובר אם דוקא כשהיה רוב מהאיסור אף כסתם תערובת אפי' רוב שיעור במעט ומ"מ האיסור אינו בטל. והתוס' באמת כתבו ע"ז דלרבה אי איכא כזית פשיטא דלא בטיל. ויל"פ דבריהם בתרי גווני או משום שזה תערובת לח בלח במנחות שאינם אפיות וממילא מדאורי' הוא בנו"ט, או דסברי דלענין דלענין הקטרה לא שייך ביטול או משום שאנו דנים את זה כמו שאוכל כל החתיכות בב"א שאין ביטול ברוב [ביבש בכה"ג אפי' לרשב"א] או דהוי כעין טומאת משא שיש כאן התיחסות אל האיסור בכל מקום שהוא [וכ"כ העול"ש]. ולא הוה ניחא להו בסברת רש"י דבא לרבות אף כשאנו ניכר. אבל אליבא דאב"י החידוש הוא בין לרש"י ובין לתוס' שאף על פי שהוא מועט ואין כאן ממשות של האיסור אינו בטל.

עירובו מנין ת"ל כי כל.

ילה"ס אליבא דאב"י דעירובו היינו שנתערב בפחות מכזית באיזה שיעור איסור מדובר וברש"י כתב עירבו עם מצה דלא מינכר ולא ביאר בכמה. ועי' בהגר"ז שחקר בזה ואמר דשיעור נותן טעם ל"ש כאן שהרי לא מיירי באכילה וכתב דמסתבר דאף בכל שהוא לא בטיל. והביא ע"ז ראייה מדברי הרמב"ם בהל' שבת פכ"ט הי"ד שאפי' נפל שאור או דבש כחרדל בחבית של יין נפסלה לקידוש כיון שהיין פסול לנסכים ומבואר דבכל שהוא נפסל ואינו בטל אפי' בלח. יעו"ש עוד מקורות לזה.

אין לי אלא קומץ חצי קומץ מנין וכו'.

יל"ע דמה"י יצטרכו קומץ שלם הלא בכ"מ הקטרה היא בכזית כמו שכ' התוס' כאן ואף לענין קומץ הלא אין צריך להקטיר כולו בב"א וסגי בכזית בכל פעם, אלא שיש דין שלא יהיה הקומץ חסר וע"כ צריך להקטירו כולו ומה שיד זה לענין שאור שאינו מנחה כלל ולא שייך בו קמיצה. וצ"ל דעיקר החידוש הוא על הקומץ שהוחמץ דלא נימא דליכא איסורא עד שיחמץ את כל הקומץ כעין החילוק בין מוקטרי פנים למוקטרי חוץ.

דף נ"ח ע"ב.

איתמר המעלה שאור ודבש ע"ג המזבח וכו'.

התוס' פירשו שהעלה שאור ודבש בפ"ע ועוד מקצת בתערובת וע"כ לוקה לרבה ד' מלקיות א' על השאור וא' על הדבש ועוד שנים על העירובין. והדבר צ"ע מה"י שילקה על העירובין והרי מה שנתרבה על העירוב הוא לומר שאף שאין האיסור ניכר לוקה עליו ויש כאן חידוש שאף שאין כאן איסור גמור חייב עליו וא"כ אינו עדיף מאילו אכל ב' כזיתים בב"א [ועי' בזב"ת שבאמת ביאר לדעת הרמב"ם שאין הכונה שלוקה במעשה אחד ד' מלקיות אלא שנים על הבעין ואם היה בתערבת לוקה שנים על התערובת]. ועי' בהגרמ"ד שכ' שמוכח מכאן שיש שם איסור חדש הנקרא תערובת וע"כ הוי שמות חלוקין והניח הענין בצ"ע.

והנה פשטות הלשון ברש"י בד"ה משאור שכ' שעירבן יחד וכן בד"ה איכא דאמרי שכ' כפי הגרסאות שעירב שאור ושאר מינים והמקטיר עירובי שאור משמע שלא היה כאן גם שאור בעין [וכן הבינו התוס' שכן דעתו ועי' קר"א] וא"כ צ"ע למה לוקה ארבעה דממ"נ או שהחיוב על השאור או שהחיוב על התערובת. ובאמת יש כאן קצת משמעות ברש"י שהחיוב בתערובת הוא

^א והוא לשיטתו דל"ש המל"א אלא דוקא כשהאיסור וההיתר שניהם בעין ומקטירם כאחד.

על המין הנוסף שנתערב בשאור והתורה אמרה לא להקריב לא את השאור ולא את עירובו וע"כ נחשב ב' שמות והדברים מחודשים. [ויש בסוגיא חידוש כפול שדבש שלוקה עליו מצ"ע חייב עליו ג"כ על זה שנתערב בשאור].

אביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות א"ד חדא מיהא לקי.

לפי הנראה כאן ברש"י לשיטה זו לוקה על התערובת דהשאור חדא וכן על הדבש חדא מצד הבעין אבל על התערובת אינו לוקה דהריבוי נחשב לאו שבכללות שכן במשמעות הפסוק הוא כולל הן את העירוב והן את הבעין. והעירו האחרונים דכאן הוא סוג לאו שבכללות שונה מכל המקומות ששם יש כמה פרטים באותו האיסור כגון כי אם צלי אש שהוא לאו הכולל לכל סוגי הבישולים וע"כ אין לוקין עליו וכן על כל אשר יעשה מגפן היין אבל כאן התורה אמרה דעירובי שאור הוא כשאור עצמו וכמו במקצתו כה"ק הקר"א. אולם לפי היסוד הנ"ל דהתערובת הוא שם חדש של איסור א"כ אינו קשה כל כך שאין כאן פירוט מיוחד על האיסור הזה רק התורה כללה אותו בכלל האיסור העיקרי.

והנה התוס' סד"ה א"ד חולקים על רש"י וביארו שלוקה על השאור ועל הדבש כל אחד בפ"ע שזה נחשב לאו מפורט כמ"ש רש"י, ועוד לוקה חדא משום עירובין של שאור ודבש גם יחד ותמה הקר"א דממ"נ אם הוי לאו שבכללות לא ילקה כלום, ואם הוי לאו גמור ילקה שנים שהרי הם שתי ריבויים נפרדים תערובת שאור ותערובת דבש והניח בצ"ע. ומדצ"ל שהתוס' הבינו שהכל נחשב לאו אחד שאור ודבש שהגדר הוא כל מה שאינו ראוי למזבח אלא דהוי כעין גופין מוחלקין וע"כ הוי כשני מעשים נפרדים אבל תערובת שאור ודבש הוא נחשב כמעשה אחד וא"כ מה שזכר כאן לאו שבכללות היינו שאי"ז שני שמות חלוקין אלא כלל אחד לשני איסורים ובאמת אינו בהכרח דומה לשאר המקומות.

שיטת הרמב"ם בפ"ה מאיסורי"מ ה"א ובסה"מ ל"ת צ"ח ובשרשים שורש ט' [עמ' קע"ב וע"י במג"א שם ד"ה אמר הכותב], דלא כרש"י ותוס' שאף אם הוא יעלה מהם למזבח כשהם בעין בב"א ילקה עליהם רק אחד לשיטה זו שלא שכולל פרטים רבים אין לוקין עליו אלא אחד, והרמב"ן בשרשים שם מודה לו חוץ ממקום שהוסיפה התורה לשון כמו מחרצן ועד זג שע"י תוספת הלשון יש כאן פירוט נוסף לחיבת תרתי וכן כל מקום שנאמר גם כלל וגם פרט, ולדבריהם היינו יכולים להביא את המחלוקת על שאור ודבש כשהם בעין ומה שהוזכר כאן העירובין הוא מחלוקת נפרדת כמ"ש הזב"ת הנ"ל, וע"י שפ"א.

א"ד חדא נמי לא לקי דלא מיחד לאויה כלאו דחסימה.

לפשוטו ברש"י לפי שיטה זו אינו לוקה אפי' אחד כיון שנכלל באיסור גם ריבוי א"כ אינו מבורר הלאו לא על השאור ולא על עירובו ושאינו מלאו דגרופה וחלוצה שכל אחד מהם עומד בפ"ע ואין לו ריבויים. [והנה מה שכ' רש"י מקודם דמשום השאור והדבש אינו נקרא לאו שבכללות היינו בלא הלשון כי כל אבל ע"י שכלל השאור בתוך הכלל נעשה לאו שאינו מיוחד.]. אולם בזב"ת נקט בדעתו שעל השאור והדבש דבעין לוקה ורק על התערובות אינו לוקה וצ"ב. ושיטת התוס' כאמור שרק על התערובות אינו לוקה אפי' חדא אבל על גוף האיסור דבעין לוקה.

^א ויש לפלפל דרש"י דוקא קאמר כאשר אינו מקטיר אלא עירובין ובוה נחלק שאינו לוקה מצד השאור ולא מצד תערובתו אבל על השאר והדבש אם הם בעין לוקה על כל אחד בפ"ע אבל אין מובן החילוק בסברא.

שיטת הרמב"ם בשרשים שם וכ"מ בראב"ד באיסוריה"מ שם שלשיטה זו המעלה מן השאור ומן הדבש אינו לוקה כלל.

דף נ"ט ע"א.

ואלו טעונות שמן ולבונה וכו' מנחת עכו"ם.

מבואר במשנתנו שיש חידוש מיוחד ע"ז שמנחת העכו"ם טעונה שמן ועי' רש"י בהמשך הסוגיא [ד"ה ולא] שמדמה זאת למנחת כהנים דלא כתיב בה שמן בהדיא. ועי' תוס' ד"ה ואימא. והנה לקמן ע"ג. מביא ע"ז דרשא מיוחדת שהעכו"ם נודרים נו"נ כישראל ואם הם מקריבים מנחה הגמי' תולה זאת במח' ריה"ג ור"ע לענין שלמי עכו"ם אם עולות הן דעולה כתיב בפרשה או שנתרבה ג"כ העכו"ם לשאר קרבנות ול"ד עולות. ועי' תוס' לקמן ס"א ע"ב ד"ה בישראל דלר"ע העכו"ם יכול להתנדב מנחת נסכים שכולה כליל ועי' ברש"י ע"ג ע"ב ד"ה שלמי שכי' ג"כ דלר"ע מנחתן כליל. ויש לדון אליבא דריה"ג דעכו"ם מתנדבין כל הקרבנות אם יש להם דין ישראל לגמרי או שיש לזה תורת קרבן עכו"ם ועי' בקר"א כאן דפשיטא ליה דכישראל נינהו ותמה למה הוזכר כאן מנחת עכו"ם. [ואליבא דר"ע דמנחתן כליל ל"ק ליה] אך אפשר דזהו גופא חידושא דמתני' דהעכו"ם מתנדבין כישראל. ומשמע כאן עוד דבאמת אי"ז כמנחת ישראל ממש אלא שם מנחת עכו"ם עלה. ועי' מה שנכ' בסמוך לגבי מנחת נשים.

מנחת נשים.

הק' האחרונים מהו החידוש בנשים והרי הוקשו לגברים לכל מצוות שבתורה. ועי' ברש"י ובתוס' הנ"ל שהבינו בפשיטות שאין הנשים בכלל הקרא דאנשים לענין שמן ולרש"י ילפי' ממנחת כהנים ולתוס' הוא מבנין אב. ועי' עוד בסוגיא לקמן ס' ע"ב דלר"ש איצטריך קרא לרבות שאר מנחות כגון מנחת עכו"ם ומנחת נשים להגשה [ובשיטמ"ק שם אות ד' מוחק את המילים כגון וכו'] וחזינן מגירסת הספרים דמנחה זו אינה בכלל הדינים של מנחת אנשים וצ"ב מה"ת לחלק. ויש בענין זה מציאה גדולה בדברי הרמב"ן והריטב"א במס' קידושין דף ל"ו. [הובאו בכנה"ר בדף ס.]. שהק' על האמור שם בסוגיא דהיכא דכ' בני ישראל יש כאן מיעוט על הנשים דאמרי' בני ולא בנות, והק' דא"כ איך הם מביאות קרבן דהרי בפרשת נדרים ונדבות בויקרא כ"ב כתיב בני ישראל, ותי' דהתרבו מאיש איש דעכו"ם נודרין ונודבין כישראל וכ"ש דנשים איתרבו לענין זה. ויוצא מדבריהם שאין הנשים נלמדים מגוף הפרשה אלא דינם כעכו"ם. וצ"ל דלא לגמרי דינם כעכו"ם שהרי יש להם שאר קרבנות מלבד עולות ושאני מעכו"ם אלא הוי כעין גילוי דאף הבנות הם יכולות להקריב. ועי' עוד במקד"ד סי' ל"ב שכתב להוכיח מהתוספתא בפ"י דמנחת האיש קודם למנחת האשה שרואים שמנחת נשים היא שם מנחה בפ"ע והדברים מתאימים עם הנ"ל שבאמת יש כאן ריבוי ואינם נלמדות מגוף הפרשה.

אר"פ כל היכא דתנן עשר תנן.

לפי הפירוש הראשון ברש"י הכונה באות עשר עשר חלות ומשמע דהדר על כל המשנה אלא דמנחת כהנים אינה בכלל שעולה כליל בסולתה [אם היתה של סולת] ומנחת כהן משיח באה י"ב

חלות. ועיי' בפ"י הרגמ"ה כ' הנך ה' מנחות דמתני' ומשמע שבא לומר על מנחת סולת מחבת מרחשת חלות ורקיקין. והנה מנחת סולת נקמצת כאשר היא סולת ועיי' כ' דין אפיתה הוא בשיריים וכ"ה ברש"י לקמן עו. מכת"י להדיא.

ועיי' ברא"ם עה"ת ויקרא ב' ד' שנראה מדבריו שמה שכי' רש"י לקמן שמנחת הסולת באה י' חלות אין הכונה שאחר הקמיצה אופה אותן י' חלות אלא קודם הקמיצה היה עורכן לי' חלות ופותתן וקומצן. והקי' סתירה על רש"י בפירוש החומש שדוקא האפויות קודם קמיצה באות י' חלות ונקמצות עיי' פתיתה. וכן מבואר ברש"י שלפנינו בדף ע"ד ע"ב ועיי' בטה"ק לקמן ע"ד ע"ב.

ובפירוש השני כתב רש"י שהכונה היא למנין עשר מנחות שבכל מקום נשנה המנין כן ממנחת הסולת עד מנחת העומר. ומבואר כאן לכאוי' דיש כאן י' מיני מנחות ומנחת נשים ועכו"ם מיני מנחות הם ולא רק שבא לחדש שהם טעונות שמן שלא נטעה בדבר לחלק.

אימא עליה שמן ולא על מנחת כהנים נפש וכו' מסתברא נפש.

עיי' בקר"א שהקי' דכאן משמע שאף בלא ריבוי ידעין דבעי שמן וכל מה שהוצרכנו לדון כאן זהו מחמת המיעוט דעליה, ואילו לעיל בדף נ"א אמרי' לגבי מנחת חביתין דילפי' מדכי' על מחבת לקבוע לה שמן ומשמע דבלא ריבוי לא היינו מצריכים בה שמן, ותי' דמנחת כהנים באות בנדבה מסתברא דשוה לכל המנחות אבל מנחת חביתין שהיא באה חובה צריכה ריבוי. אולם בתוס' כאן ד"ה ונתת נראה דאלולא המיעוט היינו לומדים למנחת נסכים ושה"ל משאר המנחות או מסברא או מדאיקרו מנחה. ועוד דהרי גם מנחת העומר טעונה שמן ולבונה אף שהיא באה חובה ולמה לא נלמד חביתין ממנה. ויש מקום עוד לישב קושית הקר"א דמנחת חביתין יצאה מן הכלל לדון ברבוכה ובאפיה וטיגון ועיי' אין היא יכולה להלמד משאר מנחות.

דף נ"ט ע"ב.

וחיב על השמן בפ"ע ועל הלבונה בפ"ע.

יש לפרש שבא לומר שאיי"צ שיתן דוקא את שניהם אבל בחדא מינייהו לא מיפסלא המנחה וקמ"ל שעובר בכל חדא מינייהו. ויתכן עוד שבא לומר שיש חיוב על נתינת הלבונה גם אחר שנתן השמן שאין אומרים שיהיה פטור מכיון שכבר נפסלה המנחה בעת נתינת השמן אלא הוי כמחמץ אחר מחמץ שהוא חיב.

אבל באמת נידו"ז תלי באשלי רברבי עיי' בתוס' לקמן ס. ד"ה יכול שכתבו כן לפרש הסוגיא דלקמן שלזה הוצרך הריבוי דעליה לומר שאע"ג שכבר נפסלה בשמן. ולפ"ז נוכל לומר דל"ד נפסלה בשמן אלא אפי' בשאר פסולים ג"כ כיון דעדיין שם מנחה עלה לענין על"י ועיי' בהגרמ"ד. אך שיטת רבינו תם שם דאדרבה מעליה לומדים שדוקא אם ניתן בגופה של מנחה ולא על השמן [ר"ל כשהיא חריבה משמן לגמרי או דעליה כשהיא כשירה משמע], ולא משכח"ל חיובא בתרוייהו אלא בב' מנחות ולפ"ז לא נוכל לפרש את המשנה רק כמו הדרך הראשונה, ועיי' בלה"ל.

שמן ע"ג לבונה.

ילה"ס לפי ר"ת אם באופן שנתן לבונה ונפסלה המנחה עד שילקטנה אם חיב על נתינת השמן שהרי הוא מוסיף בה איסור לענין אחר הליקוט או שדנים לפי השתא. והיה מקום לדון שתלוי בב' הנוסחאות אם עליה על גופה של המנחה משמע או על הכשירה ולא על הפסולה, דלפי הנוסח

הראשון יש לפטור שהרי אי"ז על גופה של המנחה אלא על דבר הפוסלה שהוא הלבונה, אך לפי הנוסח השני יתכן לומר דלא מקרי כשירה ולא פסולה כיון שאפשר לתקן והרי הוא מוסיף בה פסול. אך רהיטות דבריהם היא שאף באופן זה פטור מזה שהוצרכו להעמיד משנתינו בב' מנחות. שו"מ במנח"נ מ' כק"ה אות ח' דפשיטא ליה דפטור ואף אחר שילקטנה לא יעבור עליה למפרע על נתינת השמן, דמ"מ בשעה שנתן היתה פסולה.

נתן ולא הקריב אם עובר.

ע"י ברמב"ם בפ"ב ממח"ק שכ' ואם נתן עליה שמן והקריב הר"ז לוקה וברדב"ז שם מבאר דלא על הנתינה חיבתו התורה אלא על ההקרבה. וע"י בחינוך שם שכתב ונוהגת בזכרי כהונה וע"י במנח"נ שהק' שהרי עשית המנחה היציקה והבלילה כשירה בור וא"כ למה לא ילקה על עשיתה בשמן. ובאו"ש מישב עפ"י דברי הרמב"ם הנ"ל דכיון דהחיוב הוא על ההקרבה א"כ אינו לוקה אלא מי שראוי להקרבה.

והנה הגמ' מחלקת בין שמן ללבונה דהשמן פוסל והלבונה אינה פוסלת דהלבונה יכול הוא ללקטה ואם כל החיוב הוא בשעת ההקרבה מה ההבדל בין השמן ללבונה. וע"י בזב"ת שכ' דאף הרמב"ם מודה שהיא נפסלת כבר משעת הנתינה ולפ"ז מובן שהוצרכנו למעט שבנתינת הלבונה גרידא אינה נפסלת. וכן עולה מדברי הרמב"ם בפ"א מפסוהמ"ק הי"א.

אולם הגר"ז הק' מספרי מפורש בפ"ש נשא שכ' שם נתן שמן ולבונה עובר בל"ת יכול שאינו עובר אלא בשמן שאין יכול ללקטו אבל לא בלבונה שיכול ללקטה ת"ל לא ישים וכו', ואם האיסור הוא רק בשעת ההקטרה אינו מובן מה ההו"א שלא יעבור בלבונה וע"כ דהאיסור הוא בנתינה. ומישב הגר"ז דלהרמב"ם בעינן תרתי גם נתינה וגם הקרבה וכשמקריב עובר למפרע משעת הנתינה, [וע"י בהערה מש"כ בביאור"ד] וע"כ בלבונה שיכול ללקטה אינו עובר עליה רק משום ההקטרה [ונפק"מ שהמקריב יעבור אף אם לא נתן]. וע"ע באבהא"ז שכ' כע"ז דעיקר האיסור הוא הנתינה וההקרבה הוי כעין תנאי והביא לזה כמה הוכחות ומקורות.

וע"י ברמב"ם בסה"מ מ' ק"ב שכ' שהזהירנו מהשים שמן זית במנחת חוטא. ושם במ' ק"ג שהזהירנו מהקריב מנחת חוטא בלבונה וכו', ומי ששם עליה לבונה לוקה. ובמ' ק"ד שהזהירנו מבלול מנחת שוטה בשמן זית.

ואם כדברי הגר"ז מובן שאין כאן סתירה שהאיסור הוא על הנתינה אם היא נעשית למטרת הקרבה.

וע"י בלה"ל שכ' שמזה ששאר הראשונים לא הזכירו דבר זה מוכח דלא ס"ל כן.

נתן שמן על שיריה אינו עובר עליה בל"ת.

מלשון הגמ' נראה שרק לאו אין אבל איסורא מיהת איכא, ואפשר שילפינן מחריבה לעבור עליה בעשה אף לאחר הקמיצה, אולם בגמ' לעיל מוכח דל"כ שהרי איכא מאן דס"ל חריבה אפי' ממים ולדידיה בע"כ אחר הקמיצה שרי לאפותה עם מים כדי לקים הדין מצות תאכל. וע"י בשפ"א

^א והנה למה שכ' האו"ש שאין האיסור רק על המקריב לכאן מוכח שלכ"ד.

^ב והנה ילח"ק לשיטת הרמב"ם מהדין המבואר לעיל כג. דלר"ל שרי לשכשך את הקומץ אחר הקמיצה בשמן וכל האיסור הוא קודם הקמיצה הרי דהאיסור הוא על הנתינה ולא על ההקרבה ולפי דברי הגר"ז נ"חא. ונראה להוסיף עפ"י מה שייסדו האחרונים שישוד האיסור הוא לעשות מנחה חריבה כבלולה, שהרי היה ס"ד בגמ' לעיל יא. שליתן בה שמן חולין אין איסור אם שמן כזה לא פוסל בשאר המנחות וחזינן שכל כמה שאין כאן חפצא של מנחה בלולה אין מזיק מה שהוא נותן בה שמן ודו"ק.

שהביא מקורות אחרות לאסור מדאו' או מדרבנן. ועיי' בלה"ל שהביא מהספרא שנותן לכתחילה על שיריה ולפי"ז מה שכתוב אינו עובר לאו דוקא הוא.

על שיריה אינו לוקה.

יל"ע לפי הרמב"ם הנ"ל שאין עובר בלא הקרבה דלכאוי מילתא דפשיטא היא דעל שיריה אינו עובר כיון דאין עולין למזבח השיריים. ואפשר דבאמת זהו גופא הביאור במשנה מפני שאינם קריבין וה"ה אם יתן במנחה גם בחלק שאינו עולה לגבוה אולם ברמב"ם בפ"א מפסה"מ כתב להדיא דאם נתן שמן על שיריה אחר שקמץ אינו לוקה ולא פסל ומשמע דקודם הקמיצה עובר בכל המנחה. ויתכן לחדש שאף לפי הרמב"ם אינו צריך ליתן להדיא על הקומץ אלא עצם מה שיש על המנחה שמן בשעת הקטרה נחשב שהוא עושה קרבן מן הבלולה כעין שכי' רש"י לעיל לגבי איסור לא תעשה חמץ שכל העומד לקמיצה לגבוה הוא בכלל האיסור וע"כ דוקא על שיריה אינו עובר.

נתן כלי ע"ג כלי לא פסלה.

לגבי הנידון אם יש בזה איסור עיי' מש"נ לקמן ס' ע"א על הברייתא יכול לא יתן כלי ע"ג כלי.

פוסל אני בשמן שא"א ללקטו.

ילה"ס מה הדין בשמן עב שנתנו על המנחה אם הוא פוסל את המנחה משעת נתינה או דמכיון שאפשר להעבירו אינה נפסלת. והשאלה אם זוהי סברא העומדת לעצמה או רק גילוי שעדיף לרבות שמן ולמעט לבונה. ויתכן דשמן כזה חשיב אינו ראוי לבילה ואינו עובר עליו. אולם משכח"ל למ"ד דאינו נחשב שימה בפחות מכזית ואם יתן בביסא שיעור כזית מצומצם הרי יכול ללקוט מקצתו וישאר שמן פחות מכשיעור. ועיי' בזב"ת שבאמת הסתפק אם צריך שיהיה נבלל השמן במנחה או דסגי במה שנתנו בביסא יחד עם המנחה. ועיי' ברש"י ס' ע"א ד"ה בגופה עד שיערב את השמן והלבונה בגופה של המנחה.

שו"מ בחזו"א שנקט כדבר פשוט שלפי הצד דהכל תלוי באפשר ללקטו אין חילוק בין שמן ללבונה ומחדש שם שאם נפל השמן על מקצת מן המנחה אפשר להוציא הנבלל ולמלאות מביתו דהוי כמנחה שחסרה קודם קמיצה דימלאנה. ועיי' במנ"ח מ' קכ"ה אות י'. ועיי' לקמן ס' ע"א מש"כ לענין כלי ע"ג כלי.

ומכשיר אני בלבונה שאפשר ללקטה.

בהמשך הסוגיא הגמ' תולה זאת אליבא דרבא במח' אם יש דיחוי או לא ומתני' היא סוברת כחנן המצרי דל"ל דיחוי אבל למאן דא"ל דיחוי כיון שנתן עליה הלבונה לזמן מסוים נפסלה המנחה משום דיחוי. וצ"ע א"כ איך יפרנס מאן דא"ל דיחוי את הריבוי דכי חטאת להכשיר לבונה והמיעוטא דהיא על השמן. וביאר הגרי"ז דאף למ"ד זה איכא נפקותא רבתי בזה שאין את האיסור שאם הנידון הוא מצד דיחוי הרי אין המנחה פסולה להקרבה מצ"ע אלא מצד הדיחוי שבה וע"כ אם יחזור ויקריבנה לא ילקה עליה משום לבונה אולם אם לא ילקטנה הרי יש לו איסור להקריב מנחה עם לבונה. ומשמע דפשיטא ליה שיש איסור נוסף גם על הקרבת מנחה זו חוץ מעצם הנתינה.

נתן עליה לבונה שחוקה מהו.

הנה לפי הצד דכיון דלא מיבלעא לא פסלה יש מקום גדול להסתפק על מה הולך הלאו דלא יתן עליה לבונה דלכאוי כיון דלא מיבלעא אנו מתיחסים כאילו הלבונה נמצאת לבדה, וא"כ לכאוי אי"ז בכלל לא יתן וא"כ צריך להיות שגדר האיסור הוא לא להקטיר לבונה בשעת הקרבת מנחת חוטא. אולם יתכן שזה רק גדר בריבוי דכי חטאת היא שמסבא אנו אומרים דכיון דלא נשתנה גוף המנחה אף שעבר את האיסור לא פסל אבל באמת זה כן נחשב שיש כאן מנחה יחד עם לבונה. ועי' משנ"כ לקמן בשם החזו"א על ההיא דנתן על משהו מן המנחה.

ואם עד שלא ליקט לבונתה חישוב עליה פסול ואין בו כרת.

עי' רש"י ד"ה ותהוי פך שנראה מדבריו דטעם הפסול הוא משום דהוי פסול מחשבה והתוס' הק' דבלא"ה פסול כיון דהוא קומץ מנחה יחד עם לבונה. ובדעת רש"י צ"ל שכאן הוא פסול בגוף המנחה אבל אם היינו דנים מצד שאין המנחה ראויה לעבודה לא היה כאן דין פסול אלא הוי כמו שקמץ מנחה בלא שמן דאי"ז כלום ויחזור ויקמץ כ"כ הגר"ז והטה"ק. אלא דלפ"ז קשה אמאי באמת פסל והרי אי"ז קמיצה ואם הוי קמיצה מעליתא א"כ פסול מחמת שאין המנחה כשירה. [ואין לומר דזהו גופא קושית הגמ' דא"כ אין מובן התירוצים מה דל"ל דיחוי וכו' דסוכ"ס אי"ז קמיצה.]

ובאמת יש מקום גדול לומר ברש"י ע"ד שכל הפסול שנתחדש כאן הוא רק אם היתה הלבונה גם בשעת ההקטרה ונמצא שהיתה כאן מנחה עם לבונה, אבל אם לקט קודם הקרבה חוזר ומתכשר למפרע וזה מאוד מדויק בלשון של הרש"י הנ"ל שכי' דלכי לקוט לה תתכשר דהיינו שאם לא היה חל הפסול מחשבה היה מועיל מה שליקטה אח"כ להכשיר הקמיצה למפרע אבל כאן שחישוב עליה ממ"נ היא נפסלת שאם הוא לא ליקט יש כאן מנחה פסולה ואם ילקט ועי"כ תוכשר המנחה ושם קמיצה עלה אזי נפסלה במחשבה ודו"ק.

ובגוף דברי רש"י יל"ע דכל זמן שלא ליקטה הדין הוא שאינה מתפגלת כיון דלא קרב המתיר כמצותו וא"כ אמאי חייל כאן פסול מחשבה כלל, ועי' במשל"מ בפ"י מהל' פסוהמ"ק ה"ז שדן אם לענין פסול דחוץ למקומו או בחוץ לזמנו לענין פסול נאמר התנאי דקרב המתיר כמצותו ומרש"י כאן מוכח שאין התנאי הזה. ועי' בעול"ש.

ותהוי פך ואמאי פסלה מחשבה דחוי הוא.

לגירסא זו המובאת ברש"י עיקר קושית הגמ' היא שיחשב דיחוי גמור לענין זה דלא יהיה עליה שם קמיצה פסולה ומתרצת הגמ' דחטאת קרייה רחמנא וממילא שייך להחיל בה פסולי מחשבה אף כאשר היא דחוייה וכמו שהאריכו מקודם. וק' למה לא דנו לפסול מצד עצם הדיחוי אף אחר שילקטנה. וביארו האחרונים עי' בקר"א ושפ"א דפשיטא גם למקשן דלהכי אהני הגזיה"כ דחטאת היא שאין בה פסול דיחוי כיון שא"א ללקטה, אבל הק' דמ"מ בעודה פסולה תחשב דחוייה. וכתבו דעפ"י מתורצת קושית התוס' איך ס"ד דלהוי דיחוי והרי גזיה"כ היא להכשיר ולהנ"ל מיושב.

אם האיבעיא איפשיטא.

לפי פשטות הסוגיא מוכח דלבונה שחוקה פסולה שהרי לא אהני בה מחשבה. אולם הרמב"ם בפ"א מפסוהמ"ק ה"י כ' היתה שחוקה הרי"ז פסולה מספק שהרי אי אפשר ללקט. והק' עליו

^א ומ"מ לא חשיב קרב המתיר כמצותו דסוכ"ס הוא מחוסר מעשה בגופיה.

שהרי"ז נגד מסקנת הסוגיא דלא אהני מחשבה וביותר שכן פסק הר"מ גופיה בפט"ז מפסוהמ"ק דפסול הוא ואינו פיגול.

והקרי"ס מישב דהרמב"ם ס"ל דאמר"י מאי הוי עלה היינו דבא לפשוט איבעיין ולא איפשטא ודבריו מרפסין איגרי. וביארו האחרונים הנ"ל וביותר ביאור בגרי"ז, שהרמב"ם מבאר את הסוגיא באו"א דקושית הגמ' ותהוי פך ואמאי פסלה מחשבה אי"ז קושיא על הפשיטות, אלא זהו גופה הפשיטות דבא לומר שבע"כ אי אפשר לפסול לבונה שחוקה דא"כ לא היתה נחשבת ראויה לעבודה לענין לפסול במחשבת המקום והזמן, ובהכרח צ"ל שגם עודה עליה אינה פסולה כ"כ. וצ"ל לפ"ז שאין צד שיהיה מותר להקריבה באופן זה שהרי התורה אסרה הקרבה של מנחה כזו אלא דאינו פסול לענין שאינה מרצה כלל רק לענין לכת', וע"כ מהניא בה מחשבה לפסול אבל פיגול לשני הצדדים לא יחול עליה שהרי אינה ראויה במצבה להקרב, ודחה הגמ' שאף לפי הצד השני לא שייך כאן דיחוי ואי"ז ראייה והאיבעיא בעינה עומדת.

כוס היה ממלא מדם התערובות.

מבואר בסוגיא דמה דנשפך הדם הוי דיחוי אלא דסבר דכל שבידו ל"ה דיחוי. ולרבא דל"ל סברא זו נדחה הדם מהקרבה משום דיחוי. ועי' בהגרמ"ד שהק' מ"ש דיחוי בזה שהרי בידו לאספו ולהקטירו.

ועי' במקד"ד סי' ל"ג ססק"ב שכו' להוכיח שהדין דיחוי הוא נלמד מהדין משמרת וקשור לדין היסח הדעת של קדשים, ולדבריו מובן היטיב דבמצב זה הוא לא נחשב שמור וע"כ צריך להגיע לזה שבידו לא הוי דיחוי.

ועי' כאן ברגמ"ה שפירש מה דבידו לא הוי דיחוי שזה משום שהיה בידו לזרקו קודם שנשפך ולכאוי צ"ע דא"כ הוי נראה ונדחה ועי' מש"כ בפירוש השני.

נתן משהו שמן ע"ג כזית מנחה.

עי' בלה"ל שדן אם הכונה שנתן משהו שמן ובלל אותו בכזית מנחה או דמיירי שנתן על כזית מן הקומץ, דהקטיר קומצה פעמיים כשירה, אבל אי"צ שיבלול. ומשמע דפשיטא ליה שאם יוציא כזית מן המנחה ויתן עליה לא פסלה וילה"ס אם הטעם משום דבכה"ג שאינו בעישרון לאו שם מנחה עלה או משום דאפשר לחזור ולמלאות ואין שאר המנחה נפסלת ועי' מש"נ בסמוך בשם החזו"א.

דף ס' ע"א.

נתן כזית לבונה ע"ג משהו מנחה.

עי' בחזו"א שדן היכי משכח"ל משהו מנחה שאם אין המשהו הזה נמצא בכלי הרי אין זה סיבה לפסול שהרי יחזור וימלאנה וע"כ שהיה בכלי ונצטרף עם כל השאר לפי הצד דצירוף כלי מהני, וא"כ יש כאן מנחה שלימה וכאילו נתן על כל המנחה וא"כ לא הוי משהו, וכ' דבהכרח הכלי מצרף לענין הכשר אבל לא לענין לפסול משום מנחה בלולה. עוד כתב דמשכ"ל שנתן על הקומץ וזה שייך רק למ"ד דיש הקטרה פחותה מכזית דכן קי"ל.

עוד כתב שם לבאר דפסל האמור כאן לאו דוקא אלא לענין לעבור עליו קאמר. ולמדנו שיש איסור גם אם הוא יחזור וילקטנה וגם על פחות משיעור מנחה.

יכול לא יתן כלי ע"ג כלי ואם נתן פסל ת"ל עליה.

מל' הברייתא משמע דאף רשאי ליתן לכת' כלי ע"ג כלי וכ"כ הרמב"ם פי"ב ממה"ק ה"ח נתן כלי שיש בו שמן ע"ג כלי או לבונה ע"ג אינו עובר ולא פסל. ובלח"מ התקשה שהרי מלשון הגמ' נראה שרק בנתן על שיריה אינו עובר אבל בנתינת כלי יש איסור ורק לא פסל. ולכאוי בברייתא מוכח כדברי הר"מ.

ועי' בתור"ע על המשניות שביאר שהכריחו של הרמב"ם היה מזה דמייתי קרא לענין כלי ע"ג כלי שאינו פוסל ולכאוי זה מילתא דפשיטא שהרי אפשר ללקטו ובהכרח דעיקר הקרא הוצרך לזה שאף איסורא ליכא, אבל פסול בלא"ה לא נפסל.

והעולה מדברי הרעק"א דבכה"ג שנתן כלי ע"ג כלי הוא סיבה לפסול כמו בנתינת לבונה אלא דאפשר וצריך להסירו וקמ"ל שאף לאו ליכא באופן זה, אבל אם יקטירנה על המזבח כשכלי עם השמן עליה היא נפסלת כמו במנחה עם לבונה. ולכאוי הפשטות היא שאין איסור אף אם יקטירנה כמות שהיא וזה גם נלמד מהפסוק שבאופן כזה אין זה נחשב כלל הקטרה יחד עם שמן. ובלא"ה צ"ל כן לשיטת הרמב"ם דליכא איסורא בנתינה לבד א"כ הקטיר א"כ בהכרח מיירי שגם הקטיר. ועי' בהגרמ"ד מש"כ בזה. [א"ה דבריו אין מחוורין בזה].

והעירני הרב נ. זיו שליט"א שמדויק גם מרש"י שהנידון הוא על ההקרבה יחד עם השמן מזה שרש"י הזכיר עד שיערב השמן או הלבונה יחד עם המנחה ומבואר דאף בשעת שהלבונה עליה אינה נפסלת.

בענין נתינה בכזית.

עי' ברש"י ותוס' דהמקור לזה שנתנה בכזית הוא מהא דבתשלומי תרומה כתיב אכילה וכל אכילה בכזית. ולפ"ז יצא שאם לא יתן לכהן כזית בב"א לא יצא יד"ח שהרי כתיב ונתן וצריך שיהיה בזה כדי נתינה, וזה חידוש דבפשוטו דין אכילת תרומה הוא בכזית אבל אין הקפדה לתת לכהן את הכל בב"א כה"ק הגרמ"ד. וביותר קשה מה שהק' התוס' על הדין שחיתא אחת פוטרת את כל הכרי ניבעי כזית כנתינה דשמעתין וגם תמוה מה ענין זה לזה דמה"ת שיצטרך להפריש תרומה בשיעור נתינה. והנה ברמב"ם הל' תרומות ג"כ לא נזכר שצריך נתינה של כזית וצ"ע מסוגין.

ויתכן שהדין של נתינה בכזית אינו במעשה נתינה אלא בשיעור הנתינה שכל זמן שלא נתקבל אצל הכהן כמות תרומה כשיעור אכילה לא יצא יד"ח תשלומין וכאן אי"צ שיתן שמן בשיעור כזית בב"א אלא שיתן שמן בשיעור כזית ואי"ז הלכה בנתינה רק גילוי שצריך שיעור חשוב. ובזה ארווחא קצת לישב קושית התוס' מנתינת גט ונתינת כלי דלא בעי כזית שאם היה זה הלכה במעשה נתינה קשה שאין לזה שם נתינה אבל אם זה רק גילוי על השיעור בנתינת גט ונתינת כלי שם אי"ז דבר ששיך בו שיעורים. וע"ע מה שנכ' בסמוך בביאור דבריהם אי"ה.

ולענין הדין הפרשה אם הוא קשור לנתינה לדברינו שהנתינה הוא ענין של שיעור וזה באמת סיבה גם להצריך שיעור בהפרשה, ולפ"ז אי"ז סיבה באמת שלא תחול ההפרשה על פחות מכזית ויש ע"ז שם תרומה [ולא דמי למעשר שיש הלכה להפריש אחד מעשר דוקא], אלא דכל זמן שלא הפריש תרומה בשיעור כזית לא יפטור את הכרי. והנה במשל"מ פ"ו ממתנות עניים כתב מסברא שהנתינה וההפרשה ענינים חלוקים הם שיכול להפריש מקצת אבל קיום הדין נתינה הוא בכזית היינו שלא לפחות לכל כהן פחות מכזית. והביא שם את דברי התור"ד בקידושין נ"ח שהביא את

קושיית התוס' אמאי חיטה אחת פוטרת את כל הכרי וכתב דבודאי מצוה ליתן שיעור חשוב כמו שמצאנו לגבי ראשית הגז, אבל מיהו אעפ"י שמצותו בכך אם אינו רוצה לקיים מצוה זו ותרם חיטה אחת מכל הכרי כבר יצא מידי טבלו **אלא שלא קים מצות נתינה**. ומבואר להדיא שהדין נתינה מחיב להפריש כשיעור אלא שאם לא הפריש כשיעור יצא יד"ח הפרשה אבל לא ידי חובת נתינה.

תוד"ה מי בעינן.

הק' דכל הדין נתינה בכזית לא נאמר אליבא דאבא שאול דא"ל נתינה בפרוטה. ותי' בא"נ דהיינו אף כאבא שאול ושא"ה דיליף ממעילה דבפרוטה, ואין מובן מה תירצו דאכתי איך אפשר ללמוד משם נתינה בכזית וצ"ל דלמדנו משם דבעי שיעור חשוב ומכיון דפרוטה לא שייך מסברא הוא דבעי כזית, אבל אי"ז משום דכ' אכילה בכזית דהא סגי באכילת שוה פרוטה לחיב.

ושוב הק' מנתינת גט ומנתינת כלי דחליפין דל"ב כזית וכ' דלמאי דפרישית דלא יליף ממעילה אלא תרומה וכי' ניתא טפי דלא שייך למילף ממעילה אלא תרומה שהיא כעין מעילה וכי'. ודבריהם צ"ב דהא לפ"ז תרומה גופא היא בשו"פ אלא דבשמעתין לומדים דבעי נתינה חשובה בכזית וא"כ מהו המקור לזה, ומ"ש מהנך דל"ב שיעור חשוב. [ויתכן דבאמת הוא מילתא באנפי נפשה מה שתירצו דהוק"ל דנילף עכ"פ דליבעי שו"פ, עי' בברה"ז שביאר כן את כונתם]. ומדצ"ל שבאו לאלם את תירוצם דמקודם שמדכ' נעלו משמע כל דהו וכן בגט משמע דנתינת גט הוא והוקשה להם דא"כ נילף מינה שיש נתינה פחותה מכזית, וע"ז כתבו דדוקא לענין תרומה יש ללמוד דנתינה בכזית משום דהנתינה באה לתקן את החיסרון של האכילה וכמו במעילה וה"ה בשאר מקומות שיש סברא לומר דבא ליתן שיעור, אבל כשהנושא הוא מעשה נתינה שם אי"צ שיעור כזית אלא כל דבר לפי ענינו, ועדיין צריך לפנים.

מתני' יש טעונות הגשה וכו'.

ילה"ס אם דין הגשה הוא דין בהכשר וקידוש המנחה כמו תנופה או שהיא דין הכשר לעבודה להביאה אל הכהן. והנה בשתי הלחם ולחם הפנים אין שום עבודה נעשית בגופן ואעפ"כ צריך מיעוט מיוחד בגמ' למעטם מהגשה ויוצא שההגשה היא דין בפ"ע שאינו קשור להמשך העבודה. שוב הראוני את דברי רש"י בסוטה יט. שכי' דהא דאמר' מקמיצה ואילך מצות כהונה זה כולל גם את ההגשה שהיא תחילת הקמיצה שאין זר קרב אצל המזבח ודבריו צ"ב.

אם ההגשה בעיא כהונה.

הנה יעוי' בתוס' לעיל ט' ע"א שכי' דהתנופות וההגשות צריכות כהן דאין זר קרב אצל המזבח, ובדבריהם במגילה כ' ע"ב מבואר דכשירות אף בישראל וע"כ איצטרך קרא דביום צוותו להצריך שתעשה ביום, ובגלהש"ס הניח את דבריהם בצע"ג. עוד העירו האחרונים [בטה"ק בריש מכילתין והתורע"א על המשניות במגילה שם] שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב הקרב אותה בני אהרן דהיינו הגשה כמבואר בקידושין לו., וזה קשה גם על דבריהם במכילתין למה הוצרכו לזה שאין זר קרב אצל המזבח.

^א והנה הקמיצה עצמה לא נעשית במקום ההגשה אלא במקום שרגלי הזר עומדות וא"כ מוכח מנו"ב שאי"ז לצורך עבודה.

ובטח"ק לקמן י"ח בהג"ה כתב דאף התוס' במגילה מודו דבעי כהונה אבל לא מדין עבודה רק מדין מראות נגעים. והנפק"מ לפי זה תהיה אם תעשה ההגשה ע"י זר אי אמרי' דלא גרע מאילו לא בלל, או ששיך כאן הסברא של התוס' לעיל י"ח ע"ב לגבי בלילה שזר מיחל עבודה ולא אמרי' דכיון דאין בלילה מעכבת לא גרע מאילו לא בלל כלל. ולכאוי' זה תלוי בהנ"ל דאם זה כמו עבודה שייך לומר שיש כאן זרות לחלל אבל אם הוי למצוה בעלמא אי"ז סברא לחלל אם תעשה ע"י זר ודו"ק. ועדיין אין כל זה מרווח בדבריהם שם וכאן.

א

מנחת כהנים.

עי' במנח"א לעיל ב' ע"א בהשלמות לעמ' ח' שדן שכל הגשה במנחת כהנים הרי היא בכלל הולכה [עפ"י מש"כ התוס' בדף ט' ע"א שהקידוש ראשון בהם מקדש להפסל ביוצא כיון שאין בהם קמיצה]. וצ"ע לפ"ז כל הסוגיא כאן. ולא מצאתי ע"ז מקור ברמב"ם שיש דין הולכה במנחת כהן, ולפ"י נראה שמאחר ולא נעשתה בה עבודת קמיצה אין חשיבות להולכה שבה ואי"ז אלא הכשר מילתא בעלמא.

שוב הראוני דהק"א בזבחים מג. פירש את הדין של המשנה דמנחת כהנים אינה מפגלת בגוונא שהוא חישב בולכה ועי' במנח"א שם שהביא כן מהר"ש בתו"כ. ובתוס' ביומא מת. כתבו דשייך בפגול בהולכתה או בהקטרתה למ"ד הקטרה מפגלת הקטרה. ולגוף הקושיא שמעתי מהרב ש. ו. לתרץ דמכיון שהוא מוליכה לקרן דרומית מערבית ולא לכבש אי"ז נחשב הולכה אלא הגשה, ודמי למוליך במקום שא"צ להלך בזבחים ט"ו ע"ב.

ר"ש אומר מנחת כהנים וכו' אין בהם הגשה לפי שאי"ב קמיצה.

ברש"י פי' דמשו"ה יש כאן מיעוט מהגשה משום שאין בהם לכהנים. והתוס' הקשו למה שביק עיקר טעמא ולא אמר מרבה אני שאר מנחות שיש בהם קמיצה ומוציא אני מנחות שאי"ב קמיצה וע"כ כתבו דכללא בעלמא הוא. ולרש"י קשה דהעיקר חסר מן הספר שלא היה לו לתלות בקמיצה אלא בזה שאין מהם לכהנים שהרי שה"ל אינם נקמצות ויש מהם לכהנים. והנה בפיהמ"ש לרמב"ם ג"כ פירש כרש"י שכי' שר"ש אמר דכל שאין מהן לכהן אינן טעונות הגשה והוא ענין מה שאמר כל שאין בהן קמיצה, וצ"ע כנ"ל. וצ"ל דהדר על לעיל מינה על י' המנחות שהזכרו דאותם שאינם נקמצות ואין מהם לכהנים נתמעטו מהגשה.

אר"פ כל היכא דתנן י' תנן.

לעיל פי' רש"י ב' פירושים אם עשר הכונה י' חלות או המדובר על מנין י' מנחות ולפירוש שני מובן המימרא שבא לומר שכל העשר מנחות טעונות הגשה, אולם לפירוש קמא תמוה מה ענין זה שבאים י' חלות להגשה והרי כבר נאפו מקודם הבלילה י' חלות וצ"ע.

הייתי אומר אין לי שטעון הגשה אלא קומץ בלבד.

ילה"ק על ההו"א שהדין הגשה נאמר בקומץ שהרי זה נחשב הולכה שהרי סוכ"ס הוא מוליך את הקומץ למזבח וכעין מה שהקשינו על מנחת כהנים וצ"ל דהלימוד היה שההולכה נעשית רק אחר שמגישים את הקומץ אל המזבח ולפ"ז מסתבר שלא יהיה פסול מחשבה בהגשה זו. [עוד שמעתי מהרב י. ד. לצדד דעיקר ההגשה נעשית בהגעת המנה אל המזבח וא"כ ניתן לומר שבעת ההולכה הוא גם יעשה הגשה].

א אך יתכן דכיון דאפשר לתקוני בכשר כלל לא שייך כאן הסברא דמיחל עבודה. עי' מקד"ד רס"יו.

ומעתה ילה"ס אם אחר שנתחדש שהדין הגשה הוא במנחה ולא בקומץ אם עדיין יש תורת הגשה בקומץ או שאחר הקמיצה כבר ל"ש הגשה ותמיד שם הולכה עליה. ונפק"מ אם לא הגיש קודם הקמיצה שאין צריך לחזור ולהגיש את הקומץ. [מהרב ש. ו. שליט"א]

דף ס' ע"ב.

רש"א והבאת לרבות מנחת העומר להגשה וכו'.

הברייתא מביאה ילפותא מהמילה והבאת לרבות מנחת העומר להגשה ואנו יודעים שהכונה למנחת העומר מדכ' והבאתם את עומר וכו' דלשון הבאה נאמר על העומר, אבל מגוף הפסוק א"א ללמוד שהרי לא נכתב להביאו אל המזבח. ועי' בסמוך.

והקריבה לרבות מנחת סוטה להגשה.

גם כאן ילפינן מהמילה והקריבה לרבות מנחת סוטה ומהפסוק והקריב למדנו דלשון הקריבה נאמר במנחת סוטה. ועי' כאן בשיטמ"ק אות א' שהק' דלמ"ל קרא דהא בגופה כתיב והקריב אותה אל המזבח וכו' דעיקר הקרא הוצרך לקבוע לה מקום בקרן דרומית מערבית דזה לא שמענו מגוף הקרא. ומעתה ילה"ס אם הפסוק דוהקריבה הוא גילוי על הקרא דוהקריב שהכונה לקרן דרומית מערבית או שזה יתור וזה המקור לגמרי.

והנה אלולא דבריו היה מקום לומר דמהקרא דוהקריב אי אפשר ללמוד הגשה דאפשר שאי"ז מדין הגשה אלא כדי ליגעה. ועי' בשפ"א שכ' דהו"א דאי"ז הגשה ממש אלא ליד המזבח. והתוס' בסוטה יט. הביאו מהירו' שדרש מוהקריבה לרבות מנחת סוטה ומדכ' והרים משמע שמיירי במנחת סוטה שהונפה מקודם. ובמהרש"א הק' למ"ל הדרשא דוהקריבה שהרי בגופיה כתיב הגשה דכ' והקריב וכו', וכ' דהירו' לא משמע ליה דוהקריב היינו הגשה. והרש"ש שם הק' עליו דבסוגין מבואר להדיא דוהקריב היינו הגשה ואעפ"כ בעינן לדרשא דוהקריבה. וצ"ל בכונת המהרש"א דהסוגיא אצלינו זהו רק גילוי שהוהקריב היינו הגשה, אולם בירו' משמע שאין הקרא דוהקריב מיירי על ההגשה כלל וע"כ הוצרך ללמוד מוהרים ודו"ק.

והנה התוס' הקשו למ"ל קרא דוהקריבה תיפו"ל דכ' הבאה גם במנחת סוטה, והנה אם מהלשון והקריב עצמו ידענו הגשה ואי"ז אלא גילוי דהכונה להגיש למזבח ל"ק דודאי עדיף ללמוד מהקרא דכ' בגופיה, ומוכח מדבריהם שזה ילפותא גמורה ולא גילוי.

והנה לפי הצד שאי"ז רק גילוי קשה מדברי ר' יהודה שהוא דורש מוהבאת לרבות מנחת סוטה ולמה הוא לא מעדיף לדרוש מוהקריב שאי"ז אלא גילוי, ויתכן שהוא סובר כהירו' דלא משמע ליה כלל מלשון הקריבה הגשה.

אדרבה הא מצויה טפי הנך זימנין דלא משכח"ל כלל.

מבואר כאן שנחלקו ר' יהודה ור"ש בסברא זו אם מצוי שאינו קבוע עדיף מחובה קבועה שאינה תדירה כמותו או שהקבוע עדיף. ועי' בפרק כל התדיר [צא]. דהגמ' הקשתה למה קודמת חטאת של יום לשלמים תדירי ואמרי' דמצוי אינו חשוב כמו תדיר. ועי' ברש"ש כאן שכ' דהסוגיא שם אזלא כר"י שהלכה כוותיה. והיה מקום לחלק שלגבי הקדמה חובה קבועה עדיפה שהיא באה

מחמת היום והיא קשורה ליום זה דוקא, אבל בעצם יש עדיפות למצוי יותר לענין איזה מהן להעדיף במצוות הקרבן.

והנה השאג"א בתשובה כ"א דן אם תדיר קודם למצוי או דשקולין הן ואיזה מהן שירצה יקדים ופשט מסברא שהתדיר הוא הקודם, והק' הרש"ש למה לא פשט מסוגין שלר"י יש קדימה גמורה לתדיר ולדברינו מיושב שהם ענינים חלוקים. ועי' קר"א.

יכול יביא מן מנחה מן השעורין נדבה ת"ל אלה.

עי' בשיטמ"ק לעיל בע"א אות ג' שפי' דר"י דבריתא הוא ת"ק דמשנתינו דל"ל אלא שני מיעוטין והגיש והגיש והקריב והקריבה וחד למעט שה"ל ולה"פ וחד למעוטי מנחת נסכים שאינה באה בגלל עצמה ואלו מנחת כהן וכהן משיח לא נתמעטו, אבל לר"ש מאלה ממעטים שה"ל ולה"פ. ועי' עוד בתוס' ד"ה מנחת חוטא שביארו אחרת את המח' בדרשות הללו.

דף ס"א ע"א.

ומוציא אני מנחת נסכים שאינה באה בגלל עצמה.

עי' בהגרמ"ד שדן לגבי מנחת נסכים הבאה נדבה אם היא טעונה הגשה שהרי אינה באה בגלל עצמה. ויש ע"ז לכאוי' ראייה פשוטה מהסוגיא לעיל נט. שממעטים לבונה במנחת נסכים ומרבים במנחת כהנים דמסתברא נפש, והדין הוא שמנח"נ אפי' באה בנדבה אינה טעונה לבונה ורואים שדינה כדין מנח"נ גמורה הבאה בחובה וה"ה לענין זה מסתבר שלא תהיה טעונה הגשה. ועי' שם שצין לתוס' לקמן סא: ד"ה בישראל שמבואר בדבריהם שדינה כבאה עם הזבח לענין זה.

והביכורים כדברי ראב"י.

יל"ע מ"ט מנה כאן התנא ביכורים והשמיט לחמי תודה ולחמי נזיר, ולכאוי' הטעם הוא דביכורים איקרו קרבן דכ' קרבן ראשית ואילו לחמי תודה לא איקרו מנחה כמבואר לעיל מ"ו ע"ב.

תנופה היתה במזרח.

עי' רש"י שכו' דהיינו אפי' במזרחו של מזבח יכול להניף וכ"ש במערבו, וכן פי' הרע"ב. ומשמע דמלפני ה' דרשינן שיהיה במקום המזבח ועי' כאן בתוס' ד"ה אבל שקצת מדוקדק בדבריהם דלא שרי בכ"מ בעזרה אלא במזרח ולכאוי' כונתם למזרח המזבח. והמקור לזה לכאוי' הוא מדכו' לפני ה' ולא מסתבר שבא לומר לאפוקי חוץ שהרי היא צריכה כלי ובעיא פנים כבלילה וע"כ שבא להצריך שיהיה סמוך למזבח. ובאמת כן מתבאר גם מדבריהם לעיל ט. שהק' אמאי ל"ק דמתנופה והגשה מצות כהונה וכתבו בתירוצם הראשון דהתם אין זה מדין כהונה אלא משום שאין זר קרב אצל המזבח ומבואר שהתנופה נעשית אצל המזבח. ובאמת זהו חידוש להתייחס לזה כעבודה במזבח שהרי אין זה במזבח גופיה, ויתכן דזה באמת הכריחם לומר את החילוק השני לתרץ את הקושיא מתנופה. אך צ"ע על דבריהם שהרי התנופה נעשית גם ע"י ישראל שהכהן מניח ידו תחת יד הבעלים וא"כ חזינן שהזר קרב אצל המזבח, וצ"ל דזה תלוי במח' לקמן ע"ב ד"ה כהן עם הרש"י בדף צד. א

א ועי' במקד"ד סי' י"ח שהוכיח שאחרים זרים הם ורק הבעלים הותרו לעשו עבודה זו וע"כ במי ששולח קרבנו ממח"י הכהן דוקא מניח על ידו. ועי' עוד מש"נ בזה.

שסבר שעיקר התנופה נעשית בבעלים ולא ביד הכהן, והתו' נוקטים שהיא עבודה של הכהן וצ"ל לפי' דזהו תנאי שיהיה הכלי ביד הבעלים גם כן אבל עבודת התנופה נעשית בכהן וע"כ הוצרכו לסברא זו דאין הזר קרב אצל המזבח.

והנה התוס' בקידושין לו. כתבו דהתנופות כשירות בישראל, וכונתם לכאן לתנופות הללו שהכהן מניח ידו תחת יד הבעלים, שהרי בשאר תנופות כגון מנחת העומר ושה"ל ולוג מצורע כתוב להדיא כהונה, והם נוקטים שהעבודה נעשית גם ע"י הישראל. ולדבריהם צ"ל דלא חשיב קרב אצל המזבח משום שאין נעשה בגוף המזבח.

שיטת התוס' ביומא מה: דהתנופה במזרח הכונה שיעמוד המניף כנגד ההיכל ואפי' במזרח העזרה ולאפוקי צפון ודרום שלא כנגד פתחו של אולם, וגם כן צריך שיהיו פניו מכוונות נגד האולם ולא לצדדים וזה דרשין מלפני ה'. וכתבו עפ"י דרכם לישב קושית התוס' כאן למה בנר מערבי והגחלים לומדים לפני ה' דהיינו במערב משום ששם שהגברא עומד במקום המזבח והנרות עומדים כנגד ההיכל א"א לפרש לאפוקי צדדים, וגם לא משמע שהפסוק מדבר על הגברא העובד רק על גוף הנרות וע"כ שבא להצריך מערב דוקא. ומשמע שלענין התנופה אפי' עומד במערב צריך שיכוין את פניו נגד ההיכל.

שיטת הרמב"ם בפ"ט ממעה"ק ה"ו שבמזרח היינו דוקא במזרח ולא במערב כפי שפירשוהו הכס"מ והמהריק"ו והתקשו בטעמו. ויש שרצו לפרש הטעם על דרך הראב"ד בתו"כ פ' צו פט"ז דעד המזרח הותר לכנוס ויותר מזה לא דלא שרי לזר להכנס בין האולם למזבח דכיון דאפשר כלפי חוץ אינו מן הדין שיכנס האדם לפניו שלא לצורך. ובאהא"ז שם הק' שהרי שיטת הרמב"ם מתבארת כמו"כ גם באותם המקומות שהתנופה נעשית בכהן דוקא ומ"מ פירש שהיא נעשית במזרח, ופי' שם את הטעם שנעשית במזרח בכדי שלא להעביר על המצוות, ודן שם אם כבר נכנס למערב אם יצטרך להוציא חזרה למזרח כמו אם פנה לשמאל. ויש להוסיף שמדקדוק לשון הראב"ד נראה דלאו דוקא כלפי זר איכא קפידא, שכי' אינו מן הדין שיכנס האדם שלא לצורך ויתכן שזוהי סברא גם לגבי כהן. ועי' בגרי"ז.

ה"מ מנחה דאיברי חטאת וחטאת טעונה יסוד.

עי' ברש"י ותוס' שנח' אם הכונה על שפיכת שיריים או על מיצוי חטאת העוף שמזה למדנו הגשה כנגד היסוד וק' דשם עיקר הדין לכאן הוא לשפוך אל היסוד ואילו כאן הוא על הקרן כנגד היסוד ולכאן הם ענינים חלוקים. ועי' בשיטמ"ק בזבחים ס"ג ע"ב שכי' דעיקר הילפותא מחטאת היא שצריך ליתנה למטה אצל היסוד ולא למעלה מחוט הסיקרא ומצאתי בס' תורת המנחה שביאר זאת עפ"י מה שכי' מרן הגרי"ז הלי' מעה"ק דל"ו ע"ב שהביא מדברי הר"מ בפייהמ"ש דהעולה מתן דמה למטה לפי שהעולה מיוחסת ליסוד והיסוד בתחתית המזבח, והוציא מזה שכל נתינה בחצי התחתון נחשבת נתינה במקום היסוד יעושי"ע. וזהו גדר הילפותא גם כאן. ועיי"ש שהביא מהר"ש בתו"כ פרשת צו ב' הלי"ה שכי' שהגשת המנחה היתה על היסוד ויש ללמוד שכונתו על היסוד ממש.

דף ס"א ע"ב.

^א וזה ראייה ברורה שהמזרח ומערב היינו במזבח שאם הנידון הוא כלפי העזרה למה לא נצריכנו להכנס עד החצי המערבי של העזרה עכ"פ כמו בשעת שחיטה.

כהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף ובתוס'.

לעיל חקרנו אם הדין הזה שצריך שיהיה הבעלים בתנופה הוא תנאי שיהיה הקרבן ביד הבעלים בשעת התנופה אבל עיקר התנופה נעשית בכהן, או שהבעלים הוא חלק מעבודת התנופה והתנופה נעשית ע"י שניהם.

והגרי"ז הוכיח מהגמ' לקמן לגבי בעלי חוברין המובאת כאן בתוס' שהגמ' הקשתה שהרי הוי חציצה והק' דמ"ש חציצה בזה והרי אין זה דין שיעשה בעצמו של הישראל כמו במקום דבעי כהונה, ומזה מוכח שישנה הלכה נוספת שיהיה הקרבן בידי הבעלים בשעת התנופה וזה נלמד מהקרא דעל כפי הנזיר ואין זה מדין עבודת התנופה.

ויעו"ש שהדברים מדויקים ברמב"ם שכי' בפ"ט ה"ז וכיצד הוא מניף וכו' ומניף הכל **על ידי הבעלים**. ומשמע שעיקר העבודה היא נעשית בכהן והבעלים הוא רק מחזיק את הבשר.

ולפי"ז ל"ק קושית התוס' דהוי חציצה דכל הבעיה היא כאשר שנים עושים את אותו הדבר ממש אבל כאן זוהי מצותה להניף ע"י הבעלים. והתוס' לשיטתם שהעבודה נעשית בידי שניהם ביארו שהשנים אוחזים את הכלי זה בשפתו וזה באוגניו ושניהם מניפין כאחד, וזה סותר ליסוד הנ"ל דפשיטא דבדין יד הבעלים צריך שיהיה הכלי או הבשר עצמו מונח על ידיו ממש.

ועי' בריטב"א מכות יח: שכי' דיד הבעלים לא הויא חציצה לגבי ידי הכהן דרחמנא עבד יד שניהם כאחת, ויתכן שכונתו עפ"י הנ"ל ועי' בסמוך.

ומצאתי שהדברים מבוארים גם במהרי"ט בקידושין דל"ו שכי' לישב קושית התוס' וז"ל עי"ל **דלא אשכחן תנופה אלא בכהן דכי' והניף הכהן**, אבל הבעלים כתיב ידיו תביאנה **שתהיה המנחה בידיו וכהן מניף**, לכך אמרו מכניס את ידו תחת יד הבעלים ומניף יעו"ש. ובפשטות כונתו למשנ"ת.

ובקונטרס פי' דתנופת הכהן לא אכפת לן אם יש בה חציצה וכו'.

בפשטות כונת רש"י שעבודת התנופה נעשית ע"י ישראל והכהן הוא נטפל אליו ולא שייך בזה חציצה. ועי' עוד בריטב"א בסוכה מ"ז: [מובא בכנה"ר] שכי' דתחת יד הבעלים לא"ד דהוי חציצה, אלא לומר שמסייע עמהם והבעלים עיקר והוא טפל.

והגרי"ז ביאר כונת רש"י עפ"י דברי הגר"ח דל"ש דין חציצה אלא במקום דבעי ימין ששם נתחדש דבעי עצמו של כהן אבל במקום שכשר בשמאל העיקר הוא שתעשה העבודה על ידו של הכהן ויכול לעשותה אף על ידי כלי או דבר אחר, אבל לענין ידי הבעלים שפיר מקשה דתהוי חציצה ששם יסוד הדין הוא שיהיה מונח ביד הבעלים בשעת התנופה וצריך שתהיה מונחת בידיו ממש כמשנ"ת.

ועי' עוד בתורי"ד בקידושין שם שכי' דלא קשיא ולא מידי דלא הוי חציצה פסולה אלא בין יד הבעלים לקרבן דכל תנופה על ידי הבעלים כתיבא בשלמים כתיב ידיו תביאנה וכו' ובנזיר כתיב על כפי הנזיר וכו' **אבל בין יד כהן לקרבן לא פסלה חציצה** דודאי יד הבעלים חוצצת ביניהם. ומשמע כדברי הגרי"ז וכן ביארו הגרמ"ד. ועי' בשיעורי הגרי"ד.

אולם בירו' מבואר להדיא שלכ"ד דאף בכהן שייך חציצה אם יעשה הכהן ע"י מפה וכמו שהביאו התוס' בהמשך.

בגדר יד הבעלים בביכורים.

ע"י במשנה ביכורים פ"ג מ"ו הגיע לארמי אובד אבי מוריד את הסל מעל כתיפו ואוחזו בשפתותיו והכהן מניח ידו תחתיו ומניפו ומשמע שסדר התנופה כדרך התוס' שאין הכלי בתוך יד הבעלים וקשה על שא"ר שהבינו לא כן [רש"י וריטב"א ותורי"ד והרמב"ם] וע"י ברע"ב שם שמשנה שם אינה סוברת כדברי האומר מניח ידו תח"י הבעלים ומניף, וזה דחוק שם בלשון המשנה. וגם הרמב"ם כאן פסק שמניח ידו תח"י הבעלים ומניף ואילו בפ"ג מביכורים העתיק לשון המשנה דאוחזו בשפתותיו. והגרי"ז מבאר דלענין הדין המיוחד שצריך ליתן בתוך יד הבעלים לא הוקש ביכורים לשאר קרבנות, ושם העיקר הוא שיעשה הבעלים מעשה תנופה ואפשר גם לאוחזו בשפתיו. והיה מקום עוד לחלק שלענין ביכורים נאמר התנופה על הכלי ולקח הכהן הטנא מידך ולקחה היא ע"י כל אופן של הרמה משא"כ באימורין נאמר ידיו תביאנה וכו' ושם ישנה הלכה שינתן גוף הבשר בתוך היד ולא מהני מה שירים אותו ע"י כלי וע"ע.

אחד אנשים ואחד נשים קרבנס טעון תנופה.

רש"י מפרש דשל נשים מניף להו כהן לחודיה. ולפשוטו הנשים נתמעטו מקיום הדין יד הבעלים והדר דינו להיות התנופה ביד הכהן לחודיה, וכ"מ בהמשך הסוגיא. אולם ילח"ק לפמשי"כ רש"י לקמן שעיקר התנופה היא בבעלים מה"ת שיהיה כאן דין תנופה ע"י כהן שלא ביד הבעלים, ובשלמא לפי הרמב"ם שעיקר העבודה היא ע"י כהן אלא נאמרה הלכה מיוחדת ליתן הקרבן ביד הבעלים ניחא שהנשים התמעטו מדין זה אבל לרש"י הנ"ל קשה. ובאמת רש"י מפרש את דברי ר"י דלקמן מ"ל חילק בסמיכה שהסמיכה בבעלים נחלק בתנופה שהתנופה בכהנים, לא כפשוטו שעיקר מצות תנופה היא ע"י כהן, אלא משום שיכולים העכו"ם והנשים לעשותם שלח והיינו דאפשר לקים הא מילתא ע"י שליחות.

והנה התוס' בסוטה י"ט ע"א הביאו הירוש' דסוטה גידמת צריכה שני כהנים והיינו אחד לקיום דין כהונה וא' לקיום דין יד הבעלים. ועפ"ז כתב המקד"ד סי' י"ח סק"ב בההיא דלקמן דהשולח קרבנותיו ממה"י דהדין הוא דהכהן מניף על ידו והיינו בשליחותו כדכתב רש"י שם, דלפ"ז יצטרכו שני כהנים אחד לקיום דין יד הבעלים וא' לקיום דין יד כהן וצ"ע למה כאן לא הוזכר הדין הזה בגמ' ולא ברמב"ם.

וע"י שם במקד"ד שהק' דלפ"ז למה יצטרכו שני כהנים בחד כהן סגי וחד ישראל להיות שלוחו של הבעלים. וכי לישב דכיון דתנופה היא עבודה היא בעיא כהונה דוקא ושייך בזה זרות וע"כ נהי דגלי קרא דבעלים ל"ח זר לגבי ההיא תנופה זהו דוקא הבעלים עצמן אבל בשליחות ע"כ צריכים לעשות כהן ולא זר יעו"ש.

ונוכל לומר עוד עד"ז עפ"י דברי הראב"ד בתו"כ הוד"ל שהתנופה במזרח דלא שרי להכנס בפנים ללא צורך והנ"מ לא נתיר לזרים להכנס במקום המזבח כל שאפשר לעשותה ע"י כהן ונפק"מ בין שני המהלכים אם בדיעבד יצטרכו לחזור ולהניף. וע"י בסמוך.

רד"ה שהתנופה בכהנים.

שהתנופה בכהנים ויכולים עכו"ם ונשים לעשות כהן שליח. ע"י בשפ"א ורש"ש שהק' שהרי כל מילתא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח, ועוד דאין שליחות לעכו"ם. עוד הק' השפ"א דא"כ אנשים נמי יעשו שליח ולא משמע הכי דדוקא בחוברין נאמר שא' מניף ע"י כולן ולא

^א ויעו"י בקר"א סוטה שם שנראה מדבריו שזוהי הלכה מיוחדת בסוטה.

בשא"ד . וכתב השפ"א דהפשטות בסוגיא היא דכיון דמצות תנופה היא בכהן ובעלים נהי דאיתמעט מדין בעלים הכהן במקומו עומד, והרש"ש כ' שרשיי לשיטתו הוכרח להגיע לדין שליחות מכיון שעיקר תנופה בבעלים.

והרש"ש כתב לישב הקושיא השניה ביסוד מחודש דכל הדין הזה דכל מילתא דלא מצי עביד וכו' נאמר דוקא בשליח גמור אבל במקום שהוא עושה גם עבור עצמו לא נאמר הכלל והוי כעין מיגו דזכי לנפשיה וכו' וכמו שמצינו לענין שותפין שגנבו וע"כ בכהן שהוא גם חלק מהמעשה הוי בכלל מיגו דזכי לנפשיה, וכ' דעדיין קשה מעכו"ם דל"ל שליחות.

ובעול"ש כ' לישב עפ"י דדוקא בחוברין יכול לעשות שליחות ולא ע"י שאר אנשים מאחר והוא מצי עביד עבור נפשיה שהוא שותף אבל בשאר אנשים לא.

וראיתי עוד ברדב"ז על הרמב"ם בפ"ט ממה"ק הט"ז שכי' היתה אשה בעלת הקרבן אינה מניפה אבל הכהן מניף וכ' ומסתברא לי שאם יש לה בעל שבעלה מניף דקי"ל בכ"ד הבעל כאישתו אבל אם אין לה בעל אינה יכולה לעשות שליח דמילתא דאיהי לא מציא עבדא ל"מ לשוייה שליח, אולם בעלה לאו מתורת שליחות קאתי אלא מדין בעל הקרבן.

ולגוף הקושיא איך מהני כאן שליחות והרי לא מצי עביד אפשר לישב עוד עפ"י מש"כ הרגמ"ה ביאור החילוק מסמיכה דלגבי תנופה יסוד המיעוט הוא משום שאין העכו"ם והנשים נכנסים לעזרה, וכ"ג השיטמ"ק בדברי רש"י. ולפ"ז אין זה נחשב לא מצי עביד כיון שאין זה הפקעה מגוף המצוה רק מהאפשרות לקימה בפועל.

ולענין הקושיא משליחות לעכו"ם יתכן דשליחות מעשה כן יש להם כמו שחיטה ומילה חוץ ממקומות שאינם בתורת הדבר וע"י בזה בנתיב"מ קפ"ב סק"א ובמלואים שם באריכות.

ותנופה עצמה בישראל אבל לא בנשים.

ברש"י מפרש דהיינו דתנופתן היא ע"י כהן, והק' הקר"א דא"כ אמאי נקט הלשון בישראל. ולפי דברי הרדב"ז שהדין הוא שהבעל מניף ע"י אשתו ניחא דנקט לשון זה לאפוקי נקבות אבל לא רצה לשלול העשיה בזרים. גם צידדנו לעיל דבדיעבד אם נעשה ע"י ישראל יצא יד"ח תנופה ורק לכת' אין מניחין לזר להניף.

והנה נראה שם דלשיטת התוס' ניחא הלשון אבל לא באחרים דבא לאפוקי קרבן עכו"ם דא"יב תנופה כלל.

תד"ה מצינו שחילק הכתוב כו' בסמיכה.

בתוס' מבואר כמה חילוקים הצריכים מיעוט לכל אחד מה שהאדם אינו יכול לסמוך עבור חבירו כאשר הוא בר סמיכה וכאשר איננו בר סמיכה, מה שהגוי עצמו אינו בתורת סמיכה, וכן מה דלא מהני שליחות דלא נימא שלוחו של אדם כמותו.

ועי' בטה"ק שהק' דמנל דהעכו"ם והאשה נתמעטו גם ע"י שליחות דלמא באופן דשוי שליח מועיל, ואין לומר דמשמעות הכתוב קרבנו ולא קרבן עכו"ם היא גם באופן שעשה שליח דאכתי

^א וצ"ע על דבריו דמצינו שליחות במביא קרבנו ממה"י שהכהן מניף ע"י וצ"ע. ולגוף קושיתו עיקר החידוש בחוברין הוא שיכול להניף גם על ידי ישראל ולצאת משא"כ בשא"ד שאינו יכול לעשות ע"י ישראל ומהטעמים שהוזכרו לעיל ודו"ק.

^ב ויסוד הדין כבר מבואר בגמ' לקמן צ"ד לגבי סמיכה שהיתה הו"א שהאשה תוכל לסמוך קרבנו של בעלה משום דאשתו כגופו, ולפ"ז יש לומר שדוקא שם שאין שליחות בסמיכה כמ"ש התוס' כאן אבל כאן ששיך לעשות ע"י שליחות לא נתמעט הבעל. וזה מתאים עם המהלך שהכהן מועיל מדין שליח שאם היה מיעוט גמור על הדין בעלים אינו מובן כ"כ.

לא נדע ללמוד מזה לנשים דשאני עכו"ם דלאו בר שליחות הוא משא"כ אשה איתה בשליחות. ותי' דכאן יש חיסרון מה שהאשה איננה יכולה לסמוך בעצמה וכל מילתא דלא מצי עביד לא מצי משוי שליח.

שם. וי"ל דהו"א כיון שאין יכול לסמוך יסמוך אחר בשבילו.

שמעתי מהג"ר אריה גרבוז שליט"א להוכיח מכאן שהדין סמיכה אינו מצות גברא אלא מדיני הקרבן ועי"כ היתה הו"א שאף שנתמעטו מקרבן אעפ"כ יהיה קרבנם טעון סמיכה וזה הדמיון לנסכים. והביא כמה ראיות ליסוד זה. ואמר שזה מתבאר גם מדבריהם לקמן ס"ב: שהק' דהיכא דא"א לסמוך נימא דהוי אי"ר לבילה ויפסול הקרבן, ועי' מש"כ בזה במקומו שם.

תד"ה בישראל.

התוס' נקטו בתחילה דעכו"ם אין בקרבנם תנופה ונראה מדבריהם שהטעם הוא משום שאין להם חזה ושוק וכל הבשר לכהנים. ועי' בקר"א שהבין כונתם שהם מפרשים דכל שלא נתנם לישראל שיתכפר בו לגמרי הבשר לכהנים והק' שזה לכאוי נגד משמעות הסוגיא לקמן דלמ"ד דיש להם שלמים יכול ליתנם לישראל לאכילה. ועי' בגרי"ז שהק' על קושיתם בהמשך דנימא שיניפם כמות שהן כמו זבחי שלמי ציבור והק' שהרי אין דין אכילת הבשר כדין חזה ושוק שנאכל כדין כהונה ואילו כאן הכהן אוכלן כדין בעלים.

ועי'ע בשיטמ"ק שביאר דמכיון שאין העכו"ם אוכלים את הבשר אין להם דין בעלים להצריך תנופה וקשה דמה"ת יהיה זה תלוי בדין בעלים [ואולי זה מדין כל הראוי לבילה]. ויתכן לומר שמתבאר כאן יסוד שכל המטרה של התנופה היא בכדי לברר חלק הכהן מחלק הבעלים ובמקום דל"ש אכילת בעלים לא נאמר דין תנופה.

דף ס"ב ע"א.

שתי הלחם ושתי כבשי עצרת.

יל"ע איך היו מניפין אם היו מניחים שני הכבשים זה על גב זה ועליהם את הלחם או שהיה מניף כל כבש בפ"ע ולחם אחד לכל כבש, ועי' ברש"י בסוכה ל"ז ע"ב שמשמע קצת כהצד הראשון. ועי' תוספתא כאן פ"ז ה"י כיצד מניף שתי הלחם נותן חלה אחת ע"ג כבש זה וחלה אחת ע"ג כבש זה, כהן מניח ידו תחת ידו של כבש וכהן אחר מניח ידו תחת ידו של כהן ומוליך ומביא וכו'. ומשמע קצת שהיה מניף שני הכבשים כאחד בשתי ידיו. ומבואר כאן חידוש גדול שהיה צריך שני כהנים בתנופת הכבשים וזה ראיה לדברי המקד"ד הנ"ל שבשולח קרבנותיו צריך שני כהנים לקיום דין יד הבעלים, והכהנים נחשבים כבעלים לענין זה. ויעוי' בחזון יחזקאל מה שביאר מדוע השמיט הרמב"ם ד"ז ועי'ע בחסד"ד שם. [ועי'ע ברמב"ם שאם הניפן אחד אחד יצא].

רד"ה וכבשים על הלחם.

פרש"י דהירך העליון מוטל על הלחם ובעודן חייין קמייירי. הנה לפשוטו כל הדין שצריך להניף הלחם עם הכבשים הוא בעודן חייין שלאחר שחיטה הדין תנופה אינו מדין כב"ע עי' לקמן

^א והנה לפי האוקימתא שהיה נותן הלחם בין ירכותיהן של הכבשים מוכרח לכאוי שהיו נותנין חלה אחת לכל כבש דבלא"ה ל"מ לה שני כבשים על הלחם.

משנכ"ב. אך צ"ב מדוע הזכיר רש"י דוקא כאן את הענין זה דתנופתן מחיים, ויתכן שבא לבאר מדוע הו' גנאי לעשות כן, דבשחוטין ליכא גנאי.

והגרי"ז ביאר דרש"י מדגיש שמה שמתקים הדין כבשים על הלחם עם הירך לחוד שייך רק מחיים אבל לאחר שחיטה אין על הירך שם כבש רק שם בישראל בעלמא. ועי' בהגרמ"ד שהק' לשיטת הרמב"ם דעיקר הדין תנופה עם הלחם נאמר לאחר שחיטה א"כ מבואר דאף לאחר שחיטה נחשב כבש על הלחם ע"י שנותן יריכו של הכבש וצ"ע.

מוליד ומביא מעלה ומוריד.

עי' רש"י שפירש מוליד ומביא לצפון ולדרום למזרח ומערב. והנה ברמב"ם פ"ט ממה"ק ופ"ח מתו"מ לא הוזכר רק שמוליד ומביא ולא חילק בזה בין המקומות. ועי' ברא"ש בסוכה ל"ז ע"ב שהביא שם דעת העיטור לגבי נענועים שמנהג אבותינו שמוליד ומביא ומעלה ומוריד בלבד ומוליד ומביא למי שד' רוחות העולם שלו והמושל בשמים מושל הוא בד' רוחות, והמוליד לצפון ולדרום דעת חיצונית הוא. והרא"ש נחלק שהעולם לא נהגו כן אלא מוליכין לד' רוחות ומנהג כשר הוא יעו"ש באורך. ועי' בר"ן בסוכה לשם שג"כ כתב שהמנהג הוא לנענע לשתי רוחות בלבד. ועי' ברמב"ם פ"ז מלולב ה"ט שכ' ויוליד ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלושה פעמים לכל רוח ורוח ומבואר שדעתו בלולב שצריך לכל הד' רוחות וצ"ב למה כאן לגבי תנופות כתב בסתמא מוליד ומביא.

ועי' ברבינו מנוח שמצד הסברא היה סגי בשמים אלא מן המנהג הוא לעשות הנענועים לכל הד' רוחות ואפשר דמחמת כן לענין תנופה דאוי סגי בשמים.

תוד"ה כדי.

שמא לא בכל התנופות עושין כן. עי' בקר"א ובמנח"נ מ' קמ"א שנראה מדבריהם שעיקר החידוש בשה"ל הוא לענין דבעינן גם הרמה והורדה ובשאר תנופות אין הרמה רק הולכה והובאה וכ"פ הכפות תמרים סוכה ל"ז ע"ב. אולם הגרי"ז פ"י דהדר על הדין הזה דבעי נענוע לד' רוחות המבואר כאן ברש"י והדברים סתומים בזה כאן. שו"ר שהתורא"ש בסוכה ביאר כן להדיא בכונתם. ולפי ביאור האחרונים קשה איך יתכן לחלק בזה והרי המקור להרמה מובא ממילואים כמבואר במשנתנו וכל תנופות לומדים משם כמו שפי' רש"י במשנה אולם לענין ד' רוחות שפיר יש לומר דדין בפ"ע הוא.

ת"ר זבחי שלמי ציבור טעונין תנופה לאחר שחיטה וכו'.

יל"ד מדוע שינה כאן התנא לומר זבחי שלמי ציבור ולא נקט כשאר המקומות כבשי עצרת, ולפשוטו הטעם שכאן הלא מיירי בשחוטין שלומדים אותם שלמי ציבור משלמי יחיד וע"כ נקט שלמי ציבור.

ויל"ח אם השתא דנתחדש שצריכין תנופה שחוטין זהו מהדין תנופה דשלמים, או שזהו דין מיוחד בהלכות קרבן דכבשי עצרת והוי כעין גילוי דהדין תנופה שייך גם לאחר שחיטה כמו שרצו ללמוד בק"ו תנופה באשם מצורע לאחר שחיטה אי לא דמיעט רחמנא אותו.

ולכאוי יש לתלות נידוי' במח' רבי ורבנן אי אמרינן דון מינה ואוקי באתרא דתנופתן כמות שהן או דאמרי' דון מינה ומינה שלפי רבי יש כאן פרשה מיוחדת של תנופה כמות שהן ולרבנן הכל

^א עי' בטה"ק שמבאר מדוע מנה רש"י את הרוחות בסדר זה.

דין אחד, אך אי"ז מוכרח. ולפי הצד דאף לרבי אמרי' דון מינה ומינה אלא כאן שאני שהכל מתנה לכהן אין הכרח שזה תלוי בהנ"ל.

ועי' בתוס' לעיל ס"א ע"ב שלמדו מכבשי עצרת לשלמי עכו"ם שיהיה להם תנופה כמות שהן כיון שאין הבשר חלוק מהחוי"ש משמע שאי"ז מדין ככשי עצרת אלא מדין שלמים ועי' בסמוך דברי האחרונים בזה.

וראיתי בזה נפקותא גדולה בכנה"ר הע' קס"ז לענין כבשי עצרת ששחטן של"ש דמדין כב"ע אין בהם דיני תנופה מחיים כיון שלא עלו לשם חובה, אבל לענין שחוטין אי נימא שדין התנופה הוא כדין שאר שלמים שייך בהם תנופה כיון ששם שלמים עליהם. שו"ר שהדברים מבוארין גם בחי' הגרי"ז יוד"ל.

אם צריך להניפן יחד עם הלחם.

לכא' כל הנידון בסוגיא הוא על גוף הכבשים אבל הלחם כבר ניתר באכילה בשעת הזריקה, וכ"מ להדיא בחינוך מ' וכ"פ בתורת הקדשים. אולם הגרי"ז דיק מדברי רש"י לעיל מ"ז ע"ב מושך שני חלות ומניפן, ופי' רש"י דכב"ע טעונין תנופה חיין ושחוטין ומשמע שהלחם זקוק לתנופה גם אחר שחיטה. ומשמע שזה אליבא דכו"ע וצ"ע מה המקור לזה. ומזה הוכיח הגרי"ז דאין דין התנופה רק מדין שלמים אלא גם מדין כבשי עצרת וע"כ דינם להיות מונפים יחד עם הלחם.

ועי' עוד בשפ"א כאן שהק' על דברי התוס' בסוגין ד"ה ויהא אשם מצורע טעון תנופה שחוט שהק' דנימא תנופה ולא תנופות ותי' דלא דמי דכאן קודם שחיטה וכאן לאחר שחיטה. והק' מדוע לא הק' כמו כן איך משכח"ל בכבשי עצרת שתי תנופות חיין ושחוטין, וכתב שזה לא הוה קשיא להו דכיון דתנופה זו דלאחר שחיטה היא בלא לחם לא דמי לאהדדי. ומרן הגרי"ז בפ"ט ה"ג מהל' מעה"ק הוסיף לבאר החילוק דהתם שאני דתנופתן היא לא מדין כבשי עצרת אלא מהדין שלמים והם ב' מחיבים נפרדים, אולם לדברי הרש"י הנ"ל באמת נוכל להק' אותה הקושיא גם על כבשי עצרת עצמם.

בשיטת הרמב"ם לענין תנופה חיים אי בעיא לחם.

הרמב"ם בפ"ח מתו"מ הי"א כ' כיצד הנפת הלחם עם שני כבשי השלמים, מביא שני הכבשים ומניפן בעודם חיים שנא' והניף אותם תנופה וכו' ואח"כ שחטין אותן ולוקח חזה ושוק מכל א' משניהם ומניחן בצד שתי הלחם ומניף הכל כאחד יעו"ש. והנה פשטות דברי הרמב"ם מורה שלא היו מניפים הכבשים יחד עם הלחם אלא רק אחר השחיטה וכן נקט הגרי"ז לעיקר.

אך ישנם שתי ראיות ברורות שהתנופה עם הלחם היתה מחיים דלא משכח"ל לחם עם שתי כבשים לדידיה אלא מחיים שהרי לאחר שחיטה אין מניפים אלא החו"ש, וגם לא נוכל לקים את דברי חנניא בן חכינאי דנותן הלחם בין ירכותיו של הכבש דאין זה אלא מחיים [ואפשר דהוא באמת סובר כרבי שמניפן אותן כמות שהם].

ועוד שהרי זו סוגיא מפורשת לעיל מ"ז אי תנופה עושה זיקה לענין אם אבדו כבשים אבד הלחם וכן פסק הרמב"ם שם ה"ו ולדבריו הרי לא נאמר כלל דין תנופה מחיים.

ועי' בלח"מ שהק' דמשמעות כל הסוגיא לעיל היא דההנפה מחיים היא יחד עם הלחם שזה נלמד מהקרא דעל שני כבשים ואילו התנופה דלאחר שחיטה אינה נלמדת מהקרא דוהניף רק מגז"ש משלמי יחיד, וע"כ הוא מבאר שמה שכי' הרמב"ם ומניח בצד הלחם על שתי התנופות קאי בין דחיין ובין דשחוטין והדר גם עמש"כ מקודם, וזה דוחק גדול בלשונו שם.

^א והגרי"ז שם באמת מבאר שגם מחיים שייך לקים בהם דין תנופה וע"כ היא עושה זיקה והדברים צ"ב.

ויש עוד דרך [למ"כ] דהרמב"ם בתחילה כבר דקדק לומר שהתנופה היא יחד עם הלחם, אלא דבחיין תנופתן היא יחד עם הכבשים ממש ואילו בשחוטין אפשר ליתנם בסמוך שכאן כבר אין משמעות לסדר נתינתם.

בביאור דינו של הרמב"ם דבעי תנופה עם לחם גם בשחוטין.

עיי' בפייהמ"ש כאן שכ' דהקרא דוהניף אותם הוא בין מחיין ובין לאחר שחיטה. ומפורש ברמב"ם שהילפותא משלמים אינה ילפותא גמורה רק גילוי ע"ז ששייך בהן תורת תנופה גם לאחר שחיטה, ולא כמו שנראה מלח"מ הנ"ל. וזה מבאר את שיטתו דצריך לחם גם בתנופה זו.

ומעתה צ"ב במאי פליגי רבי ורבנן אם צריך תנופה בכל הכבש או רק בחו"ש, ומ"ש מהלחם דצריך תנופה.

והנה מרן הגר"י שם האריך להעמיד ששיטת הרמב"ם שהדין תנופה שחוטין הוא רק מדין תנופת כבשי עצרת כמו שנראה מדבריו בפייהמ"ש ולא מדין שלמים. ושיטתו מתבארת בהל' מה"ק שם שהביא את הדין שלמי יחיד ושלמי ציבור וכשביאר מעשה שלמי יחיד ביאר את התנופה שעושים באימורים עם החו"ש ומשמע דבשלמי ציבור לא נאמר הדין הזה, וע"כ הרמב"ם כאן לא הזכיר אלא תנופת חזה ושוק ולא אימורין דעיקר הילפותא נאמרה על תנופת החו"ש שבשלמים מניפין אותם יחד עם האימורין ואילו בשלמי ציבור הוא עם הלחם והחו"ש עצמם לא נאמר בהם חלות דין תנופה רק לקיום דין תנופת הכבשים.

דף ס"ב ע"ב.

תוד"ה וכן השולח קרבנותיו. [דין כל שאינו ראוי לבילה בסמיכה].

התוס' הק' על הדין דערל וטמא שמשלחין קרבנותיהן דכיון דאי"ר לסמיכה נימא דהדין סמיכה יעכב בהן, ותי' דגזיה"כ הוא שאין מעכב. והנה בעיקר הדין כל הראוי לבילה הארכנו לעיל בד"י"ח ע"ב בשיטות הראשונים אם טעם העיכוב הוא בכדי שיוכל לקים המצוה כתיקנה שהרי לכת' כן הוא מצותה, או שהוא דין בצורת המצוה דעצם זה שנאמרה המצוה זה תנאי מעכב בצורת המצוה שתעשה באופן הראוי לקיום המצוה. ולפי המבואר כאן בתוס' שאף כלפי מי שלא שייך בו מצות סמיכה נאמר הכלל הנ"ל מוכח כמו הצד השני, אבל אי נימא שהדין ראוי הוא בכדי שיוכל לקים הכא שאינו יכול לקים הדין סמיכה כלל עדיף שיביא באופן שאי"ר מאשר לבטל לגמרי. ועיי' עוד במהרי"ט קידושין ל"ו שכ' שהיה מקום לדון בקרבן השותפין מאחר ואי אפשר לקים בו תנופה בלא חציצה שיפסל הקרבן משום שאי"ר לתנופה אף דהוי מילתא דלא שייכא, אך שם מובן יותר שעדיף שלא יביאו בשותפות.

ועיי' עוד בתורי"ד גיטין כח: שביאר את קושית הגמ' שם לגבי השולח חטאתו ממה"י שביאר את קושית הגמ' שם דמה"ט יעכב ג"כ בלא סמיכה משום דאי"ר לבילה. [והיינו דבאופן שהוא מובא עיי' שלח אינו ראוי לבילה]. ולדבריו הרי צ"ע רב מכל אותם הראיות שהביאו התוס' שרואים ששייך הקרבה גם ללא סמיכה, דנהי דסמיכה לא מיעבא מ"מ הרי בעי שעכ"פ יהיה ראוי לסמיכה. ולפי האמור לעיל ניחא שיש לחלק בין מי שאינו בתורת קיום דין סמיכה כלל לבין מי

^א והנפקותא בזה היא הדין דבעי ראוי לביאת מים אף שאין טעון ביאת מים אף לכת' אם דין זה הוא מדאורי או רק מדרבנן.

שיכול ומביא באופן שאי"ר לסמיכה, וע"כ דוקא בזקן וחולה שהוא ראוי לסמיכה אזי שייך פסול זה משא"כ ערל וטמא שאינו יכול לקים דין סמיכה כלל. והנה לדבריו נתישבו קושיות התוס' מאותם מקומות שמצינו שהוא מביא קרבן בספק ששם שהקרבן בא ע"י עצמו אי"ז נחשב אין ראוי לבילה ובעלמא סמיכה אינה מעכבת. אלא דאכתי קשה מהברייתא כאן שמבואר ששייך שליחות על קרבן דבעי תנופה ולמשכח"ל באופן דל"ב סמיכה. ועי' בתוס' גיטין שם שתי' דמיירי ביורש משא"כ בחטאת דק"ל שלא שייך ירושה כיון שהיא חטאת שמתו בעליה.

והנה התוס' הוכיחו מהגמ' ב"ב פ"א: לגבי ביכורים שמי שמביא מקרקע מסופקת אם היא שלו דאינו יכול לקרוא והוי אי"ר לבילה אף בספק וזה נגד החילוק הנ"ל. ואולי יש חילוק בין הבאה וקריה שהכל דין אחד והדין קרייה מעכב בעצם ההבאה, לבין סמיכה שאינה אלא שירי מצוה וזוהי בפשטות כונת הרשב"ם שם ואכמ"ל.

דף ס"ג ע"א.

מרחשת יש לה כיסוי וכו'.

ל"ע לדעת ר' יוסי אם זהו דין בעשית המנחה שתעשה בכלי מכוסה או שזהו שם הכלי שהתורה קראה לכלי המכוסה מרחשת, ויש בזה ב' נפק"מ א' דאם זה שם לכלי א"כ יצטרכו לעשותו בכלי מקודש אבל אם זה דין בעשית המנחה א"כ יכולה להעשות אפי' בכלי חול. [ובפרט למ"ד לקמן חלות בוללן ומידת היבש לא נתקדשה.] ב' מי שאמר הרי עלי מרחשת אם נתחייב להביא כלי ועי' בהמשך הסוגיא.

רחב"ג אומר מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשין.

לפי רש"י נראה שהעיקר הוא מה שעושה אותה בצורה של ריבוי שמן ועי"כ מעשיה רוחשין. ולכא"ו אי"ז משנה אם נעשתה בכלי שדפנותיו עמוקות או לא והקובע הוא אם היה הרבה שמן או לא. וכע"ז יש חילוק לגבי ברכת המוציא אם טיגון עמוק נחשב כאפיה או בישול עי' ברמ"א או"ח סי' קס"ח סי"ד. ולפ"ז י"ל שזהו דין במנחה ולא בכלי. ועי' בשיטמ"ק אות כ"ט שמשמע מדבריו לפי הצד שעל שם הכלי נקראו אין קפידא אם יעשה בשמן רב או מועט ורק לפי הצד שעל מעשיהן נקראו הקובע הוא כמות השמן. ובביאור הלשון מעשיה רוחשין ברש"י ביאר לשון תנועה כמו רמישה, אולם ברמב"ם בפיהמ"ש ובהלכות פ"ג ממה"ק ה"ז כ' **מרחשת יש לה שפה והבצק שאופין אותו עליה רך** שהרי יש לה שפה ואינו יוצא ומחבת אין לה שפה והבצק שאופין אותו קשה כדי שלא יצא מכאן ומכאן. ומבואר שההבדל אינו בצורת הטיגון אם בעמוק או בשטוח אלא אם יש בו שפה וע"כ אפשר לעשות מעשהו רך, או שאין לו שפה ואז בהכרח מעשהו קשה ולפ"ז יתכן שהכל נקבע לפי צורת המנחה ולא לפי הכלי כלל. ועי' בט"ק שנהלקו בגירסת המשנה אי גרסינן ומעשיה רוחשין שבא לומר שהם רכים בלישה או דגרסי' שמעשיה רוחשין וא"כ הוא בתולדה מזה ששמנה מרובה.

^א א"ה אכתי לא ת"י ההיא דה' שנתערבו עורות פסחיהן דמבואר שאף בספיקות אמרי' דהסמיכה מעכבת הבאת הקרבן באופן זה, וכן לאידך קשה מבהמה שנמצאת בין ירושלים למגדל עדר שקריבה בלא בעלים ומההיא דשישה לנדבה שהרי הוי אי"ר לסמיכה וצ"ל שכשאין ידוע מיהו הבעלים הוא בכלל אי"ר לקיום מצותו וצ"ע עוד.

^ב ועי' בהגרי"ז שנראה שהוא מבין ברמב"ם שהכל תלוי באיזה כלי נעשה, וע"כ הק' מ"ש מעשיה מוכיחין במחבת ומרחשת והרי יתכן שיעשה במרחשת באופן שיהיו מעשיה קשים ובדיעבד יהיה כשר.

ועי' ברש"י כאן ד"ה ועל מחבת משמע עליה ולא בתוכה שאין לה תוך אולם בפירושו על התורה נראה שאף למחבת יש שפה אך איננה עמוקה.

עי' בתוס' בפסחים ל"ז ע"ב שהביאו את שיטת ר"ת שבדבר שבלילתו עבה אף אם נתבשל אח"כ אינו מאבד תואר לחם וראיתו היא מהגמ' לקמן ע"ה ע"ב היה עומד ומקריב מנחות וכו' נטלן לאוכלן מברך המוציא, וקשה שהרי מנחת מחבת ומרחשת אינם אפיוות בתנור ומוכח שגם אם נתבשלו מברך עליהן המוציא. והר"ש בפ"א דחלה מ"ה דחה ראיתו דאפשר דלאו כל מנחות קאמר אלא מנחת סולת ומאפה תנור אבל מחבת ומרחשת אין מברך עליהן המוציא, ועוד שיתכן שטיגון במחבת ומרחשת השמן ואינו מבטלו. ומבואר בדברי הר"ש דאף במנחת מרחשת אין הטיגון בשמן עמוק באופן שהוא כמו בישול.

בש"א האומר הרי עלי מרחשת יהא מונח עד שיבוא אליהו.

לפי המבואר ברש"י שלפנינו ובתוס' יסוד הספק הוא אם המנחה קרויה על שם הכלי שלה, אם משום שהיא צריכה להעשות בכלי ששמו מחבת או מרחשת וע"כ האומר הרי עלי מרחשת נתנדב את הכלי ולא המנחה שלא אמר במרחשת, או על שום מעשיה שצריכה להיות זו מעשיה רוחשין וזו מעשיה קשין, וממילא האומר הרי עלי מרחשת נדר מנחה ולא כלי. וצ"ב דבשלמא מרחשת שייך לומר שנקראת על שם שמעשיה רוחשין אבל איך נכנס בלשון מחבת שמעשיה קשין. ויתכן שבאמת הנידון הוא רק כלפי מרחשת אבל האומר הרי עלי מחבת כלי נתנדב ועי' בשיטמ"ק שבאמת הק' על הסוגיא למה הוזכרה כאן מרחשת ולא מחבת ולפ"ז מיושב.

עיי"ל דשורש הספק בסוגיא הוא האם דינה להעשות דוקא ע"י כלי שרת של מחבת ומרחשת כמ"ש הרמב"ם ספ"ב ממה"ק שהמחבת והמרחשת מכילי השרת הן ולכן צורת המנחה היא להעשות בכלי זה דוקא, והא דאמר' על שם כליין נקראו היינו כלי השרת שבו נעשים וממילא כל שלא פירש מנחת מחבת הרי נתכוין לנדוב את הכלי, או שאין קפידא שיהיו מעשיהן בקודש רק שהתורה דיברה על צורת האפיה להיות מנחה זו נאפית בצורה של טיגון עמוק או שטוח, וממילא שפיר י"ל שכשאמר מחבת לא נתכוין לכלי אלא לדבר הנדור והיינו המנחה הנעשית בו.

ועי' בשיטמ"ק שביאר באו"א כגון שאמר הרי עלי מרחשת והשאלה היא אם יש כלי ששמו מרחשת וחילוק הכלים הוא הגורם לחילוק המנחות או שהחילוק הוא בצורת האפיה אם הוא מטגנה באש מרובה ומעשיה קשין או שממעט האש באופן שלא תהבהב ויהיו מעשיה רכין והכל נעשה במחבת, [ולפ"ז אי אפשר לומר שנתכוין לידור את הכלי שהרי כלי כזה לא היה במקדש].

עוד הביאו התוס' מרש"י שנסתפק להם אם על שם רחשי הלב או רחשי הפה או על שם הכלי ודבריהם צ"ב דהרי צורת המרחשת היתה ידועה להם. וביאר העול"ש דהמרחשת ודאי ארחשי הלב היא באה דהכי גמירי לה וע"כ היא מכוסה, אולם אפשר דהוא נתכוין לרחשי הפה ונדר להביא במחבת.

תוד"ה מספקא להו. וא"ת אמאי יהא מונח יביא מרחשת וכו'

התוס' הק' דמספק יצטרך להביא כל האפשרויות כמו בפירשתי ואיני יודע מה פירשתי. והקר"א מחלק שדוקא שם שנדר דבר מסוים ושכח מה נדר הוא חייב להביא את כל האפשרויות אבל כאן הוא נדר למה שמשמע מלשון זה ואין צריך ליתן מספק אלא דמי הגדול שבהן ויהא מונח. אולם התוס' מבינים שיש עליו חיוב לברר את הלשון ולתת מה שיוכל להתפרש לקיום חובת נדרו, דאיי"ז קנס אלא שיש עליו חיוב הבאה גמור וא"א להפריש באופן שיהיה מונח עד שיבוא אליהו.

שיהא הקדישן לשם תנור.

רש"י מפרש שכשיקדישנה לסולת יאמר ע"מ לאפותה בתנור אני מקדישה. וצ"ב מה נתחדש כאן שהרי הוא קיבל ע"ע להביא מנחת מאפה, ואפשר שיש כאן חידוש שאי אפשר לאפות את המנחה ורק אח"כ להקדישה קדו"ד אלא צריך להקדישה בעודה סולת ואז לאפותה, וכע"ז איתא בהגרמ"ד.

והנה סוגיא לכאוי היא רק למ"ד חלות בוללן דלמ"ד סולת בוללן חייב להיות שמתקדשת בכלי כיון שנבללת ומידת הלח נתקדשה, אולם בלא"ה משכח"ל לענין קדושת מנחת ריקין שלא היתה נבללת לכל אלא היה מושחן בשמן לאחר אפיתן.

רד"ה כשרות בעזרה וכו'.

כתב רש"י דאי ס"ד תנור מקדש איפסלו ביוצא, ועי' בעול"ש שהק' דבלא"ה אי תנור מקדש צריך לאפותן בפנים דהרי אין כלי השרת מקדשין אלא בפנים. ועי' ברגמ"ה כאן שפי' כן להדיא. ועי' ברעק"א [בכו"ח סי' י"ח] שהק' דבלא"ה ל"ש כאן פסול יוצא כיון שלא נתקדשו בעישרון אלא בתנור, וכאן שהתנור בחוץ אינו מקדש. ועיי"ש שביאר את הסוגיא בדרך מחודשת. ושמעתי מהגר"א גרבוז שליט"א שיש לחלק בין קידוש תנור לשאר כלי השרת שהתנור אינו מקדש ע"י ההכנסה לתוכו אלא ע"י אפיה כמו שיתבאר לקמן בדף צ"ה: וע"כ יכול הוא לקדש אף בחוץ ומשו"ה נפסל ביוצא.

תוד"ה וכשירות אבית פאגי. ויש לתמוה מאי קמזמיא וכו'.

הק' דכיון דכ' תנור בקרא ע"כ נתקדש כמו לענין מנח"ח שמבואר לעיל דנ"א שעשיתה בקודש מדכ' על מחבת בשמן תעשה ותי' דלא כתיב בהם עשיה בתנור רק הוזכר שם תנור בעלמא יכול להיות בשל חול, ואין לדמות לחביתין דכ' בה לשון עשיה על מחבת בשמן תעשה. ועי' בחזו"א שהק' מדברי הגמ' לעיל נ"ז ע"ב דאמר' דמידת הלח נתקדשה וכיון דאמר רחמנא עביד עישרון וכייל ביה לא שבקינן עישרון של קודש למדוד בשל חול, ושם הרי לא נאמר לשון עשיה אלא לשון עישרון בעלמא. ותי' החזו"א שרק כאשר הנידון הוא על עצם הקידוש אם נתקדש הכלי שם יש חילוק אם הוזכר לשון עשיה או לא אבל כאשר קיי"ל שהכלי נתקדש שם מסברא אנו מבינים שכונת התורה על אותו עישרון המקודש.

והנה לענין מחבת ומרחשת אמר' דעל שם הכלי נקראו ומשמע בסוגיא שהם מכלי השרת וכמו שמבואר ברמב"ם. וע"ע לקמן צ"ו. במשנה דאמר כל המנחות יש בהן מעשה כלי בפנים ודרשינן לה מקרא דיחזקאל ועי' ברש"י שאף לישתן ועריכתן הכל בפנים. ועי' שם בתוס' ד"ה שאלו, שכי' "וצריך לדקדק לאיזו מנחה איצטריך קרא אי למנחת מחבת ומרחשת **ומאפה תנור** הא כתיב בהו כלי". וצ"ע דהא בשמעתין מבואר דאין התנור מכלי השרת ואף מחבת ומרחשת אין הכרח שהם כלים מקודשים. וע"ע בחזו"א שם שתמה על דבריהם כנ"ל.

דף ס"ג ע"ב.

מחצה חלות ומחצה ריקין מביא ובוללן וקומץ משניהם.

עיי' ברש"י שפי' דלאחר אפיתן פותתן ומערבן עד שמחזירים לסולתן ואח"כ **בוללן כאחת בשמן**. והאחרונים תמהו דהא רקיקין מצותן במשיחה ולא בבלילה ולמה כאן נשתנה דין הרקיקין להיותם נבללים. ועיי' בשפ"א שמפרש שהבלילה היא על המחצה חלות דמעיקרא מביא עישרון וחוצהו חציו לחלות וחציו לרקיקין והלות בוללן ומערבן יחד עם הרקיקין לקמוץ משניהם כאחת. ועיי"ש שהק' דאכתי למ"ד סולת בוללן הרי הבלילה היתה נעשית בעודן סולת. ועיי' בחזו"א שיש לפרש את הגמ' דבוללן היינו את הרקיקין עם החלות ולא על ענין השמן. ועיי' בסמוך שנביא את דברי הקר"א שיוצא מדבריו דמנחה זו דמחצה חלות ומחצה רקיקין היא סוג מנחה חדש, ויתכן דבאמת אשתני דינא להיות כולה נבללת כדין חלות ומאידך שאיננה נבללת אלא לאחר אפיה כדין רקיקין. אבל אין חוצים את הלוג אלא מצות השמן אחת היא. ועיי' ברש"י נ"ט ע"א ד"ה עשר תנן.

איכא בינייהו דאי עבד.

יש לה"ק מה"ק שיהיה כשר באופן כזה בדיעבד אליבא דר"י דכיון דהתורה חילקה אותם בהדיא שיהיו שני קרבנות איך יוכשרו בדיעבד חצי מזה וחצי מזה והרי אין כאן מנחה כדין. ועיי' בקר"א שתמה מצד אחר דמכיון שינה לא יצא חובת נדרו שהתורה אמרה להביא או חלות או רקיקין. וכתב שם חידוש גדול דמה דאמרי' דיעבד היינו באופן שנדר להדיא חצי חלות וחצי רקיקין דבכה"ג אמרי' דהנדר חל ויש תורת מנחה כזו משא"כ לראב"י דמקיש לכל נעשה במרחשת ולכל בלולה וחריבה אפי' בכה"ג לא הוי נדר דדמי למחבת ומרחשת וע"ע.

פרק שישי

דף ס"ג ע"ב.

מתני' ר' ישמעאל אומר עומר היה בא בשבת מג' סאין וכו'.

כפי המבואר בגמ' אין שינוי מהותי בין חול לשבת ואף בשבת היו מנפים אותו היטיב אלא שהעדיפו להרבות בניפוי מאשר להרבות במלאכות שאם יקצרו חמש סאין יהיו צריכים להרבות בקציר ודיש זריה ברירה טחינה וניפוי. ובפשטות רבנן מודים לו בחשבון הזה אלא שהם סוברים שבלא"ה אין קוצרים חמש סאין אף בחול. ובהמשך הסוגיא מבואר דרבנן פליגי על ר"ש דלגמרי הותר בשבת אף להרבות במלאכות וברש"י נראה דמשמע מדבריהם שאינם מחלקים בין שבת לחול ואם היו סוברים כר"ש היו מתירים אף חמש, ובשיטמ"ק נראה באמת דאין הכרח דפליגי אלא מדובר שם על שיטת רבנן שאינם מחלקים לדנא בין שבת לחול אבל לאו מטעמייהו. ועי' בשפ"א שביאר דאף לרבנן היה אפשר למעט ממידת ג' סאין ע"י שירבה בהקדמה אבל רבנן אינם סוברים כר"ש לחלק וע"כ קוצר כל הג' סאין לרבנן אך אי"ז מוכרח ועי' במה שנכ' בהמשך אי"ה.

ר' חנינא סה"כ אומר בחול היה נקצר ביחיד וכו'.

מבואר כאן שיש חילוק אם אחד או שנים קוצרים את אותה הכמות וכן במגל וקופה אם נעשה באחד או יותר. ויל"ע דבשלמא נוכל להבין שיש חילוק בין אם עושה האיסור ע"י מעשה אחד או בשני מעשים שהיו כמו מי שמרבה איסורים, אבל מה"ת יהיה חילוק בין אדם אחד לשנים דהחילול הוא למעשה אותו חילול. [ויתכן דבתרי גברי לא ימלט ששניהם יחד ירבו במעשים יותר מאילו היה נעשה באדם אחד.]

והיה מקום לקשר נידו"ז למח' השו"ע והרמ"א יו"ד סי' רס"ו סי"ד לענין מילה בשבת שדעת המחבר שהמל הוא יפרע דאל"ה לא גמר מצותו ונמצא עובר איסור חבלה שלא במקום מצוה [כן עולה מדברי הבי"י והט"ז שם סק"א ומבואר שם שזה איסור מדאו' אבל אין בו כרת], והרמ"א שם חולק ומדמה זאת לכל עבודה בשבת הנעשית בכמה כהנים. ועי' שם בהגר"א שנראה שהוא תולה זאת בהנידון אי מילה הוה הותרה או דחווה דאם הוה דחווה אי אפשר ללמוד מעבודה ושוב דחה דהגמ' בשבת קל"ג מקשרת הנידון אי מילה בשבת הוה הותרה או דחווה להנידון דהפשט ושם זה נידון של עבודה דהוה הותרה, ומשמע שם שלר' ישמעאל לא הוה הותרה אלא דחווה.

ולפ"ז נוכל לומר כמו"כ לענין קצירה שכל שלא יקצור בשיעור המספיק אין זה סיבה לדחות שבת. אולם בהמשך הסוגיא משמע דאי הוה ס"ל לר"ש דפרסומי מילתא הוה טעם הגון הוא יסבור כרבנן דאפשר לעשות בשלושה וזה תמוה שהרי יש כאן בעיה עם עצם הדחיה דלא הותר לראשון אם לא יסים מלאכתו, ומה יועיל ע"ז פרסומי מילתא.

ועי' בשו"ת הרמ"א סי' ע"ו שהוכיח משמעתין א' דאין חילוק בין ריבוי במלאכה לבין ריבוי דגברי מזה שבגמ' הנ"ל אמרו דלר' ישמעאל הסובר שאין להרבות במלאכה ה"ה שאין להרבות בגברי, ועוד מבואר שאין לחלק בין היתר עבודה לשאר חילול שבת כגון פיקוח נפש כמו שנראה

^א והנה על דברי הגר"א יש שתי תמיהות חזקות דלפי האמור שם יוצא שלרבנן דהוה הותרה אף בציצין המעכבין יחזור וימול [וצריך לחשב היטיב הסוגיא שם במסקנא]. והרי לא קי"ל הכי וא"כ לא הוה הותרה אלא דחווה. ועוד דמה החילוק אליבא דר' ישמעאל וההולכים בשיטתו בין עבודה הנעשית בכמה כהנים לבין קצירת העומר בשבת שאינה נעשית אלא בכהן אחד וכן בין הפשט דלא הותר מה שאינו צורך גבוה ועי' בקר"א דמשמע דלכו"ע הוה הותרה וא"כ ר' ישמעאל ורבנן לא פליגי אלא מדרבנן, אולם יש לחלק בין כמה עבודות בכמה כהנים לבין מלאכה אחת המתחלקת לכמה גברי.

^ב ובדוחק י"ל דהנידון הוא על שאר הדברים במגל אחד וקופה אחת שע"ז היה מועיל הטעם של פירסומי מילתא לדחות.

מהאיבעיא דרבא דלקמן לגבי שתי גרוגרות ולפי"ז רצה לומר כשם שבפיקו"נ אין להרבות בגברי ה"ה לגבי מילה אין לעשות בתרי גברי דהוי כמפיש במלאכה, אלא כתב שנוכל לומר דאליבא דרבנן אין הבדל בין ריבוי מלאכות לריבוי דגברי והכל הותר בין בעבודה ובין בפיקו"נ. ומ"מ מבואר בדבריו שאליבא דרי"ש יש תוספת איסור בתרי גברי והוי כמי שמרבה במידה וצ"ב. שו"ר דהשאג"א סי' נ"ט [יוד"ל בגמ' אי"ה] פליג להדיא על הרמ"א דעד כמה שמלאכה זו הותרה אין נפק"מ אם תעשה ע"י איש אחד או שנים ואפי' אי נימא דלא הוי אלא דחוויה, ולא דמי כלל לריבוי בשיעורים.

ובמגל אחד.

צ"ב מהי החומרא שלא להוסיף מגלות ולכאוי משום מוקצה ל"ש כאן כיון דהוי כלי שמלאכתו לאיסור והותר לצורך גופו היינו למצוה זו. [אך למעשה הדין הוא שאם נמצא לו כלי אחר לא ישתמש באסור ע"י במשנ"ב סי' שח סק"ב שהוכיח כן מהגמ' בשבת קכ"ד ואולי זוהי הסיבה שלא לטלטל שמים. שו"ר בהגרמ"ד דהאי מגל הוי כלי שמלאכתו להיתר שהרי הוא עומד כעת למלאכת היתר ויל"ע אם לא שייך כאן הכלל דאזלי בתר רוב תשמישו].

ובקופה אחת.

צ"ב מה ההבדל אם נעשה בקופה אחת או שמים לענין איסור קצירה, וצ"ל דהנידון כאן הוא משום איסור הוצאה. ועי' בהגרמ"ד שבקופה אחת זה נחשב ריבוי בשיעורים דלשיטת הרשב"א אין כאן איסור דאוי וגם להר"ן דפליג איסורו קיל יותר. ועי' בספר מחנה ישראל סי' ל"א שהתיר ליוצאי הצבא ליטול חפציהם האישיים באותו כלי שבו הם נושאים את הכלים של הפיקו"נ דאין כאן אלא ריבוי בשיעורים והותר במקום פסידא.

בשלמא רבנן סבר עישרון מובחר בג' סאין קאתי וכו'.

לפשוטו נח' רבנן ורי"ש אם צריך להקפיד על העומר שיהיה מובחר מן המובחר מה' סאין או סגי במובחר. ולפי"ז היה בדין לומר דבשבת דאיכא ריבוי מלאכות מודה ר' ישמעאל דאין צריך אלא מובחר גרידא וכמו שאין דוחין שבת מפני מעלת הידור בציצין שאינם מעכבים ומפני פרסומי ניסא וכו', אולם בסוגיא מבואר דלא כן אלא דלרי"ש יביא מג' עשרונים וירבה בהרקדה עד שיהיה מובחר טפי וצ"ע למבה לא ביארו כפשוטו כן העיר בשפ"א ועי"ש משכ"ב.

מוטב שירבה במלאכה אחת בהרקדה ואל ירבה מלאכות הרבה.

הנה רבנן כמבואר בגמ' לא חיישי לריבוי מלאכות דס"ל דלגמרי הותרה ואי"צ לדקדק למעט בחילול שבת, ויל"ע אם לרי"ש הדין הזה למעט בחילול שבת הוא דאוי או מדרבנן. ויש בזה לכאוי ג' שיטות דלפי הנראה מדברי הרמ"א והגר"א דלעיל דלר' ישמעאל אינו אלא דחוויה והוי כמו פיקוח נפש שאסור לחלל יותר מן הצורך א"כ הוא דין דאוי. אולם הקר"א הבין בפשיטות מדברי הגמ' בהמשך דשרי משום משום פרסומי מילתא או שלא יהא מכשילן לעתיד לבוא שכל הנידון כאן הוא רק מדרבנן דאף רי"ש סבר דלגמרי הותרה

^א ועי"ש בגמ' שבת דכל דלא הותר טלטול אפי' לצורך עבודה לא הותר כמו טלטול המקלות וסידור הקנים בשבת. ויתכן עוד דמתני' דהכא קודם התרת כלים נשנתה ועי"כ אין דוחה שבת אפי' מלאכתן להיתר כמו קנים ומקלות וצ"ב למה לא הובאה שם.

המלאכה בכל אופן שיבחר אלא דמדרבנן ישנה הלכה לצמצם במלאכה או בטירחא וע"כ יש להתיר במקום צורך ופליגי איזה צורך מועיל ואיזה לא. והשאג"א סי' נ"ט הבין ג"כ דאין אלו סברות מדאורי' אלא דשיטתו היא דאין נפק"מ אם ירבה בהרקדה אחת עשר פעמים או ירבה בשאר מלאכות וימעט בהרקדה וכעין הנ"ל שאין לחוש בתוספת מעשים של כמה אנשים אם האיסור הוא אותו איסור, וע"כ אף אם הוא דחוייה ליכא איסורא בזה מדאורי', וכל הנידון אי שרי להרבות בשיעורים הוא רק כאשר הוא מוסיף על המלאכה יותר מן הצורך אבל כל מה שנצרך לדחיה אין נפק"מ באיזה צורה נעשה אם ימעט בחילול או ירבה.

דף ס"ד ע"א.

ר' ישמעאל ורי"ש ברי"ח בן ברוקא אמרו דבר אחד וכו'.

עי' בסוגיא בשבת קלג: שהגמ' מדמה ענין הפשט לציצין שאינם מעכבין את המילה דכל דהוא במעשה אחד שרי לעשות כדרכו ולגמור החיתוך כהוגן וכן את ההפשט כהוגן אולם אם פירש לא שרו לו לחזור וכאן הוא כמו שפירש שהוא מקודם גומר להוציא האימורים ואח"כ הוא מסיים את ההפשט, ומבואר דלרבנן משום שלא יהיו הקדשים מוטלים בבזיון התירו לו לחזור ולהפשיט אף משפירש. ועי' שם בגמ' שיתכן שאין המח' תלויות אחת בחבירתה ובכל אחד מהמקרים יש סברא להתיר לחזור ולהמשיך, ומבואר שם דפליגי בעיקר הדבר אם זה נחשב כמו שפירש או שנחשב גמר מילתא. מ"מ מתבאר שם בסוגיא דלרבנן אף אם נחשב כפירש הותר לו לגמור מלאכתו ולרי"ש לא הותר לו.

ועי' בקר"א שביאר עפ"י דרכו שאין מחלוקתם מדאורי' דכולהו מודו דהוי בגדר הותרה דא"כ בציצין שאינם מעכבין אף לרי"ש ליכא איסורא דאורי'. אולם לכאורי' נידו"ז תלוי בשיטות הנ"ל ולפי השאג"א בכה"ג יצא שיהיה איסור דאורי' ודו"ק.

וחכ"א מפשיטין את כולו.

עי' סוגיית הגמ' בשבת קט"ז: בטעמא דרבנן אם משום שלא יסריחו או שלא יהיו קדשי שמים מוטלין כנבילה והנפק"מ בזה. והסוגיא שם מבארת דאין מח' בהכרח על איסור מלאכה דאורי' דאפשר להפשיט בברזי באופן שאין לו שום אפשרות להשתמש בעור ואי"ז בכלל הפשט, וליכא איסורא דאורי' או אפי' שבות ליכא יעו"ש ברש"י ותוס'. ובקר"א הק' לפ"ז איך הגמ' מקשרת את זה לנידון של קצירת העומר שהוא מדאורי', אולם עי' בתוס' שם שהוכיחו דלגמרי שרו רבנן ואיכא למימר דלדבריו דרי"ש קאמרי יעו"ש.

ואפי' נתכפר לו בשניה.

מכל הסוגיא מוכח דאף שהשחיטה היתה באיסור הקרבן מכפר אם נשפך הדם ועי' בשיטמ"ק שאף אם נשפך הדם אחר שנשחטה השניה וצ"ע שהרי היה איסור בשחיטה זו ואפשר דבשוגג לא פוסל את הקרבן.

ועי' בטה"ק שהק' איך יכול להתכפר בשניה והרי יש דיחוי בשחוטין ות"י שתמיד יכול היה להכשיר את השניה אם יניח את דם הראשונה לפסול ולכן ל"ה דיחוי.

גם יל"ע איך אפשר לשנות מחטאת ציבור שבאה על חטא לשעיר רגלים שאינו בא על חטא זה ומ"ש מחטאת חלב שנשחטה לשם חטאת דם.

בִּתְרֵי מַחֲשֶׁבֶתוֹ אֶזְלֵינָן וְגִבְרָא לַאֲיִסוּרָא קַמִּיכוּיָן וְכו'.

עיי' בשיטמ"ק שהק' דא"כ נימא שכל מי שנתכוין לאכול בשר חלב ועלה בידו בשר שומן יצטרך להביא חטאת וזה לא יתכן, וכתב לחלק דהתם הוי היתר גמור משא"כ הכא אינו מחויב להביא את השניה שיצא יד"ח בכחושה [כמו שבאמת סוברת הדעה החולקת] ואינו אלא בכדי לקיים את הדין מבחר נדריך וע"כ כאן שאינו יודע בודאי שהוא מובחר מן הראשון לא היה לו להביאה וע"כ הוי איסור. וק' מהמשך הגמ' שהגמ' מקשרת לנידון זה את הענין של תינוק ודגים ושם הרי בשעת מעשהו הוי היתר גמור שהיה עוסק בפיקוח נפש, ומישב השיטמ"ק שהתם הוא עבד איסור ממש ואף שהיה כאן צורך בעשיתו עבור התינוק אבל אנו מתיחסים שהמעשה נעשה בעבור האיסור כיון שלא היה בדעתו על התינוק. ויוצא שישנם שני מצבים שהולכים אחר מחשבתו במקום שהמעשה היה לאיסור והיתר שאז תלוי במחשבה וכן מקום שגוף המעשה נחשב איסור כיון שלא נתברר בשעתו שהוא דוחה.

ועיי' בעול"ש ובחזו"א שמחלקים באו"א בין מקום שגוף המעשה הוא אסור רק יש עליו היתר מצד דחיה שעבודה דוחה שבת או מצד פיקוח נפש ששם צריך שתהיה כונתו להיתר וכתב שבזה יש גם הבדל בין איסור גברא לאיסור חפצא דבאיסור חפצא שהעיקר הוא שלא יאכל האיסור וכיו"ב הכל תלוי במעשיו אולם באיסור גברא יש מקום ללכת אחר מחשבתו ולא אחר מעשיו. ועיי' מה שנכ' בהמשך אם שייך סברת הואיל למ"ד זה.

להעלות דגים והעלה תינוק ודגים.

עיי' בביאור"ל סי' שט"ז שדן לגבי הצד מזיקים מסוכנים וכונתו לרפואה אם עובר בזה איסור ועיי"ש שמדמה זאת לההיא דפסחים כ"ה דלא אפשר וקמיכוין אסור שמבואר שם שאם ישטח את האבידה לצורכו ולא לצרכה הוי גזל ולפ"ז שם הרי כונתו לאיסור והוא בכלל לא אפשר וקמיכוין, וק' לפ"ז סתירת הסוגיות דכאן מבואר דאם אֶזְלֵינָן בִּתְרֵי מַחֲשֶׁבֶתוֹ פטור. אך יש לדון שיש חילוק בין המקרים דהתם אם יכוין לצרכו ולא לצרכה הוי שואל שלי"מ ולא אכפת לן שיש תועלת לבעה"ב במעשהו ונמצא שהכונה שם אסורה שהיא הופכת את המעשה לאיסור, אבל כאן אין נפקותא במה שהוא מכוין לרפואה שאין צריך דוקא לכוין להצלה וגוף המעשה הותר. [ותלוי בנידון של האחרונים אם יש להקפיד לקחת דוקא רופא שומר מצוות ואכמ"ל].

עיי' בחזו"א שהביא את קושית התוס' בפסחים מ"ו שהק' דלמאן דא"ל הואיל הרי בטלת כל מלאכת שבת שהרי חזי לחולה שיש בו סכנה ותי' דהוי מילתא דלא שכיחא ולא אמרי' בזה הואיל, ובחזו"א הק' מסוגין דאמרי' דאֶזְלֵינָן בִּתְרֵי מַחֲשֶׁבֶתוֹ ואפי' למ"ד בִּתְרֵי מַחֲשֶׁבֶתוֹ הינו דוקא בשמע שמת התינוק ומה שייך בזה הואיל.

ויש לחלק ע"ד מה שמבואר בשיטמ"ק שדוקא שם שיש גם דגים וגם תינוק ונמצא שודאי יש ענין איסור במעשהו אלא בטל הוא אצל ההיתר וזה רק כאשר נעשה במחשבת היתר אבל כאן שגוף המלאכה היא היתר שהיא נחשבת רק פעולת הצלה לא אֶזְלֵינָן בִּתְרֵי מַחֲשֶׁבֶתוֹ אלא בִּתְרֵי מַחֲשֶׁבֶתוֹ, ובחזו"א בזה לשיטתו כנ"ל שצריך שיכוין דוקא למטרת היתר ובלא"ה אין דין דחיה. ולכא"ו זהו גם כונת התוס' ד"ה להעלות שכו' דצידת הדגים לא הותרה בשבת.

אמרי' כיון דשמע דעתיה נמי אתינוק וכו'.

יש לבאר שנח' אם אזלינן בתר דעתו דמתחילה בשעה שפרס את המצודה שהיתה ע"ד הדגים לחוד ולא מהני מה שאח"כ היה דעתו על ההצלה דהתינוק הוא אגב הדגים, אא"כ ישנה את דעתו שלא לרצות אלא את התינוק שאז המחשבה האחרונה היא מבטלת את הראשונה. ודעת רבא דפטר היא דאזלינן בתר בסוף ופריסת המצודה אינה עיקר המעשה איסור רק העלאת הדגים וזה נעשה אגב התינוק.

[א"ה טעה בזה שהשמיעה היתה מקודם שהוריד המצודה ואעפ"כ אמרי' שדעתו על הדגים שהוא מצינו לא היה עושה המעשה רק בעבור הדגים וע"כ לא מתחשבים בזה שיש כאן הצלה על התינוק ודעת רבא דאף שנתכוין רק בעבור הדגים מ"מ אמרי' דדעתיה אתינוק ועי' רש"י לקמן דאף דשמע אם עלו בידו רק דגים חייב וצ"ב דסוכ"ס דעתיה אתינוק ומבואר שכאשר ישנם ב' כונות ויש שני מטרות אם בסוף לא נעשתה רק האחרונה חייב וצ"ע עוד.

א"ד היינו פלוגתייהו דרבא ורבה.

עי' בר"ן ס"פ האורג [ק"ז ע"א] שהביא את דברי הרשב"א שאם יודע שיש צבי ביתו ונועל את הדלת כדי לשמרו פטור ומותר כמו הכא שנתכוין להעלות התינוק שהוא מלאכת היתר והעלה עמו דגים שהיא מלאכת איסור ולא שייך בזה דין פסיק רישיה דכאן גוף המלאכה היא היתר [כעין מה שחילקו התוס' בבכורות לגבי סירוס שאם כוננו לרפואה לא שייך בזה פס"ר] ובר"ן שם נחלק עליו שיש הבדל בין מלאכת הרשות לבין מלאכת פיקוח נפש שהיא חייב ודוחה שבת שאינו יכול להבטל מהצלתו וע"כ לא אכפת לנו מה שהוא מוסיף כאן לצוד את הדגים אבל כאן צריך להמנע מלנעול הבית בכדי שלא לצוד.

בביאור מח' רבא ורבה לענין נתכוין להעלות דגים והעלה דגים ותינוק. [מהדו"ב]

עי' שפ"א שביאר את רבא דפטר משום ששמע דאפי' שדעתו היא על הדגים וגם אילו לא שמע על התינוק הוא היה צד את הדגים אבל מ"מ עכשיו ודאי הוא מעונין גם בהעלאת התינוק. והק' לפ"ז שהרי מבואר ברש"י לקמן בל"ב ד"ה לאו היינו פלוגתייהו שאם לא העלה אלא דגים חייב והרי דעתו היא גם על תינוק ונמצא מכוין למלאכת היתר, ועוד הק' מ"ט דמאן דמחייב והרי אי"ז אלא ריבוי בשיעורין ולכו"ע אין חיוב חטאת על ריבוי בשיעורין.

ומתחילה רצה לישב דלמאן דמחייב ס"ל דאין דעתו על שניהם רק על הדגים ואף מאן דפטר ס"ל שאינו מכוין לתינוק אלא א"כ באמת עלו בידו שניהם אבל אם לא עלה בידו אלא הדגים לא אמרי' דדעתיה אתינוק וכי' שזה נראה דוחק.

וכתב עוד דמכיון דריבוי בשיעורין אסור זה נחשב שהוא מכוין למלאכת איסור וע"כ אם בסוף לא היתה כאן מלאכת היתר הוא חייב שהרי נתכוין גם על האיסור. וזה חידוש גדול דלכאוי' לא שייך כאן דין ריבוי בשיעורין שהרי לא הוסיף במעשהו כלום אא"כ נאמר שנתן המצודה באופן כזה שתאסוף גם דגים וזה נחשב ריבוי בשיעורין.

וכתב עוד דבסיפא שהעלה דגים ותינוק ואעפ"כ חייב היינו משום דלא היתה דעתו על התינוק ולא הבנתי כונתו.

ולגוף הקושיות נראה עפ"י דרך השיטמ"ק דלעיל שכל שיש במעשהו שתי מטרות דהיינו שהיה ברור שהיה נעשה המעשה גם ללא כונת ההצלה, אי"ז דומה כלל לדין ריבוי בשיעורין ששם עיקר

^א ונמצינו למדים חידוש גדול בדבריו שאף לשיטת הר"ן אי"ז נחשב מעשה איסור גמור רק כמו חצי שיעור וצ"ב מנליה הא.

^ב אלא דבזה לכאוי' היא מילתא דפשיטא דחייב עיי' שעה"צ סי' שכ"ח סוסק"י.

המעשה נעשה בעבור ההצלה וללא ההצלה לא היה מבשל כלל וגם לא היה מוסיף מאומה. ומאחר ויש כאן מטרה אסורה בגוף המעשה צריך שיהיה כאן גם תוצאה בפועל של היתר ואם בסוף נעשה מעשה של הצלה אנו אומרים שיש כאן פעולה המותרת לפי מעשיו [ואף לפי כונתו שנתכוין גם להצלה] ומשום"ה אף שעשה איסור אמרי' דל האיסור מהכא יש כאן מעשה היתר, ואף אם לא היה מתכוין לאיסור היה נעשה המעשה וע"כ הוא פטור. אבל אם ההצלה לא קרתה בסוף יש כאן רק מעשה איסור וגם כונה לאיסור שהרי לא עשה המעשה בשביל ההצלה אלא בעיקר בשביל הצידה וחיב.

ובזה נמי פליגי רבא ורבה אי מהני מה שדעתו אתינוק להנתיק כאן את מחשבת האיסור או שיש כאן עירוב מחשבות וע"כ אמרי' איפכא דל ההיתר מהכא יש כאן איסור, ועוד שיתכן שלא היה עושה בשביל התינוק לחוד.

תוד"ה להעלות.

הקשו דנימא הואיל וכו', עי' בשפ"א שתי דרך ביו"ט אמרי' הואיל כמו שאומרים בזה דין מתוך דמלאכת יו"ט הותרה לגמרי וע"י הואיל אומרים דהוי צורך קצת. אולם בסוגיא שם מבואר לכאוי' שלכ"ד דשייך תורת הואיל גם על דחיה וע"כ לענין החורש ביו"ט אמרי' דאינו לוקה הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור ורואים שאף שלא שחט עדיין אינו לוקה דראוי לדחות האיסור באופן זה. ועיי"ש עוד בשפ"א שהק' על תירוצם דמשמע דבגוונא דשייך הואיל היה פטור והרי הוא מכוין לאיסור ובתר מחשבה אזלינן ותי' דיש חילוק בין עונש מזיד לבין דין כפרה וכ"כ החזו"א. ועי' מש"כ לעיל.

בעי רבא חולה שאמדהו לשתי גרוגרות וכו'.

יל"ע לפי מסקנת הסוגיא דריבוי בשיעורים עדיף מריבוי מלאכה אם יקוץ ב' גרוגרות שבב' עוקצים אם יהיה בזה מלקות או לא, והיה מקום לדקדק מדברי הר"ן בביצה דף י"ז שאין בזה חיוב דאוי' שכו' להוכיח דריבוי בשיעורין דאוי' מזה שמסתפקים אם עדיף לרבות בשיעורים או במלאכות וריבוי בצירה מיתסר מדאוי' דאילו לא אמדהו אלא גרוגרת אחת ומייתי שלוש בעוקץ אחד לא לקי ואילו הביאו שנים בשני עוקצין לוקה וחיב חטאת ומשמע שרק באופן זה שאמדהו לאחת והביא בשנים חיב אבל באופן שאמדהו לשתיים לא אפי' אם היה יכול להביא שתיים בעוקץ אחד ואי"ז מוכרח ועי' בשפ"א שנראה מדבריו דפשיטא דאיכא איסורא בזה לדעת הר"ן וכתב דבזה נח' התוס' אולם יש לחלק דסוכ"ס מלאכה זו היתר אף לדעת הר"ן ועיקר הוכחת הר"ן היא ממצב שאי"ז נצרך לחולה אלא אחת כאמור.

ויש לדמות לענין זה את דברי הירושלמי ביומא פ"ה ה"א [הובא כאן בשיעורי הגרמ"ד] לענין כה"ג שנכנס לבית קה"ק בב' פעמים אחת בשביל הכף ואחת בשביל המחתה ויכול היה להביא שניהם בב"א שחיב משום ביאה ריקנית ונח' שם אם חיב על הראשונה או השניה דלמ"ד הראשונה היתה שלא כדין שהיה צריך להכנס גם עם המחתה וע"כ הוא נחשב ביאה ריקנית ולהחולק היתור היה בביאה השניה שיכולה היתה להעשות יחד עם הראשונה. ולכאוי' כאן הנידון דומה יותר לביאה שניה של המחתה שהיום היא ודאי נצרכת רק היה יכול לעשותה במעשה אחד עם הראשונה וע"כ חיב עליה שאינה לצורך.

^א וכיו"ב יש לדון לגבי הדין המבואר ביומא פ"ג שהקל הקל תחילה והוא אכל או עשה האיסור החמור אם לוקה. ועי' בקרי"ס פ"יד ממאכ"א שנקט בפשיטות דהדין הזה הוא רק מדרבנן ומדאוי' אין לך דבר העומד בפני פקו"נ, והאחרונים פלפלו בדבריו.

הוכחת הר"ן מסוגין דריבוי בשיעורים הוא מדאו'.

הבאנו מקודם את דברי הר"ן בביצה שהוכיח מסוגין שאין חילוק בין ריבוי מלאכות שאינו נצרך לריבוי בשיעורים. ולענין הוכחת הראשונים מההיא דביצה דשרי להרבות בשיעורים ביו"ט כתב לחלק דהוי הותרה ולא דחיה וע"כ אין הבדל אם מרבה בשיעורים או עושה כשיעור. אולם שיטת התוס' כאן והרשב"א ביצה שם וחולין ט"ו שריבוי בשיעורים אינו אלא מדרבנן וק' מה יענו על הוכחת הר"ן הנ"ל.

ועי' בשפ"א כאן איך שביאר לי שיטתו. ובעול"ש מבאר דסברי דפקו"נ בשבת הוי הותרה ולא דחיה [ועי' במנח"נ מוסד השבת אות ל"ט שהביא בזה את שיטות הראשונים והמשנ"ב בסי' שכ"ח הכריע דהוי דחיה ולא הותרה, ועי' בגר"א יו"ד רס"ו שהביא את הגמ' ביומא פ"ה המקשרת בין היתר מילה בשבת לדחיה דפקו"נ] וא"כ דמי ליו"ט. אולם הרשב"א הוא סובר בחולין וביצה דאייז אלא מדרבנן והוא עצמו סובר בתשובה תרפ"ט דשבת דחיה היא אצל פיקוח נפש.

ולכאוי' היה מקום לישב בפשיטות דמעיקרא הסוגיא היתה סבורה דריבוי הכמות חמור מריבוי המעשים וה"ה לענין ריבוי בשיעורים, אבל כאשר הוכחנו דריבוי מלאכות גרע אפי' ממלאכה שלא לצורך כלל כמו ג' בעוקץ אחד הוכרע דכל שאין תוספת בפעולות אין חיסרון ולפ"ז ה"ה ריבוי שיעורין כיון שאינו מרבה בפעולות ליכא איסורא.

בביאור מח' הראשונים אם ריבוי בשיעורים הוא מדאו' או מדרבנן.

עי' בקו"ש ביצה אות מ"ח שכי' דדעת הרשב"א ודעימיה דליכא איסורא דאו' משום מיגו דכל אחת חזיא וא"כ אין תוספת איסור. [וצ"ל שאם כבר קצץ אחת אינו יכול לחזור ולקוץ את השניה ולומר דכל אחת חזיא ליה דאין לדבר סוף אלא דבשעת מעשה יכול לבשל את שניהם דמקרי עוסק בהצלה] ולפ"ז כי' שאם הוא יבשל באותו בישול דבר שאינו נצרך עבור החולה גם לפי הרשב"א יהיה איסור דאו'.

אולם במחנה ישראל סי' ל"א שהו"ד לעיל מוכח שלא כוותיה שהרי הוא מתיר ע"י ריבוי בשיעורים לטלטל אפי' חפצים שאין בהם פיקו"נ, וכ"מ ברשב"א שבת קט"ו לגבי כמה אוכלין בכלי שאין כאן אלא הוצאה אחת, וצ"ל דכל שאינו מרבה בפעולות אף שהרבה בתוצאות מ"מ עיקר מלאכתו היא נדחית ואין כאן מלאכה מיותרת.

דף ס"ד ע"ב.

דעד כאן ל"ק רי"ש וכו' קממעט בקצירה.

משמע שבא ללמוד ממשנתנו שיש דין ריבוי בשיעורים אם ירבה בקצירה והרי שם הכל נצרך למצוה ואייז ראייה לתוספת איסור שלא במקום מצוה שאז יתכן שזה חמור יותר ועי' בשאג"א סי' נ"ט שעמד בזה.

מתני' מצות העומר לבוא מן הקרוב.

^א ובקו"ש שם מבאר דביו"ט גוף נמלאכה הותרה והוי כאילו נעשה בחול משא"כ לענין דחיה דפיקו"נ לא הותר רק התוצאה הנצרכת לענין הדוחה ואי אפשר להוסיף.

בגמ' הובאו שני טעמים אם זה בכדי לקיים את הדין כרמל שיהיה רך או משום דאין מעבירין על המצוות. ועי' בקר"א ושפ"א שכ' שאיכא נפקותא בין הנך תרי טעמי לענין אם קצר מן הרחוק אם בדיעבד ג"כ יצטרכו לחזור ולקצור מן הקרוב או לא, דאם משום הטעם שאין מעבירין כאן שכבר העביר אין תקנה שיחזור ויקצור ואילו בכדי לקיים הדין כרמל יצטרך לחזור ולקצור. והק' ע"ז מדברי הטורי אבן מגילה ו': שהוכיח מדברי הגמ' ביומא נ"ח: לענין סדר מתן הקרנות שגם הדין של אין מעבירין הוא מעכב שיצטרך לחזור וליתנו כמצותו וא"כ ליכא נפקותא בזה. ולפמשי"נ לקמן יש לחלק בין מקום שנקבע סדר למצוה יש כאן ביטול בידים אם לא יחזור ויתן כדן אבל כאן שכבר קצר אין מחיבין אותו להביא חיטין אחרים ולבטל המצוה מאלו משום הדין דאין מעבירין ואין ראיה משם נגד הנך אחרונים. וע"ע באבהא"ז פ"ט ממה"ק ה"ו לגבי הדין תנופה במזרח שג"כ פקפק בראית הטו"א יעו"ש.

וע"ע בשיעורי הגרמ"ד דאיכא נפקותא נוספת אם הקוצרים היו רחוקים מירושלים אם עליהם להקדים מן הקרוב אליהם לקיים דין אין מעבירין או שיקצרו מן הקרוב לירושלים לקיים מצות כרמל.

ואיבע"א משום דאין מעבירין על המצוות.

ל"ע מה שייד כאן הדין דאין מעבירין על המצוות שהרי אינו מצווה לקצור דוקא את אלו וכי אם יש לו ב' אתרוגין יהיה חייב ליטול דוקא את הקרוב אליו, ולכא"ו כל הדין הוא שלא לבטל את המצוה. ומבואר כאן לכא"ו שבדין אין מעבירין נתחדש שצריך לקיים מצותו ברגע הראשון שיוכל לקיימה. ולפ"ז יוצא שמי שיתאחר מלקרוא קרי"ש בעת קומו בבוקר הוא נחשב מעביר על המצוה וזה לא שמענו, ואפשר שזה שייד רק כאשר המצוה היא ע"י עשיה בחפצא ולא במצוות שבגופו ששם תמיד זה יתקיים ע"י עצמו ולא נחשב מעביר וצ"ב. [ושמעתי עוד חילוק שמעבירין שייד רק בעת שהוא עומד לעשות המצוה ולא כל הזמן].

תוד"ה ואיב"א. [העברה על המצוה באותה המצוה]

התוס' הק' מכמה מקומות שמצינו שהוצרך פסוק לקבוע מקום לעשותה בקרן מערבית אף שבה פגע ברישא ולמ"ל קרא והרי אין מעבירין על המצוות. ותי' דל"ש דין אין מעבירין עהמ"צ אלא כאשר שני המצוות הן לפניו אבל לא לענין לקבוע לה מקום. ולפשוטו הטעם הוא דכאשר הנידון הוא באיזה קרן לעשות ל"ש אין מעבירין על המצוות דאכתי לא ידענו שזו היא מצוה ורק כאשר באים שני מצוות לפניו צריך שיתחיל מזו הקרובה לו יותר. והעולה מדבריהם דל"ש דין אין מעבירין רק כאשר ישנם שתי מצוות לפניו אבל לא במצוה אחת, וכן הבינו השיטמ"ק כאן והמג"א סו"ס קמ"ז. אלא דאכתי לא מובן מה הועילו לפ"ז בתירוצם על ההיא דשמעתין שהנידון הוא על אותה המצוה, וכן הק' שם בספרים הנ"ל.

ועי' בשפ"א שהשיא דברי התוס' למש"כ במגילה דף ו': דאיצטריך קרא לעכב בדיעבד, דמדין אין מעבירין אי"ז מעכב במצוה אם כבר העביר אבל איצטריך קרא לקבוע לה מקום אף בדיעבד. וזה דוחק בלשונם.

^א בחי"א כלל ס"ח הוכיח מדברי התוס' הללו דהדין דאין מעבירין על המצוות הוא מדא"ו ודלא כהרדב"ז ס' תקנ"ט שכ' שהוא מדרבנן.

^ב ובטו"א שם הק' דממ"נ הלא שיריים אינם מעכבין בכפרה ואם מיירי קודם ששפך אזי גם מדין אין מעבירין צריך לשוב וליתן כסדר.

ויתכן לבאר את כונת התוס' כאן ע"ד מש"כ ביומא ל"ג ע"א שכתבו שם כמו כאן והוסיפו דבחדא מצוה אי לאו האי קרא דאל פתח היינו אומרים שיתן בדרומית שהיא תדירה. ועי' במח"ש על המג"א שם שביאר דודאי פשיטא להו שאין מעלת התדיר סיבה לבטל הדין אין מעבירין דא"כ אפי' בשני מצוות נמי אלא כונתם שאחרי שאין באותה מצוה דין אין מעבירין אזי יש להקדים את הדרומית, ובעי תרתי גם שיהיה חדא מצוה וגם שיהיה תדיר. ונראה בכונתו דדוקא לענין שפיכת הדם ביסוד דמסתבר שהתורה קבעה מקום אי לאו האי דינא דאין מעבירין היינו קובעים לה מקום בדרומית כשאר הקרבנות וממילא ל"ש אין מעבירין שהרי כך היא מצוה בדרומית, אבל אם היה אפשר לעשותה בשוה במערבית ובדרומית היינו מקדימים את המערבית מדין אין מעבירין אפי' בחדא מצוה.

וממילא לענין העומר ששני הקצירות עומדים לפניו בשוה ודאי יש לו להקדים את הראשונה שיוכל.

ועי' בטו"א שהביא עוד מקור לזה שגם במצוה אחת אומרים אין מעבירין על המצוות, מההיא דפסחים שהיה מקבל את דם הפסח ונותנו לחבירו שהיה מקבל את המלא ברישא והדר מחזיר את הריקן וקודם היה מקבל משום דאין מעבירין עהמ"צ, ורואים שאף בדבר שאינו שייך למצוה כלל יש להקדים. ולפי הנ"ל מיושב שודאי כל שהמצוה לפניו יש לו להקדימה במה שיוכל עי' בסמוך ולא דמי לקביעות מקום.

בישוב קושית התוס' במגילה ובביאור דינא דאין מעבירין.

והנה התוס' במגילה שם הק' על החילוק הנ"ל בין שתי מצוות לחדא מצוה מהסוגיא שם שביארה את טעמו של ר"א בר' יוסי דקורין את המגילה באדר הראשון משום דאין מעבירין על המצוות ושם הרי זה בגדר קביעות מקום דאין לה אלא זמן אחד ורואים שגם בזה נאמרה דין הקדמה, וכתבו שם חילוקים אחרים.

והנה בעצם הדין אין מעבירין עהמ"צ עי' לשונות רש"י במגילה שם שכי' דמשבא לידי אקדים לעשות דכי תנא במכילתא ושמתם את המצות אם באת מצוה לידך אל תחמיצנה, ואילו ביומא ל"ג כתב הלשון הפוגע במצוה לא יעבור ממנה וכו', ומבואר כאן שני ענינים אי' שלא לאחר את המצוה והבי' שלא לעבור ולהפסיד המצוה שכבר באה לידו. וכ"ה בחי"א כלל ס"ח.

והנה בשני מצוות שבאו לידו והוא מקדים לעשות אחת מהן אין כאן בעיה מצד האיחור שהרי הוא עוסק במצוה אחרת אלא זהו ענין קדימה שלא להניח המצוה שכבר באה לידו, ואילו לענין להקדים אותה המצוה לכאן זה שייך יותר לענין השני שצריך להקדים לעשותה אך אין זה נחשב שהוא מניח המצוה מידו שהרי הוא בא לעשות את אותה המצוה במקו"א. ומדוקדק הרש"י כמין חומר דבמגילה ששם הנידון הוא על קביעות הזמן הביא את הדין שלא לאחר ואילו ביומא ששם הנידון הוא להקדים דישון המזבח להטבת המנורה שם עיקר הדין הוא שלא להניח מצוה זו מפני מצוה אחרת.

ועפ"ז ניחא יותר ההיא דמגילה ששם הנושא הוא שלא לאחר את הזמן שם שייך את הסברא הנ"ל אפי' בחדא מצוה, משא"כ בקביעות מקום היסוד אי"ז אלא סדר בצורת המצוה ול"ש בזה ענין של איחור.

והנה לעיל הבאנו את דברי הטו"א שהדין אין מעבירין הוא מעכב בדיעבד שצריך לחזור ולעשותה במקומה, וראיתו היא מההיא דיומא נ"ח ע"ב שנותן בתחילה על קרן מזרחית דרומית לקים דין יציאה מן המזבח וחוזר לקרן דרומית מערבית ששם פגע ברישא ומבטל דין פניה לימין משום

הדין דאין מעבירין על המצוות ואין אומרים שכיון שכבר עבר עבר, וכתב שאין לחלק בין מקום שעדיין המצוה עומדת לפניו לבין מקום שיכול לקים מצותו במה שהוא שם והוא אין מעבירין הפוך, דהדברים ק"ו יעו"ש. וע"כ הק' ע"ד התוס' במגילה שכ' דאיצטריך קרא לעכב בדיעבד שפיכת שיריים במערבי כמו שהבאנו בהע' לעיל.

ולפי האמור שפיר יש לחלק בין הנידונים שבמקום שהוא מבטל דין נתינה מן הקרן הוא מחויב לחזור ולקיים המצוה שכבר נתחייב בה, אבל לענין אותה המצוה אין נפקותא אם יעשנה בקרן זו או אחרת רק הוא דין לכת' לעשות בקרן זו דוקא.

ביסוד החי"א של"ש דין אין מעבירין כאשר מקים רק אחת.

לעיל בדף מ"ט הבאנו את דברי החי"א שהוכיח מן הסוגיא דתדיר ומקודש שהיכא דב' המצוות כי הדדי ניהו שזה תדיר וזה מקודש יכול לבטל תמידין דהאידינא מפני המוספין של מחר ול"ש בזה אין מעבירין על המצוות ודלא כהרדב"ז שכ' שלעולם יש לו להקדים את המזומנת עכשין ואפי' היא קלה מזו שלמחר.

ואין להק' ע"ד משמעתין שלעולם יש להקדים את המזומן ואפי' במצוה אחת, דכאשר יש לו שני אפשרויות לאותו הקיום או לקים את שניהם בזה שייך הדין דאין מעבירין להקדים את המזומן, אבל כאשר הנידון הוא לבטל לגמרי את הראשונה מפני צד עדיפות שיש בשניה אי"ז בכלל דינא דאין מעבירין.

דף ס"ה ע"א.

ת"ר אלן יומיא וכו'.

ע"י רש"י שמפרש את החילוק בין התמיד לעומר דבתמיד אסור אף למספד שהיה קצת ראייה לדבריהם, משא"כ בעומר שלא היתה שום ראייה לדברי הביתוסים [ע"י בסמוך]. והתוס' הביאו גירסא הפוכה דבתמיד מותרים למספד אבל בעומר אסורים ולא פירשו הטעם. וע"י ברגמ"ה כאן שפי' כיון שבאלו התריסו יותר מן התמיד החמירו עליהן, ומשמע קצת שחומרא זו היא להיכר מילתא. והנה המנהג שלנו הוא דלא למיספד כל חודש ניסן וע"י בטור וב"י סי' תכ"ט שהוא מפני קרבנות הנשיאים כדאיתא במס' סופרים, וצ"ע שיוצא איפה שמס' תענית פליגא על מס' סופרים [שסדרה הגאונים כמובא ברא"ש הל' ס"ת] ולמה אין נוהגים כוותה שאף שבטלה מגילת תענית זהו לחומרא ולא לקולא.

אמר להם רי"ח שוטים מנין לכם.

וברש"י דהאי ממחרת השבת שבת ממש הוא. לכא"ו שאלתו תמוהה שהרי היו דורשים ממחרת השבת שבת ממש וא"כ יש להם מקור ברור לשיטתם. וע"י כאן במהרש"א משכ"ב. ויש לבאר עוד ע"ד מה שכ' רש"י בחומש שע"כ ממחרת יו"ט הוא שאם הכתוב מיירי בשבת בראשית אי אתה יודע איזהו והם הסכמו לסברא זו אלא הבינו מדעתם שמדובר על השבת שבתוך הרגל של פסח וזה מנין להם. וע"י ברמב"ן עה"ת שכתב ע"ז שזוהי הגדולה שבראיות ומובאת בגמ' מר' יוסי. וכ"מ ברש"י כאן שלא היתה שום ראייה לדברי הביתוסין. ואעפ"כ התנצחו עמהם חכמי ישראל עד שהודו להם. עוד מבואר בגמ' שהיו צריכים להוכיח ששבת זו היינו יו"ט הראשון ולא האחרון, וע"כ ר"י עצמו ביקש מקור אחר.

ועי' עוד ברע"ב על משנתינו שכי' שמסורת היא בידינו מאבותינו דהאי ממחרת השבת הוא ממחרת יו"ט ראשון של פסח בין חל בחול או בשבת, וכן מצינו בספר יהושע ויאכלו מעיבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלי ומוכח שאכלו חדש מט"ז בניסן והוא יום הבאת העומר. וכ"ה ברמב"ם פ"ז מתו"מ הי"א.

כתוב אחד אומר תספרו חמישים יום וכו'.

עי' בסוף הסוגיא דריו"ח לי"ל ההיא דמצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי ולכן היתה לו סתירה בכתובים אבל לדידן אי"ז ראייה דכל אחד מהכתובים מורה על ענין אחר. וצ"ע דבשלמא הקרא דשבע שבתות כו' מוקים לה באופן שחל יו"ט בשבת, אבל איך הוא מפרש את המקרא דפי' ראה שבעה שבועות תספר לך שדוחק לומר שמצוה זו נצטוו רק אם חל יו"ט בשבת, וגם משמע שעיקר הדיוק הוא מדכ' תמימות ושם הרי לא כתוב תמימות. ובאמת יתכן לומר דהמצוה לממני יומי ושבועי היא בכל יום ויום לומר שבוע אחד ויום אחד ועי' פליג ריו"ח שאי"ז מצוה בכל יום ויום, וזה נלמד מהקרא דשבע שבתות תמימות תהיינה, וזה הכונה דמצוה לממני יומי ושבועי, אבל גם הוא מודה שיש מצוה למנות השבועות בסוף כל שבוע ושבוע וזה נלמד מהקרא דשבעה שבועות תספור לך. אך בר"ן בסוף מס' פסחים שנקט בפשיטות שהמצוה למנות שבועות היא רק בסוף השבוע ודלא כמו שכתב השו"ע.

שו"מ בשפ"א לקמן סו. שנקט בפשיטות דגם ריב"ז מודה להך דאביי דמצוה למימני יומי ושבועי והוכחתו היא מזה עצמו דלדעת השוטים שהמנין הוא משבת בראשית ואינו קשור לימי הספירה למה לנו המנין של השבועות דזה ידוע שאחר ז' ימים שבוע ואחר י"ד ימים ב' שבועות וכן ע"ז הדרך, ועי"כ שמנין השבועות מתחיל ממחרת השבת יעוש"ע. עוד ילי"ע אליבא דריו"ח למה באמת כתבה התורה את הכתוב דשבע שבתות ואיזה הלכה למדנו מזה שלא ידענו מקרא דתספרו חמישים יום וצ"ע.

למה אין מונים חמישים יום.

והנה לריו"ח שעיקר המצוה היא ספירת חמישים יום קי' למה אין סופרים חמישים יום שלימים דבשלמא אי הקרא דשבע שבתות הוא בכל שנה ושנה הרי מבואר בקרא שהספירה העיקרית היא ז' שבועות ויום החמישים הוא התכלית כמו ספירת ז' שבועות דיובל [כ"כ הרמב"ן עה"ת], אולם לריו"ח שהמקרא דז' שבועות אינו בכל שנה מה"ת לומר שיום החמישים אינו בכלל הספירה ועי' בתוס' כאן ד"ה כתוב אחד משכ"ב, ועדיין קשה מנ"ל לפרש הפסוקים שלא כפשוטם. ועי' עוד ברא"ש בפסחים [פ"י סי' מ'] שהביא את דברי התוס' הנ"ל וכי' שאי"צ לדחוקים הללו דכיון דכ' שבע שבתות תמימות אין למנות יותר מז' שבועות ואת הכתוב חמישים אנו מפרשים דחמישים לאו דוקא שכן דרך הכתובים שכיון שהגיע לסכום עשירית פחות הוא מונה אותו בכלל עשירית כמו שמצאנו במנין בית יעקב ובמלקות ארבעים. ולדידה קשה דהא לריו"ח אין לנו מקור שהמנין הוא ז' שבועות וי"ל.

יצתה שבת בראשית שספירתה תלויה בכל אדם.

^א וילה"ע משיטת ר' יהודה לקמן סח. שכשארין ביהמ"ק קים אסור לאכול חדש מה"ת כל ט"ז איך נקים המקרא הזה דיהושע וצ"ע.

^ב ועי' לקמן שנביא את הנידון אם ספירת הימים והשבועות הם מצוה אחת כמו שנראה ברמב"ם ומעכבות זו את זו, או דב' מצוות הן ולריו"ח הן ודאי ב' מצוות.

עיי' רש"י שא"צ להשאל בבי"ד אימתי חל יום ראשון אלא ממתין עד שבת שבתוך הפסח ומונה וק' שהרי צריך לשאול אימתי שבת של פסח וכה"ק הגרמ"ד. וצ"ל בדוחק שכבר שאל על היו"ט כדי לקים מצוותיו, וע"ע ברש"י ד"ה ספירה תלויה.

דף ס"ה ע"ב.

וספרתם לכם שתהא ספירה לכא"א.

בפשטות מה שנתחדש כאן בדין זה שלא נאמר דהספירה מוטלת על הבי"ד ולא על היחיד, וכ"כ הפר"ח. אולם יעוי' במג"א רס"י תפ"ט שהוציא מכאן שאי אפשר לצאת ידי"ח ע"י שמיעה מן הש"ץ דגזיה"כ הוא דבעינן ספירה לכא"א כמו שמצאנו בד' מינים דבעי לקיחה לכא"א, והביא שם מתשובת הרשב"א המובאת בב"י שאפשר לצאת מן הש"ץ והוקשה לו איך מהני והא בעי ספירה לכל אחד, ותי' דבאמת מהני מדין שומע כעונה ודוקא בלשון שמבין דאם אינו מבין אי"ז ספירה. ועי' בחק יעקב שם שהוא פוסק למעשה דלא מהני שומע כעונה אף לדעת הרשב"א רק לענין הברכה ולא לענין הספירה שהרי בעינן ספירה לכא"א, וכ"כ הפמ"ג שם.

וצ"ע מאי קסברי הנך פוסקים וכן המג"א בתחילה דלא מהני כאן דין שומע כעונה, והרי כיון דשומע כעונה כאילו ספר בעצמו ושפיר נתקים הדין ספירה לכא"א, ומה גרע מקרי"ש וברהמ"ז דבכל הנך מהני לצאת ע"י שומע כעונה. אך באמת לכא"ו החילוק ברור דאין כאן הלכה של אמירה שע"י דין שומע כעונה הוא מקים את חובת האמירה, אלא יש הלכה לספור את היום ולתת לו מנין וזה ששמעתי ספירה מאחר אין זה נחשב שספירתי בעצמי, כמו שאי אפשר לידור נדר ע"י שומע כעונה. ולמסקנא הבין המג"א שאין כאן הלכה שצריך לבטא בשפתיים אלא סגי במה שהוא וחבירו מצטרפים לספירה אחת ע"י דין שו"כ.

וע"ע בשע"ת בשם השאילת יעבץ שדעתו שאף אם שמע מהש"ץ הספירה בלה"ק יצא ידי"ח ומהני אף אם אינו מבין. ומוכח מדבריו שאין הלכה למנות את היום רק להזכיר את המנין וזה שפיר מתקים ע"י שמיעה מחבירו ודעתו לצאת בספירה דידיה.

בגדרי מצות ספירה בעומר ויובל וספירת ז' נקיים.

עי' בר"ן סוף מס' פסחים שהביא את הברייתא דידן וכתב גמרי רבנן דהאי וספרתם מנין ממש, משא"כ בשאר ספירות הכתובות בתורה. והנה בתוס' בשמעתין מבואר בדבריהם דאף ספירת יובל טעונה מנין וכן ספירת זבה אלא שאין מברכין עליה שמא תסתור. ויש בראשונים שכו' הטעם שאין מברכים משום שספירה זו רשות ואם לא תחפוץ להטהר אינה מצווה לספור. אולם בר"ן הנ"ל מתבאר שאף בשמיטה ויובל אין הלכה של ספירה בפה רק לידע המנין, וכן דיק מדבריו הטי"ז סי' תפ"ט סק"א.

ועי' בקר"א כאן שבאמת רצה לחלק בין הספירה של שמיטה ויובל לספירת העומר מתרי טעמי דראשית יתכן שכל הציווי הוא למנות את השמיטין ולא כל שנה בפ"ע כלשון הכתוב וספרת לך שבע שבתות שנים, ועוד דשם עיקר המצוה היא לידע אימת יחול היובל וע"י הספירה הזו יתקדש היובל, משא"כ בספירת העומר אין מטרת הספירה בכדי לקדש

^א ויש שהק' דאף בספירת העומר נחוש דלמא לא ישלים המנין וליכא תמימות וברכתו לבטלה, וכן הק' ממה שמברכים על השמיטה אף שיש צד שמצא טריפה אלא סומכים על הרוב וכאן איכא חזקה שפסקה מלראות, וצ"ל שכאן כך הוא מצוה למנות הימים הנקיים מספק שמא תסתור יש לחוש טפי דבזה אם תברך הר"ז כחוכא. ועי' בפר"ח שמישב דאשה דמים מצויין בה טפי.

את יום החמישים [וזה דלא כפירוש הרמב"ן עה"ת פ' אמור], אלא זוהי מטרה בפ"ע לספור את הימים אחר הקרבת העומר כמה הם וכל יום ויום היא מצוה בפ"ע [כמ"ש התוס' לקמן לענין אם דילג ספירה].

והנה לענין ספירת ז"נ ע"י בשע"ת יו"ד קצ"ו סק"ד שהביא מהשל"ה שצריכה לספור בפה שתאמר היום כך וכך דכ' וספרה לה. והביא שם מתשובת מהר"ם ורדב"ז שאי"צ ספירה בפה וטעמו של הרדב"ז דכיון דספירתה היא רשות שאלמלא אינה רוצה להזקק לבעל ולהכנס למקדש ולא לאכול קדשים אלא להשאר בטומאה כל ימיה הרשות בידה. **ולפיכך אינה מברכת ומה"ט לא בעיא ספירה בפה**, והדבר צ"ב מה ענין זל"ז. וע"י בפר"ח או"ח רס"י תפ"ט שהק' דמ"ש משחיטה וכמה מצוות שאינם הכרחיות ומברכים עליהם ומ"ש מצות ספירה מינייהו ובחק יעקב תמה מנו"ב שהרי על הטבילה עצמה מברכים אף שאינה מוכרחת לטבול ולהטהר. וצ"ל דכונת הרדב"ז ע"ד מש"כ הרמב"ן עה"ת שם שזה שאין חובה להטהר זהו סימנא בעלמא שאין הלכה מיוחדת בספירת הימים הללו אלא זהו הלכה בסדר טהרה שתמנה בכדי שלא תשכח את המנין. ועד"ז כתב בקר"א דמכיון דסגי בבדיקת יום ראשון ויום אחרון אין סברא שהמנין של כל יום יעכב. ובפמ"ג כתב לחלק באו"א שדוקא בספירת ז"נ שהוא הכשר מילתא ואינו גמר מצוה וגם אינו הכרחי אין מברכים, אבל ספירת העומר כל יום ויום מצוה באנפי נפשה היא. וע"ע בתוס' כתובות דע"ב ע"א שהק' אמאי אין מברכין על ספירת זב וזבה ותי' וי"ל דאין מברכין אלא ביובל שמברכין ב"ד בכל שנה **שלעולם יוכל למנות כסדר**, וכן עומר אבל ספירת זב וזבה שאם תראה תסתור **אין לה למנות**. וצ"ב כונת חילוקם, וע"י בנוב"י תנינא יו"ד קכ"ג.

והנה לענין ספירת העומר נראה דבאמת יש גם נידון אם הספירה מטרתה לצין את הימים לתת מספר לכל יום או לספור את הכמות של הימים שעברו, וזה גם תלוי בשאלה אם יש עיכוב שלא לדלג ספירת יום אחד ובטל המנין.

והנה האחרונים דנים על כמה שאלות שהם לכא' תלויים בנידון הזה ע"י ברעק"א שהביא משו"ת מגן שאול סי' כ' שהסתפק אי מהני ספירה ע"י כתיבה אם כתיבה נחשבת כדיבור. [עיי"ש בגוף התשובה שמדמה זאת להנידון אי כותב בדברי תורה צריך לברך. וע"י בשע"ת דל"ש כאן כתיבה כדיבור דל"א אלא במקום שהדיבור בא לגלות מחשבת הלב אבל במקום שישנה הלכה של דיבור כמו בקר"א ותיפלה פשיטא דל"ש כתיבה כדיבור. אך זה גופא צ"ב מה"ת לומר שיהיה כאן הלכה של דיבור גמור שהרי העיקר הוא למנות ולמה צריך שישנן המנין בפה דוקא. אולם זה תלוי בשאילה אם נאמרה כאן הלכה להזכיר את המנין או שנאמרה הלכה למנות את היום ולקרות לו שם מנין כמו עשירי דמעשר בהמה דבזה יותר מסתבר שיהיה הלכה של אמירת מנין ברור.]

עוד דנו האחרונים אי בעי שיאמר היום כך וכך לעומר או סגי בשיזכיר המנין סתמא אחד בעומר. עוד נידון במי שלא הזכיר המנין ממש רק חשבון כגון שאמר ארבעים חסר אחת או ע"י שיזכיר גימטריא כגון י"א יום דבכל המקרים הללו מתקיימת הספירה ע"י מעשה גמור אך לא היה קריאת שם מנין כמו שמונים עשירי במעשר.

דף ס"ו ע"א.

מיום הביאכם תספרו יכול יקצור יביא כו'.

מתבאר בסוגיא דהספירה תלויה בזמן הקצירה ולא בזמן ההבאה דכ' מהחל חרמש וכו', ומאי דכ' מיום הביאכם היינו לומר דההבאה עצמה ביום הקצירה ושאי אפשר להביא בלילה. ויש לדון אם הספירה תלויה בקצירה בפועל או בזמן הראוי לקצירה ואפשר לספור עוד מקודם הקצירה. וברש"י כאן ד"ה תלמוד לומר מבואר דמהחל חרמש משמע לאחר קצירה וקודם הבאה, ויותר מפורש בד"ה קצירה וספירה בלילה דקצירה לא סגי דלא מקמי ספירה ומזה מוכח שהקצירה בלילה.

אולם ברמב"ם פ"ז מתו"מ הכ"ב מדויק לכאן דאינם תלויין זב"ז שכי' שם מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות **מיום הבאת העומר**, ודיק הגרמ"ד שמשמע שהוא תולה את הספירה ביום ט"ז ואינו קשור לשעת הקצירה, ואעפ"כ ניתן ללמוד שהקצירה בלילה שהתורה תלתה הספירה בזמן הקצירה. [ניתכן דהרמב"ם בזה לשיטתו דספירת העומר בזה"ז דאין שאין הספירה תלויה בעומר.]

ועי' בתוס' ד"ה זכר למקדש שכי' דלמ"ד דהקצירה כשירה ביום ה"ה דאפשר לספור ביום, וזה עד מוכיח שהספירה תלויה בקצירה בפועל וע"כ מוכרח להיות שאם הספירה רק בלילה אי"כ זמן הקצירה הוא מקודם ולא אח"כ וכמו שיבואר עוד אי"ה.

מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי.

נחלקו בזה הראשונים אם נתחדשו כאן שתי מצוות נפרדות או שהכל מצוה אחת ויש בה שני חלקים הימים והשבועות, והאריכו בראיות ונפקותות. ויש בזה כמה דרכים. עי' ברז"ה סוף פסחים שכי' שהמנהג היפה הוא למנות השבועות בסוף כל שבוע ושבוע, ועי' שם בר"ן שכך היא עיקר ההלכה אך נהגו העולם להזכיר השבועות בכל יום ויום כמו שאנו אומרים היום שהם שבוע אחד ויום אחד. והנה לדבריהם פשיטא שמנין השבועות הוא ענין נפרד. ועי' ברבינו ירוחם נתיב חמישי ח"ד שהק' לפ"ז מדוע אין מברכים על ספירת השבועות שהרי שתי מצוות הן כתפילין של יד ושל ראש, ועוד הק' מדוע אנו מזכירין בלשון שהם שני שבועות והי"ל היום שני שבועות.

וכתב שם יסוד גדול שיש הבדל בין הספירה של השבועות דכ' מיום הביאכם וכו' שבע שבתות וכן שבעה שבועות מהחל חרמש בקמה, ויוצא שהספירה תלויה בעומר אבל תספרו חמישים יום לא כתיב לגבי העומר [עיי"ש מש"כ בביאור לשונות הכתובים], וע"כ הספירה של הימים בזה"ז היא מן התורה ולא השבועות ואינה אלא זכר למקדש ועל זכר למקדש אין מברכין מידי דהוה אכריכה דליל פסח ואערבה דסוכות, וע"כ אומרים שהם להזכיר את הענין שהיו סופרים בזמן שביהמ"ק היה קים גם את השבועות.

[ועי' בשפ"א כאן שצידד מסברא איפכא דספירת הימים תלויה בעומר דכ' תספרו חמישים יום והקרבתם דהיינו לצורך ההקרבה, אבל השבועות כתיב סתמא שבעה שבועות תספר לך ועשית חג שבועות דהיינו לצורך קריאת המועד ולכן באמת הוא קרוי חג השבועות ולא חג הימים.]

ועי' בסה"מ ע' קס"א שהביא את שתי הראיות מדוע אנו מזכירים השבועות בכל יום ויום ומדוע אין אנו מברכין על מצות ספירת השבועות, ומזה הוכיח שבאמת אינם שני מצוות נפרדות אלא ספירת השבועות היא חלק מחלקי מצות הספירה, וכמו מנין השמיטין והיובלות.

^א הנה בעיקר דמויו של הרמב"ם למצות ספירת שמיטה ויובל לכאן ילה"ק דהתם ודאי הכל נחשב ספירה אחת שהרי אין מונין מנין השנים בפרוטרוט מיובל ועד יובל וכמ"ש הר"מ במ"ע ק"מ שמצוה למנות השנים שבע שבע ונמצא שהכל מעשה ספירה אחד. אולם כאן הרי מונים הימים שלא בחשבון השבועות אלא בחשבון נפרד ויש כאן למעשה שני ספירות.

שיטת הראב"ה המובאת בטור [סי' תפ"ט] היא שעיקר המצוה היא ספירת השבועות וע"כ בשבוע הראשון מונה את הימים לאחדים, ואח"כ אינו מונה אותם אלא בכלל השבועות כגון היום שבו אחד ויום אחד שכבר מנה הימים בשבוע שעבר. וראיתו היא כנ"ל מזה שאנו מונים השבועות בכל יום ויום. וכשיגיע ל"ד יום יאמר היום ארבעה עשר יום לעומר ושוב ימנה אותם לאחדים. והיינו שעיקר מנין הימים נכנס בתוך מנין השבועות למנותם כפרט בתוך השבוע. והכתוב תספרו חמישים יום מתקים ביום המ"ט שאז הוא מונה הסכום הכללי. [ועי' בשה"ל שבולת רל"ד בשם היראים שביארו הטעם שמונה הסכום בסוף כל שבוע הוא משום דאי לא מני חסרין להו נ' יום וצ"ב כונתם].

ויל"ד לפי הראב"ה מדוע אמימר לא מנה אלא הימים והרי במקדש לא היתה ספירה של ימים ומוכח דלא היה עושה אלא זכר בעלמא.

היכא דלא מנה השבועות או הימים.

עי' במג"א תפ"ט סק"ד שפי' שאם לא מנה אלא הימים אין צריך לחזור ולספור דספירה בזה"ז דרבנן וע"כ בדיעבד יש לסמוך על אמימר דאין הספירה של השבועות מעכבת. ומאידך אם לא ימנה אלא השבועות כגון שבוע אחד ויום אחד יוצא יד"ח כשיטת הראב"ה [כן פירש המח"ש שם], אבל אם בעלמא ימנה היום שלושה ימים ועוד שתיים מסתמא אין יוצא יד"ח.

והק' האחרונים מדברי השה"ל שם שכו' להדיא שאם לא מנה הימים או השבועות חוזר ומונה בברכה, וכתבו לדחות הראיה מהשבה"ל שהוא לשיטתו דספירת העומר בזה"ז היא מדאורי' וע"כ פשיטא ששתי הספירות מעכבות ולא ששייך לפסוק כאמימר.

ובשה"צ סק"ט כתב שדעתו שצריך לחזור ולספור עכ"פ בלא ברכה, ל"מ להשיטות שהספירה היא מדאורי' אלא גם לפי רוב הראשונים שהיא מדרבנן, שהרי להלכה אנו נוקטים שצריך לספור הימים והשבועות, והרי ברמב"ם מבואר שהספירה של השבועות היא חלק מהמצות ספירה, ונהי דהשתא המצוה מדרבנן מ"מ כל היכא דתקון רבנן כעין דאורי' תקון ותיקנו שהספירה תהיה כוללת ימים ושבועות. וצ"ב למה הוצרך השעה"צ לתוספת זו שהכל נחשב מצוה אחת ולא ביאר בסתמא דקיי"ל דלא כאמימר.

ונראה לכאורי' שמתבאר כאן יסוד בכללי הפסק שאם הדעה המחמירה מוסיפה על הדעה המקילה אפשר בדיעבד להסתמך על השיטה המקילה בדרבנן ורק לחומרא נוהגים כהשיטה המחמירה, אך במקום שהשיטה המחמירה חולקת על המקילה לגמרי שם והכרענו כדברי המחמיר אין לנהוג כשיטת המיקל בשום אופן. וע"כ אם מצות הספירה של השבועות היא ענין בפ"ע י"ל שאי"ז אלא חומרא לספור שבועות אבל אי"ז מעכב, אולם היא מצות השבועות היא מצוה אחת א"כ ההכרעה היתה שאי אפשר למנות ימים בלא שבועות.

אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא.

הנה מצאנו דין זה גם לענין ד' מינים שרבנן הקילו בנטילתם ולאורי' כעין דאורי' תקון לענין פסול של לכם וחסר, אולם למעשה לא שינו לגמרי את צורת המצוה ליטול פחות מינים מזמן ביהמ"ק, וצ"ע למה כאן אמימר לא מנה גם השבועות. וביאר הגרי"ז שאמימר הבין דבזה"ז לא שייך לקים את מצות הספירה כיון דליכא עומר אלא תיקנו רבנן מצוה מחודשת זכר למקדש וכעין מצות כורך וע"כ אין עיכוב לקים את המצוה לפרטיה ודקדוקיה והעיקר שיתקים הזכר למקדש.

ולפי"ז נראה דבנקודה זו גופה נח' האמוראים אם הדין ספירה בזה"ז נתקן כעין דאוי' או רק באופן של זכר בעלמא, וזה מתבאר בשעה"צ דלעיל. אולם הגרמ"ד מצדד דאף לרבנן דמנו יומי ושבועי יתכן שאין זה מצוה גמורה מדבריהם רק כעין זכר בעלמא אך צ"ע א"כ למה מברכים ע"ז. ועפ"י הנ"ל מובן יותר דעת המג"א שנחלק בדיעבד מהני לספור ימים בלא שבועות, דס"ל דאף לרבנן דמצרכו לספור גם שבועות אי"ז מדינא אלא הוי זכר בעלמא וע"כ אם קים את הזכר למקדש ע"י ספירת הימים לחודיה מהני אף לרבנן.

דרך נוספת בביאור ההיא דאמימר היא עפ"י דברי הר' ירוחם המובאים לעיל שהוא מחלק בין הספירה של הימים לספירה של השבועות דספירת הימים נוהגת בזה"ז מדאוי' ואילו ספירת השבועות אינה אלא זכר למקדש, וע"כ אמימר לא ספר את השבועות דקסבר זכר למקדש הוא והוא לא נהג אתו הזכר וסגי ליה במה שספר את הימים לקים את הזכר למקדש, אבל שאר אמוראי כן הקפידו גם על ספירת השבועות ובדרך הזכרה אבל לא בדרך ספירה גמורה.

שיטת הרמב"ם דהספירה בזה"ז היא מדאוי', ועי' בר"ן סוף פסחים שפירש דהרמב"ם הבין דאמימר הוא דעת יחידאה בזה דהספירה היא זכר למקדש ופליגי עליה שאר אמוראי. ונמצא לדרך זו שנח' האמוראים אם הספירה שיכת להקרת העומר או לא ועי' בתוס' כאן ד"ה זכר. ועי' עוד בהגרמ"ד שהביא משמיה דהגר"ח שביאר טעמו של הרמב"ם בדרך מיוחדת שהרמב"ם ס"ל דקדושת הבית לא בטלה ומקריבין אעפ"י שאין בית, וע"כ אין צריך שיהיה הקרת העומר בפועל אלא בראוי להקרבה סגי. ועי"ש בהגרמ"ד שהק' דלפי זה לא יהיה הדין דהאיר המזרח מתיר דאעפ"י שאין לנו עומר אבל הרי יש אפשרות עדיין להקריבו.

תוד"ה זכר למקדש.

נראה דבספק חשיכה יכול לברך וכו'. צ"ע איך מחית אינש עצמו לכתחילה לספיקא ומדוע אי"צ להמתין לכתחילה עד שתחשך, ומ"ש מתפילה שמחמירים להתפלל בזמן הראוי. ועי' בר"ן בפסחים שביאר את דברי התוס' שעדיף לכתחילה לספור בביה"ש משום דינא דתמימות, ואעפ"כ כתב שמן הראוי הוא להמתין עד צאה"כ שלא להכניס עצמו לספיקא ואין להחמיר בתמימות בזה"ז שהוא דרבנן יותר מזמן שביהמ"ק היה קים. עוד כתבו דאפי' ביום סמוך לחשיכה דהכי עדיף טפי משום תמימות, וצ"ע מה תלו זאת במה שהספירה היא מדרבנן שאם היא סברא נכונה היתה צריכה להיות אף אם הספירה בזה"ז היא דאוי'. וצ"ל דמכיון שאינה חיוב גמור אלא זכר למקדש ע"כ בקיום ספירה כ"ד סגי והעיקר שיהיה ניכר שספירת יומו הוא. ואפשר לישב בזה גם הקושיא דמקודם מ"ט הקילו בספק חשיכה.

שם. והיכא דשכח לספור בלילה וכו'.

^א שו"מ דבבהע"מ סוף פסחים כתב דהטעם שלא נתקנה ברכת הזמן על ספירת העומר היינו משום שהספירה אינה אלא זכר בעלמא וכדאמרינן שאמימר לא היה מונה השבועות, ואנו שאנו מונים הימים והשבועות אינו אלא מנהג בעלמא אבל להטעינו זמן אין לנו ומבואר שהספירת הימים והשבועות האידנא לכו"ע היא ממנהגא. ושמעתי להוכיח מדברי הבעה"מ הללו מנו"ב את היסוד של הגר"ז שהרי על הלולב ביום השני כן מברכים שהחינו, ובהכרח ששם ישנו ציווי גמור מדבריהם על גוף המצוה.

הנה שורש מחלוקת הבה"ג והתוס' היא מה הדין לגבי העומר אם לא קצרו בליל ט"ז אם רשאים לקצרו ביום, דאם היום כשר לקצירת העומר ה"ה לספירת העומר. וצ"ע שהרי לענין ספירת העומר בענין תמימות ואם יספרו ביום ליכא תמימות. ומבואר בדבריהם שלמ"ד שהקצירה כשירה ביום הדין תמימות הוא למצוה ולא לעכב דהתמימות נאמר הן על הספירה והן על זמן הקצירה הנלמדת ממנה וכ"כ הקר"א. וע"ע בתוס' מגילה ד"כ ע"ב שכתבו במהלך השני שאפי' אם קצירת העומר כשירה ביום אי אפשר ללמוד מזה על ספירת העומר דבספירת העומר שנה עליו הכתוב תמימות לעכב.

ועי' בקר"א שכ' דמוכח מכאן שלמ"ד נקצר ביום כשר אין הכונה שמועיל אף מקודם ט"ז ולהביא אף מן העליה שהרי אנו למדים מכאן אף לספירת העומר ואי אפשר לספור מקודם יו"ט אלא דוקא ביום ט"ז כשר במקום קצירת הלילה ועי' בכל הסוגיא לקמן דף ע"ב שנראה דלא כן, וכן הק' הגר"ז.

והנה הר"ן בסוף מס' פסחים הביא מהבה"ג דכל מה דשרי לחזור ולספור ביום הוא דוקא בשאר הלילות אבל בלילה הראשונה חייב לספור בלילה משום דינא דתמימות. והביא משם רב האי שהק' שהרי אף אם ידלג ספירה בשאר הימים חסר המנין וא"כ יוצא שיש דין תמימות אף בשאר יומי. ובדעת הבה"ג צריך לומר שאם יספור ביום שפיר חשיב תמימות שהרי ספר בכל יום ויום ואי"צ לספור את כל הימים מתחילתם אלא רק להזכיר המנין באותו היום אבל תחילת הספירה ביום הראשון צריך שתהיה מתחילת הלילה דאל"ה ליכא שבעה שבועות שלימים.

הטעם שסופרים ביום בלא ברכה.

הנה משמעות התוס' כאן דאין חילוק בין הספירה בלילה לספירה שביום, וכ"נ ברמב"ם שכ' שאם לא ספר בלילה יספור ביום. אולם התוס' במגילה שם הביאו מהבה"ג דכאשר הוא סופר ביום יספור בלא ברכה, ולא ביארו הטעם. והנה במשנ"ב ס"ק ל"ד ביאר דלגבי אותו היום הוי ספק אם יש קיום מצוה משא"כ לענין להמשיך לספור הוי ס"ס לחיובא שמא הדין הוא עם שאר הפ' דאין דילוג הספירה מעכב וגם שמא קים את הדין ביום. אולם לא יתכן לפרש כן את דעת הבה"ג. ועי' בהגרמ"ד שכ' לבאר עפ"י מש"כ הרעק"א בהגהת השו"ע ס"ז שאם היה אונן באחד הימים יספור בלא ברכה בכדי שלא להפסיד הדין תמימות ומבואר ששיך לספור בלי קיום מצוה לענין זה שלא יחשב כמי שדילג ספירה, וכמו"כ כאן אף אם לא ספר בלילה אין כאן מצוה כתיקנה לענין לברך עליה דליכא דין תמימות ביום זה אך מ"מ אי"ז נחשב כאילו לא ספר ביום זה כלל אלא הוי כמו ספירת אונן. ויל"פ עד"ז גם את כונת המג"א בסקי"ג שביאר הטעם שיספור בלא ברכה משום דכ' תמימות תהיינה ודבריו צ"ב, ועי' במחה"ש ולבושי שרד שהגיהו את דבריו, אולם יל"פ כונתו כאמור שהספירה הזו אינה לקיום מצוה רק בכדי לקים את הדין תמימות.

שם. ועוד פסק בה"ג וכו'.

שיטת הבה"ג דבכה"ג ליכא תמימות והתוס' כתבו דתימה הוא ולא יתכן. ועי' רא"ש סוף פסחים שביאר טעמייהו משום דכל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא. ועי' בפמ"ג בא"א סקי"ג שהק' לפי הצד שכוליה יומי חדא מצוה נינהו מדוע מברכים על כל יום ויום והניח בצ"ע.

מתני' קצרוהו ונתנוהו בקופות הביאווה לעזרה וכו'.

נתבאר במשנה שכל המעשים היו נעשים בעזרה, והק' הגרי"ז למה לא עשו כן בהר הבית. ועי' בקרי"ס פ"ז מתו"מ שלומדים זאת מן הפסוק והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן שיביאוהו לביהמ"ק בעודו עומר.

והיו מהבהבין אותו באור וכו' דברי ר"מ.

הנה במשנה ישנם שני מחלוקות בין ר"מ לרבנן א' אם היו מהבהבין אותו באש או קולין אותו באבוב, ב' אם היו דשין אותו קודם הקליה או רק אחר הקליה דלר"מ היו מהבהבין אותו בעודו שיבולת ולרבנן היו חובטין אותו בקנים וקולחות מקודם הקליה. וצ"ב מה הקשר בין שני המחלוקות, ונראה דהא תליא שאם היו קולין אותו באש ממש היו צריכין את החיפוי של השבלין להגן על הגרעינים של יחרכו, אבל אם הוא באבוב ויש הפסק עדיף להוציא את השיבולת מקודם בכדי שיקלה יפה יפה. וכ"כ בתפארת ישראל אות ל'.

ובפשטות זוהי גם כונת הרמב"ם בפיהמ"ש שכ' ור"מ אומר שלא יהא קלוי **אלא שיגע באש וע"כ חייב לחרוך אותו בשיבליים**. אולם הגרי"ז מפרש שאין כלל הלכה שיקלה יפה לפי הרמב"ם רק שיעשה מעשה נגיעה באש, וע"כ אין קפידא שיוציא השיבולת מקודם. וצ"ב לפ"ז הלשון חייב לחרוך אותן בשיבלין מדוע יש דין דוקא שיהיה שיבולת ואולי בהכי מתוקם יותר לשון הכתוב שיהיה אביב ולא גרש.

והגרי"ז דיק זאת ג"כ מהמשך הגמ' **מלמד שהיו ישראל** מהבהבין אותו באור ולמה נאמרה אריכות לשון זו, ומבאר שבא לומר שהיו עושין הבהוב בעלמא להגיעו באש ולא שהיו קולין אותו כל צרכו.

וחכ"א בקנים ובקלחות היו חובטין אותו כדי שלא יתמעך.

צ"ב מהי הקפידא שלא יתמעך. ועי' ברגמ"ה שפי כדי שיהיה נח להשיר קליפתו והיינו בכדי לקים את הדין מובחר שיהיה מנופה כהוגן. והגרי"ז מפרש עפ"י הגמ' לקמן בע"ב שיש ילפותא דאביב קלוי ולא גרש קלוי דהיינו שיש הלכה לקלותו קודם הטחינה וע"כ יש קפידא להזהר שלא יתמעך ויהיה גרש קלוי.

והנה בפיהמ"ש כתב **וחכ"א שלא יגיש אותו באש קודם שידוש אותו** לפי שהוא מתלחלח ובשעת הדישה יתפרד ויפסד אבל קולין אותו אחר דישתו בכלי שקולין בו. ומדיק הגרי"ז מדבריו שהדין שלא יתמעך הוא טעם על הצורך לדוש את העומר קודם הקליה כדי שלא יפסד ולא כפירש"י שזה נתינת טעם על צורת הדישה שתהיה בקנים ולא במקל. ובאמת ברמב"ם בהלכות כתב בסתמא שדשין אותו ולא הזכיר איך וכיצד שאין זה לעיכובא ורשאין לדוש במקל אם ירצו.

והשאר נפדה ונאכל לכל אדם.

מבואר בסוגיא שיש הלכה לקנות את העומר ממעות הלישכה ולקים כל המצוות האמורות בו בעומר של הקדש ולא שיקדישוהו כאשר הוא סולת כשאר המנחות וצ"ב.

דף ס"ו ע"ב.

אין אור לשון קלי אלא דבר [אחר] קליל.

ע"י ברגמ"ה שביאר את הדיוק שלא נכתב קלי באש אלא קלוי באש להורות שיהיה נקלה ע"י כלי נחושת קלל. וברש"י נראה יותר שזה לא נקרא קלוי אלא חרוך. ולפירוש הר"מ דלעיל נוכל לפרש שבאו לומר שלא סגי שיהיה נקלה באש אלא שיהיה נעשה כל צרכו.

אר"כ אומר היה ר"ע מירוח הקדש אינו פוטר, ובתוד"ה אומר.

משמע דלדרך זו הקדש חייב במעשרות והחובה היא בחפצא כמו מי שיקדיש טבלין ממורחין. והק' התוס' לפ"ז היכי אתי משאינו מעושר והא בעינן ממשקה ישראל. ועי' בקר"א שכי' לחלק שמה שנאמר כאן הוא שאין המירוח שביד הקדש נחשב רשות פטורה בכדי לפטור מן המעשר אבל מ"מ בעודה ביד הקדש לכו"ע פטורה מן המעשר, ולא ביאר את טעם החילוק. ועי' בגר"ז שרצה לדון שלא שייך חיוב מעשר כאן משום שההכנסה לבית היתה במוץ שלהן קודם הדישה והמירוח, וגם משום שביהמ"ק אינו חשוב בית כמו שמצאנו לגבי ביהכ"נ ובהמד"ר.

אמר רבא פשיטא לי מירוח הקדש פוטר וכו'.

השיטמ"ק בבכורות יא: הוכיח מזה שמירוח הקדש פוטר דהדין מירוח אינו תלוי במי שעשה המירוח בפועל אלא זה תלוי בבעלות, שהרי ההקדש אינו עושה את פעולת המירוח אלא הגזבר ואעפ"כ זה נחשב מירוח הקדש ומזה מוכח שהכל תלוי בבעלות, ולקמן נביא השיטות לגבי מירוח גוי. ובקהל"י זרעים ח"ב סי' י' דחה הראיה דאף אי נימא דהכל תלוי במי שעושה את פעולת המירוח ולא בבעל הפירות כאן זה נחשב שההקדש הוא עושה את פעולת המירוח מאחר והגזבר נחשב אפוטרופוס ועדיף משליח. ויתכן שכונתו לחלק שאין זה תלוי בבעל הפירות אלא בשאלה עבור מי נעשה מירוח וכאן המירוח הרי נעשה לצורך ההקדש.

ולגוף הראיה היה נראה לחלק בין דין מירוח בעכו"ם להדין מירוח של הקדש דבעכו"ם יסוד הפטור הוא שהמירוח של הנכרי אין בכוחו להחיל חיובים על הכרי, אבל בהקדש יסוד הפטור הוא משום דהוי ממון בלא בעלים כמ"ש הריטב"א בגיטין מ"ז שצידד שם דמה"ט לא בעי קרא למעט הקדש ממעשרות דסברא הוא דאין כאן את מי לחיב. ועי"כ מסתבר דבהקדש הכל תלוי בבעלות ואילו בנכרי תלוי מי בפועל עשה את המירוח.

מירוח עכו"ם תנאי היא.

נחלקו הראשונים בענין ישראל שמירוח פירות השיכים לעכו"ם וכן בפירות של ישראל שמירוח עכו"ם אם יש לזה דין מירוח ישראל ועכו"ם או שהכל תלוי בבעלות בשעת המירוח. דעי' בשיטמ"ק כאן בע"א אות א' שהוכיח משיטת ר"ת שאם מירוח עכו"ם פירות של ישראל פטורים ממעשר, ולעומ"ז ברש"י בגיטין מ"ז מבואר שהפטור הוא בפירות שמכרו הישראל לנכרי וכן להדיא כתב הריטב"א שם. ובקהל"י שם דיק כמ"כ מדברי הראשונים בקידושין מ"א ע"ב דאם מירוח הישראל פירות של נכרי חייבין במעשר. ועיי' בקהל"י שהביא מהמריט"ץ שנקט בדעת הרמב"ם שיש שני סיבות לפטור גם מצד שבעלות עכו"ם פוטרת וגם שמירוח עכו"ם פוטר.

^א והנה בסברא זו ארוחנא להבין את טעמם של הקר"א והעול"ש שאף אי נימא דמירוח הקדש אינו פוטר מ"מ פירות שנתמרחו ביד הקדש קודם שנפדו פטורין מן המעשר והטעם דמירוח הקדש אינו מחיל חלות פטור על הפירות דאינו רשות פטורה אלא רק הוי העדר בעלות, ואי אפשר לחיב פירות בלא גברא שמתחייב לקים את דין הפירות. מאידך מצינו בראשונים לענין חלה [ע"י בר" פ"ק דחלה] שעיסת הפקר חייבת בחלה ואסור לאכול ממנה בלא להפריש אף מקודם שזכה בה.

^ב ועי' עוד ברש"י לקמן ד"ה גזירה משום בעלי כיסין.

והעלה שם הקהל"י לצדד עוד דהפטור הנובע מחמת הבעלות הוא פטור בעצם, אבל הפטור מחמת מעשה המירוח אינו סיבה לפטור אלא דהוי כמו קודם מירוח [אלא שלא שייך מירוח אחר מירוח]. ותמך יתידותיו על דברי התוס' דלקמן שבי' דמירוח עכו"ם אינו מתיר אכילת קבע רק אכילת עראי כמו שהיה מקודם המירוח ומה"ט אם יתרום בתבואה זו יחול התרומה כיון שאין כאן מצב של פטור גמור אבל אם היו שיכים לגוי לא יתחייבו כלל ואין עליהם שם טבל, [אפי' אם אין קנין לנכרי להפקיע מדין מעשר]. ועי' שם שהביא ראיות מכמה ראשונים דפשיטא לו דהמירוח הוי פטור גמור.

ומשל עכו"ם על של עכו"ם.

הנה דין חיובא דפירות עכו"ם תלוי בשני ענינים א' אם יש קנין לנכרי להפקיע מיד מעשר והב' אם מירוח עכו"ם פוטר. והיינו דלמ"ד יש קנין הפירות פטורים אף אף אם נתמרחו ע"י ישראל, וכן אף אם גדלו ברשות ישראל יש לפטור באופן שנתמרחו ברשות ישראל. ובריתא זו יל"פ או באופן שגדלו ברשות העכו"ם או גדלו ברשות הישראל. והתוס' הבינו בפשיטות במהלך הראשון דמירי שנתגדלו ברשות הגוי ובהכרח השיטה שמחייבת ס"ל גם דאין קנין להפקיע וגם דמירוח עכו"ם אינו פוטר, ואילו השיטה שפוטרת אין הכרח לשום א' מהצדדים. אלא דהילפותא היא מכח החשבון דלמ"ד אין קנין [וילפינן זה מהקרא דכי לי הארץ] דגנך מתפרש על המירוח בלבד וע"כ יש כאן שני מיעוטים לרבות דמירוח עכו"ם אינו פוטר ואילו למ"ד יש קנין אדרבה חד דגנך למעט דגן נכרי וחד למעט מירוח עכו"ם ואין כאן ריבוי.

ועי' בשיטמ"ק לקמן ובתוס' בגיטין שם שבי' שאפשר ללמוד שני הענינים מחד דגנך מדל"כ תבואתך ילפינן דהקרא עוסק גם בענין מירוח ומדל"כ דיגונך בהדיא ילפי' דיש קנין. והריבוי דאחר ריבוי אינו ממעט אלא חד מתרוייהו ומסתברא לן לאוקמיה בדומה טפי והיינו במירוח שכבר בא לתורת חיוב בהבאת שליש.

והנה בגדר הדין דאין קנין להפקיע מצינו חידוש גדול בסוגית הגמ' שם לפירש"י דאם מכר קרקע לעכו"ם וגדלו בה פירות חייב המוכר מן הדין לחזור וליקח ממנו הפירות ולהביא מהם ביכורים דחובת הגוף נינהו והוי כאילו משכנה לו לענין קדושה והביכורים חובת הגוף דבעל הקרקע הן, וע"כ לענין מצוות התלויות בה נשאר הישראל המוכר בבעלותו כמקודם. [ועי"ש בתוס' ובמהרש"א וקרני ראם אות ב'.]

ויסוד זה מתבאר ג"כ בדברי התוס' ב"ב פ"ח ע"א ד"ה תבואת שכתבו דלפירוש הריב"ם שהלוקח קודם מירוח פטור מן המעשר מה"ת צ"ל דלגבי נכרי אינו כן דכיון דאין קנין לנכרי לא מיקרי תבואת זרעך ומתבאר כנ"ל שהוא חיסרון בעלות.

ועי' בהגר"ח הל' תרומות שהעמיד מח' הרמב"ם והראב"ד בגדר הקנין לנכרי למ"ד יש קנין, אם ע"י הקנין נחשב כחולל וכאילו גדלה בשדה חולל או שזה גזיה"כ דהקנין של הנכרי מפקיע את קדושת הארץ, ומשמע שם שהנפקותא היא אם ישוב הישראל ויחכרנה מן הנכרי אם יהיה לה דין חולל מחמת הקנין הגוף או דכיון דלענין הפירות הרי היא של ישראל חייבים במעשרות.

אם יש חילוק לענין מירוח עכו"ם אם הביאו שליש ביד ישראל או ביד הגוי.

לפשוטו למ"ד אין קנין שהגידול של הפירות היה בקדושת א"י, א"כ הפטור תלוי רק בשעת החיוב למעשר אם היו הפירות ברשות פטורה או מחויבת, וזוהי שעת המירוח, ונתבאר דיל"ח אם זהו

דין במירוח כמבואר מהשיטמ"ק או בבעלות של הפירות בשעת המירוח כמבואר ברש"י והריטב"א.

והנה לגבי פירות הקדש והפקר הדין הוא שלא דוקא המירוח קובע אלא גם שעת הבאת שליש שהיא הזמן שהפרי נחשב כפרי ומאז כבר חלה קדושת תרומה אם יתרום, ואם היו הפירות ברשות ההקדש או ההפקר נפטרו הפירות ואפי' היו רק שעה אחת מזמן הבאת שליש עד זמן המירוח נפטרו הפירות. אולם לגבי רשות נכרי אין הדבר כן ואם נתמרחו הפירות ביד הישראל חייבים במעשר ואין מתחשבין בשעת הבאת שליש. וביאר הגרש"ר בזכרון שמואל סי' ט' שרשות נכרי אינה נותנת שם פטור על הפירות שיחול עליהם דיני פירות נכרי כמו במצב של הקדש או הפקר, רק יסוד הדין הוא דעל כתפי הנכרי לא רמי חיוב תרו"מ וע"כ אין זה סיבה לפטור רק בשעת חלות החיוב בפועל שהוא שעת המירוח.

ברם מצאנו כמה מקורות לזה דיש יותר אלימות לפטור במקום שהפרות נתגדלו ביד הנכרי ומירחן הנכרי לבין מירוח נכרי בפירות שהביאו שליש ביד ישראל, דיעוי' כאן בקר"א שהק' מנלן לפטור מירוח עכו"ם בפירות ישראל דלמא מיירי דוקא בשהביאו שליש ביד עכו"ם. ולאידך מצאנו עוד בתוס' בכורות י"א ע"ב שרצו לפרש שם בסוגיא דאפי' מאן דלא דריש דיגונך ואייל מירוח עכו"ם אינו פוטר מ"מ אם גם נתגדלו ברשות עכו"ם ומירחן הם פטורין אלא דכתבו שם דמוכח בסוגיא כאן דאין לחלק בזה, ומבואר דמכח הסברא היינו פוטרין בזה אף בלא הקרא. ועוד מבואר עד"ז בתוס' לקמן בע"ב שיש חילוק לענין אם היתר אכילת קבע דאם גדלו ברשות עכו"ם לא נאסרו באכילת קבע מקודם מירוח משא"כ אם גדלו ברשות ישראל ואין המירוח פוטר רק באכילת עראי. ויעוי' תוס' בהמשך שבאמת פקפקו על סברת החילוק. מכל זה נראה דאם הפירות גדלו בשדה עכו"ם זה נחשב שהם עומדים להיות פטורין והפטור דהמירוח עכו"ם חל עליהם למפרע וע"ע בזה.

תוד"ה מירוח עכו"ם, וא"ת דלמא ביש קנין ואין קנין פליגי וכו'.

עי' בקר"א שתמה על קושיתם דאף אי נימא דיש קנין לעכו"ם מ"מ להוי כפירות חו"ל שנכנסו לארץ קודם מירוח דמבואר ברמב"ם פ"א מתרומות כ"ב עפ"י המשנה בפ"ב דחלה שחיבין בתרו"מ, ומשמעות הר"מ שם שאי"ז מה"ת, אולם הכס"מ מצדד דחיובם ד"ת ומפרש באו"א את דברי הרמב"ם. וא"כ בהכרח צ"ל דמירוח עכו"ם פטור דאליה היו הפירות חייבין במעשר. ומתחילה ר"ל שכיון שדין זה הוא רק מדרבנן מובן קושיתם שכאן הלא אנו דנים על עיקר הפטור מדאורי' אם הוא מטעם מירוח או מטעם יש קנין, אך דחה דהלא בסוגיא מבואר רק שא"א לתרום משל נכרי על של ישראל משום דחשיב מן הפטור על החיוב וא"כ לעולם אימא לך דפטורים מדאורי' וחיבים מדבריהם ואעפ"כ אסור לתרום מהם על של ישראל דהוי משל דרבנן על של דאורי'. אמנם יתכן לומר דהיכא דנתגדלו אצל הגוי ואף נתמרחו ברשותו אף אי נימא דמירוח עכו"ם אינו פוטר מ"מ בכה"ג אהני מה דנתמרחו ברשותו שיחשב כאילו הם עדיין במצב של קנין עכו"ם ול"ה כנכנסו לארץ.

דף ס"ז ע"א.

גלגול הקדש פוטר.

הנה גם לענין חלה נאמרו שני זמנים לחיוב א' משעת נתינת מים בעיסה שאז כבר מהני לקרוא לה שם חלה [ו אסור באכילת עראי כבר משלב זה כמבואר במשנה רפ"ג דחלה]. וגם שעת הגילגול

שמאז חל חיוב גמור והעיסה היא טבל לחלה. אולם לענין פטור הקדש והפקר הכל תלוי בשעת הגלגול ולא משעת נתינת מים כתרומה. ועיי' בר"ש פ"ב מחלה מ"ה שעמד בזה וכי לחלק דלענין תרומה איכא ריבוי מקרא דוהרמותם ממנו אבל בחלה ליכא ריבוי. וילה"ק דהא בסוגין ילפי' מגז"ש ראשית ראשית חלה מתרומה וכה"ק בס' תורת הארץ שם. אלא דקשה לפ"ז למה באמת אפשר להפריש חלה משעת נתינת מים, ומרן הגר"ח בהל' ביכורים פ"ח ה"ו כתב שיש הבדל בין הדין נתינת מים בעיסה שאינו דין מיוחד לחלות חיוב חלה כמו גידול הפרי אלא דהוי דין מסוים לענין קריאת שם חלה מקרא דראשית דמהני ע"י שהתחיל כאן עשיתה וע"כ חלה הפרשתה, אבל המחבי של החלה אינו חל עד גמר שעת הגלגול.

ובזכר"ש שם הק' עליו מדברי הרמב"ן ועוד ראשונים בקידושין דף מ"ו שכתבו שאיכא ג' שיעורים לחלה כמו בתרומה דקודם נתינת מים שרי אף באכילת עראי דומיא דתרומה קודם הבאת שליש ואחר נתינת מים דמי לפירות שהביאו שליש שאפשר להפריש מהן תרומה ונאסרו באכילת עראי, ואחר הגלגול נעשה טבל גמור כמו לאחר מירוח, ולדברי הראשונים הללו הק"ל מדוע נתינת מים ביד הקדש אינה פוטרת מחיוב חלה ועיי' משכ"ב.

ויתכן לחלק דאף אי נימא דמצד החפצא דומה חלה לתרומה שיש מצב של התחלת חיוב מ"מ אי"ז סיבה להחיל כאן פטור של עיסת הקדש, דהבאת שליש הוא מצב של הפירות שנעשו ראויים לאכילה ואם המצב הזה ארע ביד הקדש יש כאן הפקעה בחפצא מדין תרו"מ, משא"כ נתינת מים אי"ז מצב אחר של הדגן אלא שיצא מתורת קמח ונעשה עיסה והחיוב חל על העיסה, וע"כ בעי שכל עשית העיסה תהיה בפטור שמלאכת העיסה נקראת על שם גמרה והיא השעה הקובעת לענין חלה בעיקר ולא דמי למירוח שאי"ז אלא כעין תנאי בחיוב ודו"ק.

בעי רבא גלגול עכו"ם פוטר וכו'.

עיי' כאן בשיטמ"ק אות א' שהק' מ"ש לגבי חלה דפשיטא דהכל תלוי במי שהיה ברשותו בשעת הגלגול דהא מעשים שבכל יום שגלגול נכרי אינו פוטר בעיסת ישראל, [שכן שנינו בפ"ג דחלה מ"ה נכרי שנתן לישראל לגלגלה חיבת בחלה ועיי"ש ברא"ש ובפסקיו שה"ה איפכא, וכ"ה ברמב"ן בפסקי חלה בשם הרי"ף]. ואילו לענין מעשרות הכל תלוי במי שעשה המירוח בפועל. וכתב לחלק דלגבי חלה כתיב עריסותיכם ולא עריסת עכו"ם ולא כתיב גלגולכם ולא גלגול עכו"ם וע"כ הכל תלוי בבעל העיסה משא"כ לענין תרומה דיגונך כתיב והיינו המירוח.

ולגוף קושית השיטמ"ק ישנם באמת כמה שיטות ראשונים הסוברות שגם בחלה הדין כן, במאירי שם הביא שיש פוטרם בלש גוי עיסת ישראל וכ"ד המהר"ם מרוטנבורג [ח"ג סי' שיא] וכ"ה בשבלי הלקט סי' רי"ב בשם מו"ה מאיר בר"מ.

עוד ילי"ע לפי השיטמ"ק איך ילפי' מגז"ש דראשית ראשית שני ענינים שונים דזה מיירי בבעלות וזה מיירי בעושה הפעולה וצ"ע.

אבל ר"מ ור"י גמרי ראשית ראשית מהתם.

ילה"ק דאי איכא ילפותא אמאי איצטריך מיעוטא למעט עיסת הקדש מדכ' חד עריסותיכם והרי אפשר ללמוד זאת מתרומה דכ' בה חד דיגונך למעט הקדש כדכתב רש"י, וצ"ע.

הא תרומתו אסורה.

עיי' בתוס' בע"ב שהוכיחו מכאן שאף אם נתמרחא ברשות העכו"ם איכא לגזירה משום בעלי כיסין שהרי הכא נתמרחא בהיותו גוי. וצ"ע מכאן על הרמב"ם בפ"א מתרומות הי"ד [עפ"י הירו'

דסוף מעשרות מובא ברדב"ז שם. שאם הביאו שליש ביד העכו"ם אינם חייבין במעשרות אפי' מדבריהם. וצ"ל דבגר עצמו איכא למיגזר טפי.

גזירה משום בעלי כיסין.

עי' ברש"י שני ביאורים לגזירה זו אי משום בעלי כיסין הקונים מיד החמרים עכו"ם דאתי למימר כל תבואה שביד חמרין פטורה אפי' הם ישראל, או משום בעלי תבואות הרבה שיבואו ליתן לנכרי למרחן ויפקיעוהו מיד המעשר. [וברש"י לשיטתו מבואר שגם צריכים להקנותן לעכו"ם אך השיטמ"ק הק' דאף בלי שיקנוה לו תהיה התבואה פטורה ע"י מירוח עכו"ם.] והנה לכאוי איכא נפקותא רבתי בין הנך תרי טעמי דלפי הטעם הראשון יהיה מוכח שאף כאשר נתגדלה ברשות העכו"ם ג"כ איכא לגזירה משום איחלופי אך לפי הטעם השני אין מקום לגזור רק כאשר נתגדלה ביד הישראל ומירחה עכו"ם כשיטת הרמב"ם, ועי' ברב"ז שם שבאמת ביאר טעמו של הר"מ כדרך השניה של רש"י יחחסם ועי' בגליון הרעק"א מכת"י על התוס' בע"ב שצין לדבריהם שם בדף לא. שהסכימו לשיטת הרמב"ם מכח הסוגיא דבכורות י"א ע"ב.

דף ס"ז ע"ב.

א"ה חלה נמי, אפשר דאפי לה פחות מה' רבעים קמח.

וברש"י פירש דאי הוי בעי לאיערומי מצי לאיערומי בהיתירא. הקשו דבשלמא לפי הטעם השני של רש"י דגזירת בעלי כיסין היא משום הערמה מובן דבחלה ליכא למיגזר דלא אתי לאיערומי אלא יעשה בהיתר, אבל לפי הטעם הראשון שהוא משום איחלופי אכתי איכא משום איחלופי, וצ"ל דהאיחלופי הוא אצל הרואין וכאן הרואין לא יתלו בחמרין אלא יאמרו דלא היה בה שיעור. וצ"ל עוד דרש"י כאן שפירש משום הערמה זהו עפ"י הפירוש השני. ועיי' בפ"י הרגמ"ה שהביא את הטעם הראשון דרש"י דבעלי כיסין רגילין לקנות מעכו"ם ומישראל ויקנו מן הישראל ויאמרו מן העכו"ם לקחנו ולפ"ז הכל משום הערמה.

אי שרי לכתח' לאפותה פחות מן השיעור.

עי' במשנה דחלה פ"ב מ"ג שנחלקו התנאים לגבי מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה אם עדיף ללוש אותה פחות מכשיעור כדי שלא יצרך להפרישה בטומאה או שעדיף ללושה כשיעור מאשר להפקיעה מן החיוב. ובירו' שם פ"ג ה"א דיק שמי שיכול להפרישה בטהרה לא התירו לו לאפותה בפחות מכשיעור שלא לצורך כלל, וכן עולה מהסוגיא דפסחים מ"ח ע"ב, וכ"פ הרמב"ם פ"ו מביכורים ה"ט וזו בשו"ע שכ"ד ס"ד. וא"כ קשה קצת שהרי לא מצי לאיערומי בהיתירא שהרי יש לו קמח הרבה.

ועיי' בדרך אמונה על הרמב"ם שם בביאורה"ל ד"ה אסור שהקשה מ"ש מהא דתרו"מ דהדין הוא שמותר להערים על התבואה ולהכניסה במוץ שלה וכ"פ הרמב"ם בפ"ג ממעשר ה"ו, ותי' ששם לא חששו שיהיה רגיל לעשות כן דבפרהסיה זילא ביה מילתא כמבואר בסוגין. עוד הק' שם למה לא גזרו על מי שעושה עיסתו פחות מכשיעור שיצטרך להפריש מדבריהם בכדי שלא יהיה רגיל לעשות כן לכתחילה ותי' דשמא התם דשכיחא מילתא שיעשו בפחות מכשיעור לא רצו לגזור דלמא אתי להפריש מן הפטור על החיוב.

מערים אדם על תבואתו ומכניסו במוץ שלה.

ברש"י בברכות לא. ופסחים ט. וכן בנדה טו: פירש דבמוץ שלה לאו דוקא במוץ שלה אלא הכונה שהיא קודם מירוח ובעינן ראית פני הבית שתהיה אחר מירוח וע"כ אם ימרח אותה בתוך הבית אין הכנסה דרך שער ואין לה ראית פה"ב. וילה"ס מה יהיה הדין לפ"ז אם יחזור ויוציאנה ויכניסנה אחר מירוח אם יחזור ויתחב. והנה יש הבדל בין הרש"י בע"ז מא: שפי' ויכניסנה **לחצר** לבין הרש"י בברכות שפי' ויכניסנה **לבית**, ויתכן שהם חלוקים בנידו"ז מה יהיה הדין אחר שיחזור ויכניסנה לבית אחר שנתמרח בחצר דלפי הרש"י בפסחים יתחב וע"כ בעי שיכניסנה דוקא לבית ולפי הרש"י בברכות יחול עליה פטור גמור משנכנסה לחצר.

ועי' בהגרמ"ד שהוציא מדברי התוס' שהיכא שנתמרח בבית אינה יכולה לבוא שוב לידי חיוב ומוכח שאף אם יוציאנה ויכניסנה לא יהיה חיוב. [אא"כ הוציאנה ומירחה בחוץ, כן פשיטא ליה]. אלא דאכתי צ"ב מדוע באמת אינה חוזרת ומתחבט בהכנסה השניה, וכמו"כ יש לדון כנ"ל בגוונא שהכניסה דרך גגות וקרפיפות אם ישוב ויוציאנה ויכניסנה כדרכה, וצ"ל שאין יותר מהכנסה אחת לבית ותמיד הכל מיחס לפי ההכנסה הראשונה. ולפי"ז יתכן לומר שהכנסה מחצר לבית אף שראית פני החצר ל"ח ראה מ"מ יש כאן תוספת הכנסה אם יכניסנה לבית.

רד"ה במוץ שלה.

ברש"י כאן הביא ב' ביאורים אחרים, לפירוש ראשון הטעם הוא דמשום שהכניסה במוץ שלה יש לה שם מאכל בהמה ומאכל בהמה פטור מן המעשר, ומשמע שאם ידוש אותה אבל לא ימרח בכרי יפה כן יהיה חיוב אם ימרחנה בבית. עוד פירש רש"י במוץ שלה שלא יראה פני הבית ומשמע שיש לה כיסוי ול"ח ראה. וא"כ יכול תמיד לכסות התבואה בכיסוי ולפטרה אף אם אינה במוץ שלה, ועי' בהגרמ"ד שהק' דלעולם אין החיטים התחתונות רואות פה"ב וצ"ל דראוי לראיה בעי ובמוץ שלה אינה ראויה לראיה. מ"מ לשני הפירושים אין צריך מירוח דוקא ועיקר המירוח יכול להעשות אף אחר שראה פה"ב, וצ"ע למה שינה רש"י מפירושו בשאר מסכתות הש"ס.

ועי' בסוגיא דב"מ פ"ח ע"ב איזהו גורנן למעשר בקישואים ודלועין משיפקסו וכו' משיפקסו בבית.

ודיקו התוס' שם [ד"ה לא] שמהני הפיקוס אף אם הוא נעשה בתוך הבית, והק' מ"ש מההיא דמכניס תבואתו במוץ שלה דפטור מן המעשר. וכתבו לחלק שדוקא תבואה שדרכה להתמרח בשדה לא מהני ראית פה"ב אא"כ נתמרחו בשדה אבל באלו שהרגילות למרחן בבית שפיר מהני להכניסן קודם מירוח. ומבואר שאי"ז כלל מוחלט דבעי ראית פה"ב אחר מירוח אלא דבעי הכנסה כדרך ורק אז יכול לחול על זה שם ראה לחיוב.

והנה לדברי רש"י בשמעתין מיושב היטיב הסוגיא שם דדוקא בתבואה נאמר הכלל הזה שבמוץ שלה היא עדיין נחשבת מאכל בהמה וגם מכוסה היא ולא בשאר ירקות.

והנה מדברי הרמב"ם בפה"מ בתרומות פ"ח מ"ג נראה שהדין ראית פה"ב הוא כיון שעיי"כ נחשבת אכילתו כאכילת קבע שכתב שצריך שיראו פה"ב שכל הפירות הנאכלים בגינה או בשדה אינו חייב במעשרות לפי שהוא אכילת עראי. ולפי"ז קשה למה צריך להכניסם דרך שער דוקא

^א שו"מ בחזו"א שהאר"י בספק הנ"ל והוכיח מסוגיא דיומא ד"י ע"ב דאם נכנס דרך גגות וקרפיפות הוי הפרשה מן הפטור על החיוב והק' התו"י שם דהרי שרי להפריש מדבר שלא נגמרה מלאכתו ול"ח מן הפטור, ואי נימא דלעולם אין חזור ומתחבט ניחא דהכא הוי כנתמרח ביד עכו"ם.

וקודם המירוח, וצ"ל דהקביעות נעשית ע"י ההכנסה לבית ולא מחמת שהם נאכלים בבית. ועי' מש"נ אי"ה בתוד"ה כדי בענין זה.

והנה בגמ' ב"מ שם מובא עוד מהלך שהדין של ר' ינאי דאין הטבל מתחייב עד שיראה פה"ב נאמר דוקא בזיתים וענבים אבל חיטין ושעורין גורן כתיב בהו בהדיא וע"כ משנעשו גורן נתחייבו אף בשדה. וברש"י שם ד"ה אבל חיטין כתב לפ"ז דהדין של ר' אושעיא מערים אדם על תבואתו לא הולך יחד עם המהלך הזה אלא אפי' בחיטין ושעורין אמרה ר' ינאי. וברמב"ן שם מישב באופן מחודש דמה דמהני עשית גורן בתבואה היינו שעשה מירוח או העמיד ערימה דאי"צ ראית פה"ב כיון שעשאן גורן, אבל ההיא דר' אושעיא מיירי שהכניס במוץ ודש וזרה בבית ולא מירוח ולא העמיד ערימה דליכא לא מירוח ולא ראית פה"ב. ותמוה דאם לא מירוח למה אנו צריכים להגיע כאן לפטור של ר' אושעיא דליכא ראית פה"ב תיפו"ל שלא נתמרחו. ובמקד"ד מעשרות סיי"ח יסד מזה שעיקר המירוח הוא הדישה והזריה ואילו העמדת הכרי אינה אלא להחשיב את הגורן כאילו ראה פה"ב, וע"כ אם יכניס לבית אחר הדישה והזריה יתחייב ועי' מועילה הערמה לפטור אף אם יעשה הדיש והזריה בתוך הבית.

תוד"ה כדי שתהא בהמתו וכו'.

התוס' כתבו בשם רבינו אפרים דהדין של ר' אושעיא מתיר גם באכילת קבע כיון שאינו יכול לבוא עוד לידי חיוב. ובאחרונים הק' עי' כמה קושיות דעי' בקר"א שדבריהם הם רק לשיטתם דבתבואה ל"ש מירוח בתוך הבית, אולם ברמב"ם מדויק שאם ימרח התבואה בבית כן יחול חיוב שכתב בפ"ג ממעשר ה"ו על הדין של ר' אושעיא שזורה תמיד מעט מעט ואינו מתחיל לגמור הכל ומשמע שאין כאן מירוח גמור וא"כ משכח"ל שיוכל לבוא לידי חיוב.

אלא דבלא"ה צ"ב להרמב"ם א"כ מה הנפק"מ מהדין של ר' אושעיא דקודם מירוח בלא"ה פטור שלא נגמרה מלאכתו, וביאר הקר"א דבאופן כזה אף שאוכל בבית אי"ז נחשב אכילת קבע דו' דברים קובעין ובית הוא הראשון שבהם וכאן נתחדש דאם הכניסה במוץ לא הוי קביעות. ולפ"ז יוצא שדינו של ר' אושעיא אינו קשור לדינא דר' ינאי דאין הטבל מתחייב עד שיראה פני הבית ששם הנידון הוא אם לענין חלות שם טבל מדאו', ואילו כאן בלא"ה ליכא חיוב מדאו' כיון שלא נגמרה מלאכתו רק מצד האיסור דרבנן של אכילת קבע.

[אולם נראה דבזה שפיר הרמב"ם והתוס' אזלי לשיטתייהו בענין הדין ראית פה"ב שלפי הרמב"ם ענינו להיות אכילת קבע ולפ"ז אין גריעותא במה שמכניסו במוץ וממרחו בבית וע"כ רק מהני שלא יחשב הבית גופיה כאכילת קבע ודו"ק.]

ונמצא דלדברי הרמב"ם אסור באכילת קבע לאדם כיון דמהני מירוח בבית.

עוד יוצא לפי המהלך של הקר"א שיש הבדל בין שני המקרים דבדרך גגות וקרפיפות הוא פטור גמור מן התורה שחסר ראית פה"ב אף אחר שנתמרח כדין ומתיר אפי' אכילת קבע.

עי' במקד"ד שם סי' כ"א הק' דנהי דאין ראית פה"ב קובעת מ"מ יכול לבוא לידי חיוב ע"י שאר דברים הקובעים כמו מקח אור ומלח והוכיח זאת מהירו' דאף אם היתה ההכנסה לבית בפטור כגון שהיתה ברשות הקדש מ"מ אם שלקו אח"כ חוזר ומתחייב, וביאר שם את טעמו של הירו'

^א ולא ירדתי לסוף דעתו של הקר"א שם שכי' דאף בדין גגות וקרפיפות אסור באכילת קבע לאדם כיון ששם לא מהני להוציאו ולהכניסו ואין לדמות זאת להכנסה במוץ שאיכא ראייה גמורה של פני הבית.

דזהו משום שהשליקה נחשבת אכילת קבע ואכילת קבע לא הותרה, ולפי"ז מוכח דלא כשיטת הר"אפרים.

שם. ועו"ק אכתי יכול לבוא לידי חיוב.

הק' ממ"ד דבתבואה גורן מחיב אפי' בשדה, ובמלא הרועים הק' דהא מ"ד זה לי"ל דר' ינאי כמ"ש רש"י בב"מ שם. אך יל"פ עפ"י הרמב"ן הנ"ל שדוקא גורן גמור חיב בלא ראית פה"ב, וכאן מיירי אחר דישה וזריה קודם שהעמיד ערימה ולפי"ז מיושב שפיר, כ"כ השמועות חיים שם.

תוד"ה כדי שתהא בהמתו אוכלת [ב']

ע"י בקר"א מש"כ בדעת הרמב"ם בענין להאכיל לבהמתו מפירות טבל.

מדוע אין איסור להפקיע את עצמו מחיוב תרו"מ.

במג"א סי' ח' סק"ב ביאר שכל המצוות צריך שהברכה ומצוה יהיו בעמידה. והק' שהלא שנינו האשה יושבת וקוצה לה חלתה ומבואר שאפשר גם שלא בעמידה ותי' וי"ל דהפרשת חלה אינה מצוה כ"כ דאינה אלא לתקן מאכלו. והרעק"א ביו"ד סי' א' ביארו שאין זה מצוה חיובית ואם אינו רוצה לאכול אינו חיב להפריש וכמו בשחיטה.

והגר"א בסי' ח' שם כתב על דברי המג"א שאין להם שחר וודאי שיש מצוה בעצם ההפרשה שהרי אסור לעשות עיסתו קבין פחות מכשיעור ולהפקיע עצמו מחיוב חלה. ולכא' כונתו שמאחר ויש מצוה בעצם ההפרשה צריך גם לעשות עיסתו באופן המביאו לידי חיוב, משא"כ אם כל המצוה היתה לתקן את האיסור לא היינו מחיבים אותו לעשות בשיעור חלה.

ויש להפלא על דברי הגר"א לפ"ז דהרי מצות הפרשת תרומה ודאי עשה גמור הוא שמנוהו מוני המצוות ועפ"כ מבואר בסוגיא שרשאי אף לכת' להערים להכניסה באופן שאינו מחיבו במצות הפרשה.

ויתכן לחלק עפ"י מה שיסד הגר"ח [הל' ביכורים פט"ו ה"ו] שהדין חסרון שיעור אינו נחשב פטור בעצם אלא שעדיין לא הגיעה שעת החיוב והראיה ע"ז שאם אח"כ יצרף מהעיסה כשיעור יחזור ויתחייב ולא נאמר דבשעת חובתה היתה פטורה. וממילא כל שהוא עושה אותה פחות מכשיעור היא במצב שראויה להתחייב והוא מפקיע אותה מן המצוה, משא"כ הנך פטורי של חסרון ראית פה"ב הינם הפקעה מעצם החיוב וע"כ אין איסור לגרום את המצב הזה ודו"ק.

מתני' בא לו לעשרון כו' נתן עליו שמנו ולבונתו.

ע"י ברש"י דגרס נותן תחילה שמנו ולבונתו. וצ"ב היכן מצינו שצריך להקדים הלבונה לסולת, ולא עוד שהרי בכה"ג לא יוכל לקמוץ שפיר שהרי מסלק הלבונה לצדדים קומץ הקמיצה. ויש שלא גרסו ולבונתו.

שהוא מלא קמח וקלי שלא ברצון חכמים.

בגמ' מבואר שהטעם הוא משום שמא יבוא לאכול, ומה שאין כאן אסור קצירה קודם העומר זה משום שרק קצירה כדרכה אסור ולא קיטוף. ולכא' משכח"ל שקצרו בלילה אחר שנקצר העומר ועדיין יש כאן משום לתא דשמא יבוא לאכול, וצ"ל שלא היו מספיקים להכינו קודם העומר, וע"כ המשנה לא מיירי בציוור זה. [ועי' רש"י]

תוד"ה יצק ובלל.

תימה אמאי לא תני מלח והניחו בקושיא. ובמסוה"ש מצין לדברי התוי"ט שמישב דהכא לא תני אלא מילי דמנחות ולא מילי דשייכי בכל קרבנות וגם הוא סמוך להקטרה.

ובדעת התוס' שלא תירצו כן ביאר הגר"י? שינס כמה הוכחות מדברי הרמב"ם שחלוק הדין מליחה במנחות מהדין מליחה בשאר הקרבנות שתמיד זהו דין בהכשר הקרבה שתהיה עם מלח אבל אין זה ממצות הקרבן, משא"כ במנחות שם התורה חידשה שזה מגוף המנחה כשר. [ויעוי' לעיל דף ו' לענין קמץ ועלה בידו גרגיר של מלח דאמרי' סד"א מלח הואיל ובת הקרבה אימא תתכשר.] וע"כ הוציא הכתוב בפירוש וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלוקיך מעל מנחתך. וע"כ כתב הרמב"ם ספ"ה מאיסו"מ שהמלח מעכב בקמיצה מכח הקרא דמעל מנחתך אבל בשאר הקרבנות אינו מעכב והורצה כהוגן.

עוד הוכיח הגר"י את היסוד הנ"ל מדברי הרמב"ם בסה"מ שורש י"ב שכ' שאין ראוי למנות את פרטי המצוה בכלל מצוה בפ"ע וע"כ אין מונים את כל עבודות הקרבן אלא לאחת, אא"כ המצוה היא כללית ושוה בכולן כמו מליחה או אכילת הקדשים שאז נמנה אותה למצוה בפ"ע, שאי"ז בכלל מצות העולה אלא ציווי כולל בכל הקרבנות.

ובהמשך כתב הרמב"ם לסתור את דברי אלו שמנו מצוות בפ"ע יציקות ובלילות וכו' ומליחות וכו', ותמוה לא הזכיר הרמב"ם מליחות שהרי זה מצוה כללית ובהכרח ישנה מצוה מיוחדת על המליחה במנחות יתר על שאר דיני הקרבנות.

מעתה מיושב למה הק' התוס' מדוע לא מנה את המליחה שהיא ממצוות המנחה. אולם החילוק השני של התוי"ט שאין המליחה אלא בשעת הקטרה אינו מתישב בזה.

ולגוף הראיה מדברי הרמב"ם שהמלח מעכב בקמיצה לעיל בדף כ' הובאו דברי החזו"א שביאר דכיון דהקטרת הקומץ מעכבת כפרה מסתבר שכל הדינים שנאמרו בהקטרתו ג"כ מעכבין כפרה כמותו וא"כ אין זה מקור ליסוד של הגר"י.

דף ס"ח ע"א.**בית השלחין דשריא קצירה וכו'.**

ברש"י איכא תרי לישיני בטעם ההיתר א' משום שרגילין להפסד ב' משום שאין מביאין מהם לכתחילה ואין כאן משום ראשית, וכתב שלשון אחרון עיקר ומבואר דהך תרי לישיני פליגי אהדדי. ולקמן ג"כ במשנה דף ע"א. הביא הנך תרי טעמי, אולם בהמשך המשנה לגבי נטיעות הרכיב שני הטעמים יחד שהטעם דשרי הוא משום פסידא לפי שאותה התבואה אינה ראויה לעומר. ובתוס' כאן ג"כ כתבו דדוקא בית השלחין משום דאינם ראויין להבאה ובצירוף הפסד מרובה. וי"ל דהפירוש הראשון ברש"י כאן חולק על הסברא שהיו מקום שאינו ראוי להבאה וכמו שהק' התוס' שהרי בדיעבד כשר, ודוקא משום פסידא הוא דשרי.

וילה"ק על המהלך הראשון של רש"י מה"ת להתיר איסור קצירה קודם העומר דא' משום פסידא, וצ"ל דמכיון שיכול להפסד מה"ט גם לא יוכל להביא משם את העומר ואין זה עומר הראוי לקצירה. וכ"מ בטה"ק.

ויתכן להוסיף כאן עוד סברא שגדר האיסור הוא להקדים קצירה דמצוה לקצירה של רשות אבל בכ"מ שהוא מצידו היה מקדים הקציר מצוה והדברים מטין שהוא עושה כן רק משום פסידא אי"ז מבטל שם ראשית מהקציר של המצוה. ויסוד הסברא מובא בשפ"א בטעם ההיתר לקצור

לצורך מצוה. וע"ע מה שנביא מדברי האחרונים בביאור דברי התוס' במש"כ ומהשתא אי לאו ההיא דתוספתא וכו'.

קוצרין בית השלחין. ובתוד"ה קוצרין.

מבואר בגמ' לקמן דהטעם הוא שממקום שאין מביאין את העומר ליכא איסור קצירה. והתוס' הק' שהרי הדין הוא שמבית השלחין אם הביא כשר בדיעבד ותי' דמ"מ כיון דאין מביאין לכת' הוי בכלל מקום שאי אתה מביא.

ועי' בהגרמ"ד שהק' שהרי אין מביאין את העומר אלא מן הקרוב וא"כ יהיה רשאי לקצור לכתחילה מן הרחוק, ובשלמא לפי הטעם שאין מביאין משום אין מעבירין על המצוות מובן שאין זה דין בתבואה זו ובמקום זה שאין מביאין ממנו, אלא הוא דין על הגברא, אבל לפי הטעם השני דבעינן כרמל וזה מעכב אף אם כבר קצר לחזור ולקצור מן הקרוב כמ"ש השפ"א שם וא"כ הוא בכלל הדין שאין מביאין לכת'. ותי' דאעפ"כ אין זה נחשב מקום שאי אתה מביא ממנו שאין זה חיסרון שהוא מחמת תנאי הגידול של המקום ואיכות התבואה רק מחמת העדר היכולת להביאו לח.

וע"ע בקר"א שתמה על עיקר הסברא דממקומות אלו שאין מביאין שרי לקצור שהרי אין כאן פסוק מפורש לעכב אלא הוא בכלל הדין של מבחר נדריך ועי' בר"מ פ"ו מאיסור"מ שמדמה זאת לשאר פסולי דנסכים ומנחות דבעינן מן המובחר, וא"כ אין זה מקום שפסול להבאה רק יש עדיפות למקומות שמהם יש תבואה מובחרת.

תוד"ה קוצרין. [סיכום הדברים].

נתבאר בדבריהם ד' מהלכים ועוד בהבנת הסוגיא.

לפי המהלך הראשון הגירסא במשנה קוצרין בית השלחין ושל עמקין דהיינו דשרי לקצור אף מבית השלחין שבהרים ואילו משל העמקים שרי אפי' של בית הבעל ואין מביאין את העומר אלא מן בית הבעל שבהרים.

ולשיטה זו נצטרך לחלק בין הני מקומות לבין בית הזבלים ובית האילן ששם לא שרו רבנן לקצור מחמת דליכא פסידא. וטעם האיסור עי' בשיטמ"ק שהוא מחמת שמא יבוא לאכלו דאף ר"י מודה לגזירה זו שלא במקום צורך עולי רגלים או משום פסידא. וכ"נ מזה שדימו התוס' לאיסור לגדוש שהוא משום חשש אכילה. והיה מקום לומר עוד דטעם הגזירה הוא מחמת שלא יבוא לקצור באיסור וכ"נ מדברי השיטה לקמן ע"א [מהדורת עוז והדר על הרש"י במשנה שפירש אבל לא גודשין דכל דאיכא לשינויי משנינן].

ועל שיטה זו הק' התוס' שתי קושיות, א' דלפ"ז בית העמקים הוא מקום שאין מביאין ממנו את העומר ואמאי לא מנו זאת לקמן בדף פה. בהדי הנך מקומות שאין המנחות באות מהן. ולקמן בסוף דבריהם תי' קושיא זו וחילקו בין העומר ושאר המנחות.

ועוד הק' מדברי התוספתא דאסרה להדיא לקצור לא מבית השלחין שבהרים ולא מבית השלחין אשר בעמקים. וכן מדברי התו"כ שהביא מקרא אחר להתיר מקצירכם קציר השוה לכולכם, למה לא דריש מהקרא דוקצרתם שהתיר קצירה ממקום שאינו כשר להבאת העומר.

לפי המהלך השני הגירסא מבית השלחין של עמקין דבעי תרתי לריעותא ומחמת כן פסול להביא משם העומר אף בדיעבד. וצ"ע איפה מצינו דרגות בכחשא שיש הפסול לגמרי ויש שמותר בדיעבד

ועי' בר"מ הנ"ל שהכשיר את כל סוגי הפסולים בדיעבד, וזהו בכלל קושיתם על המהלך הזה דלא מישתמיט תנא לפסול בדיעבד בשום דוכתי.

ומשאר המקומות שכשרים בדיעבד אסורה הקצירה מדאורי' דהוא בכלל מקום שאתה מביא. עוד כתבו לפ"ז דבית הבעל של העמקין שרי אפי' לכתחילה להקריב ממנו העומר. ולדבריהם יצא שבתוספתא מתיר לקצור מפני הנטיעות אף ממקומות הראויין להבאה. ועי' ברש"י לקמן ע"ב ע"א שכתב שיש שני ביאורים בהיתר דנטיעות או משום פסידא דהנטיעות וזה לא שרי אלא במקום שאין מביאין ממנו העומר לכת' וכבית השלחין, ועוד יש לפרש משום כלאים ואז הוי קציר מצוה ושרי אף בבית הבעל שבהרים כמו מפני האבל וביהמדר"ר שמייעט הכתוב קציר מצוה. ועי' בשפ"א לקמן שכ' שאין הדגש על קציר מצוה בדוקא אלא עיקר ההיתר הוא שאינו עושה כן למטרת קצירה רק למטרת ניקוי השטח. והתוס' אזלי כמו הפירוש השני וכ"כ הטה"ק.

ועל מהלך זה הק' מדברי התו"כ שמייעט של ביה"ש ושל עמקין מהקרא דקצירכם הנ"ל וקשה לדבריהם אסורה הקצירה בהנך תרוייהו ואפי' נגרוס גם בדברי התו"כ בחדא מילתא בית השלחין של עמקין אכתי קשה למה לי קרא אחר כנ"ל.

המהלך השלישי אזיל בגירסת התוס' דגרסי' בחדא מילתא בית השלחין דעמקין, אבל מדאורי' הכל שרי כיון דאין מביאין ממנו לכת', ומדרבנן לא התיירו רק באופן שיש הפסד מרובה כמו בית השלחין שבעמקים שממהרין מאוד להתבשל, ואסמכוה אקרא דקצירכם דקציר כזה שאינו שוה לשאר קצירות שממהר להתבשל אינו בכלל האיסור.

ועל מהלך זה הק' דמזה שלא מנה בית הבעל דעמקין בכלל הנך שאין מביאין לכתחילה יוצא שהם ראויין להביא לכת' ואילו לגבי ביכורים מבואר שאין מביאין מדקלין שבעמקים שאינם מובחרין ואיך מביאין מהם מנחות. עוד העלו דיתכן דבית העמקים פסול אפי' בדיעבד בין בעומר ובין בשאר המנחות.

המהלך הרביעי נוקט את הגירסא של רש"י דגרס של בית השלחין ושל בית העמקין ומתרוייהו שרי לקצור שאין מביאין מהם כלל אפי' בדיעבד. ולא דמי לשאר מנחות דשרו בדיעבד, דהכא כיון שהם ממהרין להתבשל הם פסולין מן הקרא דקצירכם דאינו שוה לשאר קצירות, משא"כ בית הזבלים ובית האילן דשרו בדיעבד אסור לקצור מהן. והק' עליו ג"כ מהסוגיא דלקמן.

תוד"ה קוצרין בית השלחין [המשך].

"ומהשתא אי לאו ההיא דתוספתא אין לחוש אי הוה גרסי' של בית השלחין ושל בית העמקין." אינו מובן מש"כ שהרי ביארו שיש סתירה בין ההיא דהתו"כ להגמ' דלעיל שמזה הוכיחו את כל המהלך השלישי הנ"ל.

והאחרונים ביארו שרצו לישב הסתירה באופן זה דלעולם הם פירות טובים גם דבית השלחין וגם דבית העמקים אלא דאעפ"כ שרי לקצור מפני ההפסד מהגזה"כ דקצירכם דהיכא דהוא ממהר להתבשל שרי, אלא דבתוספתא מבואר להדיא דאין קוצרין מבית השלחין. ועד"ז ביארו הצאן קדשים והבה"ז והטה"ק. והדרשא דממקום שאי אתה מביא מיירי באופן שפסול אפי' בדיעבד. ויש בזה קצת משמעות דאין ההפסד לבדו מהוה סיבה רק בצירוף זה שהרגילות הוא שיהיה נקצר קודם ועי' אינו בכלל הקציר שנצטוו עליו.

^א ועי' במנח"מ מ' ש"ב שדן אם מותר לקצור גם לצורך מצוה דרבנן ולפי המבואר בשפ"א פשיטא דשרי.

שם. ולקמן כו' אין מביאין ביכורים מתמרים שבהרים ולא מפירות שבעמקים.

עיי' בסוגיא לקמן פ"ד ע"ב שנח' ריו"ח ור"ל בטעם האיסור דלר"ל הוא משום דהוא כחוש אבל אם הביא קידש או שאם ימצא מובחר יביא מהם, ולריו"ח יש מיעוט מארצך שאין מביאין ממקומות הללו. ולכאוי' לר"ל אין הבדל בין ביכורים למנחות ואילו לריו"ח הוא דין מיוחד דוקא בביכורים. אך נראה שהם דנים אף אליבא דריו"ח דמדלא חזו לביכורים כ"ש למנחות, ושוב חזרו לדון שהוא דין מיוחד בביכורים דבעינן שבח ארץ, וחזרו לומר כהצד הראשון. ועיי' בטח"ק. ועיי' ברש"י לקמן שביאר דהדין שבח ארץ הוא להצריך שיבואו מן המובחר והיינו כמו הפירוש שהם דחו כאן.

משקרב העומר הותר החדש מיד. [מה הדין כשאין עומר]

שיטת רב ושמואל אליבא דת"ק היא דבזמן שאין שביהמ"ק קים האיר מזרח של יום הנף מתיר, ואילו בזמן שביהמ"ק קים העומר הוא המתיר. ולפיו"ר נראה דהאיר המזרח הוא זמן הראוי להקרבה ובמקום ששיך הקרבה היא מעכבת שיהיה העומר הוא המתיר ואילו כאשר אין עומר גזיה"כ דיום ההינף מתיר.

ועיי' במנח"נ מ' ש"ג שנקט בפשיטות דלפ"ז היכא שביהמ"ק קים אם ארע שלא הביאו את העומר בזמנו אסורים בחדש עד יום ט"ז ניסן של השנה הבאה, וכתב שלא מצא בזה ראייה. אולם ישנם כמה מקורות בראשונים [משיעורו של הגר"א גרבוז שליט"א] שאף בזמן שביהמ"ק קים אם לא הביאו בזמנו מותרים מיום י"ז ואילך עיי' תוס' ר"ה יג. ד"ה מהיכן שכי' שמשמע שאם אין להם עומר אסורין כל היום. וכ"כ המאירי בקידושין ל"ח לבאר לשון הגמ' דחדש אין איסורו איסור עולם ויש היתר לאיסורו היינו בתרי גווני, דלעולם הוא נותר ביום י"ז ואף מקודם יש היתר לאיסורו. וכן מבואר ברשב"א לעיל בדף ה'. אלא דטעמא בעי דמנ"ל דשקיעה"ח יהיה מתיר כלל שהרי לא שמענו אלא האיר מזרח ומכיון שאין ההיתר של האיר מזרח מה"ת יהיה כלל היתר. ועיי' בשו"ת שאג"א החדשות סי' ו' שהאריך בנידו"ד והעלה בזה שני צדדים א' שכיון דאיגלאי מילתא שאין כאן עומר הוי כאילו אין ביהמ"ק קים והותר למפרע עיי' דין האיר מזרח, ודן שם אם שייך לומר סברא זו. ב' שלעולם אין היתר למפרע אלא דכל זמן שביהמ"ק קים התורה ביטלה את ההיתר של הארת המזרח שלא יהיה נותר עיי' אלא עיי' העומר, אך בדליכא עומר חוזר וניעור כח ההיתר של הארת המזרח. ונמצא שאין זה תלוי בשקיעה בפועל, אלא רגע אחד קודם השקיעה כבר יהיה נותר עיי' הארת המזרח שכבר אי אפשר להביא אז העומר.

ויש בזה כמה נפק"מ שאם הגדר הוא שההיתר בשקיעה"ח הוא מכח הארת המזרח של יום ט"ז א"כ יהיה היתר כבר משעת שקיעה ראשונה אליבא דר"ת, שמזמן זה כבר אין רשאים להקריב העומר דאינו בכלל יום צוותו, ואף שלא הגיע עדיין יום י"ז. וג"כ יהיה הכל תלוי לפי השעות של ירושלים ולא בכל מקום לפי מקומו ושעתו שהעיקר הוא מה שלא שייך להקריב יותר. והדברים מדויקים שם ברשב"א שכי' סוף יום ט"ז מתיר. אולם במאירי שם נראה שכל יום ט"ז הוא בכלל זמן האיסור ואין בו היתר.

והנפק"מ בין שני הצדדים אם ההיתר הוא למפרע או מכאן ולהבא כתב שם שהוא לענין אי אפשר ביום ט"ז גופיה.

והנה שיטת ר' יהודה דמה"ת כל יום הנף אסור עד שקיעה"ח ובזמן שביהמ"ק קים עומר מתירו. ועיי' במנח"נ שם שהבין בפשיטות דאף לר"י דבזמן שביהמ"ק קים איו תלוי בזמן כלל אלא

בהקרבת העומר בפועל ואם לא הקריבו החדש אסור עד שנה הבאה. אולם בשאג"א שם הבין שלר"י ישנם שני כחות היתר בשקיעת החמה ובהבאת העומר ואם לא הביא את העומר פשיטא דשרי אף בזמן שביהמ"ק קים בשעת שקיעה"ח.

ריו"ח ור"ל דאמרי תרוייהו אפי' בזמן שביהמ"ק קים האיר מזרח מתיר.

ע"י כאן בתוס' שהבינו דאיכא איסור עשה שלא לאכול החדש עד הבאת העומר, אולם לעיל בדף ה' ע"ב כתבו דאינו אלא מצוה מן המובחר ואפי' עשה ליכא. וע"י בשאג"א שהעלה צד מחודש דאף לר"י וריו"ח יש היתר ע"י העומר אלא דהאיר מזרח מקליש את האיסור ועדיין לא נגמר ההיתר עד הבאת העומר וע"כ אינו איסור גמור ללקות עליו יעושי"ע.

האיר מזרח מתיר.

ע"י בקר"א שחקר אם הארת המזרח המתיר הוא מה שהגיע התאריך של ט"ז או משום שהוא זמן הראוי להבאת העומר, ואף שאין עומר מ"מ גזיה"כ מכיון שהוא זמן הקרבת העומר מתיר. והנפק"מ היא לפי מה יהיה נקבע השעות אם לפי ירושלים או לפי כל מקום ומקום. וע"י שם שמילתא דפשיטא ליה דלמ"ד יום הנף כולו אסור שרי בלילי י"ז של כל מקום ומקום כפשטות דברי הגמ' בע"ב, ושם לכא' משמע דגם הארת המזרח היא לפי המקום שהיו בו אותם האמוראים.

ויעו"ש שדיק מן הירו' דלריו"ח זמן הבאה קאמר ולא ההקרבה בפועל ומשמע כצד השני. ואילו"ד היה נראה דבאמת תלי הא גופא בפלוגתא דרב וריו"ח דלרב שעד עצם היום נדרש להיתר הארת המזרח במקום שאין עומר הר"ז תלוי בתאריך אבל לריו"ח הקרא דעד הביאכם מגלה שהארת המזרח היינו זמן הראוי להבאה.

אך אי אפשר לומר כן שהרי הגמ' הקשתה למ"ל קרא דעד הביאכם, ולדברי הירו' מיושב שהרי בא לגלות שאין תלוי בהארת המזרח דכל מקום ומקום.

וע"י בכ' הגרי"ז שהק' עוד דאיכא נפק"מ גם אליבא דריו"ח מהדין עד הביאכם שהבאת העומר מתרת למי שנמצא במקום הרחוק מירושלים ועדיין לא האיר המזרח במקומו דאהני ליה הבאת העומר דירושלים להתירו [ולפי הירו' הנ"ל באמת יש לו הארת המזרח דירושלים], ומזה הוציא הגרי"ז דאליבא דריו"ח היסוד הוא שאין שייך שני מתירים וע"כ הכל תלוי רק בהארת המזרח ולא בהבאת העומר, ובזה הוא פליג על רב ושמואל שהם מוצאים מקום לבי' המתירים וע"כ פשיטא להו דאף בכה"ג לא יהיה היתר בזמן הבאת העומר.

תוד"ה והא כתיב עד הביאכם למצוה.

התוס' בשמעתין נקטו דאיכא איסור עשה גמור מהקרא דעד הביאכם שלא לאכול מן החדש קודם הקרבת העומר. וילה"ק מדברי הירו' ברפ"ב דחלה שהק' על זה שלא אכלו מצות בכניסתן לארץ בליל ט"ו מפני שהיה מן החדש, למה לא נאמר דיבוא עשה דאכילת מצה וידחה לא תעשה דחדש, ות"י בזה כמה תירוצים והו"ד בתוס' קידושין לח. וק' דהא איכא עשה דעד הביאכם ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, וקשה על התוס' כאן. וצ"ל דדוקא לריו"ח אי"ל דהוי עשה שהפסוק של עד הביאכם לא בא להגביל את הלאו של מקודם אלא ליתן עשה מחודש שלא לאכול קודם הקרבה, אולם לריו"ש אין כאן עשה כלל אלא כעין הגבלה על הלאו והירו' לכא' אזיל בשיטת ריו"ש.

והנה ידועה קושית הטו"א בר"ה י"ג. מדוע לא יכלו ישראל לאכול מן החדש בכניסתן לארץ והרי התירן הכתוב לאכול מכל טוב שבה ואפי' כתלי חזיר וא"כ הותר להן הלאו דחדש. והגרי"ז תי' דלא שייך היתר זה רק על איסורי מאכלות אבל כאן מלבד מן החפצא של האיסור הרי יש גם איסור עשה דעד הביאכם או עכ"פ דין מצוה מן המובחר שלא לאכול קודם הקרבת העומר ועל איסור זה לא שייך ההיתר הנ"ל, דהוא מכח המצוה דהקרבה שרמי אכתפיה וכמו איסור אינו זבוח שלא הותר להם.

אך ילח"ק על מהלך זה דלפי הנ"ל לא נאמר איסור עשה זה רק אליבא דריו"ח ולא אליבא דרב ושמואל, וסוגיא שם אזלא אליבא דריו"ש וכמ"ש התוס' בר"ה שם, ואדרבה הרי שם בלא"ה לא שייך את העשה הנ"ל כיון שלא היה להם עומר וא"כ אין כאן אלא איסור מאכלות גרידא וכן העיר בנו הגרמ"ד שליט"א.

א

דף ס"ח ע"ב.

בשיטת ר"י אמרה דסבירא ליה מן התורה אסור.

השאג"א בתשובה הנ"ל נסתפק אליבא דר"י על תבואה שהשרישה ביום ט"ז אחר הקרבת העומר קודם השקיעה אם ניתרת ע"י שקיעת החמה של ט"ז. ויש כאן ב' ספיקות הן בזמן שביהמ"ק קים אם יש גם מתיר דשקיעה"ח חוץ מן העומר, והן אחר שביהמ"ק אם מהני השרשה ביום ט"ז. והנה ברמב"ם בפ"י ממאכ"א נראה להדיא שהכל תלוי בהשרשה של קודם הבאת העומר ואם השרישה אחר הבאת העומר אסורה עד לשנה הבאה ואף שהרמב"ם פסק כר"י דכל יום ט"ז אסור מה"ת.

ב

ונראה דבסברא ל"ש לומר שיהיו שני מתירים נפרדים שהרי נקבע בשעת הקרבת העומר שתבואה זו היא חדשה ודינה להיות ניתרת בשנה הבאה ואין היתר שקיעה"ח על תבואת שנה זו רק על תבואה ישנה. ויש לחדד סברא זו עפ"י מה שצייד הגרמ"ד שיום ט"ז אינו מתיר בעצם רק זהו הגבלה לזמן האיסור כמבואר בקידושין שאין איסורו איסור עולם, וע"כ כל ההיתר הוא רק לתבואה שבאה מקודם העומר שעליה שייך לומר שיש היתר לאיסורה ולא על תבואת שנה החדשה.

והשו"ע ביו"ד סי' רצ"ג כ' דבזה"י מה שהשריש **קודם ט"ז** נותר בליל י"ז. וק' למה לא תלה זאת בהשרשה דיום ט"ז ומשמע שרק לחומרא פוסקים כר"י, וע"כ לחומרא חוששים שהאיר מזרח מתיר ואכתי לא ניחא, שהיה לו לומר אם השרישה בליל ט"ז. אך יתכן לומר עוד דכיון דליל ט"ז הוא זמן קצירת העומר מזמן זה כבר הוי תבואה חדשה שאין לה היתר ביום ט"ז כלל. ועיי' בפתח"ת סק"ד בשם הנוב"י.

תוד"ה בשיטת ר"י אמרה.

התוס' הק' דמנ"ל דאיכא תנא דפליג וס"ל דהאיר מזרח מתיר אחר שר"י וריב"ז ס"ל דיום הנפ' כולו אסור. ועי' בקר"א שהק' ע"ד שהרי איכא פלוגתא דתנאי בנזיר דף ו' אי אמרי' עד ועד בכלל

^א ויתכן דכונת הגרי"ז היא שכל איסור הבא מחמת דינים ומצוה כמו כאן וטבל וכיו"ב אינו בכלל ההיתר הנ"ל דסוכ"ס סיבת האיסור קימת. עוד י"ל קושית הטו"א דכאן הוא איסור שהתחדש רק אחר שנכנסו לארץ שאז נאסרו בחדש ונתחייבו בעומר אף למ"ד חדש נוהג בחו"ל כמבואר לקמן פד. ועי' בתוס' לעיל מ"ה ע"ב ובעול"ש שם.
^ב ובשאג"א ל"ח לראיה זו שהוא נוקט בדעת הרמב"ם שרק לחומרא ס"ל לפסוק כר"י, אך הגרי"ז הק' דמלי הרמב"ם נראה דס"ל כן מעיקר הדין.

או לא בכלל וא"כ איכא תנא דפליג, עיי"ש מה שתי. ובשיטמ"ק באמת כתב לתרץ קושיתם כנ"ל. ויש לישב שכאן הטעם שאנו דורשים עד עצם היום הזה הוא משום שאין סברא לומר דהאיר מזרח מתיר שהרי אם יש עומר תלוי בהקרבה וזה היה הכריחו של ר"י לומר דעד עצם היינו עד ועד בכלל וע"כ מסתבר דלא פליגי עליה בזה והק"ל. ועי' בטה"ק. וע"ע במצפ"א שהביא את קושית הטו"א הק' סתירה בדברי רב דכאן מבואר דסבר דעד ולא עד בכלל ואילו בערכין מבואר דס"ל דעד ועד בכלל, ושם באמת לא שייך החשבון הנ"ל דלרב הרי באמת הם שני מתירים נפרדים ולמה לא נאמר דהיכא דאיכא עומר העומר מתיר והיכא דליכא עומר אינו נותר עד שקיעה"ח.

קסברי חדש בחו"ל דרבנן.

הנה בשמעתין פליגי אמוראי למעשה אי חדש אסור מה"ת או לא. והרי"ף בסוף פסחים והרמב"ם בפ"י ממאכ"א והטור והשו"ע באו"ח תפ"ט וביו"ד רצ"ג כולם הכריעו לפסוק דחדש אסור מן התורה בחו"ל והוא עפ"י המשנה בסוף מס' ערלה דאמר דחדש אסור מה"ת בכל מקום. והגר"א ביו"ד שם כ' שאף שאיכא סתם משנה לקמן בדף פד. וכן איכא דעת ת"ק בקידושין ל"ח דחדש אינו אסור בכל מושבות מ"מ אלימא ליה סתמא דמתנאי דערלה כמ"ש הלח"מ. וכ' הגר"א דא"י צלכלל זה דאמוראי דסוגין הכריעו דחדש מן התורה בחו"ל וע"כ אין להקל בספיקא דיומא ורבנן דבי רב אשי ורבינא אינהו בתראי.

אולם הבה"ג והבאה"ט שם הצדיקו את דעת המקילים באיסור חדש דהוי שעת הדחק וכדאי הוא ת"ק לסמוך עליו והביאו לזה עוד צירופים להתיר. וק' דהא בשמעתין מבואר דאיסורא מדרבנן ודאי איכא לכו"ע. וזה גם ק' על דעת ת"ק בקידושין שהתיר חדש בחו"ל למה לא אסרוהו מדרבנן. ועי' ברא"ש בתשובה בכלל ב' בשם רבינו ברוך שכי' דרבנן לא גזרו רק על המקומות הקרובים כמצרים ובבל כמו שמבואר לענין ערלה בחו"ל אבל במקומות הרחוקים לא גזרו. והוא נפק"מ גדולה למעשה ואכמ"ל.

קסברי חדש בחו"ל דרבנן ולספיקא לא חיישינן.

עי' בהגהת חשק שלמה שהביא את קושית המרדכי בפ"ק דביצה דלפי המבואר בגמ' שם דף ד' לגבי ביצה שלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא באיסור מוקצה כיון דהוי דבר שיש לו מתירין, וה"ה הכא הרי חדש הוי דשיל"מ לאחר ט"ז ולמה הקילו בספיקא זו. ותני' המרדכי דספיקא דיומא קיל יותר כיון דאין בקיאי בעיבורא דירחא. ועוד תני' בשם הרי"ט דחדש לא מיקרי דשיל"מ כיון שחוזר לאיסורו בשנה הבאה. וביאר החש"ל דאין כאן ספק על גוף הפרי שיש לו היתר אלא על עצם הדין אם יש ניהוג דין חדש ביום זה וזה ספק שקים לעולם דלעולם יום זה באיסורו קאי.

מתנאי' העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש וכו'.

לפי העולה מן המשנה איסור חדש דעומר ואיסור מנחה חדשה שני ענינים הן דהחדש הוא איסור חפצא משום דבעי מתיר אף להדיוט, ואילו דין מנחה חדשה אינו איסור חפצא אלא דשתי הלחם צריכין להיות קודמין לכל המנחות. ויש בזה כמה נפק"מ א' דלכן מנחה מן החדש פסולה אף בדיעבד משום דלא הוי ממשקה ישראל כמבואר לעיל ה' ע"ב לאחת גירסאות בגמ' שם וכן מבואר להדיא בתוס' כאן ד"ה לא אם אמרת, ואילו הדין מנחה חדשה אינו אלא דין קדימה ולא שנה עליו הכתוב לעכב.

גם נפק"מ דהדין מנחה חדשה אינו בדוקא על מיני דגן אלא אפי' על יין דנסכים ואפי' על הביכורים שאסור להביאם מקודם הקרבת שה"ל, ואילו קודם העומר אין איסור אלא במה שנוהג במדינה דהיינו מיני דגן ולא שאר ירקות ופירות, ואינם פסולין לגבוה בדיעבד. כמבואר בהמשך הסוגיא אמר רב נחמן לדברי ריב"נ נסכים ביכורים שהקריבן קודם העומר כשירין. אולם הגר"ז הביא כמה ראיות דאיכא איסור חדש לגבוה אף מקודם העומר, ישנם מפורשות בדברי הראשונים וישנם שעולות מן הסוגיא כאשר יתבאר באורך אי"ה.

אין מביאין מנחות וביכורים קודם לעומר.

עי' ברגמ"ה כאן שפי' מנחות וביכורים של חיטים וכ"מ ברש"י ד"ה לדברי ריב"נ, דפירות האילן אין איסור להביאן קודם העומר. ועי' מה שנביא בהמשך בשם התוי"ט. וילה"ק דבלא"ה אין מביאין ביכורים קודם עצרת כמבואר במשנה פ"ד דחלה מ"י ובר"מ פ"ב מביכורים ה"ו וילפינן זאת מהקרא דחג הקציר ביכורי מעשיך וא"כ בלא"ה למ"ש לה לדין זה. [ועי' ברע"ב על המשנה בחלה בחלה שבאמת ביאר שהדין הזה שאין מיאין קודם עצרת הוא משום שזה קודם שה"ל ולפי"ז בדיעבד יהיה כשר. וכ"מ שם בר"ש שהק' אמאי לא קיבלו בדיעבד קודם עצרת.] והיה אפשר להעמידה בתבואה שהשרישה אחר העומר וקודם שה"ל שאז היא אסורה מפני איסור חדש שבה אבל לא משום מנחה חדשה, אבל זה תלוי באיבעיא לקמן אי שה"ל מתירין שלא כסידרן או לא. ועי' בגר"ז שהק' למ"ל קרא למעט ביכורים קודם עצרת דתיפו"ל שהם לפני שה"ל.

ובחזו"א הק' בנוסח אחר דלפי זה יוצא דמשכח"ל הבאת ביכורים בניסן בפירות שהנצו אחר שתי הלחם דאשתקד ולא ביכרו עד ניסן [דמחנכה עד ניסן אין מביאין כלל משום שאינם מצויין בארץ ואם ביכרו קודם ניסן הרי הן דחויין.] ואילו במשנה נראה שלא משכח"ל הבאת ביכורים עד העצרת.

ותי' דהדין שאין מביאין הוא משום הדין קרייה שהוא מעכב שיהיו ראויין לקרייה כדאמר"י בב"ב פ"א ע"ב, ועי"כ בפירות שאינם צריכים קריאה רשאי להביאם קודם עצרת.

ומנחת בהמה קודם לעומר.

ברש"י פירש מנחת נסכים של בהמה וכוונתו בודאי למנחת סולת. ועי' ברגמ"ה שפי' דהיינו נסכים וצ"ל ג"כ דכוונתו לזה. ועי' ברמב"ם פ"ה מאיסור"מ ה"ט שכ' אין מביאין **מנחות ונסכים** לא מן הטבל ולא מן החדש קודם לעומר וכו' מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה שהקב"ה שונאה עיי"ש. ובכס"מ שם כתב לא אמנחות בלבד אלא אף אנסכים כדאיתא בפרק כל קרבנות הציבור בדף פ"ד ואולם שם לא נתבאר רק על שתי הלחם שאין מביאין נסכים מקודם אולם ברש"י כת"י פי' שיש ריבוי דאף קודם העומר אין מביאין. ועי' במהריק"ו שכ' דפשיטא שכונת הרמב"ם היא על מנחת נסכים דאין איסור קודם העומר אלא בחיטין ודלא כהכס"מ. וכן פירש הבה"ז כאן והוכיח שהרי הרמב"ם פי' הטעם משום משקה ישראל ובנסכי יין לא שייך דין משקה ישראל שהרי הן מותרין להדיוט ובצ"ק דחה ראיתו. ונמצא שהמפרשים חלוקים בכוונתו. ועי' בלה"ל שכתב דבפה"ש כתב הרמב"ם שלפעמים קורין למנחה הבאה עם הנסכים בשם נסכים. ועי' עוד ברמב"ם בפ"ז מתו"מ שג"כ העתיק המשנה כצורתה ולא פירש וחילק שביכורים היינו מן הדגן. ועי' בתו"ט שהבין ג"כ את הרמב"ם כפשוטו וכתב דשמע מינה שהוא אינו סובר את דברי רנב"י לקמן שסובר שמותר להביא נסכים ביכורים קודם העומר כדברי ריב"נ אלא כדברי ר' טרפון שלא קיבל את תשובתו מדשתק ר' טרפון. ועי' עוד ברגמ"ה ד"ה ונסכים ביכורים שכ' וכ"ש עומר

שיהיה קודם לכל המנחות אלא כיון דריב"נ מכשיר משום דהותר מכללו כ"ש הכא דפירות חדש לא נאסרו כלל ומשמע ג"כ דפליגי ר"ט וריב"נ בהא מילתא. וניחא מה שפ"י במשנה נסכים אך לא מובן מדוע פ"י במשנה ביכורים של חיטין וצ"ע.

ועי' בקהל"י סי' ב' שהוכיח מזה שיש איסור מיוחד להביא מן החדש לגבוה קודם העומר. ועי"ש שהביא מפ"י רבינו הלל על הספרי פרשת פנחס שפ"י את דברי הגמ' מה ההפרש בין העומר לשתי הלחם וכ' דחדש קודם העומר אי אקריב"ה להכי פסול דכ' את עומר ראשית קצירכם ולא מנחה אחרת ראשית קצירכם הרי להדיא שאיכא איסור חדש לגבוה ואינו דוקא במה שאסור להדיוט. ויסוד זה מתבאר ג"כ בשפ"א לעיל בדף ה' ע"י משכ"ב.

ואם הביא כשר.

ע"י בר"ש בחלה שם שפ"י דלגבי ביכורים שהובאו מקודם שה"ל מקבלין אותן מיד ואין ממתינים להם עד עצרת וצ"ב.

יתיב ר"ט וקא קשיא ליה וכו'.

ע"י תוס' שפירשו דאף ר"ט ידע הטעם דמשקה ישראל אלא דקשה ליה דנילף שתי הלחם מיניה וצ"ב וכי רצה לאסור שה"ל גם במדינה וכיון שמוותרין להדיוט מה"ת נפסול אותם לגבוה וכה"ק הגרי"ז. ועי' במנח"א לעיל בדף ה' שביאר לפי הצד דמשקה ישראל הינו איסור מחודש לגבוה א"כ שפיר איכא למילף לעכב בשה"ל כמו בעומר דהאיסור לגבוה הוא ענין אחר. וצ"ל שריב"נ בא לחלק בין איסור גמור שנאסר אף להדיוט לבין איסור שהוא רק לגבוה דע"ז בעינן שנה הכתוב.

תאמר קודם לשה"ל שכן הותר מכללו אצל הדיוט.

הגרי"ז הק' על הלשון הותר מכללו שהיה צריך לומר יותר שמעולם לא נאסר להדיוט וליכא מדין משקה ישראל. ויותר מדויק בהמשך הגמ' שהו"א דנסכים שלא הותרו מכללן אלא דלא נאסרו מעולם יהיו אסורין קודם העומר ומה"ת לומר כן. וכתב דמכל הנ"ל מוכח דאיכא איסור מחודש לגבוה שלא להקריב חדש קודם העומר כמו במדינה. וכ' דזה מוכח ג"כ מהנידון דלקמן אם שה"ל בעינן כסידרן רק אחר העומר דבשלמא אם העומר ושה"ל הינם שני מתירין ניחא דבעי תרוייהו כסידרן אבל אם זה מתיר רק במקדש וזה רק במדינה מה"ת יהיו צריכים להיות כסידרן. ולפ"ז מובן למה צריך להגיע למה שהותר מכללו אצל הדיוט לומר שאין האיסורין שוין חדש דקודם העומר לחדש דקודם שה"ל.

ולפ"ז יתפרש דברי הגמ' דאף נסכים קודם העומר חשיב הותר מכללו שאף שהאיסור חדש במדינה עדיין לא הותר מ"מ לגבי נסכים חשיב הותר מכללו אף קודם העומר. ויצא נפק"מ לפ"ז שאם היה על הנסכים היתר דשה"ל [שלא כסידרן] בלא היתר העומר יהיו אסורים לגבוה רק לא יפסל בדיעבד.

וע"ע בגרי"ז שצידד שעל האיסור דקודם העומר לא יהיה תלוי בהאיר מזרח אלא בתנופת העומר אפי' לריו"ח ולר"ל, וזה גם נראה ברבינו הלל הנ"ל דבעינן שהעומר יהיה קרבן ראשית. והק' ע"ז מהגמ' לעיל בדף ה' ע"ב דמבואר דלריו"ח אין איסור להביא מנחה קודם העומר אחר האיר מזרח

ותי' שזה רק לענין שאינו פוסל בדיעבד דהכא חשיב הותר מכללו ע"י האיר מזרח אבל איסורא איכא.

אלא דלפ"ז יקשה לפי הרמב"ם הסובר דאף נסכים פסולים בדיעבד כהבנת התוי"ט ולי"ל הסברא דהותר מכללו וא"כ יהיה צריך להיות תלוי הבאת העומר ולא בהאיר מזרח. ואפשר דהסוגיא דלעיל אתיא כריב"נ.

בעי רמב"ח שתי הלחם מהו שיתירו שלא כסדרן.

ע"י בקר"א דפשיטא ליה דל"ש איבעיא זו רק בתבואה שאסורה להדיוט קודם העומר אבל בפירות שאינם נאסרים מצד העומר רק קודם שה"ל פשיטא דלא תלי במצב הפירות קודם העומר. וכן נראה מהמשך הסוגיא. אולם לשיטת הרמב"ם [כהבנת התוי"ט שיש איסור גם על נסכים קודם העומר] שייכא איבעיא זו אף בפירות. וכמו"כ לדברי הגרי"ז שאיסור חדש לגבוה הוא איסור עצמי גם כן ניתן לומר דהעומר ושתי הלחם נחשבים מתיר אחד לגבוה, וע"י ברש"י לקמן עא. ד"ה אשר תזרע דתבואה דשרי העומר להדיוט שרו שתי הלחם במקדש.

והנה שורש האיבעיא הוא אם העומר גם הוא נחשב חלק מהמתיר לגבוה או שהדין שתי הלחם הוא מדין מנחה חדשה וזה דין הקים בפ"ע על שתי הלחם ואינו קשור להיתר חדש לכאן. וע"י בשפ"א כאן שצידד שאם עברו והקריבו מנחה ישנה קודם שה"ל כבר לא שייך תו לקים דין מנחה חדשה ואין איסור להקריב קודם העומר. [וצ"ע מדברי הר"ש שאם הביאו ביכורים קודם שה"ל מקבלין אותן בדיעבד, וא"צ להמתין עד עצרת ובשלמא אם הוי דין איסור על הביכורים קודם העומר ניחא דאין לאסור בדיעבד, אולם אם זה מבטל לגמרי את הדין מנחה חדשה קשה לומר כן.]

דף ס"ט ע"א.

מי סברת ביכורים למזבח קאמרין ביכורים לפירי קאמרין.

רש"י מפרש ביכורים למזבח היינו שלא יאכל המזבח קודם להן מפירות דהאי שתא, דבחדא שתא גדלו ביחד והעומר מתירן לאכילת אדם. ומבואר לפ"ז בסוגיא שאף אם אין מעכב בהיתר שיהיה כסדרן מ"מ יש הלכה נוספת שיהיו שתי הלחם ביכורים למזבח שלא יאכל המזבח מתבואת שנה זו קודם וע"כ אי אפשר להביא עומר מחיטים הנקצרים בשנה זו אף שהשרישו מקודם שה"ל דאשתקד. ויל"ע אם ה"ה שאסור להביא מקודם שה"ל תבואה שהשרישה אף מקודם העומר דאשתקד כיון שעיקר גדילתה היה בשנה זו ולא שמענו כן. וצ"ל שדוקא בתבואה הניתרת בעומר דהשתא חשיבא בת האי שתא דהעומר הוא ראשית הקציר והוא המגדיר מה שייך לשנה זו ומה שייך לאשתקד וע"כ כל הנשרש מקודם לעומר אינו נחשב בן אותה שנה. וזה מתבאר ברש"י שכי' והעומר מתירן לאכילת אדם. [וע"י בב"ח שגרס רק העומר מתירן לאכילת אדם ואפשר דבא לומר דשתי הלחם הם המשך ההיתר דהעומר ע"ד רש"י בדף עא. הוד"ל.] (העירני לדברי רש"י אלו הרח"מ נריה שליט"א)

אולם ק' עצם הסוגיא דמה נפק"מ אם שתי הלחם היתירו אותם של"כ או לא, סוכ"ס אסורין להיקרב מקודם שה"ל, יהיה הטעם אשר יהיה. [ובאמת איכא נפק"מ אם יזרעם בקרקע ולא ישרישו מקודם העצרת לפי הצד שכקרקע דמו יהיו מותרין מקודם העומר הראשון.] וע"י בשפ"א

ועול"ש שעמדו בזה. ובעול"ש רצה לחדש דכל הדין הזה של ביכורים למזבח נאמר דוקא ביחס לקרבנות ציבור שאין להקריב מנחת ציבור קודם שה"ל אבל אין מניעה להקדים מנחת יחיד קודם שה"ל ועל זה נאמר ההיתר דשלא כסדרן.

ובשפ"א שם כתב לישב דהדין ביכורים למזבח הוא רק ביחס למינו דהיינו מן החיטין וכמ"ש רש"י שלא יאכל מזבח מהן חיטין חדשים, אבל לשעורין הא קמן דעומר שרי להביא ואין זה מבטל את הדין ביכורים למזבח, וא"כ מה"ט יוכל להקדים להביא מכל המינים שהותרו ע"י שתי הלחם דאשתקד לבר מן החיטין. וכתב שזה דוחק וגם הרמב"ם [פ"ז מתו"מ הי"ט] לא הזכיר חילוק זה אלא כתב הבעיא בסתמא שהדבר ספק אם מביאין ממנה מנחות לכת' או לא.

אלא הנצה דעלה וחנטה דעלה.

ברש"י מפרש שהנידון הוא לענין פירות האילן וע"כ הנידון הוא רק לענין קודם שתי הלחם שהוא המתירן. אולם ע"י ברמב"ם שם ה"כ שכו' וכן **תבואה** שהיתה בקרקע **וחנטו עליה** או הנצו עלים שלה כשהביאו שה"ל, הרי זה ספק אם הנצת העלים או חנטתן כמו השרשה וכו', לפיכך לא יביא **ואם הביא הורצה**. הנה הרמב"ם מפרש שלא כפירש"י שפי' לענין פירות אילנות קודם שה"ל אלא הוא מפרש לענין תבואה שלא השרישה אבל הוציאה עלים אם זה מספיק. וע"י במהריק"ו על הרמב"ם שם שכו' דהרמב"ם חולק על רש"י בזה שלענין פירו האילן אין נפק"מ מתי היה החנטה וההניץ וכל הפירות הנלקטים בשנה זו נחשב שהיא מנחה חדשה להם ורק לענין תבואה הנזרעת בקרקע צריך שתהיה נשרשת בכדי להחשב מתבואה של שנה זו.

וע"י בלח"מ שם שהק' לפ"ז דאמאי לא מיבע"ל לענין העומר אם מהני חנטת התבואה קודם העומר להתירן אפי' להדינוט. [ול"ש לחלק בזה בין הדין היתר עומר להדין היתר דשה"ל דיעו"א לקמן עא. דהמקור לזה שעומר ניתר בהשרשה הוא מקרא דאשר תזרע בשדה הנאמר לענין היתר שתי הלחם ולומדים זה מזה.] וע"י בכתבי הגרי"ז.

עוד יש לתמוה על הרמב"ם שהרי מיירי שהנצו קודם שה"ל אחר העומר, ובלא"ה הרי זה עומד בספק הראשון אם שתי הלחם מתירין של"כ ואיך סתם בזה הרמב"ם, וכה"ק הקר"א והמנח"ח. ויש להפלא עוד שהרי אם לא השרישה קודם העומר הרי צריך להמתין עד העומר הבא ולא הוזכר זה ברמב"ם כלל.

ויתכן לחדש בכונת הרמב"ם שדוקא לענין תבואה שהשרישה הוא דאיבעיא לן אם ההשרשה צריכה להיות מקודם העומר, והטעם דשה"ל הוי מתיר על התבואה חדשה והקובע לענין זה הוא זמן ט"ז שהוא זמן ראשית הקציר וע"כ אנו צריכים שיהיה מתבואה שהשרישה מקודם זמן הקציר. משא"כ לענין הנץ שהוא גדילה שלא ע"י זריעה אלא מחמת הקרקע כמו נטיעה, אנו מתיחסים לה כתבואה שאיננה משויכת לשנה זו דוקא וע"כ אין בזה קפידא בסדר המתירים. ונוכל להפליג עוד דתבואה זו שריא לאלתר עוד מקודם שיבוא העומר הבא משום שהרי זה נחשב גידולין של התבואה שכבר הותרה ואינה זקוקה להיתר העומר כלל. והא דלא מהני להתיר את הגידולין האלו גם לענין שתי הלחם משום דהתם ל"ש לומר שהיא תותר מכח העיקר כיון דהתבואה עצמה לא היתה עדיין בהיתר שה"ל לפני שצמחו אינך גידולין וע"כ אינם ניתנים מכוחה, וע"כ צריך לדון על גידול זה אם נחשב כהשרשה מקודם שה"ל ואז ההיתר דשה"ל חל גם על הגידולין או לא.

א ויעו"ש שכו' דאפי' לרש"י איכא נפק"מ בפירות האילן שהנצו קודם העומר לענין קרבן, מבואר דפשיטא ליה כהתו"י הנ"ל דאיכא איסור חדש לגבוה מקודם העומר ומעכב. וע"י בגליון הרעק"א שם שהתקשה בהבנת דבריו.

והנה האחרונים הק' על דברי הר"מ במש"כ ואם הביא הורצה שהרי בלא"ה אם הביא כשר ורואים מדברי הרמב"ם שאף דכשר הוא אי"ז מרצה כיון שיש בזה עבירה. [וכאן יתכן דגרע יותר שהרי גם היתר דעומר לא היה כאן ובכלל הספק הוא אם באמת הגידולין ניתרים קודם העומר מכח העיקר ואין זה משמע כ"כ].

חיטין שזרען בקרקע עומר מתירן או אין עומר מתירן.

הגמ' מבארת את הספק לענין גוף הזרעים שהיו מן החדש של שנה זו, אם נזרעו ולא השרישו בקרקע אם העומר דהשתא מתירן דכמונחין בכדא נינהו או דלמא בטלינהו אגב ארעא ואינם ניתרים ע"י העומר. וצ"ב מה שייך כאן ביטול ולמה לא יהיו ניתרים ומבאר הגר"ז שע"י שביטולם בקרקע בטל מהן שם תבואה ואינם בכלל היתר העומר. ויש להוסיף לבאר דההיתר של העומר חל על מה שנחשב תבואת שנה זו וע"י שבטל מהן שם תבואה הרי הם כאבנים ואינם יכולים להחשב כתבואת שנה זו.

וברש"י הוסיף דבטלינהו אגב ארעא וכי לקיט להו הו"ל כגידולין, ונראה שע"י הזריעה נחשב כאילו גדלו מחדש אחר העומר. ולפ"ז אין הדברים אמורים דוקא בתבואה שלא הותרה אלא אף בתבואה שכבר הותרה ע"י העומר וכיון שזרעה הו"ל כתבואה חדשה וצריכה מתיר חדש, אולם לפי הדרך הראשונה זהו רק סברא שאינה בכלל ההיתר העומר אבל אינה מאבדת את ההיתר הקודם. וכן העמיד הקר"א. שוב הראוני שברש"י מפורש להיפך שפירש חצדינהו וכו' דלא^א שרינהו עומר דאשתקד וכן בב"מ נ"ו פ' חצדינהו מן החדש.

ועי' ברמב"ם פ"י ממאכ"א ה"ה שהביא את הציור באופן שהתבואה השרישה אחר העומר וקצרה וזרע החיטין בקרקע אם ניתרין ע"י העומר הבא. ובראב"ד שם השיג עליו א"א זה שיבוש ומי יתירם לאלו, אלא שהשרישו קודם לעומר וחזר וזרע. והנה להראב"ד פשיטא ליה שאין התבואה יכולה להיות ניתרת ע"י העומר הבא שהיא בגדר קרקע ואינה בכלל קציר שנה זו, אלא הנידון הוא בזרעים שהושרשו מקודם העומר וקצרן וחזר וזרען אם עדיין הם בכלל קציר דאשתקד ע"י מה שנקצרו מקודם או דבכה"ג פקע מהן שם תבואה וחזר ונאסר.

יש להן אונאה או אין להן אונאה.

הנה אם היינו רוצים להעמיד איבעיא זו כשאר האיבעיות היה צריך להעמיד את הספק באופן שהוא מוכר לו חיטין הזרועות בקרקע שיאכלם, ומכר לו שוה חמשה בששה ומיבע"ל אם דין קרקע עליהם ואי"צ להחזיר האונאה או דין מטלטלין וקנה ומחזיר אונאה. אלא דהגמ' לא מעמידה הספק בציור זה אלא באופן שאמר לו לזרעה כדבעי לה וכו' וצ"ת למה לא פירש כפשוטו. ועי' בתוס' ב"מ נ"ו ע"ב ד"ה כל שביארו דהיכא דהטעות הוא בשווי החיטין שבשוק הוי כאונאת מטלטלין ולא אונאת קרקע. והוציאו מדבריהם האחרונים שישוד דין אונאה הוא הטעיה שמטעהו למכור לו שלא בשווי הנכון, וע"כ לענין הקביעה אם הוי אונאת קרקע או מטלטלין צריך לבדוק היכן קרתה הטעות אם בגוף הקרקע או לא.

^א ובקר"א הק' דמבואר לקמן ס"ט ע"ב דאף פעם העיקר לא חוזר ונאסר בזריעה רק הגידולין גם אם בתר התוספת אזלינן, וק' על רש"י שרואים שיכול לשוב ולהאסר. ולכאוי יש לחלק בין שיבולת ששלה שאינה בטילה אצל הקרקע והיא רק בגדר מחובר לקרקע, לזרעים שנהפכים להיות כחלק מן הקרקע ממש.

^ב ויש לחדד את הענין עוד עפ"י דברי הרמב"ן עה"ת בפרשת בהר דהטעם שאין דין אונאה בקרעות הוא משום דהוי כפחות משותות שהוי מחילה שאעפ"י שאסור להונות על דעת כן אין אדם מבטל מקחו מפני אונאה מועטת כזו, מעתה מבואר היטיב שבאופן זה שהטעות היא לא בגוף הקרקע אי"ז בכלל המיעוט.

ועי' ברמב"ן ב"מ שם ועוד ראשונים שהביאו את פירוש הר"ח של"ג בסוגיא ואיגלאי מילתא דלא שדא כדאיבעי לה כמו הגירסא שלפנינו, וכתב הרמב"ן שלפ"ז אפשר באמת להעמיד את הנידון של הסוגיא באופן שמכר הזרעין יותר מכדי דמיהן אם יש בזה דין אונאה או לא.

והאמר רבא כל דבר שבמידה ושבמשקל ושבמנין אפי' פחות מכדי אונאה חוזר.

עי' רש"י ותוס' שביארו דבכה"ג אין זה דין אונאה אלא דין מקח טעות וזה שייך אפי' בקרקעות, והטעם שאין בזה מחילה ביאר רש"י משום דקפיד על המידה. ועי' ברש"י קידושין מ"ב ע"ב ד"ה חוזר שפירש יותר שאין זה כשאר אונאות דקי"ל פחות משתות מחיל אינש דהתם אין כל אדם יכול לצמצם הדמים, אבל טועה במידה **טעות הוא ואדעתא דהכי לא עביד**. ומבואר בדבריו דהא בהא תליא דעל טעות בשווי אין זה נחשב טעות בעיקר המקח וע"כ אין זה סיבה לבטל את המקח וע"כ בפחות משתות הוי מחילה דאין הדרך להקפיד ע"ז, אבל כאשר ישנה קפייד בגוף המקח שיהיה במידה מסוימת הוי בגדר מק"ט גמור וממילא לא שייך כאן תורת מחילה.

ועי' ברשב"א ב"ב דף צ. ובקידושין מ"ב ע"ב שהתקשה בביאור הלשון חוזר" שהי"ל לומר המקח בטל או חוזרין אבל הלשון חוזר הוא מורה רק על תביעת ממון. ובאמת הוא מפרש לאידך גיסא דבדבר שבמידה וכו' אין זה נחשב טעות במקח בין בשיעור אונאה או ביותר משיעור אונאה והטעם דל"ש ביטול מקח אלא באופן שטעו בשומא אבל במקום שטעו במידה אין זה נחשב טעות בעיקר זביני שהרי שניהם מתרצין על קיום המקח לפי המידה וע"כ עליו להשלים לו את המידה כמו שפסקו או יחזיר לו את ההפרש. ועפ"ז מבאר הרשב"א דה"ה בפחות משתות אי"ז מחילה דהרי זה כתובע את חבירו ליתן לו ממון שיש לו בידו שאפי' כל שהו אינו מוחלו.

והנה לדברי הרשב"א הללו יהיה הפירוש בסוגיא דאין נפק"מ בין קרקעות למטלטלין דהכא לעולם הוא תובעו לקים את המקח לפי הפסיקה, ורק במקום שהטעות היתה בעצם הקציצה אז שייכת פרשת אונאה לחלק בין מטלטלין לקרקעות ובין שתות לפחות ממנה.

והנה גוף המהלך של הרשב"א הינו מבואר גם בר"י מגאש ב"ב דף צ., וברמב"ן שם, ובר"ן קידושין שם אלא דהראשונים מחלקים בין בית לשדה דבשדה ששיך להשלים את המידה ע"י שיוסיף לו קרקע כפי הפסיקה לא בטל המקח אבל בבית זה שמכרו לפי המידה הרי לא שייך להוסיף ולגרוע וע"כ בטל המקח. אולם הרשב"א בקידושין שם הוכיח מן הסוגיא ב"ב דלעולם אין מבטלין את המקח מחמת חיסרון המידה ואפי' מכר לו קרקע ונמצא חציה גזולה אין בטל המקח בחצי הנותר. והדברים ארוכים בפ"י עי' בגר"א חו"מ סי' ובמחנ"א אונאה כ"ג. וע"ע ברמב"ם הל' מכירה פט"ו ובהשגות הראב"ד שם ובחי' הגר"ח שם שהאריך לבאר החילוקים בין זה לאונאה.

אלא דא"ל שדאי לה כדאיבעי לה ואתו סהדי ואמרו דלא שדא ביה כדאיבעי לה.

התוס' פירשו שאין העדים מכחישים אותו בכמות הזרעים שנתן בה דא"כ פשיטא שצריך להשלים כפי מה שפסק אלא שאומרים שאין די לו באותו השיעור. ועי' ברש"י ב"מ שם שביאר עוד **דמידי דאומדנא דשכיח דטעו הוי כדין אונאה**. ועי' ברמב"ן ורשב"א ב"מ שם דהר"ז מקח טעות שהרי לא ע"מ כן לקחה ואין אונאה אלא **ביוקרא וזולא**. ובריטב"א שם הוסיף שא"כ היינו קמיייתא דטעה בדבר שבמידה ומנ"ן הוא וכו' והצדיקו את פירוש הר"ח שהובא לעיל.

ועי' במחנ"א אונאה סי' ח' שהביא כיו"ב מהרמב"ם בפכ"א מהל' מכירה ה"ב שאם מכרו זל"ז ערימה של חיטין שאמדוה בכך וכך מידה ונמצא יתר או חסר על האומד שלהם הרי"ז קנה ויש

להם אונאה. והמהרי"ט הק' עליו דממ"נ אם הם מתרצים לקבל המקח הן חסר והן יתר א"כ למה יש בזה אונאה ואם הם מקפידים על המידה א"כ להוי כדבר שבמידה והוי מק"ט. ובמחנ"א ביאר דברי הר"מ על פי דברי רש"י הללו שכל מידי דאומדנא ושכיח וטעו הוי כדן אונאה דכיון שלא הזכירו בהדיא את המידה אין כאן קפידא לבטל את המקח. וצריך להוסיף עוד דהראשונים לכא' נחלקו בביאור הטעם למה יש ביטול מקח בדבר שבמידה דברש"י מבואר משום הקפידא דאדעתא דהכי לא נתרצו, וע"כ אין זה אלא במקום ששיך לומר דאין זה כמו שהתנו שחיסר לו מן המידה אבל במקום שעצם התנאי תלוי באומדנא אי אפשר לומר על הטעות שאי"ז כמו שסיכמו שמלכתחילה לא היה זה דבר מוגדר. אך הראשונים שנחלקו דהוי מק"ט אין זה משום ששינה מן התנאי אלא משום שהלוקח אינו מתרצה אלא בשיעור זה ולא פחות ואין נפק"מ אם זה ע"י אומד או ע"י שינוי מן המידה.

חיטין שברעי בקר וכו' ליקטן לאכילה מטמא טו"א.

מבואר כאן שבסתמא פקע ממנו תורת אוכל וצריך מעשה גמור כדי ליתן לו שם אוכל מחדש. ועי' בתוס' לקמן שהק' אמאי מהני ליקוט לאכילה דאם החיטין נחשבין כמעוכלין פקע מהן שם אוכל, וכתבו שם בתחילה לחלק דלגבי טו"א הכל תלוי במה שהוא ראוי לגר, ועד כמה שהוא ראוי לגר לא אכפת לנו מה שלכל שאר הענינים הוי כמעוכל. ויוצא כאן הבדל לשני הצדדים דלענין כל שאר הדברים לא פוקע ממנו השם אוכל מחמת המאיסות ואם לא חשיב כמעוכל הרי הוא נשאר בדינו, ואילו לענין טומאת אוכלין אף אם לא חשיב כמעוכל פקע ממנו תורת אוכל אבל אם יחשוב עליו לא אכפת לי מה שהוא נחשב כמעוכל לשאר ענינים. ועי' בחזו"א כלים סי' כ"ט סי"ח שביאר ענין זה בדרך מחודשת.

מאי משום מאיסותא הוא וכו'.

עי' ברמב"ם פ"ו מאיסו"מ ה"ג שפירש את הספק רק מצד מאיסותא שהדבר ספק אם ע"י הזריעה עברה מאיסותא או עדיין הן מאוסין. וכתב עוד לפיכך לא יביא מהן ואם הביא כשר. ומשמע שהטעם שהוא מכשיר רק מפני צד ההיתר אבל מצד האיסור הר"ז מעכב דהוי כמו מום. וכן דיק הגרי"ז. ולפ"ז יהיה נפק"מ לפי הגירסא שלנו שפשיטא לן שעברה מאיסותיהו בזריעה וכל הנידון מצד כחשא א"כ לפ"ז לא יהיה פסול בדיעבד. ועי' בכ' הגרי"ז שהבין מסברא להיפך.

בעי רמב"ח פיל שבלע כפיפה מצרית וכו'.

בסוגיא דנו מצד שני ענינים א' אם זה סיבה לבטל מן הכלי את היחוד מחמת שנעשה מאכל לבהמתו ולהפקיעו מתורת כלי וב' מחמת שנעשה כלי גללים מחמת העיכול ואי אינו נחשב מעוכל אינו נחשב גללים. ומבואר בסוגיא דאין העיכול סיבה להעלותו מן הטומאה רק לעשותו כלי גללים כאשר יתבאר.

אילימא למיבטל טומאתה וכו'.

עי' רש"י שפי' למיבטל טומאתה שהיתה טמאה קודם לכן. ובהמשך פירש שאין עולין מטומאתן אלא ע"י שינוי מעשה כגון נשברו טהרו. ומשמע שאם לא קיבלה טומאה עד עתה פקע ממנה תורת כלי ע"י העיכול, וכמו באוכלין שלא ליקטן לאכילה דבסתמא פקע מינייהו טומאת אוכלין, אלא שאם נטמאה אין זה סיבה לטהר. [והגירסא היא ואין עולין מטומאתן ולא מידי טומאתן ודו"ק].

וברגמ"ה פירש כפשוטו דבעי שינוי מעשה ואכתי ל"ב שינוי מעשה, ולפ"ז ה"ה שגם יקבל טומאה מכאן ולהבא. וכ"פ רש"י בשבת נח:, ובקידושין נט. כתב את שני הפירושים שאם נטמאו צריך מעשה לטהרם כגון שבירה או ניקוב ואם עדיין לא קיבלו טומאה צריך שינוי שיתחיל לשוף ולשבץ ולגרר בכדי להוציאן מתורת כלי.

ועי' ברמב"ם פ"א מהל' כלים ה"ז שכי' אבל קפיפה **שנטמאת** וכו' והקיאה דרך בית הרעי הרי היא בטומאתה. והאחרונים נסתפקו בכונתו אם בא לחלק בין כלי שלם להוצין ועשן כלי, או שבא לחלק בין אם כבר ירדה לה טומאה לעדיין לא ירדה לה, עי' ברש"י ובגרי"ז. ועי' במה שנכ' בסמוך.

ל"צ דבלע הוצין ועבדינהו כפיפה מצרית.

ברמב"ם שם פירש דהפיל בלע הוצין ואחר שהקיאן עשה מהן האדם כלים [ולא שנתדבקו ונעשו כלים במעיו]. ונח' הראשונים אם זה בדוקא באופן זה שלא היה כלי גמור מקודם או דה"ה אם בלע כפיפה גמורה יש לטהרה משום עיכול. דבתוס' מוכח ששייך עיכול אף בכלי גמור אם היה רך כבשר, שהק' מטבעת טמאה אמאי לא הוי עיכול, ועי' בשיטמ"ק בתירוץ השני שכתב דשאני כלים שאין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה. ועי' בגהש"ס שתמה ג"כ דלא בטל מטומאתן כיון דהיה עליו שם כלי, ועי' ברש"י מה שכי' בישוב דבריו.

והנה לדרך הראשונה מובן השו"ט בסוגיא שהבינו דאי אפשר לטהר כלים אף אם נעשו כלי גללים [מהטעם שיבואר בסמוך וע"כ העמידה בהוצין ועבדינהו כלים שאז מתחילת עשיתן נעשו כלי גללים אי הוי עיכול. אולם לפי הדרך השניה צ"ב איך מתפרש הסוגיא מעיקרא מאי ס"ל והשתא מאי ס"ל. והחזו"א פירש את הענין יפה, דמעיקרא היה סבור מזה שהעמיד את האיבעיא על כפיפה ולא על הוצין דהיה סבור שאין זה עיכול אלא שמחמת המאוסות סבר דבטל מיניה שם כלי וע"כ פשיטא דחזר ועשה מהן כלים הוי כאילו ליקטן לאכילה וע"כ הספק היה רק על הכלי שהיה מקודם כלי, ודחהו דזה פשיטא שאין עולה מטומאתו בכה"ג. וע"כ הבין שהספק הוא לענין עיכול משום שנעשה כלי גללים מעתה אין חילוק בין הוצין ועבדינהו כלים לבין בלע כפיפה אלא דדבר הרגיל נקט.

ולדרך זו יש להסתפק אם בגוונא שכבר היתה טמאה מקודם ג"כ נטהרה דומיא דמדרס ועשאו וילון שפקע ממנו טומאת מדרס או דאמר' טומאה שבהן להיכן הלכה ולא מהני מה שנעשה כלי גללים גם להוציאן מידי טומאה. ומקושית התוס' לגבי טבעת מוכח שגם כאשר היתה טמאה היא יוצאה מיד טומאתה.

א

בביאור השיטות דכלי גמור שנעשה כלי אבנים וכלי גללים אינו נטהר.

ולדרך השניה שבאופן שבלע כלי גמור אינו יוצא מידי טומאתו תמהו הגרי"ז והחזו"א למה באמת אינו נטהר דהרי הוא נעשה כלי גללים שאינו מקבל טומאה והשתא אין תורת כלי עליו. וכתב החזו"א בזה לחדש שענין עיכול אינו ענין מציאותי גרידא אלא זה תלוי גם בהתייחסות של האדם אליו אם בשביל הגברא הוא נחשב כמעוכל או שהוא מתייחס אל זה כמשהו שנבלע ועתיד לצאת. [ופשיטא שאם הפיל יבלע מרגלית שהיא לא תאבד את חשיבותה ע"י כך.] וממילא מובן

א ובס' ישר וטוב רצה לפרש קושיתם מהסיפא של המשנה שם דמיירי על טבעת טהורה, אך הביאו מהר"ש פייא דאהלות מ"ז שכי' ככל דברי תוס' הללו ולהדיא הביא הקושית מטבעת טמאה.

שיש חילוק בין כלי שלם שעדיין ראוי לתשמישו שלא חשיב כמעוכל לבין הוצין שמעתה נעשו כאוכל הפיל ושם עיכול עליהם ועיי"ש שרצה לפרש ג"כ כונת התוס' בחילוקם האחרון. והנה בשיטמ"ק נראה להדיא שהם שני חילוקים נפרדים שמתחילה העמיד הסברא מחמת שהוא כלי גמור שאין עולה מטומאתו אלא בשינוי מעשה ושוב הזכיר הסברא מחמת שהוא שלם ולא נאמרה תורת עיכול על דבר שנשאר בשלימותו. וא"כ צ"ב מה הקשר בין זה שאינו עולה בטומאתו אלא בשינוי מעשה לבין הדין עיכול שמחמת זה גם לא נעשה כלי גללים. ועי' במגיה לקר"א [במילואים סי' צ"ב] שהביא בשם הגרא"ל מאלין סי' ע' לחקור בדינא דכלי אבנים וכלי גללים שאינם מקבלים טומאה אם זה מחמת שהחומר שלהם אינו חשוב דיו וע"כ אינו מטמא, או שזה משום שיש חיסרון בעצם התורת כלי שלהם דמחמת זה אינו בכלל כלי מעשה. והגרא"ל שם תלה זאת במח' הרמב"ם והתוס' אם יש דין מדרס באבנים, ועיי"ש במגיה עוד ראיות לצדדים אלו. ולפי זה יתכן גם לתלות המח' הראשונים בסוגיא בחקירה זו שאם הטעם הוא משום שיש כאן חיסרון בחשיבות כלי זוהי סברא רק כלפי דבר שלא נעשה כלי מקודם ולא לבטל תורת כלי, אולם אם יש כאן הפקעה מדין קבלת טומאה אין הבדל אם נעשה כלי מקודם או לא לענין זה.

א

תוד"ה דבלע הוצין.

הק' מההיא דחיטין שליטקטן לאכילה דמטמאין טומאת אוכלין ותי' שאני טו"א דתלי במה שהיא ראויה לגר. ולאחמ"כ הקשו מההיא דדג טהור שבלע דג טמא, ועי' בעול"ש שהק' שהרי גם לענין איסורין הכל תלוי במה שהוא ראוי לגר או לא. ולכאוי' כונתם מבוארת שלענין טו"א אין זה תלוי אלא בשם אוכל משא"כ לענין איסור צריך שישאר שמו עליו ורואים בסוגיא לענין בשר המת דעיי' זה שנחשב כמעוכל נחשב שינוי בחפצא וכדבר אחר הוא. והנה בתחילה כתבו דל"ש עיכול לענין טומאת אוכלין ובהמשך כתבו נהי דמיפסלי מתורת אוכל לענין טו"א וכו' ולכאוי' הוא סתירה אלא שם מיירי קודם שחישב עליה [כמו שהביאו מנבלת עוף טהור דבעי מחשבה].

שם. ותי' רב האי דשאני טומאה דאפוש טומאה ל"מ.

בהמשך הק' מההיא דכלב שבלע מבשר המת וכ' דנהי דמפסלו מתורת אוכל מ"מ לענין איסור לא הוי עיכול, וכמו החילוק של רב האי הנ"ל. אולם בר"ש באהלות שם נראה שהם שתי סברות נפרדות שהוא כתב לישב את הסתירה בין דג טהור שבלע דג טמא לההיא דכלב שבלע מבשר המת ותי' בתירוץ הראשון כרב האי דאפוש טומאה ל"מ, וכתב עוד א"נ נהי דמיפסל מתורת אוכל לענין טו"א מ"מ לענין איסור ל"ה עיכול, ומבואר ששני סברות הם ואינם מחייבות אחת את השניה, וצ"ב באמת מהו החילוק בין שתי הסברות הללו. וצ"ל שלפי הר"ש הטעם שבאיסור ל"ש עיכול משום דהוי כעין יוצא ולא חשיב איסור בעין [ויתכן דאין בזה מלקות] משא"כ לרב האי אנו מתיחסים לזה כאילו הוא בעין.

עי"ל דהיכא דיצא דרך בית הרעי איכא עיכול טפי וכו'.

א וצריך להתישב עוד על התליה הזו שהרי מה שאין הכלי עולה מטומאתו אלא עיי' שינוי מעשה תלוי זה בדין דמחשבה אינה מוציאה מיד מעשה כמבואר בקידושין נ"ט, וכאן הלא זה מעשה המוציא מיד מעשה.

נראה בהמשך דבריהם דלא עמדו בחילוק זה למעשה. אולם הרמב"ם בפ"כ ה"ד מטו"מ כתב לחלק בין היכא דנמצא במעיו דבעי שהיה ג' ימים בכלב ומעל"ע בשאר בהמה חיה ועופות, לבין היכא דיצא דרך בית הרעי דלאתר הוי עיכול מהך דזאבים שבלעו תינוקות.

סיכום הדברים.

על הקושיא מההיא דחטיין הנמצאות בגללי בהמה כתבו חילוק אחד בין דין טומאת אוכלין דתלי בראוי לגר לבין שאר הענינים, חילוק שני הוא בין חטיין קשות לבשר, חילוק שלישי הוא בין חטיין שלימות לבשר חתוך ונראה שזה מסתבר להם יותר להלכה, ונפק"מ לחיטין מבוקעות. על הקושיא מדג טהור שבלע דג טמא דל"ה עיכול כתבו דהוי כריב"ב דסבר דכל שלא שהה מעת לעת לא הוי עיכול עוד כתבו עפ"י דברי ר"ה לחלק בין איסורים לטומאה, חילוק שלישי בין דג הנבלע שהוא קשה ביותר לבין שאר בשר, חילוק רביעי הוא בין דג שלם לבשר חתוך. לענין חטיין הנמצאות בעופות יש בזה את שלושת החילוקים האחרונים. והנה בתוס' בכורות ז' ע"ב הביאו את שיטת המתירים בחיטים מעוכלות והק' עליהם מההיא דדג טהור וצריך לדעת מה יסברו בזה.

דף ס"ט ע"ב.

שאני בשר דרכיך.

יל"ע אם הנידון אי הוי או עיכול או לא הוא ענין סברתי אם זה נחשב כפנים חדשות, או מציאותי אם נתעכל במעים או לא. שאם שורש הנידון הוא מצד המציאות אינו מובן מה פשט לו מבשר, ואם הוא ספק סברתי מה ההבדל באמת בין בשר להוצין, ועוד דהא קמן דזה וזה יצאו בשלימותן ומה"ל לחלק ביניהם. ויתכן שהספק הוא אם זה אומר שהאוכל לא נקלט במעיה וע"כ יצא כמות שהוא או שיתכן שהיא מעכלתו בשלימותו. ובאמת רואים מהברייתא של זאבים שיש מציאות כזו שלא נתעכל כלל ויש מציאות שנתעכל ויצא בשלימות מחדש.

חטיין שנבלעו בעבים וכו' אי למנחות אמאי לא.

לפירוש רש"י שמייירי בגידולי קרקע שנשאבו אל העבים מובן שאלת הגמ'. אולם לפי התוס' דמייירי שנולדו מן העבים, יל"ע מה"ל שיהיה זה בכלל גידולי קרקע ומנלן דכשירים הן למנחות. ויל"ע מה הדין חטיין שגדלו בעציץ שאינו נקוב אם כשירים למנחות. ועי' בקר"א משכ"ב. שו"מ בחזו"א או"ח סי' קט"ז סק"ה שדן שם לגבי חמץ שהתבטל מתרת אוכל כגון כופת שאור שיחדה לשיבה וחזר וחישוב עליו שצידד שם שאינו בכלל איסור חמץ דהוי אוכל הנוצר מעצמו, ומדמה זאת לחיטין שירדו בעבים שכשם שהן כשירים למנחות ה"ה שיש בהם דין חמץ. [השלמה. הקר"א כאן וכן לקמן ע' ע"א לגבי הזורע כלאים בעציץ שא"י הביא מהסוגיא לקמן פד ע"ב דחטיין הגדילין בעציץ כשירין למנחות [ולא הבנתי הראיה דלכא' שם מייירי בעציץ נקוב] וכתב דה"ה לענין שתי הלחם כשר ולא דמי לספיקו דהירושלמי לגבי ברכת המוציא ששם הברכה היא מוציא לחם מן הארץ וזה לא נחשב ארץ. וכתב עוד דמזה שלא העמיד האיבעיא לענין עציץ שאינו נקוב אם שתי הלחם כשירין לבוא מהן מוכח דהגדלים בעציץ פשיטא דשרי להביא מהן שני הלחם שהרי גדלו בעפר ומושבתיכם קרינן ביה אלא דאיבעיא לן בחיטין אלו שגדלו ע"י נס אם נחשב שהם במושבותיכם.

ועי"ש עוד שלגבי העומר לא מיבעיא לן אי שרי או לא משום אינו בא אלא מן הקציר ואי"ז קצירה וכמו"כ י"ל דלא חשיבי מן החדש ומכאן יסוד למש"כ הר"מ לחלק בין עומר לשה"ל דעומר אינו בא אלא מן החדש ושה"ל אפי' מן הישן. ויש לדון לגבי הגדלין בעציץ שאי"נ אם העומר בא מהן דלכאוי' ל"ש בזה חילוקים אלו.

אלא לשתי הלחם וכו'.

לפי רש"י הנידון כאן לכאוי' הוא על חיטים אשר גדלו בחו"ל ומכיון שנבלעו בעבים הר"ז כאילו נתעכלו שם ונבראו מחדש וכעין האיבעיא דלעיל, ומבע"ל אם זה שיצאו בא"י נותן לזה דין מושבותיכם או לא. ויתכן שגם אם היו מן הארץ כאשר נבלעו איבדו את מעלתם, ובזה מיושב קושית התוס'.

בעי רשב"ז? שיבולת שהביאה שליש קודם העומר וכו'.

ברש"י מבאר שאף שהקובע לענין היתר העומר הוא השרשה מ"מ כאן הוי כמו שחת ואין עומר מתירן. ועי' בשיטמ"ק שנסתפק אם דוקא באופן שנעקרו קודם העומר שאז אינה בכלל תבואה להיות ניתרת אבל אם עבר עליה העומר וכבר הותרה שוב לא תאסר, או דאפי' באופן שנקצרה אחר העומר, מכיון שנעקרה קודם שגדלה אינה בכלל ההיתר דאיגלאי מילתא שאינה עומדת לגדול אלא ליעקר. ומכאן יש עוד הוכחה ליסוד דלעיל שגדר ההיתר דהשרשה זהו מה שהיא נחשבת כתבואת שנה זו וע"כ כאשר אינה נעשית תבואה לבסוף אינה יכולה להיות ניתרת.

ועי' בחזו"א שביאר עוד את הסוגיא עפ"י דברי התוס' בפסחים [כ"ג ע"א ד"ה קוצר] שעולה מדבריהם שאין איסור חדש בפחות משליש דחדש שאסר הכתוב היינו תבואה גמורה, ומכיון שלא נאסרה עדיין מה"ט נמי לא חל עליה ההיתר של הקרבת העומר וע"כ עד כמה שהיא תוסיף ותגדל כשיעור חוזר גם העיקר ונאסר.

ובאו"א כתב שם דמקודם שהביאה שליש אינה חשובה דיה בכדי לגרור את העיקר אחריה, אבל היא עצמה מותרת ודלא כרש"י, ועי"ש שהוכיח את הסברא הזו מהמשך הגמ' לענין מעשר. אך מדצ"ע שהרי מתורת ביטול ברוב אתינן עלה כמו שיבואר בסמוך וא"כ מאי נפק"מ אם היא הביאה שליש או לא וצ"ל דכיון דאינה אלא שחת הרי היא בטילה אצל הגידולים.

והוסיפה מהו בתר עיקר אזלינן וכו'.

עי' ברש"י שכתב והוסיפה משהו דהיינו שאין התבואה נגררת להיתר אחר העיקר רק ע"י דין ביטול ברוב וכ"כ השיטמ"ק, ולפ"ז צ"ב מדוע אי בתר תוספת אזלינן אינו נותר מצד ביטול ברוב. ועי' בפ"י הרא"ש בנדרים נ"ז ע"ב שביאר בזה דגידולין חשיבי שמוסיפין תמיד והולכין וממילא ל"ש בזה ביטול ברוב שהרי סופן שיעשו רוב. ולפ"ז צ"ב לאידך גיסא מה הצד שעיקר כן מבטל את הגידולין, ויעו"ש בר"ן שיש סברא הפוכה שכיון שהן נמשכין מן העיקר הוו להו כעיקר ונאסרין ממנו אפי' אם הם רוב. וא"כ צ"ב למה אם יש רוב אינם ניתרים מחמת העיקר, וצ"ל שזה פשיטא שיש כאן זריעה מחודשת המחיבת דינים אחרים על הגידול אלא שכל שאינם רבים על העיקר הרי הם כעיקר ממש שאין חוזר ונאסר.

ובשיטמ"ק הק' דהרי כאן ל"ש דין ביטול ברוב שהרי חדש הוי דבר שיש לו מתירין, וכתב דצריך לחלק בין ביטול דגידולין לשאר ביטולין, ולהנ"ל מובן החילוק דכאן בטל שם האיסור לגמרי ולא מתחילה כאן סיבת האיסור ולא דמי לאיסור שכבר נאסר ואתה בא לבטלו.

תפשוט לה מהא דר"א אריו"ח ילדה שסיבכה בזקינה.

כאן בסוגיא הוא נידון שונה מדלעיל שכאן אנו דנים על גידולי היתר אי מעלין את האיסור או שהם נאסרין ממנו. ועי' ברש"י כאן שמפרש דכיון דחד גופא הוא בתר עיקר אזלינן. ובר"ן בנדרים שם מפרש דהא תליא שאם אינם מבטלין את האיסור הם נאסרים ממנו. אולם עי' ברא"ש נדרים שם שהעמיד את הנידון בסוגיא שם שמספק"ל בהאי טעמא מדוע אין העיקר מבטל את הגידולין אם משום שגדילין והולכין וא"כ הם כן יכולים לבטל את העיקר, או דכי היכי דלא מבטל עיקר לגידולין הנ"מ לא מבטלי גידולין לעיקר, ולא דמי לשאר איסורין שבטילין ברוב משום דהנך לא מתערבי לגמרי יחד אלא נתוספו גידולין על העיקר. ומבואר בדבריו כרש"י כאן שדן בסברא דחד גופא ניהו, ומ"מ אין זה מחיב להחליט אם בתר עיקר או בתר הגידולין ואפשר דכל אחד נידון לעצמו, וע"ע בכ"ז.

רד"ה ועקרה.

ברש"י כאן כתב ועקרה קודם לעומר והגהות וציונים הביאו מרש"י בכת"י דה"ה אף אחר העומר שהרי יש כאן נידון אף על התוספת וע"כ אין נפק"מ אם העומר היתירה או לא. ועי' בקר"א נדרים נ"ט. מה שרצה לחדש לפי גרסת רש"י כאן וע"ע בשפ"א וחמדת דניאל.

תוד"ה דאמר.

התוס' מחלקים שבמקום שאין פירות בילדה מותרים הפירות ודוקא כאשר יש בה פירות אז הולכים אחר העיקר היינו מקצת הפרי שגדל באיסור. ועי' במה שנכתוב לקמן לחלק בין גידולים של שיבולת שהוסיפה שהעיקר עצמו גדל לבין גידולין היוצאין מן העיקר כבצל הנזרע ונדון שם למה דומה פרי שגדל.

שם [בסופו], וז"ל הירושלמי וכו'.

ערלה פ"א ה"ג מתני' סיפק בגפנים סיפוק אחר סיפוק אע"פ שהבריכן בארץ מותר. סיפוק היינו ילדה שסיבכה בזקינה וה"ה כשיסבך ילדה אחרת בילדה שכבר סיבך מקודם הכל כשר, ואפי' הברך הנטיעות בארץ ונסתבכו זב"ז כשר. ועי' הק' הירו' מדוע אין אנו חוששים שהנטיעות נשרשו בארץ קודם שבטלו באילן, ומביא בזה פלוגתא אם אנו אומרים שמתאחז הוא קודם שהשריש או דשרשים אין בהם ממש, היינו דהאילן נקבע לפי גדילתו ועיקר יניקתו ולא לפי ההשרשה. ועיי"ש בירו' שיש את אותו הנידון לגבי מי שהקדיש את הקרקע ואח"כ נטע שהדין הוא שאין בנטיעה משום ערלה דכ' יהיו לכם אבל אם נטע ואח"כ הקדיש נאסר, והוכיח מזה הירו' דשרשים אי"ב ממש ואף שאחר ההקדש הוא גדל ברשות הקדש אפ"ה הוא נאסר ממחמת ההשרשה דמקודם.

או דלמא ספוקי מספק"ל ולחומרא.

היינו דמעיקר הדין הולכים אחר התוספת ובטלים הערלה והכלאים בשל היתר ולחומרא הולכים גם אחר העיקר שלא יתבטל בגידולין. והנה לעיל הבאנו את מחלוקת הר"ן והרא"ש בנדרים נז': היכא דאזלינן בתר עיקר אם התוספת גם ניתרת או דלעולם אין העיקר מבטל את הגידולין. ולפ"ז יהיה נפקותא אם הגידולין נאסרין לחומרא מחמת העיקר או שהתוספת בהיתירא קיימא

ונפק"מ אם לתערובת אחרת אם יצטרכו שיעור ביטול כנגד העיקר או גם כנגד התוספת. ועי' בסמוך שנוכח שמדינת אזלין בתר העיקר.

בעי רבה לענין מעשר מאי וכו', את"ל לא אזלין בתר עיקר ותוספת בעי עישורי עיקר מאי. מבואר בסוגיא דעד כמה שהולכים אחר העיקר גם התוספת מותרת ואינה נעשית טבל, ומיבע"ל אם התוספת אוסרת את העיקר או לא. ועי' רש"י שכי' את"ל לחומרא לא אזלין בתר עיקר ותוספת בעי עישורי. ומבואר בדברי רש"י דמדינת היה לנו ללכת בתר העיקר להתיר גם התוספת אלא דלחומרא אזלין בתר הגידול וזה לא כמשנ"ת דמדינת הולכים אחר הגידולין להתיר ולחומרא הולכים בתר העיקר לאסור, וצ"ל דמספק אזלין לחומרא לכל הכיוונים וגם מחמירים ללכת בתר העיקר באופן שהגידולים היו בהיתר וגם ללכת אחר הגידולין אם היו באיסור. אלא דצ"ב מה היה הכריחו של רש"י לפרש כן ואדרבה נימא דמדינת הוא למיזל בתר גידולים והם שבים ואוסרים את העיקר וצ"ע.

ומדצ"ל דפשיטא לן שאין הגידולין אסורין מדינת דא"כ מאי קמיבעיא לענין העיקר דודאי אי מעיקרא דדינת אזלין בתר גידולין ודאי שהתוספת נאסרת, וצ"ע לפ"ז אמאי נקט לעיל לשון חומרא דודאי מעיקר הדין הולכים אחר העיקר.

והנה הר"ן בנדרים שם הכריח דעד כמה שהולכים אחר העיקר גם הגידולין מותרין דאל"ה לא היו אוסרים את העיקר לחומרא דלמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב דהיינו מן העיקר שאינו חייב אלא מדרבנן על התוספת שהיא מדאורי' ובהכרח שעד כמה שהולכים אחר העיקר גם התוספת מותרת מדאורי'.

אלא דצ"ע לשיטת הרא"ש שהגידולין אינם מקבלים את דין העיקר, דבסוגין מבואר שעד כמה שהולכים אחר העיקר גם התוספת מותרת. ויש לחלק בין זריעה שהגידולין גדלים ממנה כגון בצל שזריעתו בכך שאז אינם ניתנים מכוחה לבין מקום ששתל שיבולת וצמחה ונתוספו הגידולין בתוך העיקר שאז הם בכלל העיקר להיות ניתנים עמו. ולא דמי לפירות דערלה וכלאים שגדלו ונתרבו על העיקר והגדל באיסור אסור, ששם עיקר הגדילה היא מכח האילן ולא מכח הפרי וע"כ נחשב כזריעה, משא"כ כאן עיקר הגדילה היא מחמת השיבולת עצמה שנטעה.

ויתכן שזה גם החילוק ברש"י כאן בין גידולי ערלה וכלה"כ ששם מדינת הגידולין מותרין ואינם נאסרים מחמת העיקר לבין שבולת ששתלה ששם פשיטא לן דאין לנו ללכת אחר הגידולין כיון שהשיבולת בעצמה גדלה והכל נחשב כמו העיקר.

ליטרא בשר שתיקנו וזרעו מתעשר לפי כולו.

לעיל הובאה הוכחת הר"ן מדין זה שעד כמה שהעיקר אינו נאסר גם הגידולין פטורין ואל"ה הרי הוא מעשר מן הפטור על החיוב. וברא"ש בנדרים מישב ראייה זו משום דבגידולין יש בילה כיון שיניקתם ולחלוחית הקרקע מבלבל ומערב יחד, ויכול להפריש מנו"ב ויש כאן הפרשה מן התוספת על התוספת ומן העיקר על העיקר, ועי' בתוס' בסוגין ד"ה חזר שנראה של"ל סברא זו. עוד כתב שם שעל התוספת יעשר מעציץ שאינו נקוב שאין חיובו אלא מדרבנן, ועל העיקר יפריש ממקו"א אשר חייב מן התורה.

דף ע' ע"א.

^א והנה מדברי הר"ן הללו למדנו שמהשנאמר לחומרא אין הכונה מספק דאי מספיקא פשיטא שיש לנו לאסור את העיקר ואין להתחשב בחששא זו להתיר ספק איסור דאורי'. וכן מבואר ברא"ש שם שהתוספת חייבת מדרבנן.

תוד"ה בצל ששתלו בכרם.

התוס' מיינתו להחיא דבצל של תרומה שהתירו אותו הגידולין וביאר הר"ן דהיינו שנעשה טבל ושרי באכילת עראי. וילה"ס אם למסקנא דאזלין בתר גידולין לחומרא אם חוזר ומתעשר גם החלק של התרומה כמו בבצל מעושר שאי נימא כן דמחד קאי באיסוריה, ולחומרא נעשה טבל וזה נראה תרתי דסתרי.

עוד הק' מההיא דהמעביר עציץ נקוב בכרם דמוכח שהגידולין חוזרין ונאסרין ותי' דגזה"כ הוא. ועי' ברא"ש בנדרים שם שמזה הוכיח את שיטתו דלעולם אין הגידולין מתבטלין בעיקר והם באיסוריהו קיימי.

תוד"ה ליטרא בצל.

עי' בצ"ק שביאר את קושיתם דמיירי שם בליטרא שהוא טבל לתרומת מעשר שחזר וזרעו שאי אפשר לתרום מנו"ב דהוי מן הפטור על החיוב דהעיקר בהיתירו קאי ואילו כאן נראה שאפשר להפריש אף מנו"ב שהעיקר חוזר ומקבל את דין הגידולין. וביאורו צ"ת דהתם מדינא הוא חיב לתרום ממנו תרומת מעשר חוץ ממה שנתחייב עתה דמדינא אזלין אחר העיקר ואה"נ אחר שיתרום עליו תרומת מעשר לפי כולו יוכל לחזור ולהפריש עוד מעשר על הכל מחמת החיוב החדש שחל עליו. ועי' בטה"ק שעמד בזה.

ואולי היה פשיטא להם דאינו חוזר ומתעשר שוב מחמת גידולו החדש, ועי' הק' סתירה מסוגין שחוזר ונאסר אף העיקר, וא"כ לכאוי זה שייך לנידון דלעיל לגבי בצל של תרומה אם יש חומרא כפולה לתת לו גם את דין העיקר וגם את דין הגידולין, דהוי תרתי דסתרי. ולעיקר קושיתם עי' מיוחס בנדרים דהתם העיקר שייך לשנה שעברה והגידולין שייכים לשנה אחרת ואי אפשר לתרום מזה ע"ז.

או"ד כיון דשתלה פקע לה טיבלא מינה.

עי' כאן בשיטמ"ק אות ו' שכי' דלא לגמרי פקע טבלו מינה ועדיין באיסור אכילה קאי שהרי בפסחים מבואר דגידולי טבל אסורים וא"נ דפקע טיבלו הרי הוי גידולי היתר אלא דפקע ממנה שם טבל לענין זה שאי אפשר לתקנה, ולפי' פשיטא שאחר שיתלשנה יוכל לתקנה מיד קודם מירוח. ועי' בעול"ש מה שכי' בשם שו"ת דבר אברהם בזה ומה שהשיב עליו.

מתני' החיטין והכוסמין וכו' הרי אלו חיבין בחלה.

בגמ' כאן מבואר שהטעם שכל מיני דגן חיבין בחלה משום דילפינן לחם לחם ממצה שכל שבא לידי חמץ יש לו דין לחם משא"כ שאר מינים שאינם באים לידי חימוץ אינם בכלל לחם. ובירושלמי ריש חלה הביא מקור נוסף דמחד כתיב מלחם ולא כל לחם והו"א שדוקא חיטין ושעורין שהם עיקר הלחם, ומרבה מראשית גם שאר מיני דגן, ומלחם ממעטים אורז ודוחן. ולכאוי איכא נפקותא בהנך טעמי על הדין דהעושה עיסה מן החיטין ומן האורז דחיבת בחלה ומבואר בירושלמי שם שכאן יש סברא שע"י החיטין נגררים גם שאר המינים לבוא לידי חימוץ ושפיר חשיב לחם, ולכאוי סברא זו אינה שיכת רק לפי הטעם שאורז התמעט מחמת שאינו בא לידי חימוץ אבל לפי הטעם שאורז התמעט שאינו ממין לחם לא יועיל מה שע"י גרירה הוא בא

לידי חימוץ. ובלא"ה איכא פלוגתא דקמאי אם צריך שיעור דגן מן החיטין או שגם האורז מצטרף.

ומצטרפין זה עם זה.

ברש"י ותוס' פירשו דהנפק"מ היא לענין חלה והתוס' הביאו מהירו' לחלק שישנם שני אופני צירוף א' בבלול שלש מתערובת קמחין של כמה מינים ששם יכולים להצטרף כל המינים לעיסה אחת, והאופן שהשני הוא ע"י נשיכה שלש כל מין בפ"ע ואח"כ השיכן זב"ז ששם אין זה חיבור גמור ואין מצטרף אלא המין הדומה לחבירו היינו החיטין והכוסמין וכן השעורין עם שאר המינים אבל החיטים אינם מצטרפין אלא אל הכוסמין. וצ"ב מה החילוק בין נשוך לבלול דאם אינם מין אחד מה יועיל מה שבלל. עוד צ"ב דבתוס' מבואר דלענין כלאים החיטין והכוסמין הוי כלאים זב"ז ומ"ש דלגבי חלה מצטרפין.

ועי' בעמודי אור [סי' ע"א] שביאר עפ"י דברי התוס' בהמשך שלגבי חלה שתלוי הטעם בעיסה נחשב מינו מה שדומה לו בעיסה יותר. והגדר הוא שצריך שע"י הצירוף יחשבו כעיסה אחת ואי"ז צירוף של כמות בעלמא, וע"כ בנשיכה אינם מתאחדים רק מה שדומה לו יותר, וע"כ הכוסמין יכולים להצטרף גם לחיטין וגם לשעורין ואי"ז סתירה שהם למעשה נעשים כעיסה אחת גם עם החיטין וגם עם השעורין. ומובן היטיב דבבלול שנילושו ביחד ודאי מצטרפין שהם נעשים במציאות כעיסה אחת.

ומלקצור לפני העומר.

מבואר כאן שאף החיטין אסורין לקצור קודם העומר אף שאין העומר בא מהן אלא מן השעורים, וילפינן זאת מגז"ש. ולקמן עא. הק' מ"ש משעורין דבית השלחין שאין מביאין מהם ושרי לקצור. ומחלק בין מין שאי אתה מביא ממנו למקום שאי אתה מביא ממנו. וצ"ע לפ"ז על התוס' לעיל סח. שכתבו דאף בית הזבלים ובית האילן שרי לקצור מדאורי' והי שם אין זה מקום אלא מין כחוש וצ"ע.

תוד"ה תנא. ועי"ל דכשיש בכל אחד וכו'.

התוס' כתבו חילוק בין צירוף העיסות כאשר יש בכל אחת פחות מכשיעור שאז רשאי להפריש מכל מין על חבירו כיון שנתחיבו ביחד, לבין מקום שהיה בכל אחת כשיעור והשיכן זב"ז שאין יכול להפריש אלא ממין על מינו. ואפשר לפרש את החילוק שבמקום כזה שאין הכרח לצרפן אמרי' שלכל אחד ישנו חיוב עצמי ואינם פוטרים אחד את חבירו, אך כאשר ישנו הכרח לצרפן הרי נעשו כמין אחד ויכולים לפטור א' את חבירו.

והפוסקים דנו על אופן שעיסה אחת קטנה ואחת גדולה של שתי מינים והגדולה אינה צריכה לקטנה אבל הקטנה צריכה לגדולה דבזה לכאוף פשיטא שהקטנה אינה יכולה לפטור את הגדולה שהגדולה אינה צריכה לה, רק יש לדון אם היא נפטרת ע"י הגדולה או לא. והט"ז יו"ד סי' שפ"ד סק"ג נקט בפשיטות שהוא נפטר ע"י הגדולה ואפי' יחזור ויצרפו לחלה אחרת אינו חוזר ומתחייב שכבר נפטר.

שם. והכי מוכח בתוספתא דחלה וכו'. [צירוף חיטין ושעורין וכוסמין]

^א וכ"כ בס' חלת לחם והאריך שם בדברי הט"ז.

הנה באופן שלא היה בכל מין אלא חצי קב וע"י צירוף שלשתן נתחבבו אין צריך לתרום מכל מין ומין אלא מן הכוסמין וביאר הגר"ז שהחיתין והשעורין עצמן פטורין והחיוב חל רק על הכוסמין שהוא מצטרף עם שניהם אך החיטים והשעורים אף ע"י צירוף אינם נעשים כשיעור. ובאופן שהיה קב מכל מין ומין ויש בכדי לאיצטרופי מן החיתין עם הכוסמין או השעורים עם הכוסמין חייב לתרום מכל מין ומין. וצ"ע מדוע אינו יכול לתרום מן הכוסמין לבד ולפטור את שני המינים האחרים שהרי ממ"נ אין כאן שיעור בכל מין אלא בצירוף הכוסמין. [ואם היינו אומרים דבנידון דגדולה וקטנה הקטנה אינה ניתרת הוה נחא יותר ואכמ"ל.]

ועי' ברא"ש הל' חלה סי' א' שכי' וז"ל ואע"פ שהכוסמין מחייבין את החיתין ואת השעורין אין תורם מן הכוסמין עליהם לפי שגם הכוסמין מתחייבין במה שנושכין בחיתין ושעורין ודי לו בצירוף אחד מהן, הלכך אם תורם מן הכוסמין על השעורים הוי כתורם מן החיתין על השעורין דכיון דצירוף החיתין מחייב את הכוסמין נגזרים הכוסמין אחר החיטים ונקראים על שמו, וכן נמי על החיטים מה"ט. ומבואר דע"י הצירוף מקבל המין את שמו של המצורף, וע"כ נחשבים הכוסמים גם כשעורים ואינם יכולים לפטור את החיטים, דאף שהם מצורפות אליהם לענין חיוב, מ"מ לענין לפטור את החיטים צריך שיקראו חיטים וכאן אינם יכולים להחשב כחיטים.

אולם יוצא לכאן שאם יתרום מהחיטים והשעורים יחד יפטרו הכוסמין ממ"נ וכן שיטת הט"ז שם אולם הלבוש והשי"ך חולקים שגם הכוסמין אינם נפטרים דהוי כתורם מן החיטים על השעורים וצב"ע.

והנה מדויק בדברי הרא"ש שהוי כתורם מן החיתין על השעורין וע"כ אם יערב קב שעורין וקב שיפון עם קב שכולת שועל שם כן יוכל לתרום מאחד על שאר הינים דכל שנים יכולים להצטרף יחד והשלישי הרי הוא טפל אליהם וניתר על ידם דלא גרע מעיסה גדולה וקטנה דלעיל, רק כאן אינו יכל לתרום מן הכוסמין על אח מהו דהוי כתורם מן הפטור על החיוב ודו"ק. אלא דצ"ע לפ"ז איך לומדים מכאן דאין תורמין מחיתין על הכוסמין ודלמא שא"ה שיש כאן גם שעורין וי"ל.

דף ע' ע"ב.

תנא התבואה והקמחין והבציקות מצטרפין זה עם זה.

לפי פשוטו ל"מ בכמה מיני תבואות אלא בחיתין לבדם שאפשר לצרף לשיעור כזית מאכילה של קמח ובצק ותבואה ול"ה כגופין חלוקין. וזה גם מתבאר בהמשך הסוגיא שמייירי לענין טומאת אוכלין ושם בפשטות הנידון על צירוף של כמה סוגים ולא כמה מינים. וכן הוכיח הגר"ז מדברי הרמב"ם הל' מעש"ש.

ועי' במנח"ם סוף מ' ש"ג שהסתפק לגבי מי שאכל לחם אפוי חצי כזית וקלוי חצי זית אם לוקה או לא שהרי הם לאוין מוחלקין והאוכל לחם וקלי וכרמל לוקה שלוש ושני שמות אינם מצטרפין לכזית, וכתב דמסוגין אין להוכיח דלמא מייירי הכל באיסור קמח אלא שנצטרף מכמה מינים. ועי' בסה"מ להר"מ ל"ת קפ"א ואילך שמנה לאו בפ"ע על אכילת לחם וקלי וכרמל והרמב"ן מנאן רק למצוה אחת והוי ג' פרטים באיסור אחד. ולשיטת הרמב"ם ודאי קשה למה מצטרפין שלושת הסוגים והרי שני שמות הן, ומישב הגר"ז דסו"ס הם שייכי לאהדדי וע"כ מצטרפין כמו נבילה וטריפה שמצטרפים אף שהם שני איסורים נפרדים.

למאי הילכתא וכו'.

הישועות יעקב ביו"ד סי שכ"ד הק' למה לא מפרשים את הברייתא לענין חלה באופן שצירף ג' מינים ע"י עירוב כזה שנתערבו קמחין ובציקות וחיתים ועשה מהם עיסה אחת אם מצטרפים כמה מינים ביחד. ומזה הוכיח כשיטת הט"ז שאם עירב שני עיסות אחת של חיטין ואחת של שעורין ובללן אחר שנילושו שאינם מצטרפות כמו בנשיכה ודלא כהפרישה שחולק ונוקט שזה בכלל עירסן, וכי שמזה מוכח כהט"ז שאי אפשר לצרף בציקות. אלא דבירו' ריש חלה באמת מפרש הברייתא דידן לענין חלה ובאופן שעירב יחד מכמה מינים תבואה ובציקות ויוצא שיש בזה מח' בבלי וירושלמי.

רבא אומר לענין טומאת אוכלין.

כפשוטו הנידון הוא על החיטה והקליפה אם נחשבים אוכל ואם מצטרפים לשיעור, ובהכרח מיירי שנעשו כמאכל אחד ע"י נשיכה דסתם כיכרות אינם מצטרפות אלא ע"י נשיכה כמבואר בריש כלים ולעיל כ"ג. ואם נרצה לפרש את הנידון כאן על כמה מינים שנתערבו כשהם בבצק יהיה חידוש שנשיכה לא מצרפת מינים שונים כמו לענין חלה.

עוד יש נידון על הקליפה אם היא מצטרפת מדין שומר ועי' בחזו"א שדן שהרי הקליפה אינה שומר אלא על גרעין זה ולא על חבריו ויוצא ששני שומרין מצרפין יעוש"ה.

מאי קודם לעומר וכו'.

לפי רש"י הנידון הוא על היתר אכילה שתלוי בעומר אם תלוי בהבאת העומר בפועל או בהאיר מזרח שזה הפירוש קודם קצירת העומר דההמתנה שמהקצירה עד האיר מזרח לא קחשיב לפי שהעומר נקצר לפעמים **סמוך לעלות השחר**. וק' שהאמוראים נח' בפלוגתא דלעיל ולמה הגמ' לא מקשרת זאת למחלוקת דלעיל. שו"מ בירו' ריש חלה [דף ג.] שכתב אית תני מלפני הפסח ואית תני לפני העומר ומקשר זאת להדיא למח' חזקיה וריו"ח אם הקרבן מתיר או האיר מזרח מתיר, והיינו כפירוש רש"י.

והתוס' כתבו דהלשון קודם קצירה ל"מ האיר מזרח ותיירוצו של רש"י דחוק. ועי' ברשב"א כאן שפירש על דרכו של רש"י דקודם קצירה היינו זמן הראוי לקצירה ועד עלות השחר הוא ראוי לקצור. אולם זה מישב הלשון דתלי בקצירה אבל את ההמשך דפריך וליערבינהו קודם הפסח אין זה מישב.

ועי' בפירוש הר"ש סיריליאן על הירו' שמישב באו"א שמלפני הפסח הכונה עד זמן ביעורו של הפסח שאז אינו בעולם דכ"ז שהפסח בעולם אסורין בחדש. [ופירושו הוא מתאים רק לגירסת הירו' בחדש קודם הפסח וזה לא כהבבלי שגורס במשנה קודם הפסח.]

ולפי התוס' הסוגיא מתפרשת על מה שכי' לקצור קודם הפסח והנידון הוא על איסור קצירה אם הוא תלוי בקצירה או בהבאת העומר דכ"ז שלא הביאו העומר אסורין לקצור ופשיט דודאי זמנים שונים הן. ומכאן תמחו האחרונים [הקרי"א לעיל ובשאג"א החדשות סי' ה' ועוד] ע"ד הכס"מ שהשיג על הרמב"ם שאסורין לקצור עד הבאה דאין זה מסתדר לא לפירוש רש"י ולא לפירוש

^א מבואר כאן דלא כהגרי"ז שישד דהאיר מזרח היינו הנץ החמה דכ' עד עצם היום.

התוס' למסקנת הסוגיא. אולם יעוי' בירו' שם דף ד' לפירוש חלק מהשיטות דאיכא מ"ד דהבאה מתרת קצירה והבאה ולא אידחי.

אם השרישו קודם לעומר העומר מתירן וכו'.

עי' בשאג"א שנסתפק בפירוש הסוגיא במאי קמיירי אם לענין השרשה להיתר קצירה או להיתר אכילה, דפשיטא ליה שאם נשרש אחר קצירת העומר דאשתקד ומקודם הבאת העומר דאשתקד שאין ההקדמה סיבה להתירו גם לקצור אלא קצירה מתרת הנשרש מקודם לה וההבאה מתירה הנשרש מקודם לה לאכילה. וע"כ הוא מסתפק אם מח' היא לענין היתר קצירה או היתר אכילה. ועי' בגרי"ז שביאר שעד כמה שהנשרש קודם הקצירה אינו בכלל איסור חדש אינו נאסר גם בקצירה קודם העומר הבא וממילא ההבאה יכולה להתיר גם את הקצירה.

והשאג"א הק' לשני הצדדים שאם אנו דנים כאן על השרשה דקצירה אינו מובן הצד דתלי בהבאה שהרי אין ההבאה מתרת אלא את הקצירה. ואם אנו דנים כאן על היתר אכילה מה"ת שיהיה נותר ע"י שנשרש קודם הקצירה והרי אין הקצירה מתרת.

ומתוך כך ביאר דבהכרח הכונה קודם קצירה היינו קודם הארת המזרח דסבר דהאיר מזרח מתיר ונקט קודם קצירה דהקצירה היא סמוכה לעלות השחר כדרך רש"י דמקודם. [ואף שלשיטתו האיר מזרח אינו מתיר רק מקליש מ"מ מסתבר שאין בכח ההבאה להתיר כיון שכבר הוקלש האיסור חדש].

ועי' שם שנסתיע לזה מהירו' קצירה מתרת קצירה שיש דין השרשה לקצירה והשרשה להיתר אכילה. ולפי גירסת הגר"א שם אין הוכחה לדבריו יעוי"ש.

ולעיקר קושיתו היה מקום לומר שאף שאין הקצירה מתרת מ"מ היא קובעת לענין השרשה דגדר ההיתר דעומר הוא לקבוע מהו חדש ומהו ישן וכאן הקובע הוא מזמן הראוי לקצור בו את החדש שאז מה שנשרש אחריו הוי חדש. [אך הוא מתקשה שם גם לענין מה שנשרש קודם הקצירה ועקרו מקודם ההבאה איך יהיה נותר מכח הקצירה לבד באכילה ולפי רש"י לעיל בזה בלא"ה הוי שחת ואינו בכלל ההיתר].

בביאור דברי הירושלמי הקשים לפירושיהם.

הירושלמי בחלה דף ד' ע"א. **אם השרישו קודם לעומר העומר מתיר. רבי יונה אמר קודם להבאה ר' יוסי אומר קודם לקצירה. א"ר יונה הבאה מתרת הבאה קצירה מתרת לקצירה א"ר יוסי קצירה מתרת הבאה וקצירה.**

ונראה לכאוי שיש כאן שני מחלוקות א' לענין השרשה אם היא נמדדת לפי הקצירה או לפי ההבאה ב' מתי תלוי ההיתר אכילה אם בקצירה או בהבאה וזה אינו מובן דמשנה מפורשת היא משקרב העומר הותר החדש מיד ועד כאן ל"פ אלא אם הארת המזרח מתיר או הקרבן מתיר אבל הקצירה ודאי אינה מתרת. ופירשו המפרשים דקצירה היינו בהאיר המזרח שאז ודאי כלתה הקצירה.

והנה ר' יונה לשיטתו דההבאה היא המתרת וע"כ ההשרשה תלויה בה, ולר"י ההשרשה דקודם הקצירה היא המתרת. אולם לכאוי ההשרשה נמדדת לפי הקצירה בפועל ולא לפי האיר המזרח שכו הלשון קודם הקצירה וצ"ע.

ובהמשך הירו' **קצר לרבים ונטמא חזר היחיד לאיסורו. ר' יונה אמר קודם לקצירה ור"י אמר קודם להבאה.**

שמביא מח' בדין מתי כאשר נטמא העומר אימת חזר היחיד לאיסורו אם נטמא קודם הקצירה דהיינו האיר מזרח או עד ההבאה אם נטמא אסור היחיד. וכאן קשה דהירו' סתר משנתו שלפי ר' יונה תלוי בהבאה ולא בקצירה ועוד מה שייך לומר חזר היחיד לאיסורו שהרי לא הותר לא קודם ההבאה ולא קודם האיר המזרח.

ועכצ"ל דהנידון כאן הוא על איסור קצירה קודם לעומר אם קצר ונטמא האם חזר כאן האיסור לקצור קודם העומר או לא ועדיין צ"ב במאי פליגי.

והרידב"ז מחלק את הענין לשנים דמה דכ' חזר היחיד לאיסורו היינו לענין היתר הקצירה קודם לעומר ואחר כך הוא חוזר על הראשונות כעין אמר מר שנח' לענין השרשה אם תלויה בקצירה או לא וא"כ יש כאן סתירה גלויה בין האמור לעיל לבין הכא וצריך להפך את השיטות.

שוב הביא ראיה לשיטת ר' יונה שהכל תלוי בקצירה מדברי רב כהנא שדרש ואם תקריב מנחת ביכורים לה' זו ביכרה והאחרת לא ביכרה דהיינו שיש עדיין תבואה שלא גדלה כל הצורך והותרה על ידה וביאר שם שאפי' בהשרשה ניתרת והפסוק הזה מיירי לענין הקצירה ומבואר שהיתר השרשה תלוי גם בקצירה ולא רק בהבאה. ולפי המהלך הראשון כאן חוזר הירושלמי לתחילת הענין. וזוהי שיטת הקר"א בסוגיא. **לא נשלם.**

דף ע"א.

מתני' אבל לא גודשין.

ברע"ב כאן מפרש דכל היכא דאיכא לשינויי משנינן וכ"כ בהגהת שיטמ"ק ברש"י כאן. וטעמייהו נראה לכאן משום דאמר' דלר"י לא גזרינן דלמא אתי למיכל מיניה וא"כ בהכרח צ"ל שהוא משום לתא דאיסור קצירה. [נטעם זה הוזכר בגמ' על המשך המשנה לא יעשה אותן כריכות אבל מניחין צבתים ע"י משנכ"ב.]

אולם ברש"י פסחים נז. ביאר שכאן דליכא פסידא בגדישה גזרו רבנן דלמא אתי למיכל וכ"כ התוס' לעיל סח. ד"ה אבל ובשיטמ"ק כאן. וע"י בשפ"א.

ואולי יש מקום לתלות נידו"ז בנידון אי שרי קצירה שלא במקום פסידא כגון מבית הזבלים או מביה"ש שלא בעמקים ואי שרי רואים שאין את הגזירה דלמא אתי למיכל כלל.

קוצר לשחת ומאכיל לבהמה.

וברש"י מפרש מותר לקצור לשחת ע"מ להאכיל לבהמתו, וכאן נקט רש"י שהמשנה מתפרשת כאחד קוצר לשחת ע"מ להאכיל לבהמה. אולם ברש"י בפסחים כג. כתב דתרי גווני נינהו, קוצר לשחת ואפי' לאדם דכיון שהוא עשב לאו קציר נינהו, ומאכיל לבהמה אפי' חטיטין גמורין ע"י קיטוף, והתוס' לקמן הוכיחו מהסוגיא כפירושו כאן. וע"י בטה"ק שישב סתירת דברי רש"י בטוטו"ד ולדבריו העיקר הוא כמו שפי' בסוגין.

ובטעמו של רש"י דידן שפי' דוקא לבהמה דקצירת שחת לאדם קצירה חשובה היא ואסורה. ואילו"ד היה מקום לפרש דהא דנקט מאכיל לבהמה לאו לאפוקי קצירה לאדם אלא בא להורות שחדש מותר בהנאה וע"כ שרי להאכיל לבהמתו אף קודם העומר אבל עצם הקצירה הותרה הן לאדם והן לבהמה.

וע"י בסוגיא דפסחים שם שהוכיח ממשנתנו דשרי להאכיל לבהמתו דחדש מותר בהנאה לפני הפסח דכ' קצירכם שלכם יהא, והנה לפירוש השיטמ"ק לא מובן הראיה שהרי ניתן לפרש את המשנה שהוא קוצר בשביל אחר העומר וקצירה זו שריא דאינה נחשבת קצירה לאפוקי לאדם

שאו יש לזה חשיבות ואסור אף לצורך אחר העומר. וכה"ק הגרמ"ד. ואם נפרש את המשנה ומאכיל לבהמתו דהיינו לאלתר ומזה הראיה להתיר חדש א"כ מנליה להשיטמ"ק דאדם לא מיירי בכה"ג וא"כ טעם משנתנו יהיה מפני איסור חדש ולא מפני עצם הקצירה. ולכאוי יהיה מוכח מכאן שאין איסור חדש בתבואה שלא הביאה שליש, וכמו שנקטו התוס' בפסחים שם אליבא דרש"י שהתיר קצירה לאדם דשרי אף לאכול ממנו עד הבאת שליש. ולפ"ז תהיה ראית הגמ' מהסיפא דשרי לקצור ולהאכיל לבהמה אף אחר הבאת שליש. ועי' בשפ"א שהתקשה מאוד בדברי התוס' הללו שהרי במפורש אסרה התורה אף קמח קלי ותבואה שלא הביאה שליש ראויה להיות קלי כמבואר ברש"י ותוס' לקמן, ובמגיה שם הביא מקור מפורש מהירושלמי בחלה לאסור חדש של תבואה כזו וצ"ע.

א"ר יהודה אימתי בזמן שהתחיל עד שלא הביא שליש.

עי' בגרמ"ד שהעיר דיל"ח בגדר היתר קצירה לשחת אי הוי היתר קצירה באופן זה שאינו חשוב כשאר קצירות, או שעל תבואה שלא הביא שליש לא שייך בחפצא ענין קצירה והוי כמו קיטוף וע"כ לא נאסר. ולכאוי זה תלוי בנידון דלעיל אם שרי קצירה כזו לאדם שאם הגדר הוא שחסר בתורת קצירה דהוי כעשב א"כ זה מצד החפצא אולם אם רק שחת דבהמה הותר לקצור י"ל שהגדר הוא שאין לזה חשיבות של קצירה כיון שאינה עומדת למאכל אדם. אלא דבשלמא לצד הראשון י"ל שאם התחיל לקצור כדין יכול לקצור גם במה שכבר הביא שליש דהכל נגרר אחר תחילת הקצירה אולם אם זה מצד החפצא שדבר כזה לא נאסר לקצור מה"ת יוכל להמשיך ולקצור עוד אף במה שכבר הביא שליש וצ"ע. והנה הרמב"ם לא הביא את דברי ר' יהודה רק כתב שמותר לקצור בתבואה שלא הביאה שליש ונראה מדבריו שר"י בא לחלוק ולא לפרש. אולם בהמשך הסוגיא נראה שר"י בא לפרש וצ"ע.

לא יעשה אותן כריכות אבל יעשה אותן צבתיים.

צ"ע על שינוי הלשון מדלעיל שלעיל לגבי בית השלחין כתוב אבל לא גודשין ואילו פה כתוב לא יעשה אותן כריכות. ובגרמ"ד מפרש שכאן שאכל לא גודשין הכונה שלא לאספן כלל ולהשאירם במקום קצירתן, וזה לא שייך במפני האכל ובית המדרש שצריכין המקום וע"כ הותר לאסוף אלא שצריך לעשות שלא כדרכו לעשות כריכות לשנות במידת האפשר. [ולפ"ז מובן למה מובא בגמ' הטעם דכמה דאפשר לא טרחין ולא הוזכר הטעם שמא יבוא לאכלו, שהרי בכל מקרה יש כאן התעסקות עם התבואה ואין כאן חשש גדול יותר אם יעשה בלא שינוי, וע"כ הוצרך לטעם זה כאן שעצם הקצירה אם היתה לאכילה היתה אסורה מדאורי' ע"כ צריך לעשות באופן של שינוי.] ולפ"ז יצא שבדין הראשון שקוצרין מפני הנטיעות לא יותר לו גם לאסוף שהרי אין כאן ביטול ביהמד"ר ויהיה כאן הדין דלעיל שאין גודשין וצ"ע שיוצא דלצדדין קתני. והגרמ"ד הק' ע"ז מפיהמ"ש כאן שנראה שגרס במשנה אבל לא דשין ולפ"ז מותר אף ללקוט וא"כ יוצא איפכא דברישא שרי אף לעשות כריכות רק אין לדוש ובסיפא אסור לעשות כריכות וצ"ב הטעם. [ובהלכות בפ"ז הי"ג כ' אבל לא יגדוש ואפשר שגדיש לדידיה נקרא אחר המירות.]

לא מצא יביא מן העומרים וכו' נקצר ביום כשר.

עי' בשפ"א שהק' דהוי כעין זו ואצ"ל זו, שמאחר ונתבאר שאין מעכב להביא מן הקצור דוקא ואפשר להביא ממה שנקצר אף שלא לשם מצוה וקודם הזמן, א"כ מאי נפק"מ מזה שנקצר ביום כשר. ומבאר השפ"א דנקצר ביום היינו שנקצר לשם העומר קודם הלילה, וכשר לגמרי שאף אם

יש עוד תבואה לקצור אין צריך לקצור בלילה דהואיל ונקצר לשמו מהני בדיעבד, משא"כ בעומרים אם יש לו לקצור אינו רשאי להביא מהן.

וילה"ס לפ"ז באופן שקצר מן היבש אם נעשית מצותו או שצריך לקצור מן הרך. ועי' בשפ"א לעיל ס"ד ע"ב שנקט שהדין כרמל מעכב שאם קצר מן הרחוק צריך לחזור ולקצור מן הקרוב וצ"ב לפ"ז למה לענין הזמן אי"ז מעכב אפי' כאשר יש לו לקצור וצ"ע.

והנה עצם היסוד הוא מוכח בסוגיא דלקמן עב. שהק' דאי נקצר ביום כשר אמאי דוחה את השבת ליעבדיה מע"ש, והנה לא הק' כן מחמת הדין דכשר מן העומרים שיביא מן העומרים, ועוד דלקמן פג: מבואר דאף מן הישן שבעליה כשר בדיעבד ואמאי לא הק' לפ"ז אמאי דחי שבת, ומוזה מוכח שאם הביא מן הקצור לא קים המצוה כהלכתה אלא שרשאי להקריב בלית ליה אחריתי כמבואר בגמ' לקמן שהוא מחסר מצוה, משא"כ נקצר ביום הוי קצירה ואינו חייב לקצור עוד. וכ"ז מבואר בדבריו שם.

אולם השפ"א חזר בו דלא מסתבר שלא יצטרך לשוב ולקצור עוד בלילה, ומישב באו"א דנקצר ביום היינו יום ט"ז שאם לא נקצר בלילה יכול לקצור ביום ולהקריב. ואין לומר דפשיטא הוא דלא גרע מן העמרים שיש בזה חידוש שיוצא יד"ח קצירה ונפק"מ באופן שיש לו מן העמרין שמצוה לקצור עוד ביום ט"ז. וצ"ע איך יפרנס את הסוגיא לקמן דפריך אמאי דחי שבת לעבדיה מע"ש הרי קודם הזמן לא מהני והא דקצר ביום כשר היינו יום ט"ז. ועי' בתוס' שם ד"ה אף שכתבו דלענין קצירה לא שייך לחלק בין יום שלפניו ליום שלאחריו וצ"ע.

א"ל ר' יהודה אם ברצון חכמים הוא יהו כל אדם עושין כן וכו' סמי מכאן קצירה.

מבואר שלר"י קצירה מותרת אף לכתחילה ואילו לר"מ אינה מותרת לכתחילה אף ביריחו דאיכא פסידא רק לא הקפידו עליה חכמים וכ"פ רש"י בפסחים, והוי דומיא דהנך דלא נהגו כשורה אלא שלא הקפידו עליהן. ולפ"ז משנתינו דקוצרין בית השלחין היא כר"י שהתיר לגמרי. והיה יכול המקשן להשות מנו"ב איך מצד אחד אמר שקוצרין לכתחילה ומצד שני נקט לשון ברצון חכמים שמשמע לשון דיעבד. וי"ל שאין זה קשה כ"כ דאגב סיפא דאיירי בשלא לרצון חכמים נקט ברישא שהיו קוצרין ברצון חכמים.

דף ע"א ע"ב.

מתירין גמזיות של הקדש.

וברש"י ענפים של חרוב ושקמה מתירין אותן בהנאה שהיו אומרים אבותינו לא הקדישו אלא קורות עיקר אילן וקסברי אין מעילה בגידולין. וילה"ס במה טעו אם בזה שהיו סבורין שאבותיהם לא הקדישו אלא את עיקר האילן או בזה שאין מעילה בגידולין. ונראה דמוכח כהצד הראשון שהרי במעילה י"ג ע"א שיטת ר' יהודה היא שאין מעילה בגידולין אפי' של הקדש בדה"ב כגון אילן ונתמלא פירות ואיך אמר כאן דשלא כדן הוי ובהכרח לאילן עצמו שהתחלף אין שם גידולין אלא הוא עיקר ההקדש.

ועי' בגמ' דפסחים שרבנן פלגי עליהו דנהי דמעילה ליכא איסורא מיהא איכא וצ"ב מהו האיסור אם משום נדר או גזל הקדש.

תוד"ה ומתירין. וי"ל שאסרו אותן בקונם.

^א ואולי יש לחלק שהדין כרמל הוי פסול בחפצא וע"כ הוא מעכב גם בהבאה.

יש לתמוה והרי אם נדר נאסרו הגידולין בהנאה ובפרט בדבר שאין זרעו כלה ואיך עלה על דעתם להתיר, ולא דמי להקדש ששם יסוד האיסור הוא מחמת היעוד לגבוה והגידולין שלא הוקדשו אינם בכלל האיסור. ואולי יש לחלק בזה בין קונם כללי לקונם פרטי דקונם כללי לגמרי נעשה כהקדש ואיסורו הוא משום מעילה. אולם בגר"ז הוכיח איפכא שהרי קונם פרטי איתיה בפדיה וא"כ אפשר לחללו על שוה פרוטה והק"ל. ועי' עוד בעול"ש שכתב לישב דאיסור נדר לא נפקע ע"י פדיון ורק הדין מעילה נפקע ע"י פדיון. ומצדד עוד דבגידולין ליכא איסור נדר מה"ת כדברי הכס"מ בפ"ה מנדרים. ולפ"ז מיושב הכל.

ואלו מפסיקין לפאה הנחל והשלולית וכו'.

הראשונים בפאה [פ"ב מ"א] הביאו מהספרי שאין מוציאין פאה משדה על חבירתה דכתיב שדך ליתן פאה לכל שדה ושדה, מכאן אמרו ואלו מפסיקין לפאה וכו', ומבואר שהגדר הוא שמחמת ההפסק הרי זה נעשה כשתי שדות לחיב על כל אחת מהן ואין זה מחמת דע"ז נעשה כשתי קצירות ושני חיובים. והנה מבואר בירושלמי שם שהדין הזה שלא להוציא פאה משדה על חבירתה מעכב אף בדיעבד והפאה לא חלה משדה זו על שדה אחרת וחבת במעשר. אולם לא נתבאר להדיא אם בהנך דמפסיקין לפאה ג"כ מעכב בדיעבד, ומרהיטת דברי הר"ש והרא"ש נראה שהם מדמים את הדינים לגמרי גם לענין זה. אכן בירו' שם נראה שאין ההפסקים האלו מן התורה ותלוי שם בגרסאות ובפירושים, ובביאור הגר"א שם מתבאר להדיא שמן התורה אי"ז נחשב כשני שדות וצריך לדעת מה הכלל בזה.

ועדיין יש מקום לדון בההיא דקוצר לשחת דמפסיק לר"מ אם זה משום דהוי כשני שדות או שהוא דין אחר דהוי כשני קצירות. ואף לרבנן דסברי דאינו מפסיק אלא אם גם חרש אם זה מדין הפסק גמור כשדה בור וזרע אחר או שזה דין אחר. והנה ברש"י מבואר להדיא דחרש הוי כשדה ניר. אך נראה דבתוס' כאן מוכח דאין זה הפסק גמור, שהרי מבואר בתוס' ד"ה אלא בתירוצם הראשון שאם התבואה גדלה לגמרי גם אם חרש לא הוי הפסק ומבואר דזה עצמו שיש קרחת בשדה אינו עושה הפסק אלא רק כאשר היתה גם קצירה שלא בזמנה, ולפי רבנן צריך הצירוף של שני הדברים גם שנקצר מקודם הזמן וגם שחרש וכן ביאר במשנת ר' אהרן זרעים סי' ה' את הענין. אלא דבאמת צ"ב מהו הצירוף של שני הענינים.

ארבב"ח אריו"ח ר"מ בשיטת ר"ש אמרה.

עי' ברשב"א שביאר דמדלא חילק ר"מ בין קוצר לשחת קודם שליש לאחר הבאת שליש משמע שתמיד ל"ה קצירה. והנה לכאור' ר"ש לא מיירי אלא בקוצר לבהמה אבל לאדם הוי קצירה ור"מ הלא אינו מחלק. אולם ברש"י בהמשך ד"ה הווי להו תלתא תנאי מבואר שלדידיה אף רשאי לקצור להאכיל לאדם וכן עולה מדברי התוס' ד"ה לאדם וצ"ע שהרי יש בזה איסור חדש ועי' בקר"א.

והנה היסוד בסוגיא הוא דכל מה דלא חשיב קצירה לגבי קצירת העומר הוי הפסק לגבי פאה, ולרבנן דחשיב קצירה אנו מתיחסים לזה כאתחלתא דקצירה וע"כ לא הוי שתי שדות כמבואר כאן ברש"י.

בשיטת ר"ש אמרה.

צ"ע רבנן בשיטת מאן אמרו ואי בשיטת ר' יהודה הלא הם אינם מחלקים בין קודם הבאת שליש לאחר הבאת שליש. ואפשר לומר דהם מחלקים בין קוצר לבהמה לקוצר לאדם דכל לאדם הוי קצירה אבל בקוצר לשחת לבהמה הוי קצירה.

והנה הרמב"ם בפ"ז מתו"מ פסק דקוצר לשחת לבהמה. ובלח"מ הק' סתירה מדברי הרמב"ם בפ"ג ממתנות עניים שפ' שאם קצר בתבואה שלא הביאה שליש אינו מפסיק אפי"כ חרש והי"ל לחלק בין קוצר לבהמה לקוצר לאדם. ובמשנר"א שם מישב דעכצ"ל דהרמב"ם אינו מפרש את סברת רבנן כרש"י דסברי דהוי אחלתא דקצירה, אלא דסברי דאין הענינים קשורים זל"ז דכל דנתגדלו ונתחיבו בפאה אחת אין נפק"מ אם נקצרו כאחד או לא, ואפי"כ אם יקצור חלק מן השדה בעודה שחת אפי"ז מחלק הקצוות שבאמצע להיות כשני שדות, ורק כאשר מעיקרא נזרעו בהפסק נחשבים כב' שדות.

אכלה חגב קרסמוה נמלים וכו'.

המקשן הבין דאין מעליותא בזה שאכלה חגב או קרסמוה נמלים, ואדרבה זוהי סיבה גדולה יותר להיות הפסק כיון דלאו קצירה היא, והא דנקט אכלה חגב זהו לרבות דאפי"כ באופן זה שאין כאן התחלה דקצירה אינו מפסיק כיון שכבר נתגדלו בהבאת שליש. והנה מקושיא זו לכאוי מתבאר שהיסוד של קצרה לשחת אינו מחמת שהקצירה שבאמצע מחלקת את הקצירות ויש חיוב חדש בכל קצירה, שהרי כאן לא היה מעשה בידים לחלק את הקצירות אלא זה נעשה מאליו, ורואים שעצם זה שאין שדה זו נקצרת כאחת זה עצמו מחלק. ועיי' במה שנכתוב עוד בהמשך הסוגיא. וילה"ס אם באופן שלא הביאה שליש וקרסמוה נמלים יודו רבנן לר"מ דהקרוסוס מפסיק אפי"כ בלי שחרש, שכאן הלא ל"ש לומר דהוי אתחלתא דקצירה וזה תלוי גם בנידון דלעיל מה הפשט ברבנן.

והנה הרמב"ם בפ"ג ממתנ"ע ה"ה הביא את הברייתא אכלה חגב אינו מפסיק אפי"כ חרש, וצ"ע כיון דפסק כרבנן דלעולם בעי חרש למה הביאה ועיי' במהריק"ו דאיכא רבותא שסד"א דבכה"ג לא ליבעי חרש אף לרבנן. וכתב עוד דלשיטת התוס' דבנגמרה לגמרי לא מהני חרש היה אפשר לומר דאיכא נפקותא דבאכלה חגב שאפי"ז דרך קצירה יועיל חרש אף בנגמרה לגמרי אך כתב שנראה שהרמב"ם אינו מחלק בזה.

אימור דשמעת ליה לר"י לבהמה לאדם מי שמעת ליה.

עיי' רש"י איך שביאר הראיה מר"מ ועכ"פ מבואר כאן שאין חילוק בין קצר לאדם או לבהמה, ומכאן תמהו האחרונים על הר"מ בפיהמ"ש על המשנה בפ"ב דפאה והשנו"א שם שביארו את טעמו דר"מ דקצירה דבהמה לאו קצירה היא והארכנו בזה להלן.

ר"מ בשיטת ר"ע רבו אמר.

בסברת ר"ע מבואר בגמ' שני דרכים האם הוא בא לחלק בין קוצר תבואה גמורה לקוצר לשחת אפי"כ לאדם לעשות ממנה קלי, או דלר"ע בכל ענין שמנמר אפי"כ לאוצר חייב על כל אחת ואחת [וגם על הנימור]. ונח' בזה רש"י ותוס' לשיטה זו, דלתוס' מיירי שלא נגמרה כל צרכה, ויוצא שר"ע הוא כשיטת ר"ש שכל שלא נגמר בישולו לגמרי לאו שם קצירה עליו. וכ"מ בדבריהם עב. ד"ה סבר לה להדיא.

^א ועיי' בירו' שחיוב פאה מתחיל בהבאת שליש וכ"מ בראשונים בכ"ד. ויש לדון לפי ר"ש ור"ע דאינם מחשיבים הבאת שליש לקצירה אם יש בזה חיוב פאה דבקוצרם כתיב, או שהם גם מודים דלגבי נפשה קצירה היא אלא דל"מ

אולם ברש"י מבואר שאף בגדלה כל צרכה אם לא קצרה כאחת חייב על כל אחת אחת ורואים שלר"ע יש חיוב על כל קצירה וקצירה, ולפ"ז אין הבדל אם שיר קלחים לחים או יבשים ואורחא דמילתא נקט, ועיקר החילוק הוא אם היא נקצרת בשוה או בצורה של נימור. אולם יעוי' בירו' דפאה פ"ג מ"ב שביאר את טעמו של ר"ע דסבר דלח ויבש שני מינים הן ובאמת זה דבר הלמד מענינו שם שבהמשך המשנה נאמר ומודים חכמים לר"ע בזורע שבת או חרדל וכו' שחייב על כח אחת ואחת ומשמע דפליגי על הסברא דלח ויבש הם שני מינים. ועי' בסמוך.

סבר לה כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא.

האחרונים הק' דבשלמא לשיטת התוס' שטעמו של ר"ע משום דכל דלשחת לאו קצירה הוא מובן שר"מ לא הרחיק כוותיה אלא רק בדלא הביאה שליש אבל עצם היסוד הוא אחד דכל לשחת לאו קצירה היא. אולם לשיטת רש"י שסברת ר"ע היא משום שאינה נקצרת כאחת אלא באופן של נימור מה הקשר בין זה לדברי ר"מ שסברתו הוא משום שכל לשחת לאו קצירה היא. וביותר לפירוש הירו' דהוי שני מינים בהכרח ר"מ חולק להדיא על סברא זו שהרי אינו מחלק בין לח ליבש רק משום דלאו קצירה היא ואם יקצור את היבש ויניח פאה יפטור גם את הלח. אולם באמת אין הדברים כפשוטם דהירו' שם מבאר דאף לר"ע דהוי שני מינים זהו דוקא כשקצר מן היבש לחוד והניח את הלח אולם אם יקצור גם מן הלח וגם מן היבש וישיר גם קלחים יבישים אין צריך להניח מכל אחת ואחת.

ובהכרח צ"ל שרק מכח מעשהו שמגלה דעתו שאין קוצרם כאחת הוי שני קצירות ורבנן ל"ח לסברא זו ואדרבה כן הוא הדרך לקצור הגדל הגדל תחילה. מעתה נוכל לומר כמו"כ בסברת ר"מ שע"י שהוא קוצר אותה לשחת הוא מגלה שיש כאן ב' מיני קצירות בשדה אחת. כן ביאר במשנר"א שם ענין זה. ולפ"ז יוצא שעתה נשתנה כל המהלך בדעת ר"מ שאין זה מצד ההפסק שבין קצה לקצה אלא מחמת המעשה קצירה שבאמצע שהוא מחלק את השדה לכמה חלקים. ולפ"ז יוצא השתא דבאכלה חגב פשיטא דלר"מ בעי חרש ואין חילוק אם הביאה שליש או לא.

ועפ"ז כתב לישב את דברי הר"מ בפיהמ"ש לפאה פ"ב מ"א והשנות אליהו שם שביארו את דעת ר"מ משום דכל לבהמה לאו קצירה הוא. ותמה עליהם הרעק"א ועוד הרבה אחרונים שזה נגד המבואר בשמעתין דלר"מ עיקר החילוק הוא אם הביאה שליש או לא כדמוכח מאכלה חגב. ולפי דברים אלו מיושב היטיב דבהו"א באמת למדנו שזה מצד החפצא של התבואה שכל לשחת אינה קצירה ובזה באמת אין לחלק בין בהמה לאדם ובין אדם לחגב, אבל כד משנינן דבשיטת ר"ע אמרה משתנה התירוץ, וממילא י"ל שדוקא במקום שהוא קוצר לבהמה יש כאן מעשה המוכיח שאינו קוצרה כאחת אבל לא כאשר הוא קצרה לאדם לקליות שהרי זה כממהר קצירתה.

תוד"ה אלא אי אמרת אידי ואידי בהבאת שליש.

בתירוצם השלישי כתבו א"י אין לחלק בין תבואה שהביאה שליש לעומדת ליקצר ואם קרסמוה נמלים בעי חרש ה"ה בהבאת שליש. והק' הקר"א דהא קמן דר"מ מחלק בזה שלפי הצד שגם בהבאת שליש מודה ר"מ הלא זה פשיטא שאם נקצר בזמנו דודאי לא הוי הפסק וכ"ש בקצירה לאדם.

להחשב כקצירה גמורה לאסרה קודם העומר וכן להחשיב את הנקצר אחריה כהמשך של קצירה זו ודו"ק. ועי' בראב"ד בהשגות פ"ג ממני"ע.

ולפשוטו י"ל דמצד החפצא של התבואה באמת אין חילוק בין תבואה גמורה לתבואה שהביאה שליש אלא שמי שקוצר בעודנה שחת אי"ז נחשב אתחלתא דקצירה וממילא חשיב הפסק משא"כ בתבואה גמורה שאין זה מפסיק. ולענין קרסמוה נמלים שלא נקצרה בידים הבינה הגמ' שאין זה סיבה להפסק אלא הווי כמו תבואה שלא גדלה כראוי, רק באופן שלא גדלה כראוי יכולנו לומר דכל שלא גדל ונקצר אפי' מאליו הוי כמאן דליתא, אבל לא שייך סברא זו אחר שכבר הביאה שליש שכבר התחיבה כל השדה ביחד.

דף ע"ב.

מנין שנקצר ביום כשר ודוחה את השבת.

יש שגרסו מנין שנקצר ביום כשר ת"ל תקריב ודוחה את השבת דכ' תקריב, תקריב כל שהו ואין גירסא זו מחוורת ברהיטת הלשון מכמה בחינות. אלא דבאמת אין כאן מקור על הא דנקצר ביום כשר רק ע"ז שדוחה את השבת, וכ"כ הגרי"ז. ואין לומר דכל זה הוא בכלל הביא מן העומרים ונלמד משם דהכא אנו רוצים ללמוד שיש כאן דין קצירת יום כמ"ש השפ"א לעיל במשנה והקרי"א והגרי"ז כאן דמהני אפי' לענין להקריב לכתחילה.

ועי' בזבח תודה שהביא מכאן מקור לשיטת הרמב"ם דאף דנקצר ביום כשר מ"מ דוחה את השבת ודלא כמשמעות הסוגיא לקמן, והוא מפרש את דברי הגמ' מנין שאף שנקצר ביום כשר מ"מ דוחה את השבת ועי' ילפי' מתקריב, ויסוד הסברא היא דהוי כעין חביבה מצוה בשעתה דלקמן. וכי' דכל הדיחוי של הגמ' לקמן שייך רק עד כמה שהילפותא היא ממועדו דכ' בתמיד שכאן אין לדמותו לתמיד שכבר ניתנה שבת לידחות אצלו אבל עד כמה שאנו לומדים מתקריב אין קפידא במה שיכול לעשותה מע"ש, ודלא כמ"ש התוס' כאן דכל הנידון לרבי הוא לענין הקרבה יעוש"ע. ובעיקר דברי הרמב"ם כבר עמד הלח"מ על סתירת הדברים איך פסק גם שנקצר ביום כשר וגם שהקצירה דוחה את השבת, והאריכו האחרונים למעניתם בישוב הענין.

אמר רבה ל"ק הא רבי והא רשב"א.

מבואר בסוגיא דפליגי רבי ורבנן אם קצירה שלא בזמנה מעכבת. ועי' בגרי"ז שהוכיח מזה שהדין נקצר ביום כשר אי"ז כמו שהביא מן העומרים דהא מילתא דפשיטא שאם הוא מקים מצוה שלא כתקנה לא חשיב כמי שאפשר לה לעשות מבערב ובהכרח שקצירה שלא בזמנה כשירה כאילו היתה בזמנה ולא נאמר זמן אלא למצוה כמצות בלילה.

ודעת רשב"א דמעכב שיהיה נקצר בזמנו אך גם לדידיה אין מניעה להביא בדיעבד מן העומר או מן הנקצר ביום בדלי"ל אחריתי.

ולפי"ז הק' הגרי"ז אמאי אומר לו הוי פקח ושתוק ואמאי לא יביא באופן שנטמאת הכשירה סולת אחרת מן העומרים. [ובאמת יתכן ששום מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש כמו טחינה והרקדה נמי אינם דוחות את השבת ורחוק שימצא לו סולת אחרת שהיא נאותה להקרבה.] וביאר הגרי"ז דסבר רשב"א שעדיף להביא ממנחה שנטמאת אשר נקצרה בזמנה מאשר להביא אחרת שלא כתיקנה וטהורה היא.

רד"ה אם יש אחרת וכו'.

ברש"י מבואר שהסיבה שמביאים אחרת היא כדי שלא יאמרו מותר להקריב מנחה טמאה אפי' דיחיד ולא ידעו דטומאה מותרת דוקא בקרבן ציבור, ועי' במנח"נ מ' ש"ב אות ט' שהק' אמאי

ל"פ כפשוטו שהרי קי"ל טומאה דחוייה בציבור וכיון שאפשר להביא כדין צריך לקצור בטהרה, וכה"ק בגבורת ארי מגילה דף כ'. ועי' בשיטמ"ק ועוד שגרסו ברש"י הוי פקח ושתוק כדי שלא יאמרו וכו' ולפ"ז נחא שרש"י בא לפרש טעם השתיקה כאשר מביאין אותה בטומאה. ובמנח"נ שם מבאר דהכא ל"ש הסברא דטומאה דחוייה ולא הותרה דמכיון שהאפשרות למנוע את הטומאה זה ע"י דחית איסור שבת ומ"ל לדחות שבת כדי שיהיה נקצר בזמנו ומ"ל לדחות טומאה לענין זה, וע"כ הוכרח רש"י לפרש דזהו גזירה דרבנן שלא להביא מן הטמאה היכא דאפשר לעשות בטהרה. עיי"ש כל האריכות. ולגוף דברי המנח"נ עי' במה שהארכנו לעיל בריש פרקין דעבודה בשבת הוי הותרה ולא דחוייה ע"כ מסתבר שעדיף לדחות שבת מאשר לדחות טומאה. ועי' בתוס' כאן שהביאו מהגמ' ביומא דלמאן דס"ל טומאה הותרה בציבור אי"צ לקצור אחרת אלא בכדי להתיר שיריים ורואים שאי"ז נחשב קרבן פסול אלא כשר לכתחילה.

ואס"ד נקצר שלא כמצותו כשר אמאי דחי שבת.

לעיל בדף סו. הבאנו את הוכחת הקר"א מדברי הראשונים דספירת העומר כשירה ביום כמו קצירה ביום שנקצר ביום כשר היינו ביום ט"ז ולא קודם שהרי ע"כ אי אפשר לספור ספירת העומר מקודם יום ט"ז. והק' שכאן בכל הסוגיא מוכח דלא כן דאל"ה אמאי לא ידחה שבת ממ"נ וכמו שכ' התוס' דלענין קצירה אין לחלק בין יום שלפניו ליום שלאחריו. וצריך לחלק בין קצירה קודם הזמן דכל דנקצר לשם מנחה כשר בין ביום ט"ז או קודם ואין מעכב חלות יום ט"ז, אבל לענין ספירה לא שייך לספור קודם הגעת היום שעיקר יסוד הספירה הוא לתת מספר ליום זה ול"ש להקדים עוד מקודם היום.

פרק שביעי

דף ע"ב:

מתני' ר"ש אומר מנחת חוטא של כהנים נקמצת וכו'.

בדעת ר"ש ילח"ס במנחת חוטא של כהנים אם הקמיצה היא מבררת את המתיר של הקרבן והקומץ הוא כמו הדם בעולה והיא המרצה בקרבן, ואילו השיריים יש להם דין הקטרה מצד עצמם כמו בשר העולה ואין זה מעכב את הריצוי של הקרבן, ולפי"ז לא נאמרה במנחת חוטא הלכה של כליל שכל המנחה צריכה לעלות למזבח. או שיש הלכה לעשות עבודת קמיצה בקרבן ולהפרידו מן גוף המנחה אבל אי"ז קובע שיריים וכל המנחה כולה דינה להקריבה כליל, ואם יקטיר השיריים שלא לשמן נפסל כל הקרבן.

והיה מקום להוכיח מדברי הגמ' כמו הצד הראשון שהגמ' מוכיחה שיש היתר שיריים לכהנים אף במנחת חוטא של ישראל מזה שיש בה דין קמיצה ואם אין לה היתר לכהנים אמאי נקמצת, והגמ' דוחה דלפי ר"ש איכא מנחה הנקמצת ואין בה היתר שיריים. ולכאוי קשה מה הדמיון שהלא שם נאמרה הלכה מיוחדת של כליל ואין זה אלא עבודה של קמיצה בקרבן אבל במקום אחר שאין כזה דין מה"ת יהיה דין הקטרה על השיריים אבל לפי הצד הראשון ניחא. עוד ילי"ע לפי ר"ש אם יש דין קידוש שני במנחת כהנים דאפשר דכיון דהכל כליל מהני לזה קידוש ראשון או דכיון דמקודם לא איתחזי לגבוה צריך קידוש נוסף. ועי' בתוס' לעיל כ' ע"ב לגבי עצים דרבי דהו קרבן וטעונו קמיצה והשיריים קריבין לעצמן וכ' דכיון דבעו קמיצה טעונו ג"כ קידוש כלי. ולכאוי ה"ה כאן.

ומצאתי בקר"א לקמן שהביא את התוס' בסוטה דכ"ג ע"א שהביאו שם את דברי הירושלמי שהסתפק בנדון זה במפורש, וא"ד אלן שיריים משום מה הן באין **משום קומץ או משום שיריים**, ואמר שם נפקותא שאם הן באים משום קומץ אינו יכול להקריבן בלילה שיש דין הקטרה ביום, וא"א להקטירם לאחר מיתה דהוי חטאת שמתו בעליה, וכן אי אפשר לחשב על השיריים בפיגול בשעת הקטרת הקומץ. אולם אם הם נקטרים בתורת שיריים יכול להקטירן בלילה כמו אימורין ויכול להקטירם לאחר מיתה שכבר חל הריצוי של הקרבן. ונסתפק שם הירו' לפי צד זה אם גם יכול לחשב עליהם משום פיגול וצ"ב מהם צדדי הספק. [ופשט זאת מדברי ר"א בר"ש שסבר שהשיריים מתפזרים בבית הדשן וזה סוגיא בפ"ע.] וצ"ב מדוע לא הזכיר הירו' את הנפקותא אם צריך גם קידוש שני. ועי' בהגרמ"ד לקמן שדן ג"כ אם יש הלכה להקדים את הקומץ לשיריים לפי הצד שהקרבן כקומץ ולא כשיריים.

רד"ה מנחת הסולת.

פרש"י מנחת הסולת היתה נקמצת עיסה ודבריו צ"ב למה כונתו ולמה כתב זאת במשנתנו. ולפשוטו בא לומר שלהכי קרויה מנחת הסולת מכיון שהיא נקמצת בעודה סולת קודם אפיתה ואין הכונה לסולת גמור שהרי היא נבללת בשמן אלא הכונה למנחת עיסת סולת. וכ"נ מפירוש הרגמ"ה שפירש שקמצה כשהיא עיסה.

^א ויש בזה נפקותא גם לענין פיגול למ"ד דאין הקטרה מפגלת הקטרה אם בכה"ג יהיה תורת פיגול דאם זה קרב בתורת שיריים כבשר יוכלו לפגל בזה אבל אם הכל הוי אותו דין הקטרה אלא שיש הלכה של עבודת קמיצה לא יהיה בזה דין פיגול. ועי' בתוס' לעיל כ' ע"ב שכי' דלרבי עצים צריכין קמיצה הם נקמצים והשיריים קריבין לעצמן כמו לר"ש במנחת חוטא. ומבואר שם בתוס' כ"א ע"א ד"ה יצאו דאיכא בעצים תורת פיגול. וצ"ע לפ"ז בזבחים מג. אמאי לא קאמר דלר"ש מנחת חוטא של כהנים כן מתפגלת. ובפנים הבאנו את ספיקו דהירו' בענין.

ועי' בקר"א שהוציא מדברי רש"י שהיתה נקמצת אחר הלישה ודלא כהרמב"ם, ועי' במהדיר לקר"א שביאר דהלישה היא ע"י גיבול במים דע"י השמן אינה מתגבלת יפה כמו שכ' התוס' בדף נז. וזה מה שבא רש"י לחדש שמגבלה מקודם הקמיצה [ואולי זהו בכדי שתקמץ יפה]. והגר"ז ביאר דרש"י בא לבאר שיש דין לקמוץ דוקא ממקום שנתרבה שמנה ולא מהצריך של מנחות וע"כ אמר עיסה ודן שם אם דין זה הוא לעיכובא.

מנין שאין חולקין מנחות כנגד זבחים וכו'.

עי' ברש"י שפירש שלא יחלקו זה כנגד זה אלא בין כולם יחלקו המנחות. וילה"ס בכונתו אם בא לומר שאין להם כלל אפשרת לחלוק אלא מניחים בין כולן וכל הרוצה ליטול יטול, או שבא לומר שאין להתנות שזה יטול את זה וזה יטול כנגדו אבל שלא בדרך תנאי אלא בדרך חלוקה אין איסור ועי' תוס' שכ' בזה ג' דרכים.

ועי' ברש"י בקידושין נג. שביאר שאין חולקין מנחות כנגד זבחים כפי דמים לומר טול אתה מנחה ואני חטאת ואשם. ולפי' כל האיסור הוא רק בדרך שומא שהרי הוא כמוכר את חלקו וזה נאסר, אולם לחלוק כדין ולקבל את חלקו המגיעו באותו קרבן ולפי מעלת החלקים אין מניעה [וזה לכאור' גם כונת התוס' בתירוצם השני במש"כ להיות שלו לקדש בו את האשה והיינו לזכות בחלקו בדרך של בעלות. אך השפ"א הבין כונתם באו"א].

ועי' עוד בסוגיא בקידושין שהגמ' הוציאה מדין זה שהמקדש בחלקו אינה מקודשת, דמשולחן גבוה קזכו ואינם ממונו לקדש בו את האשה. ומבואר שהטעם הוא אינו משום בזיון הקדשים לחלקם באופן זה אלא הדין נובע מחיסרון בעלות שאם יתנה באופן זה לא חל התנאי והוא נשאר בחלקו כאשר בתחילה. [ועי' בתוס' בהמשך הסוגיא למה לענין גזל הגר איכא איסורא והרי ממונו הוא.] ומזה הוציאה הגמ' שאף אחר חלוקה אינו ממון גמור שאם לאחר חלוקה היה לו בעלות היה ניתן לו גם זכות להחליף.

דף ע"ג ע"א.

יכול לא יחלקו מנחות כנגד זבחים וכו' אבל יחלקו מנחות כנגד עופות וכו'.

צ"ע מה ההו"א לחלק בין חלוקה של זבחים כנגד מנחות לבין עופות כנגד מנחות, שאם יסוד הדין הוא חיסרון בעלות כמבואר בגמ' בקידושין א"כ מה ההבדל בין אותה המנחה או מנחה אחרת ועוד יותר לא מובן איך יחלקו כנגד עופות. ויתכן שהגמ' הבינה שאלמלא היה מיעוט גם על מנחה כנגד מנחה לא היה הגדר משום חיסרון בעלות אלא משום אבל אחר שהתורה ריבתה שלעולם אין חולקין ואפי' באותה המנחה כמו שכ' התוס' בתירוצם הראשון, א"כ אין הגדר משום בזיון קדשים אלא משום חיסרון בעלות שאי אפשר לחלק דבר שאין בו זכיה והוי כעין תופס לבע"ח. אולם לפי רש"י בקידושין שכל האיסור הוא דוקא באופן של שומא כעין מקח וממכר אינו מובן מה ההו"א להתיר מנחות נגד עופות והרי כל האיסור נובע מחמת חיסרון הבעלות שיש לכהן וזה שייך גם במנחות כנגד עופות.

ועי' בהגרמ"ד שמבאר את הענין עוד שיש דין חלוקה הנאמר כדין חלוקת קדשים שדין הקדשים להאכל לכל הכהנים ומטעם זה צריכים להתחלק הקדשים בשוה ועוד ישנה צורת חלוקה נוספת כמו בעורות הקדשים שהיא מה שעושים הכהנים שמשמנים ביניהם כדי לקים את זכותם הממונית. [ובאופן כללי בממונות נראה שיש שני אופני חלוקה הא' הוא של תפוסת הבית שהחלוקה היא היכ"ת לקים ולממש את הזכות הממון בחפץ, וישנה חלוקת השותפין שהיא

בדרך בירור החלקים כעין מקח טול אתה את זה ואני אטול זה כנגד ועי"כ מתחלקת הבעלות שהיתה להם במשותף לבעלות פרטית ולכאוף הם שני הדינים האמורים כאן בחלוקת הקדשים.] ומה דנאסר זה רק באופן הב' שהם חולקים בצורה של תמורה ובירור חלקים כל אחד לעצמו אבל באופן של חלוקה שהיא מכח ולצורך זכותו לקבל בקרבן זה את חלקו המגיעו זה לא נאסר, ועי"כ באותה מנחה אין בעיה לחלוק.

ובלי המיעוטים היינו סבורים שאפשר לעשות חלוקה אחת מכמה מיני זבחים והכל נחשב בכלל חלוקת הקדשים, ואין בעיה לצרף כמה קרבנות השייכים זל"ז ולעשות מהם חלוקה משותפת. וכד ממעטים מנחות וזבחים שאי אפשר לחלוק זה כנגד זה ושם זה בדרך מקח וממכר עדיין איכא הוי"א שמנחות עצמן הדומין זל"ז יוכלו לחלק כמה מהם כאחד באופן שיגיע לכל אחד חתיכה הראויה להתכבד [ועי' ברמב"ם בפ"י ממה"ק הטי"ו שכ' סברא בדומה לזה דהוי"א להתיר חלוקה במנחת סולת זה כנגד זה כדי שתהיה ראויה ללוש ככהוגן] וקמ"ל שאין לחלוק רק באותו הקרבן גופיה ולא באחר.

רד"ה כנגד זבחים.

כ' רש"י שלא יאמר כהן לחבירו טול אתה זבחים ואני מנחות. ובפשטות מיירי כאן מדעת הכהן חבירו ואפ"ה אסור שאין לו כח להחליף ונמצא הלה נוטל את שלו ושלו לא הגיעו. ועי' בשפ"א שהק' על פירוש זה דהלא פשיטא שהכהן רשאי ליתן את חלקו לאחר וכל הדין שאין מקדשין את האשה זה מחמת שיש לו חיסרון בעלות שאין לו בזה דין ממון אבל זכות אכילה הרי כן יש לו והוא רשאי להעבירה לאחרים [כעין טובת הנאה למ"ד שאינה ממון] וא"כ למה לא יוכלו ג"כ להתחלק. וכתב שדוהק לומר דגזיה"כ הוא שאף שזה יכול לחול אסור לעשות כן.

ומכח קושיא זו כ' לבאר שיתכן שכונת רש"י שלא יאמר הכהן לחבירו בעי"כ של חבירו אתה תיטול זה ואני את זה כדין גוד או איגוד כיון שאי"ב שיעור אכילה כראוי לכל אחד וקמ"ל שאינו רשאי לעשות כן דכיון שאי"ז ממון כהן גמור אינו רשאי להתנות באופן זה. אבל אם עושים בדרך של התרצות זה הם כן רשאים [ואפשר דג"כ אינם רשאים לחזור בהן] והניח זאת בצ"ע לדינא. ועי' בתורהא"ש בקידושין נג. ד"ה והתניא שבאמת כתב שכן היה המנהג שלא היו מקפידין ליטול כולן מאותו הקרבן אלא היה מניחו ליטול ממקום זה והוא היה מניחו ליטול במקום אחר ואי"ז בכלל הדין שאין חולקין.

ועי' בשיעורי הגרש"ר קידושין שם שכ' לצדד דאף באופן כזה לא היו רשאים לעשות והטעם דכמו שאינו יכול למכרו אינו יכול להתנות שתחתיו יטול זה וממילא כשהיה מניח את חלקו היה ממילא מתחלק בשוה לכל אחיו הכהנים וממילא בטלה ההתנאה. ולכאוף זה מוכח שם מהגמ' דהצנועין היו מושכין ידיהם ומשמע שלא היו נוטלים כלל ממקו"א יעוש"ע.

יכול לא יחלקו בקדשי קדשים אבל יחלקו בקמ"ל.

עי' רש"י שמפרש על ציור שחלקו שלמים כנגד תודה וקמ"ל שאף בכה"ג אסור. והיה מקום לדיק מדבריו דשלמים כנגד שלמים כן רשאים לחלוק. וצ"ב מ"ש ממנחת מחבת כנגד מנחת מחבת שאין רשאים וא"כ ה"ה בשלמים ושלמים. [ובאמת ברש"י לא הביא במנחות אלא מחבת כנגד מרחשת וצ"ע שלא כתב מחבת כנגד מחבת] ועי' בשיטה לא נודע למי בקידושין שם שהביא הוכחה זו. וברש"י בכת"י כתב גם את האופן של שלמים כנגד שלמים.

תוד"ה איש חולק.

התוס' הק' סתירה דמחד מצינו שאין חולקין את הקדשים דהיינו שאינם מתחלקים בצורה של חלוקה שוה בשוה אלא כל אחד נוטל שיעור הראוי לו ומשייר לאחרים שיעור הראוי להם. וזה גם נראה מסתימת הסוגיא בקידושין שכ' דל"ב דין חלוקה כלל. ומאידך מצינו רבות בלשון המשניות והברייתות לשון חלוקה על הקרבנות וקדשי המקדש, וכ' בתירוצם הראשון מכח זה דהלשון חלוקה היא לאו דווקא והכונה היא שהוא זכאי ליטול יחד עם כולם.

ושוב הק' מההיא דשבת דאמר דמטילין חלשים על הקדשים ביו"ט ומשמע שכן עושים חלוקה שוה בשוה ולצורך זה מטילין גורלות כדרך חלוקת השותפין ותירצו דהתם מפני דרכי שלום בעלמא קאמר ור"ל שאי"ז אלא בדרך של סדר בלקיחה ואי"ז זכות אמיתית שיכול להוציאה בדינים וכדי שלא יקפידו זע"ז עשו סדר גורלות אבל אי"ז בכדי לעשות חלוקה שוה בשוה. והנה לדרך זו פשיטא שאם אחד ירצה להעביר זכותו לאחר בכדי לקבל כנגדו ממקו"א או ליתנו במתנה לא יהיה רשאי ואם לא יטול אבד זכותו כמו שהבאנו לעיל מהגרש"ר בקידושין.

ובתירוצם השני כ' דהלשון חולק הוא דוקא וזוהי הדרך ליטול חלקו המגיע, והא דאמרי דאין חולקין היינו לענין שיהיה שלו לקדש בו את האשה ודבריהם סתומין. ויש ג' דרכים להבינם. עי' בתוס' קידושין שפי' דהא דאמר שם דל"ב דין חלוקה כלל היינו לענין שאינו יכול ליטול ממון חברו אחר כנגדו אבל מנו"ב כן יש בו דין חלוקה, וכיון שאין בו דין חלוקה לענין זה שיוכל ליטול ממון אחר כנגדו ג"כ אינו יכול לקדש בו את האשה. ואפשר לפרש ג"כ כונתם עד"ז אולם זה נראה יותר כמו התירוץ השלישי.

ועי' בתוס' שבת קמ"ט ע"ב שכ' **מועיל חלוקה שיהיה ממנו לקדש בו את האשה ולהוציאו בדיינים**, אבל מ"מ היו מטילין חלשין שלא יריבו ביחד. ונראה מדבריהם שבאמת אסור לחלוק באופן של חלוקה ממונית רק בצורה של דרכי שלום, וא"כ זה כמו התירוץ הראשון אלא משמעות הלשון יש בזה אם צורת החלוקה היא ע"י חטיפה או ע"י חלוקה.

ובשפ"א בהג"ה יש מהלך שלישי שבאמת אין איסור אף לחלוק זה כנגד זה ואין חולקין הכונה באופן שנוטלם כדרך בעלים, והק' ע"ז מהא דאמרי אין חולקין גזל הגר כנגד גה"ג אף ששם ודאי אחר חלוקה הוי ממון גמור לקדש את האשה ורואים שיש איסור אף בעצם החלוקה ולא רק על הזכייה בממון.

ובתירוצם השלישי כתבו שיש הבדל בין אותה המנחה לבין מנחה אחרת דאותה המנחה רשאי לחלוק כדין ומשמע שאף ע"י עילוי דמים ומשמע גם שאף יוכל להוציאו בדיינים אלא דמנחה כנגד מנחה אחרת אסור. ועי' במנחת אברהם שהביא ליסוד עפ"י דברי הגר"ח בפ"ו מהל' בכורות לענין גזל הגר שחלוקת הקרבנות אינה כחלוקת השותפות אלא הוא דין חלוקה כקדשי המקדש ויש בזה זכית משמר והצורה לחלק היא ע"י חלוקה הוגנת, אבל להחליף שאתה תיטול מכאן ואני מכאן זה נעשה בדרך חלוקת השותפין ואסור לעשות כן דאין לו בזה דין ממון.

שם והא דפריך התם מהא דתנן הצנועין מושכין ידיהם.

הנה בגמ' שם באו להוכיח מהא דהצנועין מושכין ידיהם והגרגרנים חולקין שרשאיין הכהנים לחלוק בקדשי המקדש ושם הרי מדובר על חלוקת המנחה עצמה ושם הרי כן יש דין חלוקה ומזה מתבאר לכא' כמו הדרך הראשונה שאף באותה המנחה אין רשאיין לחלוק וע"ז תירצו שהכונה שם דס"ד שהיו חולקין כנגד חלק הצנועין ונותנים להם ממקו"א ודחי דמאי חולקין חוטפין שבאמת לא היו מחזירים לצנועין אלא נוטלין את חלק הצנועין לעצמם בלי תמורה.

ועי' בתוס' שבת שם שהק' למה הוצרכו לתרץ מאי חולקין חוטפין והרי נתבאר שבדרך חלוקה שלא תהיה מריבה כן רשאים הן לחלוק וא"כ יעמיד בחלוקה שאינה בדרך בעלות. ותירצו "משום דחולקין משמע להו שהיו כופין אותן לחלוק מחמת שהיו נוטלין את שאינם שלהם." ומבואר שחלוקה כזו שאינה למטרה של מניעת מריבה אלא להבטיח חלק כהן אחר שלא יפסיד ג"כ אסורה.

לכל מנחתם לרבות מנחת העומר ומנחת קנאות סד"א וכו'

דברי הגמ' בזה מוקשים מאוד דלאיזה מ"ד איצטריך דרשא זו דאם אליבא דרבנן הרי פשיטא דהיא נאכלת דאמר' לעיל מדנקמצת שיריה לכהנים, ואם זה אליבא דר"ש דא"ל דשיריים נמי קריבין הרי בלא"ה אי אפשר ללמוד מנחת שעורים ממנחת חטין ולמה הוצרכה הסברה דהאי להתיר ולא לכפר.

ועי' בקר"א לעיל שהוכיח מזה דבאמת הוצרכה דרשא זו אף אליבא דרבנן דאף דאיכא סברא דמדנקמצת שיריה לכהנים דהיינו דוקא במנחות הבאות לכפר אבל בבאות להתיר כאן יתכן שילכו לאיבוד כמו שמצאנו הו"א זו לגבי אשם נזיר דכיון דבא להכשיר לא יהיה בו דין אכילה אלא שריפה כשעירים הנשרפים וה"ה במנחות שאינם באות לכפר.

ויסוד החילוק הוא שכל הענין של אכילת כהנים הוא לצורך כפרה אבל בלא"ה אין סיבה שיאכלו הכהנים מן המנחות. ול"ש כאן הסברה מדנקמצת שיריה לכהנים דכל הסברה היא דוקא במנחה הבאה לרצות ולכפר שם יש סברא שיהיה גם חלק לכהנים אבל לא במקום שהיא באה להכשיר.

תוד"ה שלך הוא ואפי' לקדש בו את האשה [בסופו].

הק' התוס' מדוע אין חולקין גזל הגר כנגד גזל הגר והרי הוא ממון גמור לקדש בו את האשה והרי כל הטעם שאין חולקין זה משום שאינו ממון אלא ממון גבוה ותירצו וי"ל דהנ"מ קודם חלוקה אבל אחר שיגיע לכל אחד חלקו נעשה ממון כהן. ותמוה דלפ"ז אזדא לה הוכחת הש"ס מזה שאין חולקין קדשים כנגד קדשים שאינו ממון לקדש בו את האשה דדלמא דוקא קודם שהגיע לידו אסור לחלוק אבל אחר שיגיע לידו נעשה ממון גמור אף לקדש בו את האשה.

ונאמרו בזה כמה דרכים בראשונים עי' בתוהרא"ש בקידושין שתיירץ דגזל הגר שאני דכי' לך ומעיקרא כי' אשם שדינו כקדשים וע"כ אנו אומרים דמעיקרא דינו כקדשי המקדש אבל לאחר חלוקה נעשה ממון הכהן לגמרי משא"כ בשאר קדשים דליכא קרא א"כ הם באותו מצב דמשלחן גבוה קזכו אף לאחר חלוקה.

ועי' בגר"ח פ"ו מהל' בכורות שכי' עד"ז דבקדשים דכתיבי ביה תרי קראי קרא דלך וקרא דמן האש וגם מעצם זה שהם חפצא של קדשים א"כ גם לאחר חלוקה אינו זוכה בהם **יותר מזכות המשמר** משא"כ בגזה"ג דהוי ממון הדיוט ונהי דמעיקרא אין לו בו זכיה כיון דיש לו בו דין משמר מ"מ אחר שבא לחלקו נעשה ממון לכל דבר. ומבואר בדבריו שהתחדש בפסוקים דאין הזכות אכילה זכות ממונית של כל כהן אלא של אנשי המשמר והם מחלקין ביניהם כדין [לפי הדרך שבאותה מנחה כן רשאים לחלוק] וזה הסיבה שאינו ממון של הכהן אלא היא זכות של אנשי המשמר בכלל, וגם גזל הגר מעיקרא הוא ממון של אנשי המשמר וחלוקתו היא כדין אנשי משמר אבל לאחר שבא לחלקו אין לו מניעה לזכות בו כיון דהוא חולקין.

ועי' במנח"א שהביא דהגר"ז שאל את הגר"ח אם גם בעורות קדשים הדין הוא שאין חולקין עור כנגד עור והשיב לו שאף בעורות קדשים כן הדין עיי"ש באורך.

ובשיטמ"ק כאן כתב באופן אחר דבקדשים אם יקדש בהן את האשה הוי בזיון קדשים וע"כ אסור לקדש בהן את האשה אבל בגזל הגר נהי דמעיקרא אשם קרייה רחמנא ואין חולקין גה"ג כנגד גה"ג אבל לאחר שיבואו לידו אין מניעה לזכות בו כשאר ממון. ומתבאר לכאור' בשיטמ"ק דיסוד האיסור לחלוק ממון קדשים הוא משום בזיון קדשים וזה גופא סיבה להפקיע את הזכות ממון מה שאינו רשאי לנהוג בו כשאר ממון וצב"ע.

דף ע"ג ע"ב.

אר"ה שלמי עובדי כוכבים עולות איבע"א קרא ואיבע"א סברא.

עי' בקר"א ובזב"ת ועוד אחרונים שכ' דאיכא נפקותא בין הני תרי טעמי שלפי הטעם הראשון שליבו לשמים אם יתנה במפורש שאינו רוצה עולה דוקא שלמים יחול כאן קרבן שלמים אבל אם הטעם הוא מקרא התחדש דבכ"ג שנדר קרבן שלמים נעשה עולה בע"כ. ועי' בקר"א שכ' דאם הטעם הוא מסברא ר"ה מצי אתי אף כריה"ג דאי"ל דעכו"ם מתנדבין שלמים ונסכים, דכ"ז דוקא באופן שהתנו מפורש אבל בסתמא אין מתכוונים לשלמים. וק' דכיון דהם יכולים ורשאים להקדיש שלמים מה בכך דדעתם על עולה מ"מ בפיו אמר דבר אחר דבשלמא אם היה אומר מילתא דל"ש היינו אומרים אין אדם מוציא דבריו לבטלה ומתרצים דיבוריה, אבל כשהזכיר קרבן מיוחד ממ"נ אם הוי כנדר טעות אין כאן כלום ואם יש כאן לשון נדר שיחול כמו שהוא. והדברים מפורשים במשנה בתרומות פ"ג מ"ח דאם נתכוין לומר עולה ואמר שלמים לא אמר כלום, ומשמע שלא נתחייב לא בעולה ולא בשלמים. [ועי' בר"ש שם שאע"ג דהקדש חל במחשבה במקום שפיו וליבו מכחישינן זא"ז לא חל כלום. אולם התוס' בערכין ה' ע"א בחד תירוצא נקטו דמה שבלבו כן חל ולפ"ז מיושב.] וצ"ע בכ"ז.

איבע"א קרא כו' כל דמקרבי לעולה להוי.

הגרי"ז מבאר שבפסוק נתחדש גם זה שניתק משלמים להיות עולה דלא רק שאינו יכול להקריב אלא עולות אלא גם אם יקדיש קרבן אחר נעשה עולה. ויש לח' אם הכונה שבאמת בטל ממנו תורת שלמים או דנתחדש בתורה שקרב כדין עולה אבל לעולם שם שלמים עליו. ועי' במנח"א שדיק מדברי רש"י שכ' דעולות הן ואינם נאכלין, דמשמע שרק דינם שאינם נאכלין ואינם נעשים עולות גמורות. ועי' בהגרמ"ד שהלשמה של הקרבן הוא שלמים ולא עולה. ולפ"ז יתכן שאף אם יקדישו נקיבות יהיה דינם שיקרבו כדין עולות אף שאין עולה אלא זכר כדין דנקיבה באה שלמים תקרב כדין עולה. ולכאור' נידו"ז הוא מח' רש"י ותוס' דברש"י הוסיף דה"ה דמנחתן כליל ומשמע שהיא נידבת כשאר מנחה אבל דינה להיקרב כליל כמו מנחת כהנים, אולם בתוס' לעיל סא: מבואר דאין העכו"ם מתנדבין לר"ע מנחה סתם אלא מנחת נסכים דכוליה כליל ואין בה לא תנופה ולא הגשה. והנפק"מ בעיקר תהיה אם יצטרך לרבות שמנה ב' או ג' לוגין לעישרון כמנחת נסכים או דנותן בה לוג שמן כמנחת נדבה. וזה תלוי בצדדים הנ"ל דאם היא קריבה כדין עולה גמורה גם כאן צריכה להיות כמנחת נסכים שהיא כליל אבל אם הגזיה"כ הוא על עצם הדין הקרבה שיהיה עולה בזה לא צריך לשנות את גוף הקרבן. ועי' במקד"ד [תורת המנחות סי' ח'] שמצדד עוד שמנחת עכו"ם נקמצת ושירייה קריבים לעצמן שזה רק דין הקטרה על השיריים אבל אינה נעשית מנחת כליל בחפצא לענין שתבטל ממנה עבודת קמיצה.

מתיב רחב"ג עכו"ם שהתנדב להביא שלמים וכו'.

בקר"א ובזב"ת הנ"ל ביארו שכל קושית הגמ' היא דוקא לפי האבע"א קרא דלפי הצד שהוא מסברא הא מצי לאוקמיה באופן שפירש שאינו רוצה עולה אלא שלמים.

ה"ק ע"מ שיתכפר בהן ישראל וכו'.

ברש"י כת"י העמידה שנדר העכו"ם שלמים ע"מ לפטור בהן את ישראל שנדר שלמים. והוצרך לזה דאי מיירי בשנדר העכו"ם שלמים סתם אי אפשר בהן לפטור את ישראל א' משום שמיד נעשו עולות וב' משום דהדין הוא שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום כמבואר בפסחים דף פ"ט ע"ב.

אולם ברמב"ם פ"ג ממה"ק כתב נדר שלמים ונתנן לישראל ע"מ שיתכפר בהן ישראל אוכלין אותן הישראלים כשלמי ישראל, ודיקו מדבריו דמיירי בשנדר סתם ואפ"ה יכול ליתנו לישראל. וצ"ע בתרתי א' איך אפשר להעביר את הבעלות על הקרבן וב' מדוע לא נעשו עולות. וביותר צ"ע שהרמב"ם פסק את הסברא שליבו לשמים וא"כ זה דבר ודאי שחל בעצם ההקדשה להיות עולה ואיך הם חוזרים ונעשים שלמים.

ועי' במנח"א שמישב את הקושיא הראשונה עפ"י הנתיה"מ רמ"א ה' שנוקט דקק"ל אליבא דריה"ג אפשר למכרם גם לענין הכפרה ולא רק לענין אכילת בשר ודלא כהקצה"ח סי' ת"ו, ולדבריו הדין דהמוכר עולתו ושלמיו דלא עשה ולא כלום לא נאמר אליבא דריה"ג רק אליבא דרבנן.

ולענין הקושיא השניה עי' בשפ"א דפשיטא ליה אליבא דהרמב"ם דהא דאמר' איבע"א סברא היינו טעמא דקרא ואין הכונה שהי סברא לעצמה. ומשכך נוכל לומר שאין כאן דין שהקדשו נעשה בעצם להקדש של עולה אלא שכן הוא דין קדשי עכו"ם שהם קריבין עולה וזה דין שחל מכח ההקרבה שהקרבות הנקרבין לשם עכו"ם עולים כליל אבל לא מכח ההקדש אבל אם יקריבם ישראל יוכלו להקרב שלמים. ועי' במנח"א שכי' עד"ז.

ועיי"ש עוד שהביא בשם בעל הושב הכהן שאפי' אי נימא דבשאר קק"ל אי אפשר למכרן אבל קדשי עכו"ם שאני דכיון דאי אפשר להקריבן כמות שהן אפשר למכרן ודוקא כאשר דין ההקדש להיות נקרב עבור מי שהוא אז אינו רשאי להעבירו לאחרים. אבל כ"ז שייך לכאן רק אם אין מקבלין ממנו כלל אבל אם כן מקבלין ממנו להיות עולות למה לא נימא כן אף בקדשי עכו"ם וצ"ע בזה.

מנין לרבות העופות והיין והלבונה והעצים.

יל"ע מדוע לא מנו מנחות בכלל זה שהרי מבואר בגמ' דפליגי ג"כ אם העכו"ם מביאין מנחה. וצ"ל דמנחה קריבה אף לר"ע כמנחת כליל אבל העופות וכל השאר אינם קריבים כלל והטעם דכל הנך אינם קרבנות רגילים אלא קרבנות מחודשים ולא נתחדשו אלא בישראל אבל העכו"ם אינן מביאים עולה ומנחה. וזה מוכח מנו"ב בסוגיא דהנסכים אינם באין כלל אליבא דר"ע אף שהם באין כליל. ועי' בסמוך.

שוב הראוני שיש הרבה גרסאות שכן גרסו בברייתא מנחות בהדי הנך, אך בסי' ישר וטוב כתב דמדברי רש"י מוכח שלא גרס כן שהרי סבר דמקבלין ממנו מנחות אלא שעולות כליל. ועי' מהה שיבואר בסמוך לדעת הרמב"ם.

והנה ברמב"ם שם כתב דמקבלים ממנו עולת העוף ועי' בנו"כ המקור לזה ועי' בקר"א שכי' שנראה שהר"מ ל"ג בברייתא עופות, ובקר"א כתב שאלו"ד היה נראה דאף דהעופות הן עולות מ"מ ל"ש זה בעכו"ם דמליקה חידוש ולא נאמר חידוש זה רק בישראל, וזה מתאים עם החילוק שכתבנו מקודם.

ר"ע אומר אין לי אלא עולה בלבד.

מבואר בגמ' דרב הונא אמר מילתיה אליבא דר"ע ולא אליבא דריה"ג ור"ע אית ליה דרשא זו דאינם מביאים אלא עולות. ועי' בקר"א שר"ה מחדש דאף שהתנדב שלמים קריבין כדין עולות ועי"כ לא אמרי' דלא חל כלום אלא מביאים עולות וזה לא שמעינן מדברי ר"ע. ויתכן שהכל באמת מכח הסברא דליבו לשמים ועי"כ אנו אומרים שלא נתכוין לשלמים אלא כונתו להקדיש עולות. ועי' בשפ"א שהק' סתירה בדברי הרמב"ם דמחד פסק שאם נתנדב שלמים הן קריבין עולות ומאידך פסק שם בה"ב שאין מקבלין מהן שלמים ומנחות חטאות ואשמות ולא כתב שיקריבום כליל. וכתב לחדש בדעת הרמב"ם דפליג בזה על רש"י דמנחות אין מקבלין מהן כלל ודוקא קרבן שלמים שייד לומר שהוא בכלל עולה מכח הסברא דליבו לשמים.

ועי' בלה"ל בתורת הקדשים אות ב' שכי' שאם נדר להביא שלמים מקריבין מהן עולות שמסתמא מתרצה לזה שיהיה כולו כליל לשמים אבל אם אמר בפירוש דוקא שלמים אין מקבלין ממנו. ומבואר דלאיבעית אימא סברא לא חל בזה דין עולה רק אם נתרצה לזה ולא דרשינן דעולה להוי.

אי מהתם הו"א קרבן הוא דלא לייתי אבל נזירות חלה עלייהו קמ"ל.

תמוה דאיי"צ אלא להשמיענו דאין הנזירות חלה וממילא ל"ש בהו קרבנות נזירות וכה"ק התוס' בנזיר סא .. ואפשר דיש חידוש שאף אם יקים הנזירות ויביא קרבנות, לא יוכל להקריב הקרבנות אף שהם קרבנות עולה ושלמים הבאין בנדבה דמ"מ הכא בתורת חובה הן באין. וכמ"ש הר"מ דעכו"ם שהתנדב עולת יולדת אין מקבלין ממנו אפי' שהיא באה בנדבה אבל מכיון שהקריבם כחובה לא חל ההקדש. ועי' בקר"א שביאר כנ"ל ועי' מה שהביא בזה עוד.

עכו"ם ששלח עולתו ממה"י וכו'.

מבואר כאן דאין כופין את העכו"ם להביא נסכים, ועי' בשיטמ"ק שביאר משום דעכו"ם לאו בני כפיה נינהו. ומתבאר דהעכו"ם מחויבין בעצם בהבאת נסכים. ועי' מה שנכתוב בסמוך בגדרי חיוב נסכים בעכו"ם.

אזרח מביא נסכים ואין העכו"ם מביא נסכים, יכול לא תהא עולתו תהא נסכים וכו'.

יש בבואור הבריתא ג' דרכים בראשונים.

שיטת רש"י דהרישא מיירי בנסכים הבאין בפ"ע שמזה התמעט העכו"ם ואילו סיפא מיירי בנסכים הבאין עם הזבח. והסוגיא מתפרשת לדך זו או כר"ע או כריה"ג. ואי נפרש כר"ע אין העכו"ם מביא נסכים משום דהעכו"ם אינם מביאים אלא עולות ולא שום קרבן אחר ומ"מ עולתו טעונה נסכים דהנסכים גלל זבח והן בכלל הריבוי. ולפ"ז צ"ע למה הוצרך המיעוט דהאזרח דהרי העכו"ם התמעטו מעולה דאין לי אלא עולה בלבד. וצ"ל דס"ד כיון דאישתרו בנסכי הזבח ה"ה בנסכים הבאין בפ"ע יוכלו להקריב וקמ"ל דלא.

ואם נפרש כריה"ג הוי מיעוט מיוחד מהאזרח דאף דהן רשאין להביא שאר קרבנות, מ"מ מנסכים הבאין בפ"ע הן התמעטו דאין הנסכים בכלל הזבחים לענין זה. ונסכי הזבח הן רשאין להביא דילפי' מככה לרבות שקרבנו טעון נסכים.

שיטת השיטה במהלך הראשון היא שכל הברייתא בין הרישא ובין הסיפא מיירי לענין נסכים הבאין עם הזבח, אלא דהרישא מיירי לענין כפיה דאימעוט מקרא דהאזרח שאין כופין אותו להביא נסכים, והסיפא מיירי לענין שעולתו חייבת בנסכים שאם לא הביא משלו צריך להביא משל ציבור.

וצ"ע מה הגדר במיעוט וכי אתא לאשמועינן דעכו"ם לאו בני כפיה נינהו. ועי' בחי' מרן רי"ז הלוי הלי' מעה"ק פ"ג שביאר את הענין באופן נפלא שיש שני גדרים בחיוב הבאת נסכים א' מה דהקרבן טעון נסכים שכך דרך הקרבתו וב' שיש חובת גברא להביא נסכים על קרבנו וכופין על זה. והנה העכו"ם התמעטו מהאזרח שאין להם חובת הבאת נסכים ועי"כ אין כופין אותן, אלא רק מדיני הקרבן שכל עולה טעונה נסכים ואם לא יביא משלו צריך להביא הנסכים משל ציבור וזה נלמד מהקרא דככה.

ועי' שם שביאר את הסוגיא דלס"ד פליגי אם יש דין על העכו"ם להביא נסכים אם העכו"ם הוא בר הבאת נסכים וממילא דין הוא שיהא קרבנו טעון נסכים ואם אינו בר נסכים דילפינן מעולה שאינו בר הקרבה רק עולה ממילא חלה הפקעה בעצם הקרבן שאין בו דין נסכים. אבל לאחר שנתחדש שזה רק דין שנתמעט מהבאת נסכים ולעולם קרבנו טעון נסכים נוכל להעמידה אף כר"ע וזה מה שנתחדש דעולה וכל חברותיה קאמר דהיינו שהתרבה להקריב עולה על כל הקשור לקרבן זה.

הדרך השלישית מובאת בשיטמ"ק מהרגמ"ה דלעולם אין העכו"ם יכול להביא נסכים אלא שאם יש לו אוהבים יביאו עבורו את הנסכים ואם לא ימצא מי שיביא בעבורו יביאו משל ציבור. ולדרך זו אין העכו"ם רשאין לנדב נסכים כלל אפי' כשבאין יחד עם הזבח.

והגר"ז שם הק' סתירה בדברי הרמב"ם דבהל' מעה"ק שם כ' עולות הנכרים אין מביאין עמהן נסכים וכו' אבל קריבין משל ציבור ומשמע שאין רשאין העכו"ם להביא נסכים כלל, [וכן עולה מן הסוגיא בתמורה דף ב' לפי גרסתו] ואילו בפ"ד משקלים כתב וכן נכרי ששלח עולתו ממה"י ולא שלח עמה דמי נסכים יביאו נסכיהם מתרומת הלישכה ומשמע שלכת' הנכרי צריך להביא בעצמו כפשטות הסוגיא כאן.

ויישב הסתירה עפ"י דרכו הנ"ל דכונת הרמב"ם היא שאין דין גברא על בעל הקרבן להביא נסכים אלא דינה להיות באה משל הציבור ואם יחפוץ העכו"ם להביאה לא גרע מאילו הביאו הציבור נסכים אלו יעוש"ה.

והיתה לכהן כמנחה שתהא עבודתה כשירה בו.

בהמשך הסוגיא מבואר שלומדים מפסוק זה ג"כ שמנחתו אינה נאכלת כמנחת נדבתו וצ"ע איך נלמדים שתי הדרשות מאותו המקור. ועי' בשיטמ"ק מה שכתב בזה.

או אינה אלא להתיר מנחת חוטא של כהנים וכו'.

לפי הקושיא יהיה הביאור שההיקש הוא למנחת נדבה של ישראל שהיא נאכלת ולא מובן לפי מה ההמשך מקיש חובתו לנדבתו שהרי הכל מדובר על אותה הדרשא ואין כאן קרא אחרינא לדרוש ממנו היקש למנחת נדבת כהן וא"כ מה ענה שיש היקש למנחת כהנים והרי עליה אנו דנים וצ"ע.

דף ע"ד ע"א.

הקומץ קרב בעצמו והשיריים קריבין בפ"ע.

בפשטות הביאור של הלשון קריבין בפני עצמן הוא שהשיריים קריבין אחר הקומץ, דהקומץ הוא המתיר את השיריים להקטרה. ולעיל במשנה הבאנו את ספק הירו' בסוטה אם השיריים קריבין משום קומץ או משום שיריים, וביארנו שם דהוי כמו דם המתיר האימורין להקטרה וכ"כ התוס' לעיל לגבי קרבן עצים שאפשר לפגל בשיריים.

אולם עי' בשיטמ"ק אות ה' על קושית הגמ' בהמשך "אי דלמעלה היינו דאבוה" שמפרש דבפני עצמן היינו על התפוח שהיה שם אפר חם והיו נקטרים שם, ולא על המערכה וכ"מ ברש"י כתב יד שם, אולם ברש"י הנדפס נראה שהיו קריבין כשאר קרבנות. וצ"ב מהו הגדר של ההקרה המחודשת הזו שלא ע"ג המערכה. ונראה לכאוי שאין הלכה של הקטרה על השיריים אלא שהיו עולין כליל אבל אינם כשאר הקרבנות העולים לאשה וריח. וזה דין מחודש הנלמד מהקרא דלאישים כמנחה אבל אי"ז דין הקטרה אלא דין העלאה לאישים. [ועי' בכתבי הגרי"ז שביאר באו"א דבשיריים יש רק דין מעשה הקטרה לחוד וסגי לזה בתפוח והק' דמנ"ל שלא יתנם ג"כ ע"ג המערכה כיון דאי"ב דין הקטרה]. ועי' בהגרי"ז שמדמה זאת גם למש"כ הרמב"ם בדין אהדורי פוקעין שנותנן בצד המערכה, והיינו שאין דין מעשה הקטרה רק שיהיה מוקטר בחפצא ולזה אין דין שיהיה ע"ג עצים.

והנה ברש"י בסוטה כ"ג ע"א ד"ה כראב"ש כתב דר"ש ל"ל כל שממנו לאישים כלל שיש דין בל תקטירו על השיריים. וכ"ה בתושאניץ שם שכ' דראב"ש פליג על אביו בזה שסובר דבעי קמיצה אלא דמתפזרין למטה ואין עולין למעלה משום הדין כל שממנו לאישים. ועי' בקר"א שתמה מ"ש כאן כל שממנו לאישים שהרי מצותן להדיא היא בהקטרה והוי כאימורין. ולפי המתבאר שאין זה דין הקטרה כקרבן אלא דין העלאה מחודש מובנת קושיתו שנחשב כל שממנו לאישים שהרי נעשית לגמרי מצות הקרבן ואין כאן אלא דין העלאה וזה בכלל בל תקטירו.

ראבש"א וכו' והשיריים מתפזרין על בית הדשן.

יל"ד מהו הלשון מתפזרין אם הכונה שהם נאבדים שם או שנשרפין שם. וברש"י נראה שהוא דין לפזרם במקום תרומת הדשן והוי כמו המוראה והנוצה שאי אפשר להקטירם ומאידך צריכים להגיע למזבח וכך מתקים דינם ע"י שנבלעים במקומם. אולם צ"ב מה"ל לחדש דין כזה שהרי מהפסוק נלמד רק שיש איסור אכילה והוי כקדשים פסולין שדינם לשריפה ואין זה מקום שריפתן.

^א ובערוך לנר ביבמות העלה כזה צד אליבא דראב"ש דא"ל דהשיריים מתפזרין על בית הדשן, שאין זה לאיבוד בעלמא אלא כך הוא הדין שתהיה העלאתן במקום שנבלעים שם מותר הקודש ובהכי מתקים הדין כליל ודבריו מחודשים ביותר.

^ב ואולי יש לבאר עפ"י את ספיקו דהירו' אם יכול לחשב עליהן מחשבת פיגול והיינו אם הקטרה כזו נחשבת אכילה שיוכל לחשב עליה או דהוי כאיבוד ואי"ז מחשבה להתפגל. [מהרב ר. שווב שליט"א]

ובשיטמ"ק מפרש אי למטה פי' אבית הדשן שהיה בעזרה שהיו שורפין שם פסולי קד"ק ומשמע שהיו נשרפין למטה ולא מתפזרין. ועי' בקר"א שדן כאן אם היו טעונים עיבו"צ או לא ונקט בפשיטות שאי"צ עיבו"צ כיון שמתחילה אתין לשריפה כפר ושעיר הנשרפין כדאמר' לגבי שה"ל הבאות בפ"ע.

ועי' בסוגיא דסוטה שם לגבי מנחת קנאות של סוטה הנשואה לכהן שאי אפשר לאכול השיריים מפני חלק הכהן שבה שדינה להיות כליל, ומאידך א"א להקטירה מפני חלק הישראל שבה והוא באיסור בל תקטירו ואמר' דעבד לה כראב"ש שנקמצת ושיריה מתפזרים על בית הדשן. והנה לשיטת השיטמ"ק מובן שדינה להשרף כשאר קדשים פסולין ששריפתן בעזרה אבל לשיטת רש"י שהיא מתפזרת במקום תרומת הדשן תמוה מה ענין זה לשם שהיא אינה יכולה להקרב והיא בכלל קדשים פסולים הטעונים עיבו"צ.

ועוד מצינו כיו"ב ביבמות בדף ק. לגבי כהנת שנתערבה ולדה בולד חברתה שהדין הוא שמנחתו אינה נקטרת ואינה נאכלת שמא דינה בכליל ושמא ישראל הוא שג"כ נקמצת ושיריה מתפזרין ושם שהוא דין ספק אינו מובן כלל מה"ת יהיה הדין דהם מתפזרין ומ"ש משאר ספק פסלות. ועי' בשיטמ"ק שהק' דבלא"ה אינו מובן שם שהרי לפי הצד שהוא כהן ודינה להיות כליל כשאר מנחת נדבת כהן א"כ הוי מנחה שחסרה ויהיה אסור להקטיר הקומץ באופן זה, וכ' דבאמת צריך ואין לו תקנה. והערלי"ן ביבמות שם מובא כאן בהערה מישב זאת עפ"י דרכו ולפ"ז מיושב גם שאר הקושיות וע"ע.

לאכילה הקשתיה ולא לדבר אחר.

לפי רהיטת הסוגיא לא נאמר כלל אליבא דראב"ש דין הקטרה על השיריים אלא שהם באיסור בל תאכל והם כמותרי הקדשים. ומקודם הובאו דברי הראשונים בסוטה דראב"ש פליג על אביו וסבר דשיריים הן באיסור הקטרה ולפיכך מתפזרין וקשה דלכאוי המה חלוקים בעיקר הדין אם השיריים יש בהם דין הקטרה או לא ומה זה ענין לפלוגתא אי איכא לאו דב"ת על השיריים. ויתכן דהראשונים הללו יסברו כמו הלישנא ברש"י דהוי מימרא בפ"ע ובאמת יש כאן ויכוח אם הוי דבר הקרב לאיבוד או לא, ובאמת כך דינם להיות נקרבין לאיבוד מאחר ואי אפשר לקים בהן הקטרה כדין וע"ע.

ורבנן האי כל מנחת כהן כליל לא תאכל מאי עבדי ליה.

קושיית הגמ' אינה מובנת שהרי נהי דלא דרשינן לה למנחת חובה מ"מ הא בעי קרא ללאו למנחת נדבה וכמו שמסיק בסוף שבא ללמד גז"ש למנחת חביתין שהיא בלאו. וצ"ל דפשיטא ליה דלא בעי ללאו דהרי איכא בלא"ה לאו דזרות ולא ניחא לומר דאתי ללאוי יתירי אולם אחר שראה בברייתא שהוצרך ללמד אזהרה למנחת חביתין למדנו גם שלזה נדרש הפסוק להוסיף לאו בעולין כליל. ועי' ברשב"א באריכות.

עי' ברש"י שפירש רבנן דפליגי אר"ש וסברי מנחת חוטא של כהנים אינה נקמצת אלא כולה כליל. ובתוס' כתבו דהקושיא היא בין לרבנן ובין לר"ש. וזוהי לכאוי הפשטות שהרי הפסוק מיירי במנחת נדבה ולא במנחת חוטא אלא דראב"ש דורש את הלא יאכל על מנחת חוטא אבל ר"ש עצמו הרי הוא מקיש מנחת חוטא למנחת נדבה ואיתר גם לדידי הקרא דלא תאכל. ועי' בברה"ז שכי' דגם רש"י לא נתכוין לומר דא"ז אליבא דר"ש אלא נקט רבנן וה"ה אליבא דר"ש.

ויתכן שמטעם אחר העמידו הקושיא דוקא אליבא דרבנן דלעיל בדף נ"א ע"ב נראה שר"ש דריש שתהא כולה בהקטרה לי"ל הגז"ש דכליל כליל משום שאינה מופנית, וא"כ אי אפשר לתרץ שבאו ללמוד גז"ש למנחת חביתין וללמוד מנחת נדבה ממנחת חביתין.

בעי רבא כהן שאכל מן האימורין מהו.

ע"י בעול"ש וקר"א שהעירו דכהן לאו דוקא הרי ישראל הוא גם בכלל הלאו וכן מפורש בסוגיא במכות י"ח ע"ב.

לא דזרות לקמבע"ל וכו'.

מבואר כאן שלוקה [אי נימא דשייך באיסור זה מלקות] שתיים משום זרות ומשום לאו דלא תאכל. אולם ברמב"ם לא הביא את הלאו דזרות רק את הלאו דכליל תהיה וצ"ע למה לא הביא שום איסור אחר. וצ"ל דאין לוקין משום זרות משום שאף הכהנים אסורים באימורין וזה שלכ"ד התוס' בשבועות כ"ד ע"ב דבאימורין לכ"ע איכא איסורא משום זרות כיון דהבשר מותר לכהנים. וכן קשה למה לא הזכיר הרמב"ם גם את הלאו של לא תוכל לאכול כמבואר במכות שם וכמו שכי הוא עצמו בה"א לגבי עולה, ומאידך לגבי עולה לא הזכיר הרמב"ם את הלאו דכליל תהיה רק הלאו דלא תוכל לאכול והרי בגמ' במכות מבואר דהאיסור דכליל תהיה נאמר גם לגבי בשר העולה. וע"י בלח"מ שם שתמה על דבריו מנו"ב.

כל שהוא בכליל תהיה ליתן ל"ת על אכילתו.

צ"ע מה שייך באימורין שם כליל והרי הקרבן עצמו אינו עולה כולו לגבוה, ובשלמא לענין עולה יש מקום להסתפק אם זה לאו שנאמר דוקא במנחות או גם בשאר קרבנות אבל מ"ש זה באימורין.

ע"י בתוס' ד"ה לאו [בסופן] שכתבו דמימרא דר"א הוי פלוגתא ואינה מוסכמת לכו"ע וצ"ע מי פליג על דרשא זו, וע"י בקר"א שמבאר דראב"ש פליג שהרי הוא אינו סובר שהלאו נאמר במנחת נדבה אלא במנחת חוטא. והק' ע"ז שהרי מפורש בגמ' לעיל שר"י שהוא בעל המימרא בכריתות כן סובר את הגז"ש ואיך יתכן לומר דבפלוגתא לא קמיירי. וכנ"ל ביאר החזו"א והאריך שם לבאר אליבא דראב"ש דהקרא דלא תאכל לא בא לאזהרה אלא לגלות את דין המנחה ועד כמה שזה הפירוש לא מסתבר כלל ללמוד מזה איסור על מנחת כליל. וע"י במנח"א שביאר באו"א דבתו"כ משמע דהתנא דדריש כליל כליל מגז"ש הוא חולק עם ר"א שדורש דבכל מקום שנאמר כליל איכא איסורא.

ליתן ל"ת על אכילתו.

בתוס' שם בתירוצם השני כתבו דאין לוקין על לאו זה כיון דהוי לאו שבכללות. ויש להוסיף דהיינו דוקא אליבא דר"א דלמד מזה כלל לכל מה שהוא כליל. וצ"ע מרהיטות הסוגיא דמכות שנראה שיש בזה מלקות וע"י בתוס' שם שהאריכו למעניתם. אולם ברמב"ם פ"א ממה"ק כתב להדיא דהאוכל כזית מן האימורין לוקה משום כליל לא תאכל וצ"ע איך לוקה על לאו שבכללות. ויתכן שהגדר הוא שהוא מתחייב על מה שאינו נותנו למזבח ומבטל ממנו דיני הקטרה ולא על אכילת הזבח המסוים הזה ונמצא שהכל יסוד איסור אחד. וכ"כ במנח"א, והביא מהגרי"ז לתלות בזה את הנידון אם אימורין פסולין שאינם ראויין

להקטרה אם יש בהם הלאו דלא תאכל דבשיטמ"ק בכריתות [בהשמטות ד"ד] בשם הרא"ש מבואר דאין בהם הלאו הנ"ל, שזה מתאים עם הסברא שהוא משום שלא לאכול מהמוקטרים ל"ש זה בפסולין אבל אי הוי סתם לאו שלא לאכול אימורין אפשר דאף בפסולין קים הלאו.

רד"ה כי קמיבעיא לי וכו'.

פירש"י כהן שאכל מזבח של כהן מי הוי חייב משום כליל תהיה. הק' הרבה אחרונים מה הבדל בין זבח של כהן לזבח של ישראל וביותר דהכא מיירי בזבח שאינו עולה כליל א"כ בלא"ה לא דמי לקרבן דכהן וצ"ע.

תוד"ה לאו.

התוס' דנו אם איכא מלקות משום זרות על אימורין או דכיון דאין ראוי לכהנים אין לוקין על לאו זה והבאנו דברי התוס' בשבועות כד: דדוקא על בשר העולה נאמר החילוק הזה שיד הישראל והכהן שוין בו אבל בשאר הקרבנות שיש בהם אכילת כהנים לא יאמר החילוק הנ"ל ואפי' בחלק שהוא לגבוה ואסור לכהנים.

דף ע"ד ע"ב.

איכא מוראה ונוצה.

צ"ע והרי אין זה לכהנים אלא לגבוה במקום שפך הדשן וא"כ שפיר יפה כח המזבח מכח הכהנים דל"ל כלל, וצ"ל דאין התנא מונה רק מה שכל כולו למזבח. ומצאנו גם איפכא לענין חלק הכהנים שלא מנה לוג של מצורע משום מתנותיו ואף שאינם הולכים למזבח ממש. והגרמ"ד ביאר עפ"ז מדוע לא מנה כאן המורם מלחמי תודה שאין בו למזבח אלא הוא לכהנים וביאר דמאחר ושאר הלחם נאכל לבעלים ואין לכהנים אלא את התרומה אינו מונה אותו בכלל אלו.

לאפוקי מדשמואל דאמר המתנדב יין מביאו ומזלפו ע"ג האישים.

צריך לדעת מה הגדר בזילוף הזה האם הוא כהקטרה או דין אחר. והנה יש להוכיח מדברי רש"י ותוס' בסוגיא שכ' דיין לא שייך בו קמיצה וע"כ מזלף את כולו ע"ג האישים ומבואר שמעיקר הדין היו צריכים לקומצו ולהקטיר קומצו כשאר מנחה וכדמצינו בשמן, אלא דלא אפשר וע"כ הוא נקטר כולו על האישים. ועדיין צ"ב איזה הקטרה זו שהרי אינו נעשה אש וגם אינו נותנו על גבי עצים רק על גוף האש ולכאוי אי"ז הקטרה.

ועי' בקר"א שהק' על רש"י ותוס' למה הוצרכו לטעם זה דאי אפשר לקמוץ היין והרי בגמ' בזבחים צא: יליף לה מקרא דאשה לה' דלאו לשיתין אזיל אלא לאישים.

ובפשטות יתכן לומר דהחידוש של הכתוב הוא שיש דרך הקטרה על היין ע"י זילוף ואילמלא הקרא היינו אומרים שלא שייך הקטרה ביין דאי"ז דרך הקטרה אלא דרך כיבוי, ולזה הוצרך הקרא לומר שיש כאן דין הקטרה, אבל אי"ז סיבה לומר שלא יקמוץ ויקטיר את הקומץ.

ובמקד"ד סי' י"א סק"א מבאר דהדין זילוף ע"ג האישים אינו מדין הקטרה אלא מדין נסכים הוא שזה הצורה לנסכם ע"ג המזבח. ויש בזה כמה נפק"מ לענין חיוב זרות אם הוא בכזית או

בשיעור ג' לוגין כנסכים. וכן לענין העלאת חוץ. ובמנח"א הוכיח מדברי התוס' לקמן צא: שזהו דין הקטרה שכ' שאם יתנה להדיא שהוא רוצה לספלים יהיה דין לספלים ומבואר דיכול להתנות שזה יהיה בתורת ניסוך ולא בתורת הקטרה אבל אם הכל בתורת ניסוך ויש גזיה"כ שכן מנסכים אותו מה שייך תנאי בזה. ועיי"ש עוד הוכחות לזה.

ובעיקר מש"כ דאיי"ז הקטרה ע"ג עצים עיי"ש שהביא מהגרי"ז שהק' על הסוגיא בזבחים דפריך והא קמכבה והעמיד שמזלף בטיפין דקות והק' שהרי יכול היה לזלף ע"ג אש של שמים ותיירץ הגרי"ז שהקטרה בעינן דוקא על אש של עצים ולא של שמים.

המתנדב שמן קומצו ושיריו נאכלין.

עי' בסוגיא דזבחים צא: שיש בזה מח' תנאים ושורש המח' הוא מהו הגדר של קרבן שמן דהמקור לזה ששייך הקרבה בשמן איתרבי מהקרא דקרבן מנחה אלא דכיון דלא מצינו שמן הקרב בפ"ע אי"ל למימר דאזיל לשיתין דומיא דנסכים ופליגי בדון מינה ואוקי באתרא או לא אוקי באתרא ודינו כשאר מנחה. וצ"ע למה לפי הצד השני אין אומרים שיעשה כלוג שמן של מצורע שיעשו בו ז' הזאות והשאר יאכל לכהנים. ולעיל בדף ט. ילפינן מלוג של מצורע שהשמן מתקדש בפ"ע.

קומצו ושיריו נאכלין.

עי' ברבינו גרשום שפי' קומצו שיקפה אותו ויקמוץ. והנה מהתוס' לכאוי' מוכח שלכ"ד שהרי כתבו כתבו שייך אי אפשר לקמוץ והרי יכול להקרישו כמו בשמן. ועי' במקד"ד שם סק"ב שהאריך לדון שייך קרוש אינו לא מאכל ולא משקה וע"כ אי אפשר להקרישו דעיי"כ הוא מאבד שם יין, ודוקא שמן אפשר לקומצו דמיירי בשמן עב. והיה מקום לומר עוד ששמן שדרך תשמישו הוא באכילה או בהבערה אפשר לקומצו ע"י שיקפנו ואינו מאבד עיי"כ שם אוכל ולא דמי לין שעיקרו לשתייה. ועי' עוד במקד"ד שם שהוכיח דלא מיירי בקרוש מלוג של מצורע שבא בתנאי נדבה ששם בעינן שיהיה ראוי להזאה.

לאפוקי ממ"ד שה"ל הבאות בפ"ע לשריפה אתיין וכו'.

עי' בשפ"א שכ' שמבואר בסוגיא דאף מה שאין בו הקרבה כלל נחשב במנין משנתינו כמו שתי הלחם שאין בהן אלא תנופה א"כ אמאי לא תני נמי ביכורים שאיקרו קרבן והם כולם נתונים לכהנים ובעו תנופה והגשה. ויש לחלק דלא תני אלא הנך שיש בהם קדושת קרבן משא"כ ביכורים שאינם קדשים כלל ואין בהם תורת מעילה. ולכן לא תני נמי גזל הגר אף דאיכרי אשם משום שאין לו קדושת קרבן.

והנה התוס' הק' אמאי לא תני לבונה ותי' דהוי מידי דאינו ראוי לאכילה ופשיטא דאין בזה לכהנים. וק' דאף שה"ל אינם ראויין לאכילת מזבח שהרי חמץ הן, ובהכי לא קמיירי. וצ"ע.

מתני' כל המנחות וכו' יציקה ובלילה ומתן שמן בכלי קודם לעשיתן.

עי' ברש"י דהמאחר מאחר קודם וטעמא בעי. ועי' בטה"ק בריש פירקין שביאר דהמשנה כאן סידרה לפי סדר הפסוק דבפסוק א' כתיב במנחת סולת ויצקת עליה שמן ובפס' ה' כתיב במנחת מחבת סולת בלולה בשמן, ובפס' ז' כתוב במרחשת סולת בשמן תעשה.

^א ועי' בשפ"א שהק' על רש"י ותוס' למה הוצרכו לחלק בין יין לשמן שזה אפשר לקמוץ וזה א"א לקמוץ והרי שמן התרבה למנחה מהקרא דקרבן מנחה דהוי כמנחה ואילו נסכים המקור הוא מכל האזרח דמתנדבין נסכים ועיי"כ דין נסכים עליו להיות כולו כליל.

ומתן שמן בכלי קודם לעשיתו.

במנחת אברהם הסתפק אם הדין מתן שמן הוא בכלל עבודות המנחה או דין סדר בעלמא שצריך להקדים השמן לסולת אבל אין הלכה של נתינת שמן בכלי [ואפשר אף ע"י קוף]. וכתב להוכיח מדברי ר"ש לעיל י"ח ע"ב שמנה ט"ו עבודות דבעי כהונה ומנה היציקות והבלילות ולא מנה עבודה זו דמש"ב בכללן ומוכח כמו הצד השני.

וע"ע ברמב"ם פ"ג ממח"ק ואילך שנראה מדבריו דקודם הבלילה לא היו נותנים את המנחה בכלי שרת רק בזמן היציקה וע"י בכס"מ שם שהק' עליו מהגמ' בדף יא. שבלילה חוץ לחומת העזרה פסולה כיון דמעשה כלי היא והרמב"ם כנראה גרס קדושת כלי ולא מעשה כלי ואכמ"ל.

החלות בוללן דברי רבי.

ברש"י ביאר על כל המנחות האפיות בין בתנור ובין במחבת ומרחשת, ובכת"י לא הזכיר אלא מחבת ומרחשת ולא מאפה תנור. וברגמ"ה כתב החלות של מנחת מאפה. ואפשר לדחוק בכונתו שבכל האפיות מיירי ול"ד בתנור אבל נראה מדבריו שהכל המשך אחד הרישא והסיפא והסיפא ודאי מיירי במאפה תנור, וכ"ה להדיא ברע"ב ובפיהמ"ש להרמב"ם.

ולפי מה שנראה מסוגית הגמ' מיירי בכל האפיות שהרי רבנן מביאים פסוק דסולת בלולה בשמן שכתוב במנחת מחבת ואילו רבי מביא הקרא דכ' במאפה תנור חלות בלולות בשמן. [ויתכן לומר שרבנן מביאים לדמות מאפה תנור למחבת דהדין בלילה נאמר על הסולת מקודם האפיה אבל רבי באמת מחלק בין מנחת מאפה תנור דכ' בה חלות למחבת ומרחשת דל"כ בהו חלות. אבל לא יתכן לומר כן דבהמשך הסוגיא מובא בברייתא חלות בוללן וכו' וחוזר ונותן שמן וקומץ וזה לא שייך במנחת מאפה תנור דל"ב יציקה, וכן הוכיח הקר"א.]

אר"פ למעוטי מנחת מאפה.

ע"י בתוס' שכתבו דמקרי לא נעשית בכלי דקסבר אין תנור מקדש. וע"י ברדב"ז על הרמב"ם פ"ג ה"ח שהתקשה דהרמב"ם הרי ס"ל שהתנור מקדש מזה שדינו להיות של מתכת וא"כ מעשיה בכלי ותי' דה"ק למעוטי מנחת מאפה שאף שנעשית בכ"ש אין טעונה ג' מתנות שמן. ועוד כתב שאף אם תנור מקדש מ"מ אינו נקרא כלי כמו מחבת ומרחשת. ויש לבאר שמעשה התנור אינו אלא לשמור את החום אך אין האפיה נעשית בגופו של התנור.

סולת בשמן תעשה מלמד שהיא טעונה מתן שמן בכלי וכו'.

פסוק זה נאמר לגבי מנחת מרחשת, והנה לכאוי' זה מתאים רק עם דעת רבנן שהבלילה נעשית בעודה סולת אבל לפי רבי שהחלות בוללן מה"ת לומר שיקדים השמן לסולת והרי מצות בלילה היא בעודה חלות ומקודם אין לה שם מנחה לכאוי'. אך באמת זה מבואר להדיא בהמשך הסוגיא שאת המתן שמן מקדימים קודם נתינת הסולת מקודם הלישה. ומבואר שהקידוש ראשון נעשה בעודה סולת בביסא. וע"י בטה"ק בר"פ שדיק מדברי רש"י שכ' בד"ה ומתן שמן בכלי לאפוקי מנחת מאפה שאין כל מעשיה בכלי שאף מנחת מאפה תנור היתה מתקדשת בביסא רק האפיה היא בתנור ולא בכלי.

והנה אם הביאור במה דבעי נתינת שמן הוא מדין סדר ולא מדין המנחה הדברים מתבארים יותר לכאוי'.

^א ובספר ישר וטוב דיק מזה דבמאפה תנור מודים רבנן דחלות בוללן.

והנה לפי מה שנראה כאן מדברי רש"י ותוס' אף מנחת מאפה תנור היה בה מתן שמן בכלי קודם לעשייתה ולא התמעטה אלא מיציקה אולם ברמב"ם פ"ג ממה"ק נראה שהתמעטה גם ממתן שמן ורק בלילה יש בה, ויעוי' בזבח תודה שדיק מדבריו כן, אולם בכס"מ שם נראה שהוא לומד כרש"י.

רד"ה כל המנחות הנעשות בכלי.

כגון מנחת מחבת ומרחשת, עי' בטה"ק ובזב"ת שכי' דרש"י לא בא למעט מנחת סולת אלא מנחת מאפה תנור דוקא אבל מנחת סולת נחשבת מעשה כלי שהרי היא נילושת בביסא וכן מבואר ברמב"ם שם ה"ה, ועי' בלח"מ שחילק דלא דמי למאפה תנור שאין התנור מקדש. אולם צ"ע דאף מנחת מאפה תנור נבללת בעודה סולת וא"כ היא מתקדשת בביסא דמידת הלח נתקדשה וצ"ע.

דף ע"ה ע"א.

רבי אומר וכו' כיצד עושה נותן שמן בכלי וכו'.

עי' בחזו"א סי' כ"ה ס"א שדן שם לגבי ריקקין שאינם נבללים שדן אם אפשר ליתן שמן בכלי קודם עשייתן אם נחשב שע"ז נחשב כאילו בללן בשמן או שהדין בלילה הוא רק אחר המתן שמן השני. ולכאוי' מוכח מכאן דאין זה נחשב שיש כאן בלילה בעודן סולת אלא בשעת המתן השני שנתן לבלילה וצ"ע למה לא הביא החזו"א ראייה מכאן לספיקו. וצ"ל דאין זה סתירה שאלביא דרבי אין מניעה לבלול גם בעודן סולת אלא איכא דין בלילה נוסף בעודן חלות. ועוד שכאן מוכח להדיא שאינו מתכוין לבלילה שהרי מעשיו מוכיחין שאח"כ הוא נותן שמן עוד לקיום מצות בלילה ואינו מקדים השמן לשם בלילה אלא למצות נתינת שמן במנחה.

חלות בלולות ולא ריקקין בלולין.

עי' רש"י לקמן עח. בסה"ע שכי' ריקקין וחלות חד הוא אלא שזה נבלל וזה נמשח. ועי' בהגרמ"ד שהק' עליו מסוגין דהו"א שהריקקין גם נמשחו וכן הו"א שהחלות הם גם משוחים וא"כ קשה מה יהיה ההבדל ביניהם ועיי"ש שדן אם יועיל מה שימשח את הריקקין לחודייהו לתת ע"ז שם ריקקין אף שבעיקר עשייתן אין הבדל בינם לבין החלות. ועו"ק דברש"י כת"י [וכן ברש"י שלפנינו לחלק מהגרסאות] נראה שהו"א ששניהם גם בלולין וגם משוחין וא"כ היינו הך. ואפשר דלהו"א זו היינו תולין את ההבדל בצורת הלישה [ומצאנו בכ"ד דריקקין דקין הם] אבל עתה למדנו שההבדל הוא במשיחתן.

והנה לעיל בדף י"ח שנינו ולא משחן כשירה וצ"ע ממ"נ דאם לא ימשח כלל הרי לא קים מצות השמן כלל שהרי אין השמן שבלוג נקמץ אלא נאכל למשנתינו שמושחן כמין כי וכו' ואם יתן השמן בכלי יחד עם העיסה הרי יש כאן בלילה והוי כחלות. ועי' בלח"מ פ"ג ממה"ק ה"ח בשם הרא"ם שאם שינה ועשה בלילה בריקקין או איפכא מעכב ופסול, וצ"ע מהמשנה הנ"ל. ולעיל הבאנו את דברי המנח"נ מ' קט"ז שבאמת ודאי מעכב שיהיו החלות בלולין והריקקין משוחין אך אינו מעכב שיעשה ע"י גברא בר חיובא והעיקר שבחפצא תעשה בלילה בחלות ומשיחה בריקקין כדי ליתן שם חלות וריקקין עליהם אבל לא לקיום מצות בלילה ומצות משיחה ועי' במנח"א לעיל וכאן אריכות דברים בענין.

^א ועי' במנח"א שהביא מקור לזה מדברי האבע"ז שמות כ"ט ב'.

כיצד מושחן כמין כי יונית והשאר נאכל לכהנים.

מבואר לקמן דאיכא פלוגתא בהאי דינא אם מושחן וחוזר ומושחן עד שיכלה השמן שבלוג או מושחן כמין כי יונית והשאר נאכל לכהנים ומתבאר שיש כאן מחלוקת יסודית אם יש לשמן קדושת הגוף ואינו נעשה שיריים עד לאחר הקמיצה או שאין דין השמן אלא לקים בו מצות משיחה וממילא כל השאר אין בו דין הקרבה. וצ"ל לפ"ז דהלוג שמן במנחה זו דמי ללוג של מצורע שעיקר מצותו הוא לאכילה ולא להקטרה. ועי' בסמוך לגבי מנחה הבאה חלות ורקיין. ויש להסתפק במנחת רקיין של כהנים אם השמן נאכל או שדינו להיות כליל.

ת"ר מנחה הבאה מחצה חלות ומחצה רקיין וכו' מביא לוג שמן וחוצהו וכו'.

צ"ב מדוע חוצים את הלוג דבשלמא אם המותר נאכל י"ל בזה חל עליו דין שאינו נבלל עם המנחה אבל לר"ש שהמותר חוזר לחלות למה הוצרך לחצותו מעיקרא ויקח את השמן לחלות ויפריש ממנו כדי משיחה לרקיין. ועי' בהגרמ"ד שעמד בזה.

בדעת ר"ש דמחזיר השמן לחלות יכולנו לומר דברקיין הבאין בפ"ע הוא מודה דמצותן במשיחה והשאר נאכל לכהנים רק כאן דאיכא נמי חלות מצות השמן היא להיות נקמץ. אולם במשל"מ פיי"ג ממה"ק ה"ה מבואר דס"ל כת"ק דברייתא דמושחן וחוזר ומושחן אלא שלא יטרח להמתין עד שישפג שמן וימשחנו שוב עבדינן תקנתא להחזירו לחלות. ויוצא דרשב"י לשיטתו דכיון שדין השמן להיות נאכל אינו חוזר לחלות.

והשאר נאכל לכהנים.

במשל"מ הק' למה נאכל השמן והרי היו נותנים השמן בכלי קודם עשיתה והיה לו להרבות בשמן שבכלי ולשייר כדי משיחה מצומצם ואז לא יותר לכהנים. ומזה הוכיח כשיטת הרמב"ם דבמנחת מאפה אין בה דין מתן שמן בכלי כמו שהתמעטה מיציקה. וכ' דאין לומר שאף התוס' מודים דבמנחת רקיין דאין זה מסתדר לא עם הדרשות ולא עם הסברא. ועי' בחזו"א סכ"ה ס"א שישב קושיתו והוד"ל.

רד"ה מנחה הבאה וכו'.

לפי הגירסא המתוקנת יוצא שאף לפי רבנן מהני להביא מנחה אחת מרקיין וחלות ובלבד שלא יפחות מ"י לכל מין ומין, ועי' ברש"ש שהק' ע"ז כמה קושיות. ולכאוי מכל המקומות שאמרי' כל היכא דתנן י' תנן לאפוקי מדר"ש מוכח נמי דלרבנן ליכא מנחה כזו.

דף ע"ה ע"ב.

מתני' מנחת ישראל כופל אחד לשנים וכו'.

עי' ברשב"א שהק' איך אפשר לקמוץ בפס ידו חתיכה גדולה כזו ות"י דאף לת"ק היו מפררין חלק כדי לקים מצות קמיצה. ועי' בקר"א שביאר שהיה מקפל בצורת שתי וערב שתהא נוחה לקמוץ ומבואר שהיו קומצין מכל הפתיתין שלא כדברי הרשב"א הללו. ועי' תוס' לעיל יא. ד"ה ד"ה וזו שביארו את הגמ' שם שזו היתה עבודה קשה במקדש משום שלא היתה אלא לארבעה ובקושי הוא משוה את הפתיתין למידת הקומץ.

מנחת כהנים קופל אחד לשנים ושנים לד' וכו'.

מבואר כאן במשנה ובגמ' שיש חילוק בין מנחת כהנים למנחת חביתין שזה קופל לארבעה וזה כופלה רק לשנים וצ"ב החילוק והרי שניהם כליל הן. ובפשטות החילוק דמנחת כהן היא בכלל מנחה סתם לכל מצוותיה ורק שאין בה אכילה וע"כ דינה לפתיתה כמנחת ישראל אלא שאין מבדיל שההבדלה לצורך הקמיצה היא נעשית. משא"כ מנחת חביתין אינה נלמדת מהקרא דפתות אותה פתים אלא משום דכ' בגופה מנחת פתים ואין פתים אלא שמים. ועי' בתוס' לעיל בעי"א ד"ה אימא שהביאו מהקוני' דמנחת כהנים פתיתה כתיבא בה בהדיא ותמוה לכאוי' דהא במנחת חביתין כתיב פתיתה ולא בשאר מנחת כהנים.

ועי' ברש"י בפ"י החומש [ו, י"ד] שמפרש את הפסוק פתים על פי התו"כ שכופלה לשנים ושנים לד' [וצ"ע מהסוגיא כאן].

ר"ש אומר מנחת כהנים וכהן משיח אין בהן פתיתה.

עי' ברשב"א שהק' דכי לי"ל לר"ש הדרשא דפתים מלמד שטעונה פתיתה, [וממנחת כהנים ל"ק שהרי אי"ז מקרא מפורש אלא דבר הלמד מענינו]. ומבאר דר"ש אי"ל טעמא דקרא וכיון דלי"ב קמיצה ל"ש בה דין פתיתה, וע"כ הוא מפרש את הפסוק פתים שדיה להיות מטוגנת מנחת פתים שהיא מנחת מחבת דכ' בה פתים.

אולם בעול"ש הביא בשם המל"מ שם ה"ד שמפרש דאף לר"ש היה כופלה לשנים אלא לא היה כופל מנחת כהנים לארבעה כמנחת ישראל אבל במנחת חביתין ל"פ ר"ש.

וכלן פותתן כזיתים.

ברש"י כת"י מפרש דכולה מדברי ר"ש היא שהרי לדברי ת"ק שלא היה כופלה אלא לארבעה ל"מ בה פירורין כזית שהרי עישרון הוא שיעור חלה שהוא מ"ג ביצים ועוד וגם יש בו תוספת של לוג שמן ומים דלישה וכל עישרון מחלקו לי' חלות כדתנן לקמן עו.

אמר רב יוסף האי חביצא דאי"ב פירורין כזית וכו'.

כללא דהאי שמעתתא דלחם שלא השתנה מכמות שהיה אפי' הוא מפררו לפירורין דקים מאוד עדיין שם לחם עליו וברכתו המוציא. ואם עשה ממנו מאכל אחר בזה אם יש בו פירורין גדולים לרב יוסף או לרב ששת אם יש בו תוריתא דנהמא ברכתו המוציא ואם לאו נפק לגמרי מתורת פת והוי כתבשיל של דגן שלעולם ברכתו מזונות ואפי' אכל ממנו שיעור קביעות סעודה. וכ"ז מבואר בשו"ע סי' קס"ח ס"י ובמשנ"ב שם.

אלא דבסוגיא מובאים כמה מקומות שנראה שאף כאשר לא נשתנה מכמות שהיה כן הוא הדין ועמדו בזה האחרונים.

חביצא.

רש"י מפרש תבשיל שנותנין בו פת. והתוס' הק' עליו דמה ענין זה אצל מנחות שהבישול מבטלו מתורת פת ובמנחות הוי פת גמור וכונתם להקשות לכאוי' על הראיה של רב יוסף מהסוגיא דאימא דוקא במנחות מברכין עליהם המוציא אם יש בהם כזית אבל בבישול גמור אין בו דין לחם כלל ואפי' לחם גדול. ולפי זה יצא ששיטת התוס' היא דאם נתבשלו בישול גמור אפי' יש בהם כזית אין מברכים עליהן המוציא, וכמו שהוכיחו מההיא דברכות לז. דאין הפרוסות קימות במברכין עליהן מזונות. אולם בשו"ע שם פסק עפ"י הירו' המובא בב"י שאי אית ביה כזית אף אם נתבשלו

מברכים עליהן המוציא, וההיא דאין הפרוסות קימות היינו שאין בהם כזית. ולפי"ז נוכל לפרש שעיקר ראית הגמ' היא ע"ז שכאשר אין בהם כזית אין ברכתם המוציא וא"כ הראיה היא בדרך ק"ו שאף אם מנחות שלא נתבשלו אין מברכין עליהן המוציא בפירורין ק"ו בנתבשלו לגמרי. כן ביאר הקר"א את שיטת רש"י.

ועי' בתוס' בברכות ל"ז ע"ב שביארו לפי רש"י שהראיה של הגמ' היא ממנחות המטוגנות דטיגון חשיב כבישול. ויוצא שיש בזה מח' התוס' כאן עם התוס' בברכות לענין טיגון אי חשיב כבישול או לא.

והנה מרחשת הוי טיגון בשמן עמוק ושם הלא קיי"ל דהוי בישול, וק' מדוע ברכתו המוציא. ועי' בתוס' בפסחים ל"ז ע"ב שהביאו את שיטת ר"ת שבדבר שבילתו עבה אף אם נתבשל אח"כ אינו מאבד תואר לחם וראיתו היא מסוגין היה עומד ומקריב מנחות וכו' נטלן לאוכלן מברך המוציא, וקשה שהרי מנחת מחבת ומרחשת אינם אפוויות בתנור ומוכח שגם אם נתבשלו מברך עליהן המוציא.

והר"ש בפ"א דחלה מ"ה דחה ראיתו דאפשר דלאו כל מנחות קאמר א מנחת סולת ומאפה תנור אבל מחבת ומרחשת אין מברך עליהן המוציא, ועוד שיתכן שטיגון במחבת ומרחשת השמן ואינו מבטלו. ומבואר בדברי הר"ש דאף במנחת מרחשת אין הטיגון בשמן עמוק באופן שהוא כמו בישול.

ועוד אופן י"ל דאין כונת רש"י שהיו מפררין הלחם בקדירה דהוי כלי ראשון, אלא בקערה דהוי כלי שני וממילא הוי כהתוס' שפי' נתדבקו ע"י מרק.

אר"י מנא אמינא לה וכו', ותנן וכולן פתיתין בכזית.

בפסחות הראיה היא ממנחת מחבת ומרחשת שהיו מטוגנות בשמן וכ"פ התוס' והדין הוא שבכזית ברכתן המוציא. וצ"ב מהי הראיה דממ"נ אם אנו מחשיבים הטיגון כבישול מה הראיה שבחביצה הדין כן דנימא אף פחות מכזית שהרי לא נשתנו שינוי גמור ע"י בישול, ואם הטיגון הוי כאפיה א"כ הוי פת גמור שהרי הוא מפררין רק אחרי הבישול וכה"ק הגר"ז.

ובפמ"ג ססקכ"ח וכן בקר"א ביארו משום היציקה הנעשית במנחה על הפתיתין והשמן מדבק הפתיתין כמו בחביצא וזה דחוק בלשון התוס' **שכתבו כעין טיגון של מנחה**. ומקושיא זו הוציאו האחרונים יסוד לדינא שבמקום שהיה טיגון אף שברכתן המוציא אם הוא מפרר אח"כ הדין שברכתו מזונות כמו בחביצא. דהנה בבה"ל שם הביא את ספיקו של הפמ"ג לענין אם נתבשל והיה בו כזית שאז ברכתו המוציא ואח"כ פיררו לפירורין דקין אם הולכים אחר שעת הבישול או אחר שעת האכילה. וכאן יש לדמות לזה שאף שהטיגון דינו כאפיה מ"מ דמי לחביצא שאם יפררו אח"כ לא יהיה בו שם לחם. כן מבאר הגר"ז את התוס'.

והנמה לפי דרך ר"ת בסוגיא שהטיגון נחשב כבישול אלא כיון דעיסתו עבה אינו מאבד שם לחם הדברים מובנים עוד יותר דזה דמי ממש לספיקו של הפמ"ג הנ"ל.

והתניא ליקט מכולן כזית וכו'.

^א אולם עדיין יקשה מההיא דרבא דסבר דאף בלי"ב כזית אי אי"ב תוריתא דנהמא מברכין המוציא וזה שלכ"ד הירו' שבנתבשלו הכל תלוי אם יש כזית או לא. ובבתוס' דברכות שם עמדו ע"ז ותי' דהירו' תלה הענין בכזית לפי שכן דרך להיות תוריתא דנהמא בכזית, אבל לעולם אפי' בפחות מכזית אי איכא תוריד"נ מברך המוציא.

רש"י מפרש שאחמשת המינים קאי, וזה דחוק בלי הגמ' דהרי זה קושיא נפרדת שאינה קשורה לקושיא הקודמת אבל אם היה מתפרש על המנחות ניחא שהכל הוא המשך אחד וכ"פ רש"י בברכות שם.

ולגוף קושיית הגמ' תמה בפמ"ג שם שהרי כאן שלא נילוש והוא בעינו הכל מודים שמברכין עליו המוציא וכנ"ל וא"כ מה ההוכחה שאף בפחות מכזית יהיה הדין כן וגם לפי התירוץ הרי רק בבא מלחם גדול הדין הוא שמברכים המוציא ואי"ז מסתדר עם ההלכה שאפי' דקים כ"כ כסולת ברכת המוציא.

והגר"ז אמר מהלך חדש בכל הסוגיא בכל הראיות של הגמ' דעיקר הראיה מהדין פתיתה בכזית היאא דבעינן שיהיה עליה שם לחם וברכת המוציא הוי סימן שעדיין יש בהן תורת לחם, ויוצא שלמ"ד שפורכן עד שמחזירין לסולתן לא נאמר הדין הזה כלל. והגמ' מוכיחה מזה שאפשר לעשות מצה אף בפירורין קטנים ורואים מזה ששם מצה עליה אף בכה"ג שנילושה מלכתחילה בעיסות קטנות ורואים שהשם לחם אינו תלוי בחשיבות הגודל שלו, ודוחה הגמ' בבאין מלחם גדול דהיינו שמדובר שאפה את המצה בעיסה גדולה ואח"כ פיררה ונמצא שעדיין תורת פת עליה מחמת מה שהיתה לחם גדול מקודם. [ודלא כפירש"י שמירי שגם עתה יש חתיכה גדולה אחת עמהן והיא נותנת עליהם שם פת.] וזה החילוק מחביצא שעושה ממנה מאכל חדש וא"כ פנים חדשות באו לכאן והוי כאילו אפאה מתחילה בפירורין.

דף ע"ו ע"א.

מתני' כל המנחות טעונות שלוש מאות שיפה וכו'.

לדעת ת"ק השיפה והבעיטה היו נעשים בחיטין עצמן, ולדעת ר"י לפי הגירסא שלנו הן השיפה והן הבעיטה היו נעשים בבצק דוקא ולא בחיטין. ולכמה גירסאות הגירסא לר"י היא שיפה בחיטין ובעיטה בבצק, ובפיהמ"ש נראה שגרס בר' יוסי שיפה בחיטין וגם שיפה ובעיטה בבצק. ועי' ברש"י כת"י שביאר דשיפה בחיטין היא בכדי שתהא נוחה הקליפה להשיר, ואילו בבצק הוא כדי שתהא נאה. ומזה שלא ביאר שזה בכדי שתהא נילושת יפה משמע שהשיפה היתה נעשית בבצק אחר הלישה. וכן נראה מפירוש הרגמ"ה שפי' בעריכת בצק.

וצ"ב לפי ת"ק מהו הצורך לעשות בעיטה בחיטים דלכאוי עיקר ההשפעה היא ע"י המלילה, ובפרט לפי הלשון ברש"י שהיתה הבעיטה נעשית ברגל. ועי' בפיהמ"ש שכ' שיפה הוא גזור מהלשון והוא ישופך ראש וענינו שיכו החיטה בידים בכך עד שמעביר עליה העפר [ותמוה דבגמ' נרה שבשיפה היא ע"י הולכה והבאה וצ"ע אולם בהלכותיו פ"ז מאיסוה"מ כתב כדי שיתקלפו הרבה כרש"י וצ"ע]. ובעיטה שדורסים אותה ברגל עד שהיא נשברת. ואינו מובן מה התועלת בשבירה זו ומה הצורך בכל הסדר האמור להכות בידים ולדרוס ברגל במתכונת המבוארת בסוגיא.

ולשיטת ר"י אינו מובן מהו הצורך בשיפה ובעיטה בבצק ולכאוי הבעיטה היא קשורה לעצם הלישה שתהא נילושת יפה, ואילו השיפה היא בשעת העריכה לצורך רידוד הבצק.

ועי' עוד בשפ"א שכ' שנראה לו שהשיפה והבעיטה נעשים לרכך התבואה שע"כ תהיה הקליפה נושרת בזמן הטחינה דאם הוא בכדי להשיר הקליפה מקודם והיינו המוץ למה לי כולי האי ועוד שאם ישירו הקליפה יתפזר הקמח. ומשמע שנידון הוא על הקליפה הפנימית שהיא נטחנת יחד עם הקמח ואילו ע"י השיפה והבעיטה היא מתפזרת ולא נטחנת וע"כ מתקים בזה מבחר נדריך. ויסוד זה מבאר הרבה קושיות.

בעי ר' ירמיה אמטויי ואתויי חד וכו'.

הגמ' הניחה האיבעיא בתיקון, ועי' ברמב"ם שפסק בזה לחומרא כדברי הכס"מ שם וע"כ צריך להוליד ולהביא בכל פעם ופעם. וק' שהרי צריך לשוף ולבעוט כסדר אחר אחת שנים ואחר שנים שלוש ולפי הצד שחשיב תרתי הרי הוא משנה מן הסדר וכה"ק האחרונים. ועי' בט"ק שהק' מ"ש בזה ספיקא לחומרא והיכן מצינו חיוב כזה מן התורה ועוד דהרי מצינו בגמ' שרשאי ליקח סולת מן השוק ורואים שאין זה מעכב לקנות חיטין ולשוף והניח בצ"ע.

ת"ש דתניא שיפה ובעיטה בחיטין וכו'.

בביאור הראיה עי' ברשב"א דכאן בברייתא ר"י הזכיר להדיא שיפה ובעיטה בבצק וע"כ אי אפשר לתרץ דיבוריה דאף בבצק קאמר. ועי' בקר"א שהביא מכאן ראיה לגירסא שיפה בחיטין ובעיטה בבצק, וע"כ אי אפשר לומר דהמשנה סוברת דבין השיפה ובין הבעיטה נעשים הן בחיטים והן בבצק.

כל המנחות באות עשר עשר.

ברש"י כת"י כ' שה"ה במנחת הסולת אע"ג דקודם אפיה נקמצת אפ"ה עשר חלות עבדי ליה. ולכאוי פשיטא שעל השיריים אין דין שיאפו דוקא עשר אלא על העיסה לחלקה ל' חלות, וכמו שמצאנו בחביתין שהיו מחלקים העיסה לשש חלות. אלא דקשה שא"כ אינו קומץ אלא מן החלה האחת, ואולי הוא סובר שבאמת פותתין גם את מנחת הסולת כמו שדיקנו לעיל מהר"ש בחלה. ועי' בשיטמ"ק כאן שכתב דמנחת חוטא למ"ד מגבלה במים והיא כשירה ג"כ היה מחלקה אבל למ"ד חריבה מכל דבר לא היה מחלקה דסולת היתה נקמצת, וזה גם מוכיח שהכונה לחלק את העיסות מקודם הקמיצה שהרי במנחת חוטא אין דין חריבה על השיריים. והגר"א גרבוז שליט"א ביאר שהכונה שהיה מחלקן לאחר הקמיצה קודם הקטרה שעדיין לא חל עליהם דין שיריים גמורים שהרי שיריים שחסרו אין מקטיר קומץ עליהן ומבואר שהם שייכים להקטרה.

מנלן גמר מלחמי תודה.

מבואר כאן דגמרינן בנין אב מלחמי תוה ור"מ יליף לה מחביתין או מלה"פ. והנה בגמ' הביאה כמה חילוקים בין לחמי תודה לשאר מנחות וכן כמה חילוקים בין מנחת חביתין ולה"פ לשאר מנחות וע"כ העדפנו ללמוד דוקא מלחמי תודה. וצ"ע דא"כ אי אפשר ללמוד כאן בנין אב שהרי יש פירכות ואולי כאן השיעור שונה לגמרי. וצ"ל דהוי כעין גילוי מילתא דהיכא דכ' מצות היינו עשר.

דאפרשינהו בלישה.

לכאוי עיקר הקושיא היתה שאינו יכול לתרום את החלק המיועד לכהן מאחר ואינו שלם, וע"ז מתרץ שארבע חלות לאו דוקא אלא שעשה חלה נוספת שיוכל לתרום אותה לכהן אחר הזריקה כמצותה, ולפ"ז אין כאן שום חלות דין תרומה בשעת הלישה. אולם זה נסתר משני מקומות שהובאו בתוס' ששם מבואר שבאמת החלות תרומה חלה בשעת הלישה ממש ומבואר שם שזה עפ"י המבואר בשמעתין ששייך לעשות חלות תרומה עוד בשעת הלישה. וזה מתבאר בגמ' בנדרים יב. שמי שנדר בתרומת לחמי תודה הוי דבר הנדור ולא דמי לשאר תרומה שהוא נחשב דבר האסור. ושם הגמ' הקשתה דמכיון דהתרומה נעשית מצד הדין אחר הזריקה כשיש כבר היתר

אכילה בלחם וא"כ שמע מינה דבעיקרא קמתפיס ולמדנו שהנודר בבשר שלמים אסור ומתרת הגמ' דמירי שהפרישם בלישה קודם זריקת דמים ומבואר שחל שם תרומת הלחם כבר בשעת הלישה ואפי' בזמן שאינו רק קדו"ד שהרי אין הלחם מתקדש אלא בשחיטת הזבח. והמקום השני הוא בגמ' בנדה ו': לגבי הדין מעל"ע של נידה שאינו נאמר אלא לענין קדשים והק' הגמ' ממעשה בשפחתו של רבי שהפרישה תרומה מהעיסה ונטמאה שטמאו התרומות למפרע והלא אין דין מעל"ע אלא בקדשים והגמ' מעמידה שם בתרומת לחמי תדה שהם קדשים וכדרי"ט בר קיסנא.

והשתא צ"ע איך מוכיחים זאת מהסוגיא דבסוגין אין ראייה שיש חלות תרומה כבר מעכשיו. ומדצ"ל שהחלות תרומה צריך לחול מכל הלחם ואם לא היה קורא לה שם מעתה אלא אחר הזריקה כמצותה היה חיסרון בכל ההקרבה שהרי החלה הגדולה אינה ראויה להפרשה שאי אפשר לפרוס ממנה וליטול וע"כ צריך להפריש קודם ההקרבה. ועי' בשיטמ"ק לעיל מה. שביאר שהטעם לזה שאם נפרס אחת מהם כל הלחם פסול הוא משום דבעינן שכל החלות יהיו ראויין לתרומה.

ועי' בעול"ש שביאר הענין עפ"י דברי התוס' בזבחים נז': שהק' איך ילפינן מתרומת מעשר דבעי " חלות דמשם אין ללמוד אלא דהתרומה אחד מעשרה אך אפשר לעשות חלה גדולה וליטול ממנה א' מעשרה, ותי' דזה אי אפשר לעשות דבעינן אחד שלא יטול פרוס וגם בגמ' פסחים דרשין שיהיו כל החלות שוות, וממילא צריכות להיות כל החלות בשיעור אחד מעשרה כמו זאת של התרומה. ועפ"י דבריהם יוצא שאי אפשר לעשות חלה אחת של תרומה קטנה ואחת גדולה דאין כל החלות שוות וע"כ מוכרח להפריש כבר בלישה שאז ליכא קפידא זו. ודבריו צ"ב מ"ט אם עשה ההפרשה בלישה לא נאמר הדין זה. וצ"ל דכוננו ע"ד משנ"ת שהדין הזה שיהיו החלות שוות הוא בכדי שיוכל לתרום מכאור"א ואם כבר תרם ליכא קפידא שיהיו שוות.

תוד"ה דאפרשינהו.

בתחילה כתבו דלכאור' אין שם תרומה עליהם בעיסה דבשחיטת הזבח הוא דקדשי וא"א לתרום קודם שתחול עליהם קדושת הגוף שלא יהיו יוצאין לחולין ע"י פדיון, ומבאר בעול"ש דלפ"ז כאן הכונה שרק עשה חלה קטנה ע"מ לתרום ממנה כשיגיע זמן התרומה, והוכיחו כנ"ל שההפרשה חלה כבר מעתה מכח הסוגיא דנדרים. ולכן תי' דלאו תרומה ממש הו' עד אחר אפיה, ודבריהם צ"ב. ומבאר העול"ש שקרא עליהם שם מעכשיו שיחול לאחר אפיה ולא"ד לאחר אפיה אלא הכונה שישחט עליהם הזבח אחר שיקרמו פניה וכל שבידו יכול להחיל בדשלב"ל. אולם התוס' בנדה שם ביארו במהלך השני שאף שאין חל עליהם שם תרומה מ"מ יכול לקרוא לה שם כעת ואין יכול לשנותה לחלות אחרות וע"כ חשיב דבר הנדור יעו"ש. ובמהלך הראשון שם וכן התורא"ש שם מבארים שהכונה שיחידום לשם תרומה לקרות עליהם שם אחר שישחט הזבח. וק' מהגמ' בנדרים שמוכח שיש כאן דין דבר הנדור. וי"ל דהרא"ש לשיטתו אזיל דהרא"ש בנדרים מפרש דאין הכונה בלישה ממש שהרי אין הלחם קדוש אלא הכונה בין שחיטה לזריקה.

^א והנה ממשמעות הסוגיא ולפי מה שמבואר בתוס' כאן בסוד"ה דאפרשינהו מוכח לכאור' שלא כדברי העול"ש שעולה מדבריהם שהדין להפריש בלישה הוא אף לכתחילה ואילו להביא פחות מארבע עים אינו אלא בדיעבד, עי' מש"כ בפנים, ואילו לפי הדרך הנ"ל אם הפריש בלישה כבר אין צורך שיהיו החלות שוות וממילא גם להביא ארבעים שזה רק מכח הדין הזה שיהיו החלות שוות, ואילו לדברי העול"ש יוצא שעיקר הבדיעבד הוא מה שעושה ההפרשה מקודם הלישה.

ועדיין צ"ב מהגמ' בנידה שם שמבואר שיש עליהם דין קודש לענין מעלי"ע שבנידה ומבאר הקר"א דס"ל כמ"ד דחולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו.

שם בסוה"ד ולא הפרשה גמורה וכו'.

אפשר לפרש דס"ל דהדין של שמואל אינו לכתחילה וע"כ בנידה באמת אין הכונה שהפרישה הפרשה גמורה אך זה סותר למש"כ מקודם בההיא דנדרים, וכן מתבאר בבה"ז דהפרישה לגמרי בלישה כההיא דשמעתין אלא שבאו לאפוקי שלא היתה כונתה לעשות רק ארבע חלות אלא רצתה ליפות חלק הכהונה וע"כ הפרישה בשעת הלישה כצ"ל.

דף ע"ו ע"ב.

כל המנחות שריבה במידת חלתן וכו'.

ברש"י מפרש שהרבה במנין או מיעט במנין. ויש לדון אם הנידון הוא מה שהגדיל את המידה או הקטינה מהראוי לה כלשון הברייתא, או שעיקר הקפידא היא על שינוי המנין, והנפק"מ היא אם רשאי לעשות חלות שאינם שוות במידה. ולעיל הבאנו שיש הלכה שיהיו החלות שוות. והשאלה אם דין זה מעכב. ועי' בתוס' בע"ב שהק' גבי חביתין היאך יכול לכוין המידה והרי מחלקן ביד ומוכח שיש קפידא גם על המידה ועי' בברה"ז שם שתמה על דבריהם דהא בכאן אין שום משמעעותביאור שיהיו החלות שוין הי"ב זה כזה והביא דלקמן נראה שצריך שיהיו שוות אבל לכאן אין זה נלמד מהדין של המנין.

ועי' ברש"י כת"י שם שכו' ששאר מנחות דבאות עשר עשר פשיטא לן דסגי ליה לחלקן ביד דלא אכפת לן אם זו גדולה מזו דתניא כל המנחות שריבה במידת חלתן כשירות וכו' חוץ מלחם הפנים וחביתיה כה"ג וכו'. וצ"ע דממ"נ אם לומדים למצוה כל המנחות מלחמי תודה אמאי לא נצריך למצוה שיהיו שוות.

העומר היה בא מג' סאין וכו'.

מבואר כאן שהיו צריכים לנפות הרבה ואף שנעשו בו שיפה ובעיטה אין זה מספיק בתבואה חדשה שהסובין [היינו הקליפה הפנימית הנושרת בעת הטחינה] מרובה בה, ונמצא שהסולת המשובח מועט, וע"כ הוצרכו לקצור ג' סאין לעישרון. והדין זה מבואר ברש"י כת"י בהמשך שהוא מתקנת חכמים ואינו מעכב בדיעבד, ומשמע שאם היה זה הלכה היה מעכב כמו הדין עישרון. ועי' בשפ"א שביאר שאם היה זה מהלכה היה מעכב אף בדיעבד שהגדר בהלכה היה שאין זה נחשב סולת אלא היה נחשב הגס הזה כסובין, שההלכה מלמדת שרק השיעור האמצעי הזה שבין קמח הדק לבין הסובין הגסין הוא נחשב סולת, ואם היה ממעט במידת הסאין היה זה בגדר סובין אם היה מנפה משיעור גדול. וכן אם היה מרבה היה נחשב השיעור האמצעי כקמח לפי השיעור המדויק. וביאר שם עוד דזה רק בה"א וקמ"ל דאינו מעכב, והשתא נמי הלכה הוא אלא הגדר בהלכה משתנה שגם מה שיחד עם הסובין לא יצא מתורת סובין, ולא נאמר שיעור זה אלא להיות מובחר טפי.

לחה"פ כ"ד עשרונין מכ"ד סאין. [הדין בכל המנחות לענין זה ולענין אם צריך י"א נפה]

והנה לא נתבאר בשאר מנחות אם יש דין להביא דוקא עישרון מסאה כמו בלחם הפנים הבא מחיטין ישנות או שדוקא כאן שניקח חיטין נאמרה ההלכה הזאת אבל בעלמא לוקח הסולת

המובחרת שימצא. ונידון זה קים גם לגבי הדין דלהלן שצריך לנפות ביי"ג או ביי"א נפה שגם לא הוזכר ענין זה אלא לענין העומר ושה"ל ולחה"פ ולא נתבאר מה הדין בשאר מנחות לענין זה. [ועיי' ברש"י כת"י לקמן שנראה שבסולת הניקחת מן השוק כשאר המנחות לא נאמר הדין הזה]. ועיי' ברמב"ם פ"ז מאיסוה"מ ה"ה שאחר שהביא את הדין שיפה ובעיטה כתב "וטוחן ומרקד יפה יפה" ולא הזכיר שיהיה ביי"א נפה. וצ"ע א"כ מ"ש מהדין שיפה ובעיטה שנאמר על כל המנחות אף שאין הם ניקחות חיטין, אלא סולת מן השוק. ויתכן לחלק דבלא שיפה ובעיטה יש חיסרון באיכות הסולת שהיא נעשית מטחינה של קמח גס והוי פסול בעצם, ולכן זה קים בכל המנחות, משא"כ לענין הפעולות הקשורות לאחר הטחינה שם גם אם לא ירקדנו כל הצורך אין זה כ"א תערובת ובטילה היא במיעוטה ואי"ז מפקיע שם סולת מן המנחה וע"כ לא נאמרה הקפדה זו אלא בקרבנות אלו. וכ"מ בר"ש בתו"כ אמור רפ"ח דמשמע שהיתה בלה"פ סולת יותר מעולה משאר סולת שהוא לצורך מנחות ונסכים. שו"מ דבשפ"א בהמשך מבואר שהדין ניפוי ביי"א נפה נאמר בכל המנחות וע"כ אינה ניקחת סולת מן השוק.

א

כל המנחות שריבה במידת עשרונן וכו'.

ברש"י ביאר שעשה העישרון גדוש, וברש"י כת"י מפרש שמדד בעישרון גדול או שנתן עישרון ומחצה, ובטעם הפסול כתב משום דהוי קומץ החסר. ודיקו האחרונים עיי' במקד"ד סי' ח' ב' ועוד שבמנחות שאינם נקמצות כגון מנחת כהנים אין פסול מחמת ריבוי השיעור. ויש בזה כמה קושיות באחרונים א' דאמאי המנחה מתקדשת כלל ביותר מן השיעור והרי מבואר בסוכה נט: ובזבחים קי: שאם יש שיעור למים אינם יכולים להתקדש אם הצי"ם מרובין מג' לוגין. ב' מדוע אין בזה פסול מצד חיסור שמנה שהרי השמן נבלל בחצי עישרון היתר שאינו מבורר במנחה. אך באמת קשה עוד גם על מנחות שהם כליל בלא קמיצה הרי אין הוא יכול להקטיר את היתר.

ועיי' במקד"ד שכתב בתחילה לישב את הקושיא הראשונה דמיירי שלא נתן העודף בכלי שרת או שנתנם בזאח"ז וזה נסתר לכאוי' מהאופן הראשון שכתב רש"י שמדד בעישרון גדול ומשמע שאת הכל נתן בבי"א. ועיי' במקד"ד שהעמיד באופן שאמר שרוצה לקדש עישרון למנחה ועוד מחצה לאחריות ובזה מהני לקדש את הכל ביחד וזה חידוש גדול.

ולכאוי' היה נראה לחלק באוי"א בין קידוש ראשון שענינו רק להחיל כאן קדושת הגוף שלא יוכל להפדות, לבין קידוש שני שהוא מכשירו למזבח, וע"כ יתכן שבקידוש ראשון יכול לקדש אף אם אינו עולה במתכוונתו למזבח וצריך לברר עוד את חלק המזבח ואי"ז סתירה מה שיש כאן יותר מן הצורך, משא"כ בקידוש שני אינו חל רק על הראוי לגבוה ממש. ולפ"ז מיושב ההיא דניסוך המים שכיון שאין כאן עוד קידוש נוסף הרי זה כעין קידוש שני כמש"כ התוס' לעיל בד"ט וכיון שאי"ז כשיעור אינו מתקדש כלל. ולפ"ז יוצא שהיא הנותנת שדוקא באופן כזה שהמנחה נקמצת שייך לקדש יותר מן הראוי אבל במנחת כהנים פשטא שאי אפשר לקדש עישרון ומחצה.

^א עיי' לקמן פה. במשנה הגזבר מכניס ידו לתוכה אם עלה בה אבק אומר לו חזור ונפה אותה שניה דמשמע דבלא"ה אי"ז לנפות.

^ב ושם לכאוי' מבואר שאפי' באופן שהיה דעתו לקדש רק הראוי לו גם אינו מתקדש וצ"ע על השיטמ"ק לקמן ע"ח ע"ב שמחלק בזה.

אולם יוצא שבלחם הפנים לא יהיה הפסול הזה כיון שהלחם אינו נקמץ אלא הלבונה עולה לגבוה בזה אין חיסרון מה שיש כאן בלחם חלק של חולין.

ולענין הקושיא דתיפול"ל שבכה"ג אם יבלול הוי חיסר שמנה והוי אין ראוי לבילה וגם אי אפשר לקים בה יציקה מטעם זה, צ"ל שכיון שהמנחה נאכלת אין חיסרון במה שמערב השמן עם סולת אחר וצ"ע בזה.

שם ברש"י, אית דמפרשי וכו'.

הנה לשיטה זו אם ירבה לנסכי כבש שני עשרונים יפסל מחמת הגזה"כ דככה עיכובא אבל אילולא זה היינו אומרים שאין בעיה להרבות. והנה ברמב"ם פ"ב ממה"ק ה"ה הביא את דין הבריייתא לענין מנחת חוטא ושאר מנחת חובה שבהם יש הלכה של עישרון דוקא שאסור להביא יותר אולם ברש"י ותוס' כאן נראה דפליגי ע"ז שאין מעכב שלא להרבות משיעור עישרון רק לגבי נסכים אבל בשאר מנחת חובה יכול להביא אפי' שני עשרונים ויותר [אבל לא עישרון ומחצה כמבואר בגמ' לקמן שאם אמר הרי עלי עישרון ומחצה יביא שנים].

ובמקד"ד הנ"ל הק' שהרי בגמ' מבואר שאם נתערבו נסכי איל בנסכי כבש קודם הבליילה הם פסולים דהוי א"י"ר לבילה שזו בלילתה רכה וזו בלילתו עבה שזה ג' לוגין לעישרון וזה ב' לוגין לעישרון, וא"כ למ"ל הדרשא דככה עיכובא הוא בלא"ה תיפול"ל דפסול מטעם הנ"ל. ומדצ"ל שדוקא שם שהוא מתערב בנסכים אחרים ישנו החיסרון הזה דאין בלילתו רכה אבל כאן אילולא המיעוט היינו אומרים שהיא הנותנת שאין מעכב שתהיה בלילתו רכה רק שלא יפחות מג' לוגין לנסך אבל אם ירבה עשרונות לא ישתנה דין השמן כלל כמו במנחת נדבה שיכול להוסיף בכלי אחד כמה עשרונות על לוג אחד של שמן.

ועי' ברדב"ז על הרמב"ם שם במהלך השני שהעלה שם בדעת הרמב"ם חידוש שאפי' במנחת נדבה אם יאמר הרי עלי עישרון אינו יכול להביא שנים כמו בשאר מנחת חובה שאינו יכול להרבות בה עשרונות שהוא מביא חולין בעזרה. [ויכול היה לפרש גם משום שהוא מביא באותו הכלי קודש וחולין.] ויוצא שיש כאן נידון בראשונים אם החפצא של המנחה הוא העישרון או שהעישרון הוא רק שיעור למטה אבל אין זה מעכב בעצם השם מנחה להיות כפי שנדר דוקא.

תוד"ה כל המנחות וכו', דקומץ בדעתו דכהן תליא מילתא וכו'.

עי' בשיטמ"ק לעיל כ"ד ע"ב שלא נאמרה סברא זו רק בג' חצאי עשרונות שכל אחת ואחת עומדת לעצמה ואמר' שהכהן מכין רק על ב' חצאין אבל במקום שהכל מעורבין יחד בכלי אחד ואינו יכול לבררם דעתו אינה מועילה כלום.

ובעול"ש מיישב באו"א דהכא אין הכלי מקדש יותר מן הראוי לו וע"כ המחצה הנותר לא התקדש כלל ומכיון דהמחצה הנותר כלל לא נתקדש א"כ אינו יכול להתכוין על העישרון דקודש היכן שהוא שהרי במציאות יכול להיות שעלה בידו מן החולין. ובאמת זה קושיא גדולה על התוס', ועי' במקד"ד הנ"ל שמבאר דהתוס' למדו שהכל נתקדש לאחריות וא"כ אין זה נחשב חולין רק אינו מגוף המנחה.

^א ואפשר דהוי כעין נפרס מה שיש בחלות חלק של חולין מעורב. שו"מ ברשב"א קידושין נא. שכתב דבכה"ג חשיב פרוס לענין לחמי תודה שקידש ארבעים מתוך שמונים.

שו"מ שברש"י לקמן קו. מבואר להדיא כדברי התוס' הללו ששם מבואר שאפשר להביא כמה עשרונות בכלי אחד ולהתנות שמה שהוא יותר על חובתו יהא חולין והק' רש"י והרי הוי קומץ חסר ותי' דכהן דעתו על הקודש ולא על החולין וצ"ע איפה בסתירת דברי רש"י בענין.

העומר היה מנופה בי"ג נפה וכו'.

ברש"י כתב שזה מהלל"מ מסיני. והנה ברמב"ם כתב בפ"ה מתו"מ ה"ו לגבי לחם הפנים לא נפה אותן בי"א נפה או שלא הוציא אותן מכ"ד סאין הואיל ונעשו סולת מ"מ כשירין, לא נאמרו שיעורין הללו אלא למצוה. וברדב"ז שם כי שלדעת רש"י שדין זה הוא מהלל"מ פשיטא שהרי זה מעכב. וק' דהרי בקדשים בעי שנה עליו הכתוב לעכב וצ"ל דכאן זה מגדיר מהו סולת ומהו קמח חמיר טפי וכדרך השפ"א הנ"ל. ועי' בזבח תודה שמצדד שאף רש"י סובר שאי"ז מעכב בדיעבד. [ולעיל דיקנו מרש"י שאם היה הדין כ"ד סאין מדאורייתא היה כן מעכב ולפ"ז נראה שהניפוי מעכב.] ועי' במנחת חינוך מצוה ש"ז שכי' דאיכא נפקותא גדולה בין רש"י לרמב"ם שלרמב"ם נראה שכל הדין הוא שצריך להיות עישרון מובחר וא"כ אם יביא העומר מתבואה ישנה לא יצטרך י"ג נפה כמו בשתי הלחם, אך לפי רש"י שהוא הלל"מ זה דין בקרבן ואפי' מתבואה ישנה. [ולפמשינת שהגדר בהלכה היה שבה הוא סולת ולא קמח לכאור' אין הכרח לחשבון הנ"ל שכל ההלכה נאמרה דוקא לענין תבואה חדשה.]

לא היה להן קיצבה אלא סולת מנופה כל צרכה וכו'.

ברש"י כת"י מפרש שר"ש חולק רק על לחם הפנים אבל בעומר ושה"ל הוא מודה. וביאורו"ד הוא על פי מה שנתבאר לעיל בדס"ו עפ"י הקרית ספר שיש הלכה מיוחדת להביא את השעורין של העומר לעזרה וזה נלמד מהקרא דקצירכם וע"כ היו עושין את כל עבודת הקליה בעזרה. וא"כ מבואר שאינה ניקחת סולת מן השוק. ושתי הלחם גם נראה שנלמד מן העומר כמבואר ברמב"ם שהיו מביאין אותן מן החיטין ולא מן הסולת [ומבואר שם שגם היו ניקחות מתרומת הלישכה חיטין שכתב והשאר נפדה ונאכל לכל אדם]. משא"כ לחם הפנים עיקר מצותו היא מן הסולת כמבואר בגמ' שהטעם שהוא בא מן החיטים הוא מפני החיסכון וע"כ אין להצריך יותר מזה שתהיה מנופה כל צרכה. וברש"י שלפנינו יש משמעות דר"ש בא להרבות בניפויים עד שתהא סולת ברורה כל צרכה וכדעת רשב"א דברייטא יעוש"ה.

יכול אף בשאר מנחות כן וכו'.

מבואר כאן לכאור' דבשאר מנחות כ"ע מודו דסולת דוקא ניקחת. וברש"י כת"י ביאר משום דאין הכל בקיאיין לנפות ומשמע דאי"ז גזיה"כ שצריך דוקא ליקח חיטין. אולם החזו"א מבאר דבעינן שיהיה ההקדש עליהן כאשר הינם ראויין כמות שהן ואינם מחוסרים תיקון ואיע"ז דין בלקיחה אלא בהקדשה. והנה הרמב"ם השמיט לגמרי דין זה וצ"ע איך השמיט ברייתא מפורשת. ועי' בשפ"א שמבאר שהרמב"ם ס"ל שהכל הוא מדברי ר"ש, ורבנן פליגי על כל הדרשא אף בשאר מנחות וצריך ליקח דוקא חיטין כדי לנפותם בי"א נפה כדן. אולם בלה"ל הביא בשם הראב"ד בתו"כ שהדין הזה לא נאמר אלא בסולת של קרבן ציבור שהיא חובת ציבור ואין עניות במקום עשירות שאינו דרך כבוד לטחון ולנפות בעזרה, אבל יחיד רשאי להתנדב אף מן החיטין ומבואר לכאור' שלא כהבנת החזו"א בזה.

^א ועי' עוד במנח"א כאן מה שהביא מדברי הר"ש והראב"ד בתו"כ אמור רפ"ח דבכל מנחות ציבור ואפי' שה"ל היו ניקחים סולת חוץ ממנחת העומר משום דלא אפשר לתקנו ע"י הדיוט וצ"ב.

וע"ע ברש"י כת"י ד"ה מפני החיסרון שכתב איפכא וביאר את החילוק בין לחה"פ לשאר מנחות דבמנחת יחיד דלא שכיח וחד עישרון לא חיי' ליוקר ונראה מדבריו דבכל קרבן ציבור מותר ליקח חיטין, וכ"כ הר"ש בתו"כ שם במהלך השני. [וזה מתאים עם הסברא שבי' דהוא מפני שאין הכל בקיאין אבל בקרבנות ציבור הנעשים ע"י שלוחי בי"ד ל"ש טעם זה].

פרק שמיני

דף ע"ו ע"ב.

שהן שש מדבריות.

התוס' הקשו אמאי לא אזלינן בתר השתא ונימא שימדוד לפי הסאין של עכשיו כמו לענין פדיון הבן שהולכים בתר השקל של עכשיו, ותי' ששם יש גזה"כ מיחודת שאפשר להוסיף על השקל. ולפי"ז ה"ה לענין מחצית השקל הולכים אחר השקל דהשתא. ואילו"ד היה מקום לחלק בין פדיון הבן ששם רשאי להוסיף על חמישה סלעין וע"כ תיקנו חכמים שילכו לפי המטבע של עכשיו אבל כאן מידת העישרון ידועה לפי מה שניתן למשה ואין להוסיף עליה. ועי' ברמב"ם ריש ה' שקלים שנראה מדבריו דלכל דיני התורה השקל נחשב לפי התוספת שהוסיפו עליו כגון לאונס ומפתה ומש"ר וכן לענין ערכין בפ"ד מערכין ונראה שזה מעיקר הדין כתוס'. ועי' קר"א.

ג' מינין וכו' ורבוכה.

בענין רבוכה עי' ברע"ב שהביא בזה מח' רש"י ורמב"ם אם היינו חלוטה ברותחין או שזה מחמת ריבוי השמן. עי' ברש"י כאן בכת"י שכי' ורבוכה חלוט ברותחין קרי רבוכה, וכן בזבחים נ. [ד"ה למדנו רבוכה] כ' חלות מבושלות במים תחילה, וכן בפירושו עה"ת ויקרא ז', יב, כ' חלוטה ברותחין כל צרכה וזה עפ"י התורה כהנים שם. אולם לקמן עח. משמע לכאוי שרבוכה נקראת על שם שמוסיף בה שמן כמידת חברותיה וע"כ נקראת גם חלת לחם שמן. ועי"ש מש"כ.

ומאידך עי' ברמב"ם פ"ט ממה"ק הי"ט שכי' חולטה ברותחין ואופה אותה מעט ואח"כ היה קולה אותה בשמן על האילפס וכו' כדרך שקולין הסופגנין ומרבין בשמנה וזהו הריבוי האמור בכ"מ. והנה לענין מנח"ח כתב בפ"ג ה"ג שהיו חולטין אותה קודם הלישה והיה אופה מעט ואח"כ קולה אותה בשאר רביעית השמן. ויל"ע אם גם בלחמי תודה היו קולין אותה ברביעית השמן או ששני דינים חלוקין הן שצריך גם לקלותה בשמן וגם להרבות בשמן שנבללת בה. ועי' עוד במה שכי' לקמן עח. ושם הבאנו את דברי הרמב"ם בפייהמ"ש בענין זה. ועי' עוד בכי' הגרי"ז לעיל דף נ' ע"ב.

דף ע"ז ע"ב.

בענין תרומת לחמי תודה.

בפשטות המשנה נראה שהיו מפרישים ונותנים לכהן כמו תרומה אולם ברמב"ם פ"ט ממה"ק ה"ז מבואר שהיו מניפים אותם יחד עם האימורין והמקור לזה הוא לקמן בדף פא., אולם הרש"ש לקמן צד. תמה מנ"ל להרמב"ם שמניפין אותם יחד עם האימורין ולא בפ"ע.

מכל קרבן שיהיו כל הקרבנות שוות וכו'.

רש"י מפרש שיהיו שוין בהפרשת תרומה שלא יטול ממין אחד על חבירו והכל המשך אחד. ובכת"י פירש שיהיו שוין כל המינים ל"י חלות שלא יטול מקרבן על חבירו שאם היה ממין זה חמישה ומחבירו חמישה עשר שלא יפריש מזה על זה. ומבואר ברש"י שאלמלא המיעוט הנ"ל

^א ויתכן לבאר החילוק ממנחת חביתין ששם הוזכר שהטיגון נעשה ברביעית שמן שלה וכאן לא נאמר שזה נעשה בשמן שלה, דכן הוא באמת משמעות הפסוקים דלגבי מנחת חביתין נאמר בפסוק על מחבת בשמן תעשה ומשמע שזה בשמן שלה, ואילו בלח"ת נאמר סולת מורבכת סתמא וא"כ אפשר שמטגנה בשמן אחר.

היה אפשר למעט מי' חלות ולהפריש ממין האחר דכל הטעם שצריך שיהיו עשר חלות זה בכדי להפריש תרומה אחד מעשר ולפי זה העיקר הוא שיעשה ארבעים חלות ואין קפידא מאיזה מין. [ולענין חלות דחמץ ילפי' לקמן מתהינה שצריך י' חלות אבל אין מקור להצריך גם במצה עשר מכל מין ומין רק שיביא עשר עשרונים].

ועי' בתוס' זבחים נ"ז ע"ב שביארו את המשנה לצדדים א' שיהיו הקרבנות שוות והכונה שיהיו החלות שוות בגדלן וב' שלא יטול ממין על חבירו ובאמת תלי הא בהא דמה שצריך י' חלות זה בכדי שיוכל להפריש אחת מהן תרומה ואם היה אפשר להפריש מא' על חבירו לא היו צריכים י' חלות אלא היה אפשר לעשות רק עשר חלות מכולם.

והקריב ממנו מן המחובר.

ברש"י מפרש שיהיו יחד בכלי אחד והתוס' הק' עליו דלענין תרומה אי"צ צירוף כלי אלא מוקף בעלמא. ועי' במשנה פ"ג דמעש"ש מ"ג ובר"ש שם שמוכח דאין צריך אפי' נגיעה רק שיהיו באויר מחיצה אחת. והנה רש"י לכאוי' לשיטתו דהדין מוקף אינו מן התורה עי' במשל"מ פ"ג מתרומות ה"ז שהביא את שיטות הראשונים בזה. ובהכרח צ"ל שהדין שנאמר כאן שיהיו מן המחובר הוא דין אחר. ועי' במקד"ד כ"ט סק"א שביאר דלרש"י בעינן לצרף את כל החלות בכלי אחד בכדי שיחול עליהם חיוב תרומה דומיא דצירוף סל דחלה לענין שיהיה בה שיעור חיוב. וביאר דלא דמי להפרשת תרומה ששם אינם צריכים להיות מחוברים לעצם החלות תרומה כיון שכל חיטה וחיטה היא מחויבת מצ"ע ומה שצריך להיות מן המוקף הוא דין בקריאת שם שיוכל להפריש מאחד על חבירו, משא"כ בלחמי תודה שצריך שיהיו עשרה לחמים כדי שיוכל לתרום, צריך לצרפם מקודם בכלי. ובאמת יש להסתפק אם יש דין טבל ואיסור אכילה מקודם התרומה וזה מסתדר לכאוי' עם הצד שאין איסור טבל.

והגר"ז מבאר דעת רש"י באופן אחר שיש הלכה בלחמים שיהיו בכלי אחד בשעת השחיטה וילפי' מהקרא האמור ברקיקי נזיר דכ' מסל המצות, ומכיון שזוהי צורת הבאת הלחם מסתבר גם שהקרא דמן המחובר מיירי שיהיו מחוברים בשעת התרומה כבשעת הבאתם לעזרה.

תוד"ה והקריב ממנו.

התוס' הביאו ראיה לפירוש רש"י מן הגמ' לעיל דלענין קמיצה צריך שיהיו בכלי אחד. ובר"ש שם דחה הראיה שדוקא שם דמתקדשין בכלי אחד ויש הלכה לקמוץ מן הכלי ע"כ דינם להיות בכלי אחד בשעת הקמיצה, משא"כ בלחמי תודה שנתקדשו ע"י בשחיטה ולא בכלי מה"ת שיהיה דין שיהיו בכלי אחד.

אחד מעשרה תרומה. [נאבדו חלק מן החלות קודם הפרשה].

יל"ע מה הדין אם נאבדה אחת מן החלות מקודם ההפרשה אם יכול לקים בהם מצות תרומה, אם צריך שיהיו לפניו כל העשר חלות בשעת ההפרשה או שסגי בזה שהיו עשר חלות בשעת שחיטה וזריקה ותורם ממה שנמצא בידו. והנה לעיל בדף מו. מבואר שתורם מן השלם על הפרוס ומן מה שבפנים על מה שבחוץ ומן הטהור על הטמא. ולכאוי' ה"ה על האבוד דנפרס היינו חסר.

^א ועי' בקר"א כאן שתמה שהרי שיטת התוס' בכ"ד דהדין מוקף בתרומת מעשר הוא רק מדרבנן וכאן הרי ילפי' מתר"מ.

ויש לדחות דנפרס אינו בשלימותו אבל שני החלקים קימים וממילא יש כאן שיעור אחד מעשרה במנין הסולת.

ועי' במקד"ד סי' כ"ט אות ב' שעמד בזה והביא ראיה מל' רש"י בסוגיא שם שכ' על הא דתורם ממה שבפנים על מה שבחוץ שמהני היוצא להיות נחשב במנין החלות להיות תרומתו תרומה ולהכשיר את הפנימיות, ומשמע שאם נאבדו לגמרי פסולות. והק' מ"ש נפרס מנאבדו החלות. ומוכיח מזה המקד"ד שאי"צ שכל השיעור סולת יהיה קים אלא צריך שמנין החלות יהיה קים שיהיה כאן א' מעשרה ולא אכפת לנו אם שלימים הם או חסירים.

והק' ע"ז מהרא"ש והתוס' בנידה דף ו': שכ' דאפרשינהו בלישה אינו קריאת שם רק יחוד בעלמא והחלות תרומה הוא לאחר הזריקה ושם הרי אין י' חלות שהרי אפאן ארבע חלות והפריש משיעור הסולת בשעת הלישה והניח הענין בצ"ע.

עוד יל"ע לפי הצד שאי אפשר להפריש תרומה בכה"ג מה הדין הלחם אם מותר באכילה או לא. והנה לקמן נביא את דברי האחרונים אם יש איסור טבל בחלות קודם הפרשת תרומה או לא. אולם יש מקום לומר שגם אם יש איסור טבל מ"מ כאן לא יהיה איסור שיסוד האיסור הוא מה שהוא עומד להרמה וכאן שלא נתחייב בתרומה אף דין טבל אין עליו דעד כמה שאין שיעור י' חלות ל"ש דין תרומה בהם. ויש לחזק הסברא עפ"י חידוש המקד"ד שהובא לעיל בדעת רש"י שצריך לצרף את החלות בכלי בשעת ההפרשה בכדי להחיל חיוב תרומה בחלות וכאן הרי לא נצטרפו עדיין בכלי.

נאמר כאן תרומה ונאמר בביכורים תרומה וכו'.

עי' בקר"א שהק' איך ס"ד ללמוד מביכורים והרי אסור לתרום את כל החלות דכ' אחד מכל קרבן ובביכורים הרי הוא רשאי לתרום הכל דעושה אדם כל שדהו ביכורים, עי' מש"כ לתרץ. ולפשוטו נראה דודאי אחר הילפותא מתרומת מעשר פשיטא דאחד הכונה אחד מעשרה אבל אם היינו לומדים מביכורים לא היינו צריכים לעשות י' חלות כמבואר בתוס' בזבחים הנ"ל, ואם יחפוץ לתרום הכל יעשה חלה אחת גדולה ויתרום את כולה. [וא' מכל קרבן הכונה לכל מין ומין].

ואת כל חלבו ירים ממנו התם מאי מחובר איכא.

רש"י מפרש דס"ד שהיו מנתחים את האיברים קודם נטילת האימורים. והתוס' הק' עליו שהרי יכול להרים מן המוקף או ע"י שיצרפם בכלי כדרך רש"י. ובאמת קושית התוס' היא רק לפי שיטתם שהדין מחובר בלחמי תודה הוא מדיני ההפרשה שתהיה מן המוקף וא"כ משכח"ל מוקף גם באימורים, אולם להבנת המקד"ד ברש"י שהטעם שצריך כלי הוא לענין צירוף הי' חלות שיחשב שיש כאן שיעור הפרשה הרי אי"ז שייך באימורים, והדין מוקף שנאמר בהפרשת תרומה בלא"ה אינו מן התורה לרש"י.

והגר"ז מחלק לפי הבנתו שהדין כלי מתחיל מזה שיש דין כלי בהבאת החלות לעזרה וילפי' זה מסל המצות, וע"כ מסתבר שהדין מחובר הוא שיהיו החלות מחוברים בכלי אחד בשעת התרומה כמו בשעת הבאתם, משא"כ לענין הדין מחובר של הבשר אין סברא להצריך שיהיו בכלי אחד.

ונילף מתרומת מדין.

^א ובאמת יש בזה מח' אחרונים מה הדין בנפרס בלא חיסרון כלל עי' מקד"ד סי' כ"ט א' ובכתבי הגר"ז בדף י"ב.

ברש"י כת"י מפרש שהיינו אחד מחמש מאות. וברש"י שלפנינו כתב אחד מחמישים כמו מה שניתן ללויים. וצ"ע שהרי לא נזכר בזה בפסוק תרומה לה' רק לשון נתינה ומה"ת לדמות לזה. והנה אם היינו לומדים מתרומת מדין היה עליו להביא חמש מאות חלות ולהפריש אחת מהן. וצ"ע שהרי ילפי' מתהיינה דבעי' חלות ולמ"ל הגז"ש ללמוד מתרומת מעשר. וצ"ל שאם היינו לומדים אחד מחמש מאות היינו מצריכים להביא י' עשרונות אבל לחלקם לת"ק חלות ויוצא קצת פחות מכביצה לכל חלה.

מדמעת או אינה מדמעת. [ואם יש איסור טבל בלחם קודם התרומה.]

לפי פשוטו משמע דפשיטא ליה שדין תרומה עליה להאסר לזרים אלא דמספ"ל אם החמירו בה כולי האי גם לענין דימוע כיון שאין בה מיתה וחומש. אולם הגרי"ז דיק מדברי הרמב"ם פ"ט ממה"ק י"ג שכ' המורם מלחמי תודה הרי זה ספק אם תרומה היא או לא לפיכך אין חיבין עליו מיתה וחומש ואינו מדמע כתרומה, ומבואר שהספק הוא אם יש כלל איסור זרות על הלחם. והנה במנחת חינוך מ' רפ"ד אות ח' כ' שיש דין טבל על הלחם קודם שהרימו ממנו התרומה לכהן, דהאיסור שנאמר בטבל הוא ולא יחללו את אשר ירימו בעתידין להרים וזה שייך גם כאן. ואפי' לפי הצד שאין בזה מיתה הרי זה לא גרע מטבל הטבול למעשר עני שהמעשר עצמו הוי חולין גמורים ויש איסור על אכילת הטבל ויש בו גם חיוב מיתה. וכ' שיש להביא ראיה מהסוגיא דנדרים י"ב כחלת אהרן וכתרומתו שעמידה בתרומת לחמי תודה, ובעול"ש בסוגין ג"כ הביא ההוכחה מדנפשיה שיש איסור על הלחם קודם התרומה ולכן זה נחשב דבר האסור יעושה"ה. וע"ע באו"ש פט"ו ממאכ"א הט"ז שביאר שזה גופא הספק בשמעתין אם מדמעת או לא דמצינו לשון דימוע על טבל.

ויש עוד נידון לגבי הלחם אי נימא דאין בו דין מיתה וחומש אם יש בו איסור זרות. ועי' בהגרמ"ד שהביא מהגר"ח שיש בזה גם איסור קודש לזרים כמו חזה ושוק. והביא ע"ז ראיה מהירו' לגבי בת כהן הנישאת לישראל וחזרה לתרומת בית אביה שהדין הוא שאינה חוזרת לחזה ושוק וביירו' מבואר שאינה חוזרת אף ללחמי תודה ואי נימא שאין בהם דין קודש רק איסור זרות דתרומה אמאי אינה חוזרת ללחמי תודה.

מדוע אין כאן דין דימוע דקדשים.

במקד"ד סי' כ"ט אות א' הק' מה הצד שאינה מדמעת והרי מבואר ביבמות פ"א ע"ב דחתיכה של חטאת טמאה שנתערבה בחתיכות טהורות עולה באחד ומאה ומבואר שיש דין דימוע גם בקדשים וא"כ תיפו"ל דמדמעת מדין קודש שבה. וכתב דנפק"מ לענין אם נתערבה בלחמי תודה של ישראל שמדין קודש הרי אינה אוסרת שהם קודש כמותה [שלא כדברי הגר"ח הנ"ל] ורק מדין תרומה אנו מסתפקים. וכ' דברש"י כאן מפרש אם נתערבה בחולין ולפ"ז הק"ל. וכתב לתרץ שדוקא בקדשי קדשים שאסורים באכילה לכל אדם ויש בזה חיוב מיתה נאמר דין דימוע ולא בקק"ל וכ"כ החזו"א כאן.

ועי' בגרמ"ד בשם דודו הגר"מ הלוי שהביא עוד נפקותא לענין אם נתערב חתיכה של תרומת לחמי תודה עם חתיכה של תרומה רגילה ונתערבו בחולין אם מצטרפין לאסור בפחות מא' ומאה שהדין הוא שכל השמות מצטרפין כמו חלה ותרומה וביכורים, וכאן אם היה זה מדין קודש לחודיה לא היה מצטרף אבל מדין תרומה יכול להצטרף, והאריך עוד לדון בסברא זו.

דף ע"ח ע"ב.

אר"י בר אבדימי תהיינה כתיב.

רש"י מפרש שלומדים מהיתור דה"י שבא ללמד על עשרה עשרונות. והתוס' הקשו דאם ה"י מיותר ללימוד זה א"כ למ"ל הגז"ש דממנו ממנו ללימוד שהתרומה אחד מעשרה תיפול"ל מזה שיש י' חלות של עישרון ובעינן אחד מכל קרבן וא"כ צריך להפריש בע"כ עשירית לתרומה. ולכאוי יש לישב קושייתם דהלא הלימוד הזה נאמר רק על החמץ ולא על המצה וא"כ מנ"ל שבמצה הוא עשירית ואפשר שהיו עושים מהם הרבה חלות ומפרישים אחת מהן לכל קרבן וע"ד התוס' בזבחים דלעיל וצ"ע.

אלא דבאמת ילה"ק לאידך גיסא אמאי לא ילפי' כולה מילתא מהגז"ש דכיון דבעי שיפריש אחת שלימה בהכרח יש כאן לכה"פ י' עשרונות. וצ"ע.

הימנו ודבר אחר הוא וכו'.

בביאור סברא זו נאמרו כאן כמה פירושים. וצריך להקדים עוד מקומות שנאמרה בהם הסברא הנ"ל, ע"י בזבחים נז. שנחלקו שם ר' ישמעאל ור"ע לענין אם אפשר להקיש בכור לחזה ושוק של תודה שזמן אכילתם הוא ליום ולילה, והדין חזה ושוק בתודה עצמה נלמד מהיקש לשלמים אלא דנשתנה דינו משלמים שהוא נאכל ליום ולילה, והוי הימנו ודבר אחר דהמלמד עצמו נשתנה וכאילו תודה היא המלמד העיקרי ע"י דאוקי הלמד באתרא.

ובימא נז. הוזכר נידו"ז בענין אחר ששם נלמד דם הפר מדם השעיר לענין מתנה אחת שלמעלה ודם השעיר למד מדם הפר לענין שבע שלמטה ושניהם חוזרין ומלמדין על המתנות של הפרוכת שיהיו כסדר שבפנים אחת למעלה וז' למטה, והוי הימנו ודבר אחר דכל אחד למד קצת מחבירו ומוסיף משל עצמו וחוזר ומלמד על דבר אחר. וזה גם מחמת אותה הסברא דהוי כאילו נשתנה הדין והוי כל חד מינייהו כמלמד בפ"ע.

ולענין לחמי תודה יש לפרש אותה על הדרך הראשונה שמחמת שנשתנה הדין הוי הימנו וד"א, דשתי הלחם באים ב' עשרונות ולחמי תודה דחמץ הן י' עשרונות וזהו הפירוש הראשון ברש"י. ויש לבאר לפי הדרך השניה דלענין שיעור עשרונות אנו לומדים משה"ל ואילו המנין של העשרונות כאילו כתיב בגופיה ע"י היתור דה"י, דאם אינו ענין לגופיה בא ללמד על התודה והוי כאילו מקצתו נלמד בהיקש ומקצתו כתיב בגופיה.

רקיק שמן מאי ניהו רבוכה.

ברש"י מפרש דרבוכה היינו חלוט בשמן. ויש שהגיהו היינו חלוט אולם בהמשך ג"כ נראה שהיינו בשמן בסד"ה ואימא אנתא דמשחא ולא רבוכה ממש. וברש"י כת"י מבאר שמוסיף בה שמן כנגד חלות ורקיקין. וע"י לקמן פט. שאיכא ריבוי מבשמן שיש בה רביעית שמן כנגד החלות והרקיקין שהרביעית היתה מתחלקת ביניהם. והשם רבוכה ניתן לה על שם חליטתה ברותחין כמבואר ברש"י בכ"ד והיא ברייתא מפורשת בתו"כ.

אולם בפיהמ"ש להרמב"ם בריש פירקין מפרש שהרבוכה זהו לשון ריבוי שמן. וכן לקמן בפ' שתי מידות בדף פח. כ' "וזה הענין מחזק מה שעלה בליבי וכו' דמה שאמר בחביתי כה"ג מורבכת תביאנה וכן נאמר בתודה סולת מורבכת והיא נקרא אצלם רבוכה וכו' אמנם נתחזקה דעתי בענין רבוכה שהוא ריבוי השמן מאשר מצאתי מרבית השמן בחביתי כה"ג ובמין רבוכה משאר מיני התודה וכו' ודעתי נוטה שענין רבוכה היא ענין קלויה בשמן וכו' ר"ל שצפה ע"פ השמן שקולין

אותה בה ולכך הוצרך ריבוי השמן והוא שנאמר בשמן תעשה וכו' ומה שאמרו בסיפרא בפי ענין מורבכת מלמד שכל מעשיה ברותחין והענין הזה שיהיה כל השמן שעושין עמה רותח והואיל וכן מה שאמר רביעיית לכל אחד ר"ל שקולין אותה בה" עכ"ד. אולם הבאנו לעיל שם את דברי הרמב"ם בהלכות שהיו חולטין אותה במים ג"כ וצ"ב מנלן.

בענין מנחת חינוך.

האחרונים חקרו אם זו מנחה המכשרת לעבודה או דהוי חיוב גברא כשאר מנחת חובה. ויש בזה כמה נפק"מ מחקירה זו דהנה שיטת הרמב"ם בפ"ה מכה"מ הט"ז שאם עבד בלא להקריב מנחה זו עבודתו כשירה ובמשל"מ שם הק' עליו מדברי התו"כ שמבואר שהיא כשירה וכו' דהוי טעות סופר וצריך לגרוס כשירה. וכ"ה להדיא בירו' שקלים פ"ז ה"ג אולם הגר"א על הירו' שם הגיה דצ"ל עבודתו פסולה דעשירית האיפה מעכבת בכהונת כהנים אף לדורות.

ועי' במנח"נ מ' קל"ו אות ט' ומ' קפ"ה אות ג' שחקר לשיטת הרמב"ם שעבודתו כשירה אם לא הביא בשעתו אם יש לו תשלומין למחר, ואינו יכול להמשיך לעבוד בלא מנחה זו, או דכיון דעבד עבד. והוסיף לחקור במי שנתמנה לכה"ג ביוה"כ במקום כהן שנטמא ולא הקריב ביומו ואינו עובד עוד עבודת כה"ג אם הוא צריך להקריב חביתין, ושורש הספק אם זהו חיוב גברא או שהוא רק עבודת הכשר וכאן שאינו עובד יותר אינו צריך מנחה. [ויש לדון עוד אם כהן גדול שנתמנה ולא הקריב יכול לעבודת עבודת כהן הדיוט בלי מנחת חינוך שהרי עדיין כל מצות כהן גדול עליו ועי' לקמן משנ"ב].

ועי' ברמב"ם שם שכי' אין הכהן עובד תחילה וכן כה"ג אינו עובד תחילה עד שיביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו. וביאר הגר"ז שהדין הזה שצריך לעבדה בידו הוא מדין חינוך שצריך להתחנך לעבודה ע"י העבודה הזו. ולפי זה מחדש הגרמ"ד שאם עבר ועבד בלא מנחה כשיביא אח"כ מנחתו אי"צ לעבדה בידו כיון שכבר נתחנך ע"י עבודה אחרת.

הא דלא עבד עבודה כשהוא הדיוט.

מבואר כאן שאם לא עבד מעולם צריך להביא שני מנחות לחינוך אחת להכשירו לעבודת כהונה ואחת לעשותו כהן גדול. ועי' בהגרמ"ד שהק' איך יהיה רשאי להקריב את המנחת חינוך דכהן הדיוט שהרי הוא נמשח כבר לכהונה גדולה ועדיין לא נתחנך לכך ואיך הוא רשאי להביא מנחת כהן הדיוט. ורצה לחדש מכח זה שהדין חינוך שענינו תחילת עבודה יכול להתקיים גם ע"י המנחה הראשונה והשניה אינה מעכבת את ההיתר עבודה אלא שהיא כעין חובה עליו להביאה. והביא שם בשם הגר"ז שדיק יסוד זה מדברי הרמב"ם שם ה"ז, כהן שלא עבד עדיין וכו' מביא עשירית האיפה ועובדה בידו תחילה כשאר חינוך כל כהן הדיוט ואח"כ מקריב עשירית האיפה שניה שהיא חינוך כה"ג. והנה הרמב"ם לא הזכיר לגבי המנחה השניה שצריך שיהיה עובדה בידו ומבואר שהדין עבודה בידו הוא נאמר לצורך החינוך וזה כבר התקיים ע"י המנחה הראשונה שהקריב באותו היום.

רד"ה וי"מ כגון דעבד עבודה ביוה"כ.

^א ביומא י"ב נח' ר"מ ור"י בדין הכהן השני לאחר שחזר הראשון לעבודתו, אם חוזר לעבודת כהן הדיוט או שאינו עובד לא ככהן גדול ולא ככהן הדיוט שמעלין בקודש ואין מורידין, ולכ"ע מצות כהן גדול עליו ואסור בבעולה.
^ב עי' במקד"ד סיל' סוף אות א' מש"י בענין זה.

ע"י במנח"א שהביא מהגרי"ז שמבאר שיטה זו שהדין חינוך לכהונה גדולה נאמר רק ביחס לעבודות שאסור לעשותם בכהן הדיוט אבל לגבי העבודות הנעשות בכהן הדיוט סגי בחינוכו הראשון. ולפי"ז יתפרש הסוגיא הא דלא עבד עבודה הכונה כאששר אינו עובד עבודה ביוה"כ. ויוצא שיש מח' רש"י והמפרשים על גוף נידון זה אי שרי לעשות עבודת כהן הדיוט בשמונה בגדים. והנה לפי ההבנה זו יוכל להקריב את המנחה גם קודם יוה"כ דא"י"ז דבר התלוי ביום רק להתירו בעבודת כהן גדול. וע"י בתוס' כאן שהביאו פירוש זה וכי' כגון שעמד ביוה"כ והק' מהגמ' ביומא, והק' הגרי"ז למה הוכרחו להעמידה באופן זה, דלהאמור הרי מצי למימר דעמד בערב יוה"כ והקריב ג' מנחות כדי שיוכל לעבוד למחר. ולכא"ו מדבריהם מבואר שהיום גורם לחיוב זה וע"ע.

שם. ולא מילתא היא דהא קרבן יחיד אינו קרב ביוה"כ וכו'.

בגמ' יומא יב. הק' כה"ג ביוה"כ במה מחנכין אותו אם עמד אחר הקרבת התמיד, והרי אינו עובד אלא בד' בגדים ואין לו ריבוי בגדים ומוקי לה בהצתת אליתא שלובש לצורך זה ח' בגדים. והק' רש"י שאם היה צריך להקריב מנחת חביתין הרי צריך ללבוש לצורך זה ח' בגדים ומוכח דאינו מחויב להקריב לצורך יוה"כ.

וע"י במשלי"מ שם הט"ז שהוכיח כשיטת הרמב"ם שאין עבודתו פסולה בלא הקרבת המנחה הזו שהרי אם היתה עבודתו פסולה פשיטא שהקרבתה דוחה את יוה"כ. ובאמת זו קושיא גדולה על שיטת הגר"א הנ"ל שהמנחה מעכבת. וע"י במקד"ד סי' ל' אות א' שמישב ששם אין זה מינוי גמור שהרי הוא כשלוחו של הראשון ומקריב את פרו וע"כ אין כאן חובת חינוך. וכתב לפ"ז שאם ימות הכהן ביוה"כ באמת יוכל להקריב מנחה זו כיון דעבודתו נפסלת. אלא דמקושת רש"י כאן מוכח שאפי' כאשר נתמנה היום מינוי גמור אינו רשאי להקריב והק"ל. וצ"ע.

דף ע"ח ע"ב.

מאי חוץ לחומה ריו"ח אמר חוץ לחומת בית פאגי.

ברש"י מפרש דהיינו חוץ לחומת הר הבית. וע"י לעיל בדף סג. ברש"י ד"ה כשירות שכ' דבית פאגי הוא חוץ לחומת העזרה חומה אחת וכן שמה, וזה מתאים עם שיטתו כאן. וע"י שם בשיטמ"ק אות כ"ו שכתב עוד דא"י"ז שם המקום אלא מקום הבליטה שחוץ לחומה קרוי פאגי כמו פגיה של תאנה והוא נחשב כבפנים [היינו למה שתחתיו או למה שבין הבליטות]. ומחוצה לו נחשב כלחוץ. ועוד פירש שם לשון מגדל בחומה ובולטים בדפנות חוץ לחומה ולפ"ד אין זה שם המקום אלא כינוי למקום הבליטה. וע"י בכס"מ שכן פירש את דברי הרמב"ם כדעת רש"י. וע"י ברמב"ם בפיהמ"ש כאן שכ' דבית פאגי עצמו היה מחוץ להר הבית ששם היו אופין את החלות מגזירת פת בג המלך, והרמב"ם הוכיח זאת מדברי הגמ' בסנהדרין שבבית פאגי אין זה מקומה של הסנהדרין כיון שהוא מחוץ להר הבית, וק' לפי זה אמאי קאמר חוץ לבית פאגי והרי גם בבית פאגי עצמו לפ"ז לא קדש הלחם וע"י ברש"י משכ"ב.

ולאידך גיסא ע"י ברש"י בכת"י שפי' דהיינו מחוץ לחומת ירושלים וכ"כ רש"י בסוטה ל"ז. ובפסחים סג: ובסנהדרין י"ד ע"ב וע"י כאן בגלהש"ס שעמד על סתירת הדברים. וכן צ"ע על הכס"מ שלא הביא את פירושו של רש"י בשא"ד.

^א וע"כ צריך שיחול עליו שם כה"ג דאי לאו הכי הוי יתור בגדים, מהגרמ"ד.

^ב וי"ל עוד שמכיון שהמקום משמש לעניני המקדש לאפות שם את החלות נחשב ג"כ על בסמוך.

והנה האחרונים הביאו כמה הוכחות לפירוש האחרון דהיינו חוץ לחומת ירושלים, א' מהגמ' ב"מ צ. שמבואר שם לגבי דיש במעשר שני דאפשר לדוש בבית פאגי שדינו כירושלים. ב' מהגמ' פסחים צא. לגבי מי שנמצא בבית האסורים לפנים מחומת בית פאגי שוחטין עליו את הפסח כיון שיכולין להביא אליו את הפסח לאוכלו במקומו ומקום האכילה הוא בכל העיר. וצ"ע מכאן על שיטת רש"י והרמב"ם.

ואפשר לחלק עפ"י דברי השיטמ"ק דלעיל שיש הבדל בין "חומת בית פאגי" ששם הכונה על שמה של חומת העזרה החיצונה, לבין "בית פאגי" ששם הכונה היא על הבליטות של החומה ושם זה מיירי בד"כ על חומת ירושלים ועל בית פגיה.

וע"ע ברש"י ב"מ צ. שמפרש דהחומה החיצונה של העיר קרויה בית פאגי על שם כבישתה, [שהיא כובשת את מי שבפנים כמו חמור ובית פגיה.] ולפ"ז יתכן לישב באו"א את הקושיא הנ"ל שבאמת כל חומה חיצונה נקראת בית פגי אלא דכאן מסתבר לן שהכונה על חומת העזרה דבעינן על בסמוך וכמו שיתבאר אי"ה בסמוך.

ור"ל אמר חוץ לחומת העזרה.

בדעת ר"ל נתבאר בסוגיא דבעינן על בסמוך וע"כ צריך שיהיה הלחם במקום הראוי לשחיטת הזבח והיינו בתוך העזרה. וריו"ח ס"ל דלא בעינן על בסמוך. ויל"ע אם לגמרי פליג ריו"ח דלא בעינן על בסמוך או שהוא מודה דבעינן בסמוך אלא שאי"צ בסמוך ממש. והנה בפשטות הסוגיא דלריו"ח לא בעינן בסמוך כלל שהרי לגבי שוחט הפסח על החמץ אמרי' דכל היכא דאיתיה באיסוריה קאי, ומשמע אפי' בסוף העולם ובסוגיא הרי מדמים את הענינים זל"ז.

ועי' בקר"א שתולה זאת במח' הראשונים דלעיל בדעת ריו"ח אם צריך שיהיה הלחם בהר הבית או אפי' בכל העיר, שאם צריך שיהיה הלחם בתוך הר הבית בהכרח הרי זה נלמד מהדרשא של על בסמוך. אולם אם הדין הוא שכשר בכל העיר, י"ל דמחוץ לעיר מה שאינו מתקדש זהו מסברא משום שהוא נמצא במקום שנפסל שם ביוצא. ועי' ברש"י בפסחים סג: ד"ה בית פאגי שכ' "דחוץ לירושלים אינו מקום אכילת קדשים ואם יצאו שם נפסלים התם ודאי לא מקדשא ליה שחיטה". אולם במפרש במעילה דף ג: כ' בפירוש משנתנו דלא קדש הלחם משום דבעינן על בסמוך, משמע דאף לריו"ח נאמרה דרשא זו.

והגרי"ז הביא דרך שלישית בענין מדברי הר"ח בפסחים שם שכ' דחומת ב"פ רחוק הוא ונמצא זבח בלא לחם כי הוא במקום אחד והזבח במקו"א, אבל לפנים מחומת ב"פ שאוכלין שם קדשים קלים וכו' קדש הלחם דעל זבח קרינן ביה. ונראה מדבריו שלריו"ח לעולם בעינן על בסמוך אלא דבכל מקום הראוי לאכילת קדשים חשיב שהוא נמצא בסמוך ומה דמחוץ לעיר אינו מתקדש אי"ז מחמת שהוא נפסל ביוצא אלא משום שאינו מקום הראוי לאכילה. ואמר בזה נפקותא לדינא לענין משכן שילה דהדין דקק"ל היו נאכלין בכל הרואה אך אינם נפסלים מחוץ למקום זה מדין יוצא, דלרש"י קדש הלחם שאינו נפסל שם ולר"ח לא קדש הלחם כיון שאינו במקום אכילתו.

ויש להסתפק בדעת הר"ח אם הכונה היא מצד שהלחם נמצא במקום הראוי לאכילת קק"ל וע"כ הר"ז נחשב בקירוב מקום או שהכונה היא דאי"ז מחמת הלחם אלא דמכיון דהוא סמוך למקום הראוי לאכילת הבשר זה גופא מחשיבו כנמצא יחד עם הזבח. והנפק"מ תהיה לגבי שוחט פסח על החמץ עי' בסמוך.

הגרעק"א בחי' לפסחים שם הק' על הסוגיא מנ"ל דר"י ור"ל פליגי אי בעינן על בסמוך או לא והרי י"ל דר"ל בזה אזיל לשיטתו [בזבחים פט:]: דס"ל דבשר קק"ל שיצא קודם זריקה פסול וא"כ יש לפסול משום זה שהלחם נמצא במקום פסול. ועי' בקהל"י פסחים שם ובצמח דוד שכי' דבלחם מודה ר"ל שאינו נפסל אם יצא קודם זריקה ודוקא זבח שהוא עומד לעבודה נקרא לפני ה' בפנים משא"כ הלחם. וע"ע בעול"ש שהוכיח מזה שחיטה מועילה על היוצא. והנה בירושלמי ביומא פ"ו ה"ו הובא ביפ"ע כאן, נראה שהם באמת מפרשים את המחלוקת של ר"י וריו"ח ע"ד הרעק"א הנ"ל, וכ"פ הגרי"ז, שכי' בטעמיה דר"ל דסבר דמ"מ לפני שחיטה וזריקה בעי שיהיה בעזרה, אכן לפמשנ"ת בדעת הר"ח נוכל לפרש זאת גם על הדרשא דעל בסמוך ודו"ק.

וריו"ח אמר אע"פ שאין עמו בעזרה.

עי' בתוס' כאן שנראה מדבריהם דלענין חמץ אי"צ בסמוך כלל ואפי' בסוף העולם. ולשיטת רש"י והרמב"ם דלעיל אין הכרח דעובר עליו גם אם הוא מחוץ להר הבית, אך ברמב"ם פ"א מהל' קרבן פסח כתב השוחט את הפסח והיה לו חמץ ברשותו לוקה, וצריך לחלק בין חמץ ללחמי תודה. ועי' בגלה"ש פסחים שם שמצין לדברי הר"ש פ"ק דכלים מ"ח שמבואר בדבריו שרק אם החמץ בירושלים עובר עליו והגרע"א הניח דבריו בצ"ע. וכונתו לכאן היא דמה"ת יהיה תלוי בהמצאותו של החמץ בירושלים והרי לא בעינן על בסמוך ולא דמי ללחמי תודה שהם עצמם נפסלים ביוצא. אמנם לשיטת הר"ח הנ"ל אי נימא דהכל תלוי במקום אכילת הזבח ניחא, שכל שהוא באותו העיר הרי הוא נחשב יחד עם הזבח ולענין זה גם ריו"ח מודה דבעי בסמוך. וע"ע במנח"א כאן.

זבח תודת מלמד שאם שחט של"ש לא קדש הלחם.

יל"ע בטעם הדבר שלא קדש הלחם אם זה מחמת הפסלות שיש כאן שמחמת זה לא עלה לבעלים לשם חובה או שזה מחמת שינוי השם. ולכאן מוכח מהגמ' לקמן שאי"ז מחמת הפסלות שהרי שחיטת פיגול מקדשת את הלחם, ואפי' אם היה הקרבן בעל מום בדוקין שבעין שלא נתקדש הזבח רק לענין שאם עלו לא ירדו ג"כ מקדש את הלחם. ועי' במנח"א שביאר דכיון דאינו עולה לבעלים לשם חובה ה"ז כולד תודה ותמורתה שאין טעונים לחם, וגם כאן יש כאן הקרבה של תודה כמו מותר ולא למטרת חיוב. וע"ע בשפ"א לקמן עט. שנסתפק מה הדין בשינוי בעלים דאפשר דכל הדין שלא קדש הלחם זה משום שצריך מחשבה לשם תודה ול"ש זה בשינוי בעלים. והנה בגמ' לקמן עט. נראה שלא כמו המהלך הזה מזה שהברייתא שם מדמה פסול דחוץ למקומו להקרבה שלא לשמה שאינה מקדשת את הלחם ומבואר שזה מחמת הפסול שיש בקרבן, וצ"ע א"כ מ"ש מבע"מ למדאי"ל שמקדש את הלחם. וצריך לחלק בין פסול בגוף העבודה שאינה מקדשת להפסל, לבין פסול שהוא מחמת הקרבן אבל העבודה עצמה כשירה וע"כ יש בכח העבודה לקדש את הלחם.

וכן לענין לחמי תודה.

ברש"י מפרש שאם לא נאפו כל כך בשעת שחיטת הזבח לא קדש הלחם. וצ"ע דהא כבר שנינו דבעי שיקרמו פניה בתנור וסגי בשיעור זה לקדש את הלחם. ואילו"ד היה מקום לפרש דהנידון כאן אינו לענין לקדש את הלחם ששם סגי בקרימת פנים שיהיה שם לחם עליו, אולם כאן יש חידוש לענין הפרשת לחמי תודה שלא סגי בשיעור קרימת פנים אלא צריך גם שלא יהיו חוטין נמשכין הימנה והוא שיעור אחר. וכן מצדד הקר"א.

^א עי' עוד בשו"ת רעק"א קמא סי' קע"ו משכ"ב.

ועי' בתוס' שכי' דבכי האי גוונא הוי שיעור קרימת פנים לענין שבת וצ"ע למה לא אמרו דה"ה לענין קרימת פנים של תודה שהכל אותו שיעור, ונראה מזה לכאוי' שהם מחלקים דלענין לקדש את הלחם סגי בקרימת פנים כל דהו, אבל לענין שבת אם לא קרמו בשיעור כזה שלא יהיו החוטין נמשכים ממנה אינו חשיב בישול אפי' כמאב"ד וה"ה לענין הפרשה כהנ"ל. אולם בשיטמ"ק נראה שהוא מדמה את כל הענינים זל"ז והוא מפרש שלענין קידוש הלחם בעי' שיקרמו פניה וגם שלא יהיו חוטין נמשכים ממנה וה"ה לענין שבת, ועי' בקר"א ושפ"א שהבינו עד"ז גם את דברי התוס', והקי' באמת למ"ל תרי שיעורי.

לא קדש הלחם.

יל"ע בכל הנך מה דין הזבח, אם תודה כשירה בלא לחם או לא, ולכאוי' יש לדמות זאת לכבשי עצרת הבאין בפ"ע שכשירין לרשב"י לעיל [מה:] כיון שהכבשים עיקר והנ"מ דכוותה. אולם בשפ"א כאן כתב מסברא שאין לזה שם תודה אם אינו מביא עליה לחם ודוקא באופן ששוחט לשם שלמים אז כשר הזבח בלא לחם דכיון דקרייה רחמנא שלמים יש כאן עקירה ואין בזה דין לחם כמבואר לעיל מז: . וכתב דלא דמי לנפרס לחמה אחר שחיטה שהזבח כשר לעיל מו. משום ששם השחיטה היתה כדין וגלי רחמנא שבדיעבד אין הלחם פוסל את הקרבן. וגם לא דמי לולדות ומותרות שמעיקרא אין הקרבן מחויב בלחם.

והיה מקום לתלות זאת גם בצדדים דלעיל שאם הטעם שלא קידש הלחם משום שיש כאן חיסרון בעבודה י"ל שזהו גם סיבה לפסול את הזבח שלא נעשה כמצותו, אבל אם הגדר הוא משום דהוי הקרבה של נדבה אי"ז סיבה לפסול את הקרבן מחמת חיסרון הלחם.

והנה באופן שלא קרמו פניה בתנור יש לדון עוד שלא יוכשר הקרבן מחמת מה דאינו ראוי לבילה, ואכמ"ל.

ועי' במה שכי' לעיל בדף מ"ו ע"א.

היכא דאמר יקדשו ארבעים מתוך שמונים.

עי' בתו"י יומא ס"ה ע"א שכתבו שדעתו לקדש את כל השמונים ארבעים כדין ועוד ארבעים לאחריות וצ"ב למה הוצרכו לזה ועי' בתוס' לקמן פ. ד"ה הפריש ובמש"כ שם. ובחזו"א מנחות סי' כ"א

ועי' בתוס' לקמן פא. שעולה מדבריהם שם דבגוונא שאמר יקדשו ארבעים מתוך שמונים אין דעתו לקדש אלא ארבעים והנשארים הוו חולין גמורים אך בציור שלאחריות קמיכוין שמביא ארבעים חל דין אחריות על כל הקרבן ואף שדינן כחולין שרי להכניסם בעזרה משום דצורך קרבן נינהו. ועמש"כ שם ממורנו הגר"א גרבוז.

אל יקדשו ארבעים אא"כ יקדשו שמונים לא קדשו.

עי' בסוגיא קידושין נא. שהטעם דלא קדשי בכה"ג אפי' ארבעים זהו משום הכלל דכל שאינו בזה אחר זה אפי' בב"א אינו. ומתבאר דאי"ז משום דהוי כאילו התנה שאינו רוצה לקדש אלא כל השמונים כולם אלא משום שאין כאן חלות קידוש על הארבעים דהוי חלות שאינה יכולה לחול. ובהמשך הסוגיא מתבאר דכ"ז רק על הקידוש שחל ע"י דעתו ואמירתו, אולם אם כלי שרת מקדשין שלא מדעת אין חיסרון זה, וצ"ב מה החילוק. ולפשוטו י"ל דכיון שאם יאמר ליקדשו

^א ועי' עוד בתוס' לעיל נ"ז ע"י ד"ה ושמעין שמשמע כדברי השיטמ"ק.

ארבעים מתוך שמונים קדשו ארבעים, לכן מהני ע"י כלי שרת דהוי כאילו קידש להדיא ארבעים מתוך שמונים שלא מדעת הבעלים.

אולם הגר"ז הק' ע"ז שהרי זה פשיטא דלא מהני קידוש בע"כ של הבעלים, והראיה שאם יביא בסל ארבעים חלות ותהיה דעתו רק על מקצתם, יחול הקידוש רק על חלות אלו ולא על ארבעים מתוך שמונים, ולפ"ז כאן שדעתו שיחול קידוש על כל השמונים כאחד איך יחול בע"כ קידוש רק על ארבעים מתוכם ולמה אין דעתו מעכבת בזה.

ומכח קושיא זו מיסד הגר"ז שבאמת הקידוש חל על כל השמונים כאחד והכל נחשב ראוי לכלי אלא דכלפי כלי שרת שמקדש שלא מדעת באמת לא נאמר הכלל דכל שאינו בזאח"ז וכו', ודמי להאמור שם בסוגיא לגבי מעשר הואיל ואיתיה בטעות ישנו בב"א. ועי' מש"נ בסמוך.

ובכלי שרת מקדשין שלא מדעת קמיפלגי.

עי' בשיטמ"ק אות י"ב [בהשמטות] שהק' מהגמ' בסוכה מט: דאמר' דאם יש שיעור למים אין הכלי שרת יכולים לקדש שלא מדעת אם נתן הנסכים בכלי גדול שיש שם יותר לוגין מן השיעור, ולפ"ז ק' איך כאן מקדש הכלי ארבעים מתוך שמונים שאינם ראויין לו.

וקושייתו צ"ע שהרי כאן היה הבעלים יכול לקדש ארבעים מתוך שמונים, וא"כ ה"ה ע"י הכלי יחול הקידוש הזה ולא דמי למים ששם הם כולם מעורבים יחד וא"א כלל לקדש מקצתם. וחילוק זה כתבו התוס' בסוכה נ. ולעיל ז. [עי' בעול"ש שם].

ולכאור' מתבאר מקושיית השיטמ"ק כהגר"ז הנ"ל שבאמת הכלי שרת מחיל קידוש על כל השמונים כאחד שהכל ראויין לו, אלא שאין בכוחו לקדש בפועל רק ארבעים, וע"כ הק' דבכה"ג אין הכלי מקדש כלל.

ומתוך דהכא שאני שדעתו לקדש את הכל משא"כ בההיא דסוכה אין דעתו לקדש שום דבר, וצ"ב. ואפשר לפרש דכאשר הוא נותן יותר מן השיעור הר"ז כאילו הוא מפרש ע"י מעשיו שאינו רוצה שיחול קידוש ובכה"ג אינו מתקדש אולם כשדעתו לקדש הרבה הרי הכלי מחיל שלא מדעת חלות קידוש בהכל וחל כפי הדין וע"ע.

סכין אלימא ככלי שרת.

עי' בחזו"א שכ' נראה דלאו סכין מקדש אלא שחיטה מקדשת, והלשון סכין הוא במושאל כמו סכין מושכתן למה שהן ור"ל שחיטה. והכונה כי ענין שחיטה אינו כקידוש כלי, דהתם בעינן שיבוא הדבר עצמו לתוך אויר של המקודש, אבל הכא שחיטה שהיא תחילת עבודה מושכת אחריה את הלחם וכו'. ולא יתכן לפרש דסכין ממש מקדש שאין הסכין מקדש את הלחם אלא מקדש לשחיטה שאינו נוגע בלחם ואף לא בדם. ואף אי בעי כלי שרת לשחיטה אין זה אלא כעין תנאי וכ"ש אי סכין לאו כלי שרת. [עי' רש"י ותוס' בזבחים מז.]. וע"ע בפירוש הרגמ"ה כאן מה שכת"ב.

והנה במה שכ' החזו"א שאין הסכין מקדש בכח הכלי שרת שבו אלא מכח עבודת השחיטה, עי' ברש"י בסוטה י"ד ע"ב שמבואר שם שלכ"ד, דרש"י מפרש את האמור שם בגמ' "דם לאו אע"ג דקדישתיה סכין" משום דסכין הוי כלי שרת.

והנה לפי דברי החזו"א יש לבאר את החילוק בין שני האיבע"א בגמ' ע"ד הנ"ל שלפי הצד שהסכין לא אלימא ככלי שרת היינו משום שלא התחדש כאן כלל הדין כל הנוגע בהם יקדש לענין שיוכל לקדש שלא מדעת וצריך שבדעתו של העובד יהיה רצון לקדש את הלחם ע"י השחיטה. ולפי האיבע"א השני י"ל דאדרבה דאין כאן מעשה קידוש של הכלי אלא עבודת הכשר בקרבן, וכל מה

שהוקדש לשם קרבן זה ממילא הוא מתקדש ע"י גרירה לזבח. אכן הלשון אלימא ולא אלימא אינו מחוור לדרך זו.

וע"ע בשיטמ"ק בזבחים שם שדיק מלשון הגמ' סכין אלימא מכלי שרת ול"ק משאר כלי שרת, דלא בעי כלי שרת אלא כלי בעלמא והוא מקדש ככלי שרת וזה מתאים עם דרך החזו"א. אולם רש"י כתב אלימא כשאר כלי שרת ומשמע שזה כן בדרך של קדושת כלי.

תוד"ה ליקדשו ארבעים מתוך שמונים.

כתבו התוס' דקדשי ארבעים כל היכא דאיתנהו וצריך להפריש י"א חלות מכח מין ומין. אולם ברמב"ם פ"ב מפסוה"מ הט"ו כתב להדיא דמפריש מהן ארבעה לשם תרומה. וכ"נ גם מדברי רש"י לקמן פא. ד"ה משום דממעט באכילה דארבעה ומשמע שלא הפריש יותר מארבעה. וצ"ע דהא קי"ל דבדא' אין ברירה.

וע"י בחזו"א לעיל מז: לגבי ההיא דמושך שנים ומניפן שכתב שיתכן שיש קידוש בשחיטה על כל השמונים כדין אחריות לענין שיברר בשעת הזריקה מה ראוי להתקדש, אך אין זה נראה כ"כ שזו כונת הרמב"ם שמיירי שבריר את הארבעים בזריקה, וצ"ע.

מתני' שחטה חוץ לזמנה וחוץ למקומה קדש הלחם. [עריכת הסוגיא]

שחיטה שלא לשמה, ברש"י מחלק בין שאר פסולים לשלם לשמה דשלי"ש מפיק מקדושתה לגמרי שהרי שחטה לשם זבח אחר. ולפ"ז בשינוי בעלים לא יהיה הדין דלא קדש הלחם ולעיל הבאנו את ספיקו של השפ"א בזה. ולקמן בהמשך הסוגיא נראה שזה מחמת הפסול וצ"ע. וברש"י כת"י מבאר דשלי"ש הוי גזיה"כ והארכנו בזה לעיל.

שחטה חוץ לזמנה, לכו"ע קדש הלחם ונתפגל וזה משום דמרצה לפיגולו. אולם נראה דבזה לא סגי וע"כ כתב רש"י משום דפסולו אחר שחיטה דמה דמרצה לפיגולו עדיין אי"ז סברא גם לענין הלחם וע"כ צריכים להגיע לחילוק נוסף שהשחיטה נעשית כדין והפסול התחדש רק אחר השחיטה. וברש"י כת"י בהמשך כתב דחל"ז פשיטא דקידש הואיל ומרצה לפיגולו וגם שאם עלו ל"י, ונראה שרצה לבאר החילוק מחוץ למקומו שבו איכא פלוגתא לקמן אף לגבי הזבח עצמו אם עלה ירד או לא.

שחטה חוץ למקומה, לפי משנתנו מקדש את הלחם משום שפסולו הוא לאחר שחיטה, ולרש"י כת"י משום שפסולו בקודש והקודש מקבלו. ולמאן דס"ל דאינו מקדש גרע מחוץ לזמנו שיש שם את המעלה שגם מרצה לפיגולו כנ"ל, ולפי רש"י שלפנינו החילוק הוא במה שבחוץ לזמנו ליתא לזבח בעזרה. [ויש לקשר זאת למה שכתב רש"י במשנה חוץ למקומו חוץ לעזרה וכדפירש הבה"ז שחישב בזריקה ובהקטרה ובאמת רק באופן זה לא נתקדש הלחם.]

שחטה ונמצאת בעלת מום [בדוקין שבעין], נח' ר"מ ור"י לר"מ כל שהקודש מקבלו מקדש את הלחם ולר' יהודה אין מתחשבין בסברא זו משום דהוי פסול שקודם שחיטה. (עפ"י רש"י ד"ה ורבי מאיר וד"ה בדוקין שבעין) ויל"פ דבכה"ג יש חיסרון בעיקר השם קרבן וממילא אין ביכולת הקרבן לגרור אליו את הלחם. ונראה שרש"י מבאר בזאת את לשון הגמ' בהמשך "כי אמר ר"ע בפסולא דגופיה אבל לקדושי לחם לא." ונראה מדברי רש"י שר' יהושע דפליג אר' אליעזר זהו גם כן מחמת החילוק הנ"ל ולא משום דפליג אדינא דר"ע.

והנה ברש"י כת"י ד"ה ועל בעל מום שלא קידש מבאר את סברת ר' יהודה משום **דאין הקודש מקבלו כלל דקודם שנכנס לעזרה נפסל**. וצ"ע לפ"ד איך זה מסתדר עם המשך דברי הגמ' שמשמע דלענין גופיה דזבח כן מהני השחיטה לענין אם עלה ל"י וצ"ע.

לענין חוץ למקומו, נתבאר לעיל החילוק מחוץ למקומו אליבא דר' יהושע דס"ל שאינו מקדש את הלחם משום שלא נאמר בו החידוש שמרצה לפיגולו וממילא הוא פסול דבשחיטה גופיה דלא מהני לקדש את הלחם, ועוד משום דדמי לשלא לשמה.

ובהמשך הסוגיא אמרי' דלר"א אף אם עלה ירד דלא דמי לחוץ לזמנו בענין זה ועי' תוס' איך העמידו האי דינא. אולם צ"ע דמנ"ל הא, והרי סגי בזה שנדמה את זה לבעל מום אליבא דר"ע שמהני לפסולא דגופיה אך לא לענין לקדש את הלחם ומנליה דאף הזבח עצמו לא נתקדש כלל וצ"ע. ועי' בקר"א שכו' "דהלכה זו סתומה עד יבוא המורה".

מתני' שחטה חוץ לזמנה או חוץ למקומו וכו'. [הרחב דבר]

עי' ברש"י שפי' או חוץ למקומו חוץ לעזרה. והק' עליו דהרי קק"ל נאכלים בכל העיר, ואי"ל דהשחיטה עצמה היתה בחוץ דשחיטה כזו פשיטא שאינה מקדשת את הלחם. והבה"ז מפרש שהכונה שחישב לזרוק או להקטיר חוץ למקומה. ועי' בס' ישר וטוב שביאר דרש"י נקט דוקא באופן זה ולא באופן שחישב על האכילה חוץ לעיר שזה בא לרבותא דאפי' באופן זה קדש הלחם, ולאפוקי מסברת ר' יהודה לקמן דבחוץ למקומו לא קדש הלחם משום דהוי פסול שהוא חוץ לעזרה, וביאר דשחיטה במחשבת המקום הוי כמו שחיטת דרום דתרד אליבא דר"י והוי כמאן דחנקינהו. וכ"ז דוקא שחישב על הזריקה אבל אם יחשב על האכילה אי"ז נחשב כשינוי מקום. ועי' עוד בשיעורי הגר"מ פיינשטיין עד"ז.

קדש הלחם.

ברש"י כתב והוי פיגול כדאמר' לעיל טו. התודה מפגלת את הלחם. ויל"ע מה הדין במחשבת חוץ למקומה שאינה מפגלת אם היא פוסלת את הלחם או לא. ועי' ברש"י כת"י שכו' ונפסל הלחם ומשמע דהדר אתרוייהו שזה נתפגל וזה נפסל. ועי' ברמב"ם פ"ב מפסוה"מ הי"ח שכו' בסתמא דבמחשבה דחל"ז וחל"מ קדש הלחם, ובפ"ז שם בענין מחשבת פיגול הביא רק שמחשבת הזמן מפגלת וצ"ע מה דעתו בענין זה.

וילה"ס עוד בקרבן בע"מ למ"ד שמקדש את הלחם, אם הלחם פסול כמותו או שהוא בהכשרו קאי ויהיה ניתר ע"י זריקה כדן וצ"ע. ועי' בסמוך.

דף ע"ט ע"א.

שחטה ונמצאת בע"מ וכו' ר"י אומר לא קידש.

בדעת ר"מ יש לדון מ"ש מחשבת חוץ למקומו דקידש ומ"ש בע"מ דלא קידש לר' יהושע. ואפשר דס"ל דפליג אדר"ע וסבר דאם עלו ירדו. אולם ברש"י לקמן ד"ה ואידך כתב דר"י ס"ל נמי דאם עלו ל"י ואעפ"כ סבר דל"מ לקדש את הלחם ואי"כ ק' מ"ש מחשבת חוץ למקומו. ואפשר דחוץ למקומו ילפי' מהיקש לחוץ לזמנו ולא נראה כן בסוגיא. וצ"ל דפשיטא ליה דאין לדמות בע"מ משום דפסולו הוא מקודם שחיטה וע"כ יש חיסרון בעצם השם קרבן שלו לבין מחשבת המקום שהקרבן מצ"ע כשר רק יש בו מחשבה פסולה וע"כ מהני לקדש את הלחם.

ויש להוסיף בענין זה דהנה החזו"א הביא בסוגיא את הגמ' במעילה ג': שמוכיחה מזה שמחשבת פיגול מהניא לקדש את הלחם דה"ה שמהניא להביא לידי מעילה ודלא כרב גידל. וצ"ב מה הדמיון שהרי הסכין מקדשת את הלחם ומ"מ אפשר שאינה מביאה לידי מעילה מחמת שלא חשיב קדשי ה' כיון שהם פסולין. והעולה מזה שקידוש הלחם מתלא תלי בדן הקרבן ואם הקרבן

אינו ראוי לגבוה גם הלחם נפסל מחמת זה, וע"כ צריך שהקרבת יחשב ממש כקדשי ה' לענין זה שיוכל גם הלחם להתקדש. ומעתה ניחא שיש לדמות חוץ לזמנו לחוץ למקומו שהזריקה עצמה נחשבת כעבודה גמורה אלא שיש כאן קלקול בקרבן וע"כ מקדש את הלחם, משא"כ קרבן בע"מ מצד עצמו אינו ראוי להיות קרבן. [ועי' בתוס' סד"ה הדר דנראה שם דחוץ למקומו לא מייתי לידי מעילה וצ"ב.]

א"ר יהושע הואיל וחל"מ פסול ובע"מ פסול וכו'.

עי' בקר"א שהוכיח מכאן שר' יהושע בהכרח ס"ל כר"ע דבע"מ אם עלו ל"י, שאם היה זה פסול גמור פשיטא שאין לדמותו למחשבת המקום דהוי פסול אחר שחיטה וגם אם עלו ל"י [לפי הגמ' בזבחים פד.] ומה"ט אין לפשוט מטריפה, ובהכרח צ"ל שס"ל כר"ע דלא ירדו אלא דלא מהני לקדש את הלחם.

אולם ברש"י כתי"י נראה שלכ"ד דפירש הטעם שלא קידש משום שפסולו קודם שחיטה ואין הקודש מקבלו. והיה מקום לדחות ראייה זו של הקר"א, דכל זה אכניס בראיתו דר' יהושע דכשם שבע"מ אפי' שיש לו הכשר במקו"א ואינו ניכר ואעפ"כ אינו מתקבל בפנים הואיל ופסולו הוא מקודם השחיטה, ה"ה בחוץ למקומו שיש בו פסול בשחיטה גופה.

ולרש"י צ"ל דאף דאמר' בהמשך דאפי' לר"ע בבע"מ ל"ק הלחם משום שלא גופיה דזבח הוא מ"מ אי"ז עיקר הטעם אלא משום דאף הזבח עצמו אם עלו ירדו וזה מוכח מהמשך הסוגיא, ובאמת אליבא דר"ע לא נוכל ללמוד מבע"מ לחוץ למקומו שלא יתקדש הלחם ועי' במה שנכ' לקמן.

אין דנים פסול שי"ב כרת מפסול שאי"ב כרת.

יל"ע דלכאוי הוא ק"ו דבזה הרי אלים הפסול יותר, ויל"פ דהכונה היא משום דמרצה לפיגולו לענין כרת וכ"פ הגרמ"ד ודוחק. וע"ע בישר וטוב שהק' דמ"מ מאי חזית למילף מבע"מ, שהרי עדיין יש את החילוק של ר"א דמדמין פסול מחשבה לפסול מחשבה משא"כ בע"מ שהוא פסול הגוף. ואפשר דהכל חד טעמא עם מש"כ אח"כ ועוד נדוננו משל"ש ובא להכריח הדמיון לשל"ש, אולם בהמשך הסוגיא נראה שזה טעם לעצמו.

והאריך שם לפלפל ולהוכיח דחוץ למקומו הוי לר' יהושע כפסול הגוף שאם עלתה תרד, ופשיטא שגם בבע"מ הדין כן וע"ד רש"י הנ"ל. ולפ"ז מיושב גם למה אין דנים מפסול שי"ב כרת דהתם זה מוכיח שאינו פסול הגוף אלא רק פסול מחשבה.

בדוקין שבעין ואליבא דר"ע.

רש"י מפרש דהוי מום עובר ואינו ניכר ומשמע שמום עובר פוסל את הקרבן אם נשחט במומו. ועי' ברש"ש שהק' אמאי לא מני ליה בהדי מומין ששוחטין עליהן את הבכור. ועי' במש"כ לעיל נו: לחלק דלענין מום עובר א"א לשחוט עליו כיון ששיך אצלו להיות ראוי לגבוה אחר שיתרפא וע"כ לא פקעה קדוה"ג, אך מ"מ אינו בכלל תמים יהיה לרצון כל שלא עבר מומו. ויש שהתירו להטיל בו מום אחר אפי' קבוע בעודו במומו מחמת זה.

חוץ למקומה רבה אמר אם עלתה תרד.

בגמ' מבואר דילפי' לה מהדין שחוץ למקומו אינו מקדש את הלחם דילפי' מבע"מ והקר"א תמה דהרי בע"מ גופיה נתבאר לעיל שאם עלה ל"י אלא דאינו מקדש את הלחם משום דלאו גופיה

זבחה הוא. ועוד דמנלן דס"ל דחוץ למקומו באמת אם עלה ירד והלא יש לחלק בין פסולא דגופיה לבין לקדש את הלחם. ונאמרו בזה כמה מהלכים.

דהנה לפי דרך רש"י וכמו שהבאנו מקודם מהישר וטוב באמת ר"י ס"ל בהכרח שבע"מ הוא פסול הגוף גמור ואינו מתקדש ומשו"ה אפשר ללמוד מכאן לחוץ למקומו שהוא פסול הגוף וע"כ אינו מתקדש כלל ואינו מקדש את הלחם, אבל אי הוה ס"ל דהוא פסול מחשבה והוי פסול דלאחר שחיטה היה הדין שהוא גם מקדש את הלחם והיינו מדמים זאת לחוץ לזמנו.

ע"ל דדוקא בבע"מ נאמר החילוק הנ"ל דמהני לגבי גופיה דזבחה ולא לענין לקדש את הלחם, דבע"מ הוי פסול בחפצא ולא מחמת העבודה וע"כ יש חיסרון בתורת קרבן שלו לענין זה שא"ר לקדש את הלחם. משא"כ לענין פסול שהוא מחמת העבודה בזה פשיטא לן שאין לחלק בזה בין הזבחה גופיה לבין לקדש את הלחם, וכמבואר במעילה ג': שאם הזריקה מביאה לידי מעילה ראויה היא לקדש את הלחם ואם אינה מביאה לידי מעילה אינה מועילה לקדש את הלחם, וה"ה לענין עלו ל"י דתלי הא בהא.

דרך נוספת מובאת בס' נתיבות הקודש דבע"מ חלוק משאר פסולין דבכל שאר הפסולין כיון שהעלן לגבי המזבח פקע הפסול מינייהו ולכך מהני עבודתן לקדשם בקדושת קרבן וע"כ גם לקדש את הלחם, משא"כ בע"מ אף דנתקדש לענין הקרבה מ"מ עדיין יש בו תורת הפסול דבע"מ וע"כ אין שחיטתו מקדשת את הלחם יעו"ש.

תוד"ה והדר ביה רבה לגביה דרבא.

התוס' הק' מכמ"ד דאמרי' דחוץ למקומו אם עלו ל"י וכן שמקשים חול"מ לחוץ לזמנו. והתוס' ביארו במהלך האחרון שיש בזה חילוק בין ק"ל לקד"ק, ודוקא בק"ל אמרי דאם עלו ירדו כיון שא"א להקיש למחשבת הזמן דמייתי לידי מעילה. וכתבו דלפ"ז ל"ג חטאת אלא תודה. והנה ברש"י בכת"י מפורש דהסוגיא מיירי בחטאת וק"ו לשאר קדשים ולפ"ז הדקל"ד. וע"י בישר וטוב שיש לחלק בזה בין מחשבה דחוץ למקומו באכילת הבשר ששם זה נחשב פסול דלאחר שחיטה, לבין מחשבה בזריקה חוץ למקומו דהוי כאילו הקרבן חוץ לעזרה וכדכתב רש"י לעיל ושם באמת הוי פסול הגוף כמו שחיטת דרום.

הנסכים שקדשו בכלי ונמצא זבח פסול וכו'.

לפי המבואר בסוגיא דהנסכים אינם מתקדשים אלא בשחיטת הזבח צ"ל שהוי תנאי שאם לא קדשו בכלי אינם מתקדשים ע"י הזבח. וחלוק הדין של נסכים מלחמי תודה ששם קדושת הגוף חלה רק ע"י הסכין ואינם טעונים כלי וצ"ב מ"ש לענין נסכים שצריך גם את הקדושת כלי ויבואר א"י"ה במהלך הסוגיא.

אמר זעירי אין הנסכים מתקדשין אלא לענין שחיטת הזבח.

ע"י בסוגיא לעיל טו': לענין אם הזבח מפגל את הנסכים שדעת ר"מ דנסכים הבאין עם הזבח מתפגלין עמו, וא"ל רבנן אפשר לשנותן לזבח אחר והיינו דאין הזבח נחשב המתיר שלהן ודעת ר"מ דהוקבעו בשחיטה כלחמי תודה.

ויל"ע אם הדין של זעירי שהנסכים אינם מתקדשים אלא בשחיטת הזבח נאמר רק אליבא דר"מ, או שהוא נאמר אף אליבא דרבנן ואין זה קשור לנידון אם הזבח מפגל. וזה תלוי בשיטות בסוגין. **שיטת רש"י** דהדין של זעירי נאמר לענין הקדושת הגוף דהנסכים הן לענין להפסל ביוצא ולן והן לענין שלא יוכל לשנותן לזבח אחר דהא בהא תליא [ומקודם השחיטה הויין חולין ולכאוי ר"ל

קדושת דמים]. וברש"י כת"י לא הזכיר רק את הנפקותא לענין להפסל ביוצא ולן ולא לענין שלא יוכל לשנותו, וילה"ס מה הדין לענין פדיון קודם שחיטה. ועי' בקר"א שמפרש דלרש"י מילתא דזעירי מצי שפיר אזלא אף אליבא דרבנן דלא מהני קידוש דשחיטה אלא לענין פסול הגוף אבל לענין שלא יוכל לשנותו סברי רבנן דאין הקביעות תלויה בשחיטה אלא בשעת הפרשה כדאמר לקמן, וכן נראה מדברי הראב"ד בהשגות בפ"י"ב מפסוהמ"ק ה"ו שכ' **דבשחיטה לחודא קדשו ליקרב עם זבח אחר**. אלא דהדבר צריך ביאור מסברא איך יתכן שמחד הוא מתקדש מן הזבח ואעפ"כ אינו נעשה חלק מן הקרבן.

שיטת התוס' דמשעה שקדשו בכלי חלה עליהם קדושת הגוף והוכשרו להפסל בלינה ומ"מ אפשר לשנותו לזבח אחר עד שעת השחיטה. ולעיל טו : במהלך הראשון כתבו באמת דשמעתין לא אתיא אליבא דרבנן דהא לרבנן רשאי לשנותו דלזבח אחר, ובמהלך השני כתבו דאף אליבא דרבנן יש חילוק בין שחיטת פיגול לשחיטה כשירה ודוקא שחיטת פיגול אינה קובעת אבל שחיטה כשירה קובעת אף לרבנן, וכתבו דלפ"ז אם נתפגל בזריקה נתפגל אף הזבח.

שיטת הרמב"ם דמשעה שנשחט הזבח קדשו הנסכים להקרב ומשמע דקדושה להפסל וכן שלא לשנותם לזבח אחר חל כבר משעה ראשונה אך אינם ראויים להקרבה כקמציים שלא קידשו בכלי, ויוצא דהנסכים הבאים עם הזבח אינם ראויין להקרב בלא זבח ואין בהם דיני הקרבה כדין נסכים הבאים בפני עצמן. [ולשיטת רש"י נראה שהחילוק הוא מחמת עצם ההקדשה דבבאין עם הזבח לא קדשו להקרב בלא זבח אבל להרמב"ם יש להם קה"ג אף בלא הזבח לכאוי].

תנן הנסכים שקידשו בכלי ונמצא זבח פסול וכו'.

בביאור הראיה ישנם כמה נוסחאות בראשונים לרש"י במהלך השני וכן בכת"י, קושית הגמ' על זעירי היתה מדוע לדידה הם נפסלים בלינה אם הזבח נפסל בשחיטה והרי שחיטה כזו אין בכוחה לקדש את הזבח. והגר"ז הק' מ"ש משחיטת תודה פסולה שמועילה לקדש את הלחם אם פסולו בקודש ותירץ דמירי בששחטן קודם פתיחת דלתות היכל דאם עלו ירדו. וק' דמה"ת להעמידה באופן זה ולהקשות ואמאי לא העמידה בשחיטת דרום וכיו"ב.

ולכאוי החילוק הוא שהנסכים יש להם דין מנחה בפ"ע שהרי צריכים להתקדש בכלי ואין הסכין מקדשתן, רק דע"י שחיטת הזבח הם נעשים ראויין להקרבה ועד כמה שאין דיני הקרבה על הזבח ל"ק הנסכים, ויש לחילוק זה עוד הכריחים בסוגיא כאשר יתבאר.

התוס' לעיל בדף טו : כתבו שהראיה מבוססת על המשך הסוגיא דמשמע שרק אם היה הזבח זבוח באותה שעה יקרבו עמו ומשמע דבלא"ה א"א לשנותו לזבח אחר, ומוכח שהדין הזה חל כבר משעה שנתקדשו בכלי ולא ע"י שחיטת הזבח וכשיטתם דהנידון בסוגיא הוא לענין לשנותם לזבח אחר. ועי' כאן בשיטמ"ק אות ו' שיש דיוק מהמשנה שדוקא יחד עם זבח אחר ראויין הם להקרב אבל לא בפ"ע, ולזעירי הרי יוכל להקריב גם בפ"ע אם לא נשחט עליהן הזבח.

וילה"ע לפי ההו"א שמירי שמשעה שנתקדשו בכלי אין יכול לשנותם א"כ איך משכח"ל שהיה זבח זבוח באותה שעה דממ"נ אם קדמה שחיטת הזבח לקידוש הנסכים אין יכולים להיות משויכים אליו והרי חל כבר דין של זבח בלא נסכים. ולכאוי עולה מכאן דהקובע לענין זה אם יש לו נסכים או לא היא שעת ההקטרה ולא שעת השחיטה.

לרש"י במהלך הראשון הקושיא היתה מזה שאמרי' דהנסכים נשארו בכשרותן ולזעירי צריך להיות שהנסכים יפסלו ע"י השחיטה. ולפ"ז לא מובן מה היה התירוץ ועי' בסמוך. וצ"ב למה

באמת הזבח פוסל את הנסכים ועיי' בקר"א שמדמה זאת לדין לחמי תודה ששחיטה פסולה מקדשת ופוסלת את הזבח ועיי' לעיל שנסתפקו בענין זה.

לא דאיפסיל בזריקה.

לפי רש"י בכת"י שהקושיא היתה אמאי נפסלו בלינה עיי' השחיטה הזו התירוץ הוא שהתקדשו כבר בשעת השחיטה שהיתה בכשרות, אך הזבח נפסל בשעת הזריקה והנסכים עצמן לא נפסלו כדכתב רש"י בד"ה מעלין. וצ"ע אמאי לא נפסלו עם הזבח כאשר נפסל בזריקה וכמו שמהני השחיטה לקדש כן תועיל הזריקה לפסול, ורואים כאן את היסוד הנ"ל שהנסכים נחשבים כמנחה בפ"ע ואינם נגררים אחר הזבח.

ולפי התוס' תירוץ הגמ' מבואר יותר שהרי לא נתקדשו מחמת הזבח רק הוקבעו עמו וע"כ אינם נפסלים מחמתו וכל הפסול שיש בהם זהו רק מחמת שאי אפשר לשנותם. ולפי הפירוש הראשון של רש"י אינו מובן החילוק בין שחיטה לזריקה מדוע שחיטה פסולה פוסלת ואילו זריקה פסולה אינה פוסלת, וכן הק' הגר"ז. וכ' עוד דגם ל"ש להתיר משום הסברא דלב ב"ד מתנה עליהם דבאופן שחל עליו פסול לא שייך סברא זו וכמו אם נפסלו בשחיטה והניח בצ"ע.

דף ע"ט ע"ב.

אמר מר אס יס זבח אחר וכו' והאמר ר"ח שמן שהפרישו לשם מנחה זו וכו'.

עיי' בחזו"א שכי' שהדין הזה חל כבר בשעת הפרשת השמן עיי' קידוש בפה שאי אפשר לשנותו למנחה אחרת ואף שאינו אלא קדו"ד ויש לה פדיון אבל כמות שהוא אי אפשר לשנות. ועיי' בשיטמ"ק בע"א אות ו' שהק' מה הראיה מדברי ר"ח לעניינינו שהרי בע"כ הדינים חלוקים שזה נקבע בהפרשה וזה נקבע לזעירי רק בשעת השחיטה. ועיי' בקר"א שמכח זה באמת הוכיח דלא כתוס' שהדין שא"א לשנות חל כבר בשעת ההפרשה.

וצריך לחלק בין שמן שהוא מגוף הזבח ששם הקביעות חלה כבר בשעת ההפרשה לבין נסכים שהם יכולים להקרב גם לאחר זמן שההפרשה אינה מחיבת שיקרבו יחד עמו ומה"ט אפשר גם לשנותם עד שעת שחיטה.

ויל"ע על גוף הסוגיא וכי לא ידע פלוגתיה דר"מ ורבנן דלעיל אי רשאי לשנותן לזבח אחר או שהוקבעו בשחיטה כלחמי תודה, וממ"נ אי כר"מ אתיא למה הוצרכנו לדברי ר' חייא ואם כרבנן אתי ע"כ צריך לחלק בין שמן לנסכים. ועיי' בקר"א שמצדד לחלק שכל הדין שהוקבעו בשחיטה כלחמי תודה ואסור לשנות נאמר רק באופן שהזבח קים ועומד להקרבה אבל אם הזבח פסול בטלה הזיקה ואפשר לשנותם לזבח אחר.

ולפי החילוק הנ"ל נוכל לבאר דבאמת יש שני גדרים במה דאסור לשנות אי מצד מה שהוקבעו עיי' הזבח ויתכן שגם רבנן מודים לזה כמ"ש התוס' לעיל והדין הזה הוא רק כאשר הזבח עומד להקרבה אבל כאשר הזבח נפסל לא וזהו כונת רבנן שאפשר לשנותן לזבח אחר היינו מחמת הפסול, ואף ר"מ מודה בשאר פסולין שאפשר לשנות חוץ מפסול פיגול שכבר חל פיגול מכח ההיתר של השחיטה. ב' דינא דר"ח שאסור לשנות ממה שהופרש אליו ולענין זה הקביעות של השחיטה אינה מחמת החלות היתר של השחיטה אלא שזה דין בעצם השם קרבן שאי אפשר

לשנות והדין הזה קים אף כאשר הזבח נפסל ועל הדין הזה שייך לומר לב ביי"ד מתנה עליהן מאחר והוא דין שחל מכח עצם ההקדשה ודו"ק.

[מהדו"ב, בשו"ט של הסוגיא.]

אמר זעירי אין הנסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח לרש"י הנידון בסוגיא הוא על פסול של לינה וכיו"ב, שזה חל על ידי שחיטת הזבח אבל לענין קביעות אינם נקבעים אם הזבח ואם הזבח נפסל יכולים להקרב עם זבח אחר. וע"כ לא מצי להקשות מדברי זעירי רק מדברי ר' חנינא שאסור לשנות. אלא דיש לעין דלכאוי נידו"ז אם שרי לשנות מיתלא תלי בפלוגתא דר"מ ורבנן דלעיל וצ"ל לכאוי דסוגיא דהכא אזלא כרבנן וע"כ מצד עצם הדין קרבן אפשר לשנות אבל יש כאן דין מיוחד שהוא חל בשעת ההפרשה ואינו קשור לדיני פיגול ויתכן שיש לו היתירים בזמנים מסוימים, אבל לר"מ הנסכים הבאים עם הזבח הם מתקדשים יחד עם הזבח כלחמי תודה וע"כ הם גם מתפגלים יחד עמו ואי אפשר לשנותם כלל לזבח אחר משעת השחיטה.

שמן גופה דמנחה הוא וכו'.

עי' רש"י וצ"ב. והאחרונים הק' מה בכך שהוא מגופו של הזבח שהרי ההתנאה היא על עצם ההקדשה שאם לא יוצרך אינו קדוש כלל לענין זה אלא למקום אחר. ומבואר כאן שיי"ז כך ואין תנאי בעצם הקדשה רק לענין הגדרת הנסכים אם הוקדשו להיות באין עם הזבח או להיות באין עם זבח אחר או בפ"ע.

אבל אין זבח זבוח וכו' נעשו כמי שנפסלו בלינה.

מל' זה משמע שאי"צ עיבור צורה והוי כשתי הלחם הבאות בפ"ע שנשרפין מיד וכ"נ מל' הרמב"ם אבל בהמשך כתב בד"א בנסכי ציבור אבל ביחיד אם נפסל הזבח יפסלו בלינה וצ"ע מדוע שם לא כתב ששרפו מיד.

מתני' ולד תודה ותמורתה וכו' אינה טעונה לחם שנא' והקריב על זבח התודה וכו'.

עי' בגמ' שיש חילוק בין ולד ותמורה לבין חילופי התודה, שחילופי תודה מתמעט מן הפסוק דיקריבנו אחד ולא שנים ואילו ולד ותמורה מתמעטים מהקרא דהתודה טעונה לחם ולא השאר וצ"ב מה החילוק. ועי' ברש"י כת"י ד"ה יכול יהיו טעונות לחם שכי' לחלק דמיקריבנו אי אפשר ללמוד על ולד ותמורה, שדוקא בחילופין שהם באים לאותה הכפרה שייך לומר דהוי שנים, אבל בולד ותמורה שאינם באים לחיוב אלא כקרבן הבא מן המותרות אי"ז נחשב שנים. ועי' ברש"י שהק' עוד למ"ל קרא דיקריבנו למעט שאינם טעונים לחם ואמאי לא ילפי מהקרא דעל זבח התודה וכי' דלענין חליפין ל"ש למעט מהקרא הנ"ל שהרי שניהם ראויין להקרבה ונחשבים כעיקר תודה. והגר"י [מובא במנח"א] הק' ע"ז דהרי המשנה להדיא כתבה את המיעוט דהתודה גם לענין חילופין והרי להאמור אין שייך מיעוט זה בחליפין. וצ"ל דאי לאו האי קרא דיקריבנו הו"א ששייך להקריב שני הקרבות של תודה ולא הוי מותר, אבל אחר שנתמעט מיקריבנו הרי התחדש שנעשה החליפין כמותר ונתמעט כמו בולד ותמורה שאין טעונה לחם. והגר"י מחדש באמת שחליפין אין הטעם שאין טעון לחם משום דלאחר כפרה הוי מותר אלא משום שהחפצא של הקרבן הוא חליפין, והביא ע"ז ראייה מהסוגיא לקמן מאחד שהפריש תודה

^א הדברים אינם מבוארים כל הצורך דאכתי הרי ילפי מיקרינו שאין שתייהם טעונות לחם ומ"ל אם משום עיקר או משום מותר, ומהגר"א גרבוז שמעתי לבאר עפ"י הראב"ד בתו"כ שבא לומר שאינו חייב להקריב את שניהם

ואבדה והפריש אחרת תחתיה ואבדה והפריש שלישית ששם מתבאר שמה שאין עליו שם חליפי תודה הוא טעון לחם אף אם אינו מתכפר בו. ועפ"י היסוד הנ"ל מבאר הגר"י שמיקריבנו נלמד שהשם חליפין עצמו נתמעט מחיוב תודה, אולם אם היה הדין דבולד ותמורה שטעונים לחם לא היה החליפין נגרע מהם והיה מתחייב בלחם בתורת מותר וע"כ נצרך גם המיעוט של יקריבנו וגם המיעוט דהתודה וע"י מה שנכ' עוד במהלך סוגיא.

רש"י [כת"י] ד"ה ולד תודה.

"שהפריש תודה מעוברת וילדה" ע"י בתוס' לקמן פ. ד"ה מאי שהביאו מהגמ' בתמורה כ"ה שזה תלוי בנידון אם עובר ירך אמו והולד קדיש מטונא דאימיה, או דלאו ירך אמו והוי הקדש מיוחד על הולד ואפשר לשייר שתהא האם קדושה והולד חולין. והנה לפי הצד הזה הוי כמפריש ב' תודות לאחריות, ולקמן פ. מבואר דבזה הוי דינא כחליפין ולא כולד. וע"כ צ"ע למה לא פירש רש"י באופן פשוט יותר שהקדיש את האם והולד קדוש מאליו וכה"ק הרש"ש וע"י בהגרמ"ד.

מנין לרבות ולדות וחליפות ותמורות להקרבה.

התוס' בתמורה יח: הק' אמאי קתני חליפות שהרי זה בכלל הרישא שמרבים הפריש תודה ואבדה מיקריבנו וא"כ כדי נסבא, וע"י בקר"א שהביא שבאמת בתו"כ לא הוזכר אלא תמורות וולדות. אולם ברש"י כת"י נראה שהוא נקט שזה בדוקא שהרי על הבבא דסיפא יכול יהיו טעונות לחם כ' אוולדות ותמורות קאי ומשמע שהבבא הקודמת הולכת גם על חליפות והק"ל. ומדצ"ל דמעיקרא רבי שמקודם כפרה יכול להקריב איזה שירצה ולא נימא דהאבודה תדחה ותיזל לרעיה וע"כ הוצרך הריבוי לזה שמתכפר באיזה שירצה ולחמה עמה, ושוב הביא ריבוי נוסף שגם הנותרת תקרב כדין מותר תודה בלא לחם. וע"י עוד בקר"א שפי' שמה שהוצרך ריבוי על זה שהם קריבות זהו מחמת שהם באות בלא לחם וסד"א דאין תודה קריבה בלא לחם. ולמ"כ שנראה מרהיטות הבריינתא שמקודם הוצרך להביא מקור על ההקרבה ורק אח"כ על זה שאינו טעון לחם. ונראה לכא' שהוצרך ריבוי על כך שיש אפשרות להביא את התודה תודה שלא בתורת חיוב אחר שנעשית מותר ול"א דכיון דאינה באה לחובתו לא יוכל להקריבה. ויש עוד לתלות נידו"ז בגדרי חיובי הבאת תודה אם זה קרבן הבא בתורת חיוב או לא.

ל"ש אלא אחר כפרה וכו'.

ע"י רש"י שפירש דמימרא זו הדרא על כל הנך דמתני' ולדות וחליפות ותמורות, וכן נקט הקר"א בפשיטות. והנה בהמשך הגמ' מפרשת את טעם החילוק משום הדין דאדם מתכפר בשבח הקדש וע"כ הוא רשאי להתכפר גם בולד, ולכא' טעם זה לא שייך אלא בולד שקדושתו נובעת מכח ההקדש של האם ולא בתמורה שאינה עולה לחובתו אלא קריבה מכח קדושה דממילא דחיללא עליה כן הק' השפ"א לקמן פ' ע"ב וכן הק' החזו"א עד"ז. והאחרונים הוכיחו עוד מהגמ' לקמן שם תודה שנתערבה בתמורתה אין לה תקנה שמוכח דאף קודם כפרה אי אפשר להקריב התמורה ומוכח שם שזה בין בתודת חובה ובין בתודת נדבה. וע"י במה שנכ' בעזה"י בשיטת הרמב"ם.

אילימא אחליפי תודת חובה.

^א וע"י בשפ"א שם שכי' שאם מתה עיקר התודה אף חליפיה אין טעונים לחם.

עיי רש"י כת"י בל"א שפי' באופן שהתחייב להודות על הנס וזה מתאים עם פירושו עה"ת דההבדל בין שלמים לתודות לענין חובת הלחם וזמן אכילתם הוא אם מקריבם על נס או לא. אולם מדברי הרמב"ם נראה שאי"ז תלוי בזה אלא הכל תלוי בשם ההקדש והקרבתו שד"ר, שכי' בפ"א ממה"ק הי"ז דהשלמים הבאין עם הלחם קרוין תודה. ולפי הרמב"ם בהכרח צריך לפרש את הסוגיא כל"ק ברש"י שההבדל בין תודת חובה לנדבה הוא בין אמר הרי עלי לבין מי שאמר הרי זו. ועיי עוד ברש"י בזבחים ז. שנראה שהוא מפרש את החילוק בין תודה לשם תודה אחרת לבין תודה דחבריה שההבדל אם הוא קרב בעד חיוב הודאה ידידיה או דחבריה ועיי' בצ"ק שם. ולכאוי זה אינו מתאים עם המבואר כאן שיש קרבן תודה גם בנדבה וכן לעיל ספ"ז עו. "יחיד המתנדב" שמבואר שהוי קרבן נדבה ועולה מזה שיש שני דרכים בקרבן זה ועיי'.

דף פ' ע"א.

מרבח בתודות הוא.

ברש"י מפרש דהואיל ולא נתחייב להפרישה והפרישה גלי אדעתיה שדעתו היתה להרבות בתודות של נדבות. ובכת"י דמכיון דלא נתחייב באחריות דקמייתא הוי תודה באנפי נפשה. ולכאוי יש כאן מחלוקת אם זה מחמת הסברא שיש כאן אומדנא שדעתו להפריש קרבן חדש, או שכך זה המציאות של הקרבן מחמת עצמו. והנפק"מ תהיה במי שיאמר הרי זו חליפיה ע"מ להביא יחד עמה את לחמה של האבודה שדעתו להדיא שלא להרבות בתודות דלפי הצד השני בכל גווני יצטרך לחם חדש ולפי הצד הראשון הר"ז יקרב בתורת חליפין. ועיי עוד לקמן בע"ב ששם מובאתסברא זו גם במקום שאין זה אומדנא שלכך נתכוין ודו"ק.

אלא אולד תודת חובה וכו' אדם מתכפר בשבח הקדש.

עיי ברש"י כת"י ד"ה אלא שכי' "הלכך כיון דאילו אבדה תודה נפיק ידי נדבתו בולד, תודה קרינן ביה וכו'." וכן שם בד"ה לפני כפרה שכי' "שהרי יצא בהן יד"ח שאם תאבד הראשונה עוד לא צריך לאיתווי אחריתי." ומשמע מלשונו שאין הכונה שעתה הוא מתכפר בראשונה אלא שאם לא יוכל להקריב את האם עלתה לו הראשונה לחובתו, ויוצא שבכה"ג יהיו שתיים טעונות לחם, הראשונה מצד המיגו והשניה משום שבה תלויה עיקר הכפרה. ועיי שפ"א. וברש"י בכריתות כ"ז ע"א כתב "שלפני כפרה יקרב זה במקום אמו וטעון לחם" ומשמע שרק הולד טעון לחם. ויל"ע בעיקר הסברא מדוע הקובע הוא מה שמצי לזאת ידי חובת נידור בזה והרי למעשה יש כאן תודה נוספת והוא אינו מתכפר בה למעשה. ויתכן לומר בזה דהרי בקרבן שלי"ש אם לא היה הדין שנדבה תהיה היינו אומרים דכיון דלא עלה לבעלים לשם חובה יפסל ורואים מזה שקרבן חובה מצ"ע אינו יכול להקרב בתורת נדבה מכיון שההתכפרות והחיוב יוצרים את מהותו של הקרבן. ועיי"כ בולד תודה אם הוא ראוי לעלות לחובה יש לו את הכח לכפר על הגברא ועיי"כ הוא טעון לחם אף אם הוא לא היה נצרך בפועל לקיום החיוב, משא"כ לאחר כפרה שכבר פקע החיוב מן הבעלים הרי זה כשאר מותר שיש בו רק דיני הקרבה בלי חיוב לחם.

אדם מתכפר בשבח הקדש.

^א ועיי בפ"י הרגמ"ה כאן שפירש תודת חובה בתרתי שנתחייב להודות על הנס ואמר הרי עלי תודה וצ"ע למה הוצרך לתרוייהו.

עיי בשפ"א שהק' דהא קי"ל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין וא"כ איך אפשר לצאת יד"ח בדבר שהוא בלא"ה קדוש והלא מבואר בתוס' שאף כאשר בקדישה ואח"כ נתעברה הוא מתכפר מן השבח, ותי' דמכיון שסיבת הקדושה היא מחמת הקדש פיו אין חיסרון זה אף שהקדושה היא רק בתולדה וחלה מאליה והניח זה בצ"ע.

ועי' בחזו"א שמחמת סברא זו כתב שדוקא בולדות אדם מתכפר שנחשב ההקדש שלו על כל חלק וחלק מן הקרבן אבל לא בתמורה ששם אי"ז נחשב להקדש חדש אלא הוי קדושה הבאה מאליה וכמקדיש מתחילה למותרות ואין יכול לצאת בה יד"ח נדרו.

תוד"ה מאי.

עיי מה שכתבנו לקמן פא. על דרי הגמ' והיינו טעמא דריו"ח דאמר אדם מתכפר בשבח הקדש.

שיטת הרמב"ם בחילופין וולדות.

עיי ברמב"ם פ"ב מפסוה"מ ה"ח שכ' ולד תודה ותמורתה והמפריש תודתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה וכו' אם עדיין לא כיפר בה והרי היא וחליפתה או היא וולדה או או היא ותמורתה עומדות **הרי שתיהן צריכות לחם.** בד"א בנודר תודה אבל בתודת נדבה חליפתה ותמורתה טעונים לחם וולדה אינו טעון לחם בין לפני כפרה ובין לאחר כפרה.

ויש ברמב"ם כמה חידושים א' שהדין אדם מתכפר בשבח הקדש נאמר גם על חליפות ותמורות, וכשיטת רש"י דלעיל. ב' שעיקר הקרבן נשאר עדיין טעון לחם בין בולדות ובין בחליפות, והסברא נתבאר מקודם. ג' שיש חילוק בין תמורת תודת נדבה לבין תמורת תודת חובה שבנדבה לעולם היא טעונה לחם אעפ"י שכבר נתכפר בשניה. וצ"ע מ"ש מולד שמבואר בסוגיא דבולד תודת נדבה לעולם אינו טעון לחם, ועי' במהרק"ו שהביא גירסא שכתוב שם רק חליפתה ולא תמורה וזה מוכח מן הסוגיא לקמן ע"ב תודה שנתערבה בתמורתה והביאה הרמב"ם שם הי"ג.

ואפשר לומר דלהרמב"ם תמורה חשיבא כעיקר הקרבן וע"כ בתודת חובה הוי כמפריש ב' חטאות לחובתו שהדין הוא שקודם כפרה יכול להתכפר בשתיהן וע"כ שתיהן טעונות לחם, ולאחר כפרה הוי כמותר, משא"כ בנדבה לא גרע מאילו היה מפריש ב' תודות ששתיהן טעונות לחם. ועין באבהא"ז שם שכ' קרוב לזה. אלא דאכתי צ"ע מהסוגיא לקמן, ובאבהא"ז שם ישב גם זאת עפ"י דרכו.

והנה האחרונים הק' גם על חליפות איך כתב הרמב"ם ששתיהן צריכות לחם והרי הוא גופיה פסק שם בה"ט שמי שהיו לו ג' תודות א' של עצמה ועוד שתיים של חליפות ונתכפר באמצעות הראשונה והאחרונה אין טעונות לחם ואיך כאן כתב שגם הראשונה טעונה לחם. [עיי בכ"ז ברש"י כאן ובקר"א ובחזו"א].

ועי' בזב"ת שהעמיד את דברי הרמב"ם כאן באופן שהיו שתיהן בעזרה בשעת שחיטת השניה וצ"ב מה החילוק. ויש לבאר דכאשר יש לו אפשרות להתכפר בא' משתיים והוא מברר באיזה רצונו להתכפר חל כאן דין קרבן גמור על זו והשניה נעשית מותר אולם כאשר אינו מברר ומביא שניהם לעזרה באופן שיתכפר באחת מהן והשניה תבוא לנדבה יהיה דין לחם על שניהם מאחר ושניהם ראויין לכפרה ואין אחת מהן נעשית מותר, וההיא דג' תודות מיירי שהביא להדיא אחת מהן לשם חובתו. ועי' בלה"ל שכ' דמפיהמ"ש למ"כ.

והנה לפי דרך השפ"א דלעיל ג"כ יש לישב שכאן מיירי באופן שמביא את השניה בתורת נדבה קודם כפרה אלא שיש כאן מיגו שיכול להתכפר וסגי בזה לענין שיוכל להביא עליה לחם ואת

הראשונה הוא מביא לעיקר קרבן. וההיא דשלושת עומדות מיירי שהוא מקריב אחת מהן לשם כפרה להדיא ונעשו השנים האחרות כמותר.

הפריש שתי חטאות לאחריות וכו' והא גבי תודה כה"ג אין טעונות לחם.

מבואר כאן שאם יפריש שני תודות אחת מהן לאחריות אינו טעון לחם אלא באחת מהן איזה שיקריב ראשונה כמבואר ברש"י כאן. וצ"ע מ"ש מחליפות שכתב הרמב"ם דתרווייהו צריכות לחם מאחר ושתייהם ראויות לכפרה. ויש לחלק שכאן תמיד הראשונה שיקריב היא נחשבת לחובתו והשניה נעשית כמותר משא"כ שם יוכל להקריב את המותר בראשונה לא לשם חובה ואעפ"כ הוא טעון לחם משום המיגו כמשנ"ת.

תוד"ה הפריש שתי חטאות לאחריות.

הק' איך יכול להפריש שתי קרבנות של חטאת דאי בזאח"ז אינה מתקדשת לאחריות וכה"ק בפסחים צז: בשם ריב"א. ועי' בחזו"א שהתקשה בזה למה לא יוכל להקדיש את השניה כדין אחריות מתחילה והביא ע"ז כמה ראיות. ונראה שכ"כ התו"ם ביומא סה. לתרץ קושיא זו והוכיחו זאת מההיא דקידש ארבעים מתוך שמונים וצ"ב בראיתם [אולם החזו"א באמת ביאר כונתם באו"א יעוש"ע].

ותירצו דמיירי כגון דאמר תיקדוש אחת מהן מתוך השנים כי ההיא דקדשו ארבעים מתוך שמונים. ועי' בטה"ק שפי' כונתם עפ"י דבריהם בפסחים צז: שמייירי שאמר בהדיא אחת לחובה ואחת לאחריות, אבל בההיא דקדשי ארבעים מתוך שמונים א"צ לומר דמיירי במכין לאחריות ובפרט למש"כ התוס' לעיל עח: דהארבעים הנשארות הויין חולין.

אלא דסוכ"ס צ"ב מה הרויחו בזה דממ"נ אם אינו יכול להקדיש מתחילה אחת מהן כאחריות למה באופן כזה זה כן יכול לחול. ומדצ"ל שאחר שכבר הופרש אי אפשר להפריש אחת נוספת אלא רק קודם הפרשה יוכל להפריש אחת מהן לאחריות במיגו שיכול היה להפרישה להקרבה, אלא דאם יפריש אחת מהן לאחריות תחול עליה מיד קדוה"ג דלא גרע מאילו הקדיש זכר לדמיו, וע"כ צריך להיות באופן כזה שהקדושה השניה תמנע ממנו מלחול כיון שעשה לשני הקדושות בב"א וע"כ חלה באחת מהן קדושה כדין והשניה לאחריות.

ועי' בחזו"א שהק' לדבריהם איך יכול להקריב אחת מהן והרי חדא מינייהו חולין וכמו בלחמי תודה. ולפמשנ"ת ל"ק שהרי יש כאן קדושת חטאת גמורה בכל חדא מינייהו אלא דמאחר ואי אפשר לעשות ב' חטאות קדשה אחת כדין אחריות אבל כל אחת בפ"ע היא סיבה להיות קה"ג גמורה משא"כ בלחם ששם הקידוש חל רק ע"י השחיטה וכלי אינו מקדש אלא את הראוי לו בלבד.

ועי' בדבריהם בפסחים שם שהק' דהשניה אמאי תרעה ולא נפקא לחולין ותירצו דהכי גמירי לה דהשניה רועה. וצ"ע אמאי ל"ק להו איך אחת מהן קריבה כלל והרי אחת מהן חולין, ובהכרח צ"ל שגם מתחילה ידעו שיש כאן קה"ג בכח ומה שנשחט כדין הוקרב אלא דעד כמה שאין קריבה לבסוף תפקע הקדושה בכדי וצ"ע עוד.

שוב עוררני הרה"ג ר. שווב שליט"א שיש לפרש את קושית התוס' באופן אחר שבאמת ידעו זאת שאפשר להחיל קדושת אחריות אלא דהוקשה להם אמאי מתכפר בשניה, ואם מיירי שהפריש ב' חטאות בב"א הרי אי"ז יכול לחול והעמידו באופן שקידש אותה ואת אחריותה בב"א באומר

תקדוש אחת משניהם לעיקר והשניה לאחריות ובאמת אי"ז כקושייתם בפסחים. [ושם באמת לא הוצרכו לזה שהחיל קדושת שניהם בב"א ויל"ע בזה עוד].

זו תודה וזו לחמה וכו'.

ע"י בקר"א לעיל עט. שהוכיח מהסוגיא לעיל ט"ז ע"ב הוקבעו בשחיטה כלחמי תודה דלכו"ע עד השחיטה אפשר לשנות לזבח אחר, והק' משמעתין שמבואר שאם אבדה תודה אבד הלחם. והנה יעוי' בהגרמ"ד שהסתפק אם הדין של הגמ' נאמר דוקא בהרי זו או גם בהרי עלי ואי נימא שזה דוקא בהרי זו מיושב הסתירה.

ובטעם החילוק בין הרי עלי להרי זו יש לפרש בתרי גווני, או דבהרי עלי אינו אומר הרי זו תודה רק מפריש זאת לחובתו בסתמא. ועוד יתכן שאפי' אם יאמר להדיא הרי זו לתודה, מ"מ כיון שמה שקובע את התורת קרבן זהו החובת גברא כמו שהוכחנו בסוגיא דלעיל נמצא שאין הקביעות נגרמות מחמת ההפרשה רק מכח קיום החובה וההתכפרות, וע"כ גם הקביעות שחלה על הלחם היא באופן כזה שאינו קשור לבהמה זו דוקא אלא על החיוב גברא ודו"ק.

אבדה תודה אינו מביא תודה אחרת.

ע"י ברש"י כת"י שכ' דכיון אבדה התודה אבד הלחם וכ"כ בפסחים יג : וזה מוכח שם מן הסוגיא. [ובקר"א הנ"ל צידד לומר מכח קושיתו דבאמת אין הלחם פסול אלא שאינו מחויב להביא תודה בשביל דין הלחם].

וע"י בסוגיא בפסחים שם דאיכא מח' רש"י ותוס' אם בכה"ג דאבדה התודה יוכל לפדות את הלחם ולהביאו לתודה אחרת או דנדחה לגמרי. וע"י לקמן קה. מותר לחמי תודה ירקבו וצ"ע למה לא יוכל לצרפם לתודה אחרת.

ע"י בתוס' לעיל מו : שכתבו דשתי הלחם תלי בתנופה או בשחיטה וכתבו דלא דמי ללחמי תודה ששם הזיקה נעשית כבר משעת ההפרשה ולא ביארו מה החילוק. ויל"פ עפ"י האמור כאן בסוגיא דלחמי תודה איקרו תודה ולכן זה נחשב יותר מגופיה דזיבחה. אלא דאכתי צ"ע דאמאי תלי בזה שלחם גלל תודה והרי זה שייך אף בשתי הלחם כמבואר לעיל טו. דמה"ט נתפגל הלחם ע"י הכבשים, וע"י עוד בחזו"א שם מש"כ בענין זה.

דף פ' ע"ב.

הפריש מעות לתודתו וניתותו וכו' תודה לא איקרי לחם.

הגרי"ז מפרש שיש חילוק בין הלחם לתודה שהתודה יש בה רק קדושת קרבן תודה ואילו הלחם יש בו גם קדושת קרבן תודה וגם קדושת עצמו כקרבן לחם, וזוהי כונת הסוגיא דתודה לא איקרי לחם, וע"כ יש בכח קדושת תודה לקדש את הלחם אבל אי אפשר להוריד מקדושת הלחם לעשותו תודה. אולם ברש"י כת"י בסוגיא מדויק שלא כמו המהלך הזה אלא הכל תלוי בלשון ומה שיש לו שם תודה זה כלול בהקדש שלו.

ואמר הגרי"ז שיהיה נפקותא בין שני המהלכים באופן שהפריש מעות לתודה שאין בה חובת לחם כגון לאחריות וניתותו שלפי דברי רש"י לא יוכל להביא בהם תודה שהרי ודאי לא היה דעתו אלא על גוף הקרבן, אבל לפי דרכו של הגרי"ז יוכל להביא בהם לחם של תודה אחרת כמו שיוכל להביא במעות אלו תודה אחרת ודו"ק.

שלישית אינה טעונה לחם.

הגרי"ז הוכיח מכאן את היסוד דלעיל שבאופן שהפריש תודה לחליפין הטעם שאין שתיהן טעונות לחם אינו משום שהשניה נחשבת כמותר תודה, דא"כ כאן גם השלישית הרי היא באה כמותר ולא לנדבה ואמאי היא טעונה לחם. ובהכרח צ"ל שהגדר הוא משום שהיא קריבה בתורת חליפין וכל תורת הקרבתה היא מדין חליפין וע"כ השלישית טעונה לחם מכיון שאין לה שם של חליפין הואיל ואינה חליפין של התודה המחויבת דאיגלאי מילתא דהשניה האבודה אינה נצרכת לכפרה. ויש לדון בראיה זו שהרי בהמשך הסוגיא היתה הו"א שדוקא בתודה שייך סברא זו ולא בחטאת משום דמרבה בתודות הוא והיינו שיש כאן תורת הפרשה נוספת גם שלא מכח החיוב, ויתכן שאף שהגמ' נוקטת שאי"ז הסברא מ"מ הטעם דלא חשיב כמותר זה מחמת שיש כאן באמת ריבוי תודות וע"ע.

כולהו חליפין דאהדדי נינהו.

ע"י ברש"י כתי"י שפירש דמכח ראשונה באו כולן דהיינו דסיבת הבאת השלישית היתה לצורך הראשונה, וכ"נ כונת רש"י שלפנינו ד"ה נתכפר [לגירסת השיטמ"ק] שכי' דהוא חליפה דחליפה. אולם בתוס' נראה שהם הבינו סברת אביי באופן אחר שהרי דימו זאת להחיה דעישרון שחילקו ולהחיה דקצר וטחן כגרוגרת ששם מבואר שהאמצעי יוצר צירוף בין הראשון והשלישי שאינם קשורים אחד לשני בעצם. ואם היו לומדים כסברת רש"י הרי יש צירוף ישיר בין הראשון לשלישי מה שהוא נחשב חליפין ידיה, ואפשר שזו כונת חילוקם בסוף.

תני ר"ח תודה שנתערבה בתמורתה וכו'.

ע"י בסוגיא לעיל מח. שחט ד' כבשים על שתי חלות דקאמר מושך שנים מהן וזורק דמן שלא לשמן בכדי שלא יפסלו האחרונים. והתוס' שם ד"ה חטא כתבו דהיתר זה נאמר רק באופן שכבר נשחט הקרבן דאיכא תקנת הקרבן אבל במקום שלא נשחט עדיין לא שרינן להכניס חולין לעזרה. [וע"י במה שנכ' בסמוך אם איכא בקרבן זה תקנתא ברעיה.] ועדיין יש להקשות דכיון דתודה כשירה בלא לחם מדוע אין שוחטין אותה בפ"ע ובשלמא אי נימא דבעי עקירה לשלמים ניחא דהוי איסורא לשנות [ע"י תוס' לעיל מ"ז ע"ב ד"ה והרי] אבל אם כשירה בפ"ע למה לא יוכל להקריבה כמות שהיא וצ"ע.

חבירתה אין לה תקנה.

ע"י ברמב"ם פ"ב מפסוה"מ הי"ג שכי' הרי זו הנשארת אין לה תקנה וכו' לפיכך לא תקרב זו לעולם אלא תרעה עד שיפול בה מום ובראב"ד השיג עליו מה תקנה יש בזה וכו'. ובחזו"א תמורה סי' ל"ג ס"ח מגיה שם בדברי הראב"ד שקושיתו היא דממ"נ הרי אותו הדין איכא גם בדמים שאם היא חובה יצטרך להביא זו שתחתיה יחד עם לחם ואם היא תמורה הרי זו שבאה בדמיה אין בה לחם וכן ביאר ההשגה במקד"ד סי' י"ט אות ד'. והנה לכאוי' נידו"ז שייך לספיקו של הגרי"ז שהובא לעיל אם הפריש מעות לתודה של אחריות שאינה טעונה לחם וניתותרו אם רשאי להביא בדמים גם לחם שהכל בקדושת תודה הוא. ולכאוי' ה"ה כאן שבדמיה של זו יוכל להקדיש תודה גמורה ואין הדמים נחשבים כדמי מותר ולכאוי' בסברא זו פליגי הרמב"ם והראב"ד.

וכי מכניסין חולין לעזרה.

ע"י ברש"י שנראה מדבריו שעיקר האיסור הוא הכנסת החולין בעזרה כמו שנראה מהמשך דברי הגמ' שהק' דאי איתא לדרי"ח ליתני לחם ולותבה חוץ לחומת העזרה ומבואר שלר"ל איכא איסורא על עצם ההכנסה. ויש לדחות שאם הוא מכניסו שיתקדש יחד עם הזבח זהו גופיה נחשב כאילו עושה עמו עבודה.

ורש"י כאן לשיטתו עם שיטתו המובאת התוס' שאסור לאכול חולין בעזרה אפי' לצורך קיום דין אכילת קדשים. [ובשיעורי הגרימ"פ הוכיח כן גם משיטת הרמב"ם שאינו מניף אלא ב' חלות ואעפ"כ איכא איסורא].

אולם התוס' כתבו שרק באופן דאיכא כעין עבודה נאמר איסור זה כגון הכא דאיכא תנופה וכגון ביכורים וחזה ושוק דאיכא בהו תנופה. והק' עוד מההיא דפירשתי ואיני יודע מה פירשתי דלרבנן שרי להביא הרבה עשרונים בכלי אחד ולהתנות שאם זה יותר על החובה יהיה חולין, ותימצו דדרשין שלך בשלי אסור. וצ"ב כונתם דבקידושין דרשין זה לענין שחיטת חולין בעזרה ולא על עצם הבאת החולין, וגם שם מיירי לענין איסור בדיעבד וכאן זה לא שייך. וצ"ל דהכנסה לכלי קודש הוא בכלל עבודה.

ויל"ח בדעת התוס' אם עצם ההבאה לצורך העבודה היא האוסרת או מצד עצם העבודה שנעשית בדבר חולין. ועי' בשיעורי הגרימ"פ פיינשטיין שהוכיח מהסוגיא לעיל מח. שהגמ' שם הקשתה שאם יפדה את החלות אחר התנופה הוי מכניס חולין עזרה והרי שם בשעת העבודה קודם הפדיון הרי לא הויין חולין ואעפ"כ איכא איסורא, ומוכח שהאוסר הוא מצד עצם ההכנסה באופן זה. ועי' עוד בדברי התוס' זבחים עו: ד"ה לוג.

והנה התוס' הוכיחו דשרי להכניס חולין בעזרה מזה ששרי להכנס בבגדו ומותר לערב במנחה בתבלין של חולין ותרומה.

ועי' במקד"ד סי' י"ח סק"ד שהביא מהגרמ"ה לעיל מח. שישוד האיסור חולין בעזרה נלמד ממה שלי בשלך אסור דהיינו איסור יוצא אף שלך בשלי אסור. וכ' המקד"ד דלפ"ז י"ל שהאיסור הוא דוקא על מה שייך להיות בשל גבוה היינו דבר הראוי למזבח כגון יינות ושלמים וסלתות, כשם שהגמ' בקידושין דורשת להתיר חיה ועוף שנשחטו בעזרה הואיל ולא נאסרו בשחיטת חוץ. ולפ"ז בתבלין ובגדים לא שייך איסור זה.

תוד"ה וכי מכניסין וכו' יקדישה ויאמר דאי לאו תודה היא יהו לבדק הבית.

מכאן יש להוכיח דהאיסור הוא ההכנסה ולא על העבודה דמה"ת יהיה מותר לעשות עבודה בקדשי בדק הבית אבל אם האיסור הוא על ההכנסה י"ל דלא אסרו בזה הכנסה כלל. עי' מה שתירצו, ובכונת תירוצם עי' בשיטמ"ק שכ' בדדה"ב לגבי עבודות דזבח כחולין בעזרה חשבינן ליה דהלחם הבא עם הזבח כגופיה דזבחה חשבינן ליה ונראה שכונתו שהאיסור הוא מצד עצם העבודה ולא מצד ההכנסה.

דף פא ע"א.

משום דאיכא ארבע להניף.

צ"ע דהא תנופה אינה מעכבת כדתנן לעיל יח. ויביא הלחם ולא יניף ואולי זה בכלל אינו ראוי לבילה וצ"ע. [א"ה עי' תוס' לעיל ס"ב ע"ב שהביאו מהגמ' דב"ב דלגבי בכורים אמרי' שאם אינו יכול לקרות מספק הוי אינו ראוי לבילה. ועי' עוד בזבחים ע"ה שכי' התוס' דאי איכא תקנתא ברעיה לא עבדינן קרבן בלא סמיכה.]

לינפינהו אבראי לפני ה' כתיב.

ברש"י ובכת"י ביארו דיש הלכה להניף את הלחם מעל הבשר במקום שמניף את הבשר ותנופת הבשר צריכה להיות בפנים דוקא. ומשמע שמצד תנופת הלחם היה אפשר להניפו אף בחוץ, והגרמ"ד הק' דהא לפני ה' בכל תנופות כתיב. ועי' עוד ברש"י לקמן צד. שהאריך בנידון אם יש דין להניף את הלחם יחד עם האימורין.

משום דממעט באכילה דארבעה.

כ"ה גירסת רש"י שאין צריך הכהן לאכול אלא ארבעה מינייהו אולם לשיטת התוס' לעיל דהיכא דאמר ליקדשו ארבעים מתוך שמונים צריך להפריש י"א חלות א"כ לא ממעט באכילת התרומה וצריך לגרוס באכילת הארבעים שצריך השתא לתרום מהם כל כך חלות. ולגירסת רש"י צ"ב מ"ט אינו מפריש אלא ארבעה דקדשי ועי' בהגרמ"ד שמבאר עפ"י דברי התוס' בעירובין נ: שבמקום שיש שני קבוצות של ארבעים אי"צ להפריש אלא ארבעה מכל מ' וע"כ ישנן ארבעים ודאין וארבעים מסופקין. אולם מרש"י נראה שאנו מחשיבים את אותם הארבעה דהספק מכלל אותם הארבעים דקדשו ואם זה ארבעה מכל מ' לא משכח"ל. ואפשר שהוא נוקט כהרמב"ם דפליג על התוס' ושיטתו שאפשר לברר הארבעים מתוך השמונים עי' לעיל עח:.

רד"ה משום דממעט באכילה דארבעים.

בענין אחר פי' משום שהוא ממעט באכילה דמ' וכי מתותרי למחר שרף להו ועבר על כל תשחית. ובמקד"ד סי' י"ד אות ח' תמה דתיפו"ל משום ספק איסור בל תותירו, וצ"ל דלא חשו לזה שלא יקדש שמא לא יאכלם וכמו בחלות תודה בערב הפסח, אבל משום בל תשחית שישחית בידים חשו יותר. ועי' ברש"י לעיל לגבי דקא ממעט להו באכילה דשלמים שג"כ כתב משום שמביא קדשים לבית הפסול ולא מצד נותר.

תוד"ה אם איתא לדחזקיה.

לפי גרסת הצ"ק בתוס' מבואר דאיכא נפקותא בין חזקיה וריו"ח באומר ליקדשו ארבעים מתוך שמונים כאשר דעתו היא שמה לא יתקדש הוי חולין גמורין ולא להכניסם בעזרה לאחריות, וביאר הקר"א דבאומר לא ליקדשו אלא ארבעים אין זה אחריות אלא כונתו שיהיו חולין רק בסתמא שמביא שמונים דעתו שיהיו כל השאר לאחריות, וזה שייך רק אליבא דחזקיה. ומה שעולה מדבריהם ומדברי רש"י שלריו"ח דס"ל שאין אותם הארבעים הנוספות קדושות כלל אסור להכניס את חלות התרומה לעזרה לתנופה כיון שהם ספק חולין וע"כ לא יניפם כלל, ולכאוי זה סותר למש"כ התוס' לעיל לגבי פרשתי ואיני יודע מה פירשתי שהיכא שמקצתן קדושות ודאי והשאר ספק רשאי להכניס חולין לעזרה לצורך מה שקדוש בודאי. אך יש לחלק בזה שהרי כאן אין למעשה שיעור ודאי וכל חלה וחלה בפ"ע עומדת בספק ולא דמי לשם שיש שיעור ודאי והשאר הוי ספק.

והק' על דבריהם דממ"נ אם קדשי לאחריות שתחול עליהם קדושת הגוף גמורה כמו מי שהפריש ב' חטאות לאחריות וכאן הלא השחיטה מקדשת קדושת הגוף וא"כ אינם חולין כלל ולמה הוצרכו להביא דדבר שהוא צורך קרבן שרי להכניס לעזרה. ויש לחלק בין מפריש בהמה שמכח הקדושה לאחריות אמרי' מיגו דנחתא קדו"ד חלה קדושת הגוף כמו בהמקדיש זכר לדמיו וזה שייך רק בדבר שיש ממנו לאישים אבל דבר שאין קדושתו מחמת עצמו אלא מחמת השחיטה של הזבח ל"א מיגו דנחתא. וקרוב לזה שמעתי מפי מורנו הגר"א גרבוז שליט"א.

וליייתי בהמה מעוברת וכו'.

ע"י רש"י שפירש שכאן לא שייך מפרישין תחילה למותרות דהא בשעת הפרשה חד גופא. ויל"פ כונתו בב' אנפי א' דבאמת הוא מפריש הולד להדיא לשם מותר ומהני משום שזה אגב התודה האמיתית ומצאנו סברא כעין זו בח"נ בסוגיין שכו' בדעת הראב"ד שאם הוא מביא בהמה גמורה לתודה יכול להפריש עמה עוד מעות לשם מותר תודה. אלא דבסברא הדבר קשה מה שייך כזה חלות לעשות הפרשה של מותר. והראוני בקהל"י בנזיר סי' ו' שדן אם שייך לעשות חלות של מותר חטאת או תודה ובתחילה הוכיח מסוגין שאין מפרישין תחילה למותרות ומהסוגיא דמעילה ד"י ע"א שאין מפרישין חטאת למיתה, אולם בשער המלך הוכיח ששיך כזה חלות וביאר הקהל"י שאפשר דבדיעבד חיילא כזו קדושה לענין שתחול בה קדו"ד. ב' שהכונה היא שהוא מתנה על הצד שהראשונה תמורה שהוא מקדיש הולד לתודה וכיון דאי שיירו משויר הוי כמפריש ב' תודות לאחריות דבתודת נדבה שתייהם טעונות לחם, ולהצד שהראשונה היא תודה גמורה אינו מפריש את הולד ואז פשטא ביה קדושה דאימיה וע"כ יש בו דין ולד תודה דאיכרי מותר.

דאדם מתכפר בשבח הקדש וכו'.

מבואר כאן שאף אם עובר ירך אמו אדם יכול להתכפר בו, ולפ"ז גם באופן שהקדישה ולבסוף נתעברה נמי וכמבואר בתוס' לעיל פ. ד"ה מאי, וא"כ לא משכח"ל הדין דולד חטאת למיתה אזיל שהרי הוא רשאי להתכפר בו. וברש"י בתמורה כה: מישב שרק באופן שכבר נתכפר באם הולד אזיל למיתה והק' ע"ז מל' המשנה רפ"ג דתמורה דמשמע שאף קודם כפרה למיתה אזיל. וברש"י כאן נראה קצת שדוקא בהקדישה מעוברת שייך אדם מתכפר בשבח הקדש שאנו אומרים שעל הולד היתה דעתו מתחילה אבל לא בהקדישה ולבסוף נתעברה.

מתני' הרי עלי תודה מן החולין יביא היא ולחמה מן החולין.

ברש"י מפרש דכיון דאמר הרי עלי הו"ל דבר שבחובה שאינו בא אלא מן החולין, ולחם גלל תודה הוא וגם הוא נחשב דבר שבחובה. ומשמע שאם אמר הרי זו אינו חייב להביא את הלחם מן החולין, וכ"מ להדיא ברש"י לקמן פב. על המשנה ד"ה ונסכים בכל מקום. וצ"ע דלכא"ו אף בהרי זו יש חיוב הבאה כמו בנסכים שאפי' מי שמביא עולתו של חבירו מביא עמה נסכים, והכנ"מ לענין תודה כיון שהוא מחייב להביאה יצטרך להביא את כל מה שתלוי בהקרבנה. וצ"ל דמ"מ אי"ז חשיב דבר שבחובה דאי"ז אלא מדיני הקרבן ולא מכח חובת גברא [וכמו שדנו הפוסקים להתיר לשלוח מנות מן השביעית ואי"ז נחשב פורע חוב] ורק כאשר הוא מחויב בעיקר הקרבן מחמת הנדר הרי זה כאילו הוא נעשה מחויב גם את הלחם כשאר מחויב קרבן.

דף פ"א ע"ב.

תודה עלי מן החולין ולחמה מן המעשר וכו'.

עיי' בתוס' שכתבו הטעם משום שכאשר הוא אומר הרי עלי תודה מן החולין תודה ולחמה קאמר ועיי' נתחייב בלחם, אולם ברש"י הנ"ל וכן כאן בכת"י מבואר לכאן שהטעם הוא משום שכבר נתחייב בתודה ונתחייב בלחם ודבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין.

ועיי' במהר"י קורקוס על הרמב"ם פט"ז ממה"ק ה"ז ש"כ נפק"מ בזה שלדעת התוס' אם יאמר מתחילה לחם מן המעשר ותודה מן החולין יביא כמו שנדר, דאיי"ן הלחם בכלל הנדר של התודה, [וכי"ק הקר"א בדעתם] אבל לרש"י אפי' אמר בתחילה לחם מן המעשר לא אמר כלום כיון שכבר נתחייב בהבאת הלחם ואינו יכול לפטור עצמו מן המעשר.

והנה צ"ב לפי התוס' מ"ש אם אמר תודה לחד שחייב להביא הלחם מן החולין כברישא ואילו כאן שאמר לחם מן המעשר כבר לא הוי דבר שבחובה. ואפשר שהתוס' גם ברישא מפרשים זאת מחמת הנדר ולא משום דהוי דבר שבחובה ודלא כרש"י.

תודה מן המעשר ולחמה מן החולין יביא.

עיי' בשפ"א שהק' סתירה במשנה דלפי מה שמשמע כאן דוקא באופן שהוא מפרש להדיא לחם מן החולין אבל אם יאמר סתם תודה מן המעשר יוכל להביא היא ולחמה מן המעשר, ומאידך בסיפא משמע שדוקא כאשר אמר היא ולחמה מן המעשר אז מביא הלחם מן המעשר אבל בלא"ה לא יוכל להביא דהוי דבר שבחובה. וכתב דמסתבר לו שמביא מן המעשר שאי לא נימא הכי מה התועלת במה שהוסיף לומר לחמה מן המעשר שהרי כבר משעה ראשונה שהתנדב הוא מחויב להביא לחם מן החולין, ומה יועיל מה שיאמר אח"כ דהלחם מן המעשר, ועיי' דבכ"ג מביא מן המעשר, אך כתב שם אח"כ דבתו"כ פר' צו מביא דרשא שאף בסתמא מביא מן המעשר.

ולכאן הדברים תלויים במח' רש"י ותוס' הנ"ל שלפי רש"י שהוי דבר שבחובה להביא את הלחם אם לא יתנה שהלחם מן המעשר חייב להביאו מן החולין ולתוס' אין זה נחשב דבר שבחובה אלא זה רק חיוב הבאה מדיני הקרבן ובכח"ג שלא נדר את הקרבן מן החולין יכול להביא הלחם גם מן המעשר. ולגוף ראית השפ"א ממה שכבר נתחייב להביא מן החולין מקודם שהתנה צ"ל דלרש"י מהני חזרה בהקדש תכ"ד עיי' כאן בגהת רצ"ה ברלין שהביא בזה את שיטות הפו' בענין ובמנח"א כאן. [וכן במה שהרחבנו בהמשך].

ארי"ה האומר הרי עלי לחמי תודה וכו' מ"ט מידע ידיע האי גברא וכו'.

כפשוטו הכונה בדברי ר"ה שהוי סברא בעיקר הנדר כעין אין אדם מוציא דבריו לבטלה. אלא דצ"ע מהמשך הסוגיא שהק' ממתני' דהאומר תודה מן המעשר ולחמה מן החולין מדוע אי"ז כאומר היא ולחמה מן החולין ותמוה שהרי שם לא הוי לבטלה שהרי הלחם הופרש לשם תודה מחויבת ואף שזה בכלל תירוץ הגמ' אך אינו מובן מה הוקשה כלל וצ"ע.

ולעצם קושית הגמ' נח' רש"י ותוס' דברש"י כת"י כתב נימא סוף מילתא נקט ויביא היא ותודתה מן החולין ואילו לתוס' הקושיא היתה שבההיא דר"ה לא יצטרך להביא את התודה מן החולין אלא מן מעשר. ומבואר ברש"י שאף בגוונא שאמר הרי היא מן המעשר ולחמה מן החולין אמרי' דסוף מילתא נקט כן עוררני הרה"ג צ. ברוער שליט"א וצ"ב.

תוד"ה תודה מן החולין וכו'.

^א וכעיי"ז איתא בתוס' ביצה כ' ע"א ד"ה נזיר ואינו מגלח

התוס' מפרשים שהטעם שלא הועיל מה שחזר ואמר שהלחם יהיה מן המעשר משום שכבר נתחב מקודם להביא הלחם מן החולין ותו לא מצי הדר ביה דלא מהני חזרה מהקדש תוך כדי דיבור. ועי' מה שבי' במשנה שאם הקדים קודם הלחם שפיר דמי.

והטעם דלא מהני חזרה תכ"ד הוא משום דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. ובשו"ת ושב הכהן הוכיח מדברי התוס' הללו דל"מ חזרה במקח תוכ"ד, שלא דברי השו"ע בסי' קצ"ה. ובקצה"ח סי' רנ"ה כתב דאי אפשר להביא ראיה מכאן משום דלא דמו לאהדדי, שסברת התוס' דל"מ חזרה אין זה משום החלות שחלה כאן מה שיצא החפץ מתחת ידיו אלא משום דלא אתי דיבור ומבטל מעשה וע"כ אינו יכול לחזור מן המקח ע"י דיבור לחוד, ובזה יש חילוק בין אמירה לגבוה למסירה להדיוט דהאמירה לגבוה הרי היא נחשבת כאילו עשה מעשה חלות מסירה להדיוט, אבל המסירה להדיוט עצמה אינה חלות הנפעלת מכח המסירה לבד אלא בצירוף דיבור המקח וע"כ עדיין לא נפיק מכלל אמירה לענין זה שתוך כדי דיבור יכול הוא לבטל את אמירת המקח, משא"כ בהקדש דהאמירה מצ"ע נחשבת כמעשה.

עוד כתבו התוס' דאפי' לר"י דא"ל דתוכ"ד יכול לפרש את המעשה מ"מ בנמלך מודה ר"י. וצ"ע למה כאן זה נחשב כמו נמלך והרי זה דומה יותר למי שאמר היא עולה וולדה שלמים והנ"מ אומר היא חולין ולחמה מעשר ולמה זה נחשב כמו חזרה. וכן בתמורת עולה ושלמים הרי יש כאן פירוש של הדיבור הראשון וצ"ל שלא דמי ששם אין בעיה לעשות מבהמה אחת תמורה של שני קרבנות וכן לשייר את הולד שלא יתקדש בקדושת האם אבל כאן אי אפשר לקבל עליו להביא תודה בלא לחם ולכן נחשב סתירה מיניה וביה אא"כ הוא מקדים לחם מן המעשר שאז אין זה בגדר חזרה כמו שהבאנו לעיל.

שם. לא מבעיא לב"ש וכו' אלא אפי' לב"ה דחשבינן ליה נדר ופתחו עמו וכו'.
בביאור דבריהם עי' מש"כ על הסוגיא במקומה.

שם. ואמרינן נמי וכו' הלכתא תכ"ד וכו'.

הנה כדברי התוס' כ"כ הרמב"ם פט"ו ממה"ק ה"א דלא מהני חזרה בהקדש תוכ"ד וכן מדייקים מדברי רש"י בתמורה כ"ה שגם בתכ"ד קטן ל"מ חזרה ודלא כדברי התוס' בתמורה שם שמחלקים בזה בין תכ"ד קטן כדי שאילת רב לתלמיד דמהני אף בהקדש לבין תכ"ד גדול כדי שאילת תלמיד לרב.

והנה הש"ך בחו"מ שם תמה על דברי התוס' חדא שזה נגד סוגיא מפורשת בב"ק דמהני חזרה תוכ"ד בהקדש אף בנמלך עכ"פ בתכ"ד קטן, ועוד דאמרי' בכל מהני חזרה תכ"ד לבר ממגדף וכו' ובגירסאות שלנו לא נזכר שם הקדש אלא מקדש ומגרש וכה"ק הרדב"ז על הרמב"ם שם. ובעול"ש כאן מישב עפ"י דברי הקצה"ח הנ"ל דבהקדש מה דל"מ חזרה זה רק משום חסרון בהיכ"ת משום שאמירתו כמסירה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה וע"כ לפרש דבריו תכ"ד מהני כיון שאינו בא לבטל מעשה אלא לפרש וע"כ אי אפשר לומר דלא מהני תכ"ד בהקדש. ומבאר שהסוגיות חלוקות בזה אם בכה"ג שאינו מבטל המעשה לגמרי אלא שמשנה מקדושה לקדושה כמו כאן שהוא משנה מחולין למעשר או בתמורת עולה ותמורת שלמים אם זה גם נחשב כחזרה או כמפרש.

תוד"ה אמאי וכו'.

התוס' הקשו על קושית הגמ' דבאומר תודה מן המעשר להדיא הרי לא שייך לומר סוף מילתא נקט ובזה אף רב הונא מודה שרק לחם נתחייב מן החולין. ותי' דהקושיא היתה על רב הונא למה הוצרך להביא גם את התודה מן המעשר נימא דיביא את התודה מן המעשר וצ"ב. ולכאוי' כונתם שכיון שלא אמר להדיא הרי עלי תודה לא הוי דבר שבחובה.

ועי' בס' ישר וטוב שביאר בדרך מחודשת שיש לדון מה הטעם שהוא חייב להביא את התודה אם זה מחמת שהוא כאילו נדר בהדיא את הבהמה או שהגדר היה שהוא מקבל על עצמו להביא גם את התודה כדי שיוכל להביא את לחמה. ואי נימא כצד השני הרי שפיר אפשר להביא את גוף התודה מן המעשר כמו באומר הרי עלי תודה ומבואר בדברי רב הונא דלא כן אלא הבאת התודה עצמה גם נחשב דבר שבחובה וא"כ כשאמר הרי עלי תודה מן המעשר ולחמה מן החולין יצטרך להביא את התודה עצמה מן החולין, ותי' הגמ' ששם שאני דהוי כאומר בהדיאהרי עלי לחם לפטור תודתו של פלוני שלחם כזה אינו מחייב כלל בהבאת תודה.

ושוב הק' דא"כ ברישא כשאמר הרי עלי תודה מן החולין נימא שעשה כן בכדי לפטור לחמו של המעשר ולא נימא שיצטרך להביא הלחם מן החולין גלל התודה. והק' שם דטובא יש לחלק ביניהם שהרי ברישא יש כאן נדר גמור גם על הלחם כמבואר בתוס' ואי"ז ענין לכאן ומה דומה לזה אם יאמר הרי עלי לחם מן המעשר ותודה מן החולין דהרי זה כבא לפטור את הלחם ותי' שיש הכרח דאף באופן זה צריך להביא הלחם מן החולין מדלא קאמר בסיפא רבותא דאף באופן זה מביא לחמה מן המעשר וזה שלא כהבנת הקר"א והמהריק"ו שהבאנו לעיל דבכה"ג לתוס' מביא הלחם מן המעשר.

ת"ש האומר עלי תודה בלא לחם וכו'.

עי' בשיטמ"ק שמפרש את הראיה דבהכרח כאן לא מיירי באופן שהוא מתנה להדיא שהוא מפריש לחם בלא תודה שהרי באומר הרי עלי תודה בלא לחם הגמ' מעמידה באומר אילו הייתי יודע שאין תודה בלא לחם הייתי נודר תודה ולחמה, וא"כ בלחם נמי נימא שדעתו גם על התודה, וקשה על רב הונא. [ומיושב בזה קושית התוס' ד"ה טעמא]

אמאי הא הוי נדר ופתחו עמו.

עי' בצ"ק שהק' שקושיא זו אינה שייכת לכאן שהרי זה קשה על הברייטא מיניה וביה. וביאר דקושיא זו היא דוקא לפי המבואר כאן בסוגיא דה"ה באומר לחם בלא תודה, שהברייטא מצ"ע יש לפרשה אליבא דב"ש דאי"ל תפוס לשון ראשון, וכיון דאמר תודה נתחייב אף בלחמה דלחם גלל תודה אבל בלחם לא שייך לומר תפוס לשון ראשון. והנה זה לכאוי' שלא כהבנת השיטמ"ק שעיקר ההוכחה היא בנויה על כך שמייירי באומר אילו הייתי יודע וכו', שהרי לפי הבנת הצ"ק כל ההכרח להעמיד כב"ה הוא מכח סברת רב הונא, ויוצא לפ"ז שהדיוק נגד רב הונא הוא מוכרח אף לב"ש וצ"ע.

נדר ופתחו עמו הוא.

עי' ברש"י שהביא בזה שני פשטים אם הוי כמו חזרה כשאומר בלא לחם שדעתו לחזור מעיקר הנדר, או דהוי נדר בטעות שאילו היה יודע שצריך להביא גם לחם לא היה נודר, וברש"י כתי"י כתב כמו הפשט הראשון. ולכאוי' מוכח מפשט זה דמהני חזרה בהקדש בתוכ"ד וזה סותר לרש"י בתמורה כה, וצ"ע.

ולפי התוס' דס"ל דל"מ חזרה מהקדש בנמלך צ"ל בהכרח כמו הפשט השני דבכה"ג הוי נדר בטעות, משא"כ באומר תודה מן החולין ולחם מן המעשר אין אומרים דהוי נדר ופתחו עמו משום דהוי חזרה ולא מצי מיהדר וכמש"כ התוס', ודוקא כאשר הוא אומר תודה בלא לחם נחשב פתחו עמו.

ועי' בקר"א שהק' דאינו מובן החילוק דנימא גם כאן דאדעתא דלהביא הלחם מן החולין לא נדר. וצ"ל בדוחק שרק כאשר הוא אומר שהוא רוצה תודה בלא לחם הוי דיבור גמור של התנאה משא"כ כאשר אומר מן המעשר אין כאן הכרח שאינו מוכן לידור גם את הלחם וע"כ הוי בכלל דברים שבלב.

ועי' בשפ"א שהק' על דברי התוס' למה הוצרכו לזה שיש לחלק בפשיטות שבמשנה מדובר שאינו חוזר בו מן התודה ואילו כאן מוכח שאף כאשר הוא חוזר בו עתה לא מהני שהרי נאמר כופין אותו ומשמע אף בגוונא שאינו מתרצה להביא הקרבן כלל. אמנם לפירוש רש"י בכת"י [ד"ה ומאי] נראה שעיקר הכפיה היא על הלחם והנסכים ולא על עיקר הקרבן.

ריו"ח אמר אפי' תימא ב"ה וכו'.

עי' בשפ"א שכ' שיתכן דחזקיה פליג על סברא זו וסבר דהוי דברים שבלב והנדר בטל ויכול לחזור בו, אך גם אי נימא שהוא מודה לריו"ח לדינא נראה לו דוחק להעמיד הברייתא בכה"ג.

עי' סוגיא דביצה כ' ע"א האומר הרי עלי תודה ואצא בה ידי חגיגה הריני נזיר ואגלח ממעות מעש"ש נדור ואינו יוצא נזיר ואינו מגלח. ופירש"י שם דכיון דאמר הרי עלי נתחייב דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט וכי הדר ואמר על מנת לאו מילתא היא. וצ"ע אמאי לא אמר שם דהוי נדר ופתחו עמו ועי' בחי' בן הרמב"ן שכ' דקי"ל כר"י דאמר תפוס לשון ראשון אולם כאן קי"ל כב"ה וצ"ע. ובחי' בן הרמב"ן שם נחלק עוד על הרש"י שבאומר ע"מ שהוא מתנה לא שייך לומר דאמירה לגבוה כמסירתו להדיוט וצ"ב במאי פליגי.

יביא לא סגי דלא מייתי.

עי' ברש"י ובתוס' דאי מייתי מן החולין תבוא עליו ברכה, ומשמע שלכתחילה עדיף להביא מן החולין אף שהוא נדר מן המעשר, וכ"ה בפ"י הרגמ"ה. אולם ברמב"ם פט"ז ממה"ק הי"ז כ' פירש ואמר הרי עלי להביא תודה ממעות מעש"ש וכו' יש לו להביא כמו שנדר ואם הביא מן החולין יצא, ומשמע שזה רק בדיעבד ולכת' צריך להביא כמו שנדר. וצ"ב קושית הגמ' לפירוש הרמב"ם שהרי לכת' צריך להביא כפי נדרו.

ובטעם פלוגתתייהו של הרמב"ם ושאר אפשר דתליא בנידון של הראשונים אם עיקר המצוה היא להביא המעשר כשלמים או דהוי רשות, שאם זה מצוה מובן שהוא מתחייב להביא דוקא באופן זה אלא שאם אין לו מן המעשר יוכל לצאת ידי חובת נידורו בחולין, אולם אם זה רשות י"ל שלא נתכוין למעט שלא יוכל להביא מן החולין ובכלל מעשר יש גם חולין.

ולא יביא מחיטי מעש"ש אלא ממעות מעש"ש.

בגמ' כאן נראה שאין לך אלא חידוש דלא גלי קרא אלא בניקח מכסף מעש"ש ולא במעשר גופיה. אולם בירו' דמעש"ש פ"א ה"ב הק' מה בין חיטין מה בין מעות אלא בלקיחתה פקעה ממנה קדושת מעשר. וביאר הפנ"מ שם שפירש דבלקיחת דבר ממעות מעש"ש פקעה קדושת מעשר ממנו. וזה נידון גדול באחרונים דעי' בצל"ח פסחים דף ז. שדיק מל' הרמב"ם פ"ג ממעש"ש ה"כ

שלא הביא זה שאין מקדשין אשה ממעות מעש"ש ומוכח דפקעה מן המעות קדושת מעשר וכן כתב הגרע"א בגליון הרמב"ם שם ועי' רש"ש פסחים שם משכ"ב. ועי' עוד בדרך אמונה על הרמב"ם שם הי"ז שהרבה ראיות דהמעות יש להם קדושה כגוף המעשר. [ומה שהביא ראייה מסוגין מעות מעש"ש שהתפסין לשלמים יתכן והוי ראייה לסתור כמו שיתבאר אי"ה]

אולם לגוף דברי הירו' יתכן לפרשו בדרך אחרת כפי שנראה מהסוגיא שם שהנידון היה על האימורין איך רשאי להבריחן מן האכילה ולשרפן ע"ג המזבח ונח' שם ר' זעירא ור' יוסי אם זה גזיה"כ מיוחדת בשלמים שרשאי להבריחן מן האכילה או שזהו מחמת שבלקחתה פקעה ממנה קדושת מעשר וחיללא עליה קדושת שלמים. ונראה שזהו ג"כ מגזיה"כ שקדושת שלמים מפקיעה ממנה דין מעשר, אולם הדין הזה נאמר רק כאשר זה נעשה בצורה של מקח ולא באופן שהוא מקדיש את המעשר עצמו דבכה"ג המעשר בקדושתו עומד. ועי' מובן החילוק של הירו' הנ"ל דדוקא הלוקח במעות רשאי להביא אבל לא את גוף המעשר ששם עדיין קדושת מעשר עליו ונמצא מביא את המעשר לידי פסול כמבואר שם. ולפי"ז אין ראייה מכאן דפקעה קדושת מעשר מן המעות. שו"מ בפי' הגר"א על הירו' שם שביאר עד"ז יעוש"ע.

א"ל רבי אני אומר אפי' מחיטין הלקוחות ממעש"ש לא יביא.

יל"ע דמאי נפק"מ אם הוא מביא חיטים או מעות והרי כאשר יקנה מהן חיטין לצורך הלחם יעשו כחיטים הלקוחות ממעש"ש, ולפי הצד בירו' דפקע מינייהו קדושת מעשר וחלה עלייהו קדושת שלמים ניחא היטיב דאם הוא מקדיש החיטין עצמן הרי בקדושתיהו קיימי ואין קדושת שלמים חלה עליהן, אבל אי לקח חיטין להדיא לשם לחמי תודה פקעה מהן קדושת מעשר. וועי' ברש"י לקמן ד"ה מה שלמים שכ' אלא יביא ממעות מעשר ויקח חלות לתודתו דהני לא הוי מין מעשר ובהגהו"צ כאן הביאו מי שפירש שהחלות עצמן אינם מין מעשר וצ"ב. אולם בכת"י מפרש כפשוטו שיקח מן המעות לחמי תודה דהמעות לאו מין מעשר נינהו וכנ"ל. ועי' בראב"ד שיובא להלן.

רד"ה שלא יקח מחיטי מעש"ש "בהמה לתודתו".

מבואר כאן ברש"י שההקפדה היתה שלא יחלל החיטים על הבהמה וצ"ע דהלא אין מחללין המעשר אלא על כסף צורה, ועי' בצ"ק שמגיה לתודתו ויל"פ ללחמי תודה. [ועי' הגהו"צ] ולהלן ד"ה אני אומר אפי' מחיטין הלקוחות כתב רש"י לצורך תודות ומבאר הצ"ק דהיינו שלקח החיטין להדיא לצורך תודה ואפ"ה לא יביא משום דמין מעשר הוא. ויל"פ כונתו בתרי אנפי או שמייירי שלקחן לצורך בהמה לתודה או לצורך לחמי תודה. ואם הכונה שלקח לצורך לחמי תודה יהיה זה סתירה לירו' הנ"ל דבכה"ג הרי פקעה קדושת מעשר מינייהו. וגם יהיה כאן הוכחה שצריך ליקח דוקא חלות ולא חיטין. אך אם נפרש שלקח החיטין לצורך ליקח בדמיהן בהמה אי"ז סותר להנ"ל.

דף פ"ב ע"א.

לאפוקי חיטין הלקוחות ממעות מעש"ש דמין מעשר נינהו.

לפי ביאור הפני משה שהחילוק בין חיטין למעות הוא דבמעות ליכא קדושת מעש"ש קשה מאוד סברת הגמ' כאן דממ"נ אם הלקוח בכסף מעש"ש יש בו קדושה חדשה קשה מהי סברת מי

שמתיר ליקח מחיטין והרי הן קדושים בקדושת מעש"ש ואי נימא דאף הלקוח אין בו קדושה א"כ תמוה מהי סברת רבי.

ולפי הטעם השני שנתבאר דרך בקנית הבהמה פקעה הקדושה יש לבאר שיש כאן שאלה יסודית בגדר לקוח אם קדושתו היא מחמת עצמו או מחמת הדמים שבו, שאם זה מחמת הדמים שלו אפשר להפוך את הלקוח עצמו לקרבן ואין קדושת המעשר שלו סותרת לקדושת שלמים מלחול אבל אם קדושתו מחמת עצמו א"כ אין הבדל בין הלקוח לבין המעשר עצמו ורק בדמים אפשר ליקח בהמה ויש לפלפל בזה עוד.

שו"מ בראב"ד בתו"כ פרשת צו פ"י שהק' למ"ד דאי אפשר להביא מן החיטין הלקוחות ממעש"ש היכי משכח"ל לחמה מן המעשר וכי דמשכח"ל כגון שלקח בכסף מעש"ש חיטים לצורך לחמי תודה דמעיקרא לא חיילא קדושת מעשר עליהו, אבל אם לקח חיטים לצורך מעש"ש ואח"כ רצה להביא מהן לחמי תודה לא יביא דהואיל ומן המעשר הם **כבר נעשה גופו של מעשר**. ועי' עוד במה שנכ' להלן לענין בהמת מעש"ש אם רשאי להקריבה שלמים.

המתפיס מעות מעש"ש לשלמים לא קנו שלמים וכו'.

להלן בהמשך הסוגיא מבואר דזהו דוקא אליבא דר"מ דא"ל מעשר ממון גבוה הוא, אבל אליבא דר"י דא"ל מעשר ממון הדיוט הוא קנה שלמים. ולכאוי הביאור הוא דכיון דלר"מ אינו ממון לקדש בו את האשה כמו"כ אין לו בעלות להקדישו, וכ"כ האו"ש פ"ו מהל' חו"מ.

אולם מלשון הגמ' נראה שא"י חיסרון בעלות אלא סברא אחרת דאמר מ"ט **לא אלימא** קדושת שלמים למיחל אקדושת מעשר. ולקמן איכא מאן דפליג על רב אמי וסבר שכן יש בכח קדושת שלמים לחול על מעש"ש ומוכח שא"י חיסרון בעלות. וכ"נ מלשון רש"י כאן דלא אלימא וכו' שלא יוכל ליתנו בכל אשר תאוו נפשו והיינו שלא יכול לבטל דין מעשר מן המעות, וכן להלן ד"ה ור"מ כ' "דלא חלה קדושת שלמים על ממון גבוה. וכ"מ בקרית ספר פ"ז ממעש"ש שכ' דמעש"ש הוי כהקדש ואין קדושה חלה על קדושה. ולפ"ז מובן מה שיכול ליקח מהן בהמה מכיון שהבהמה יש עליה רק קדושת מזבח כמבואר בירו' דלעיל.

ועי' בקה"ל כאן סי' כ"ט שביאר לפ"ז דהא דתלי בפלוגתא דר"מ ור' יהודה אם הוי ממון גבוה או ממון הדיוט, דא"י משום הבעלות שהרי מצינו שגם לר"מ יש לו דיני ממון במעשרו, אלא דלר"מ דהוי ממון גבוה הוי כעין הקדש וע"כ אי אפשר להחיל כאן קדושה אחרת, משא"כ לר"י הוי כחולין גמורין אלא שיש בהם דיני אכילה בקדושה וע"כ א"י מונע מההקדש לחול ולבטל מכאן את דין המעשר מן הקרבן.

ועי' עוד במה שנכ' לקמן בשם הגר"ח בענין הבעלות על מעש"ש.

מתיבי הלוקח חיה לזבחי שלמים וכו'.

בביאור הברייתא לפי דעת המקשן נראה שיש חילוק בין בהמה לבשר תאווה ששם העור נשאר בקדושת מעשר מאחר ואין זה דרך מקח וע"כ לא הותר למכור הבהמה אגב עורה, אולם בקונה חיה לשלמים לא שייך סברא זו כיון שהוא רוצה למכרה וליקח בה בהמה, וכשם שהבשר חל עליו קדושת שלמים כמו"כ העור קדוש לדמיו ואין הבדל כאן בין העור והבשר ומזה מוכח דקנה שלמים, כן נראה מדברי רש"י כת"י.

^א והנה עיקר סברת רש"י דלעיל צ"ת מה ההבדל אם יש כאן דרך מקח או לא והרי בכל גווני חל המקח וא"כ נימא דלוקחין הבשר אגב העור והעור יצא לחולין. וצ"ל דבכה"ג שעושה שלא כדין יש מניעה מצד המעשר שלא יצא לחולין ושלא יוגמר המקח כמות שהוא אלא לתקנו ולהעשות המקח כדין, וכיון ששייך לתקן המקח ע"י העור אי אפשר לצאת לחולין ומעיקרא נתפס הקנין על העור כדי לקים כאן את דין המעשר ודו"ק.

ועי' בשיטמ"ק שהק' דלמא לא קנה שלמים לא העור ולא הבשר ונשאר בקדושת מעשר, ותי' דאי"כ הוי כלוקח בשר חיה לתאווה שיוצא העור לחולין. [ומפירוש רש"י שלפנינו נראה שבאמת הבשר דלא חזי לשלמים חזי לאכילה ורק העור דחזי לדמי שלמים בקדושתיה קאי שלא כדברי השיטמ"ק. ויש לבאר עוד דעת רש"י דבציור כזה שלא חזי לשלמים יהיה עליו קדושת מעשר שיהיה חייב לאכלו כמות שהוא ולא למכרו דלא אלימא קדושת דמי שלמים להפקיע קדושת מעשר כמו בקדושת הגוף, אבל העור דלא חזי לאכילה יש בו דין מעשר וחייב לקנות בו בהמה לשלמים.]

אינו בתורת לצאת העור לחולין וכו' נעשה כלוקח שור לחרישה.

יש בזה מח' ראשונים האם בכה"ג לא קנה המעשר כלל והעור יצא לחולין והבשר נאכל אף בלא מחיצות וכ"ה ל' הירו' בפ"א ממעש"ש ה"ב דאמר ר' אלעזר לא קנה המעשר, וכ"ה להדיא בפ"י הרא"ש ממעש"ש פ"א מ"ב. ולעומ"ז ברש"י כת"י כאן מבואר דהעור בקדושת מעשר קאי וכ"נ דעת התוס' כאן ד"ה ואינו והר"ש במעש"ש שם. והנה ברש"י שלפנינו וברגמ"ה יש שני פירושים ונראה שבזה גופא נח' הפירושים וכן ביאר העול"ש כאן. ובביאור השיטה הראשונה דלא קנה המעשר כלל צ"ל דהוי כמי שקנה ממעות מעשר קרקעות ועבדים ובהמה טמאה דלא חזיין לאכילה דלא קנה המעשר כלל, והכנ"מ כשמפרש שור לחרישה ולא לאכילה ג"כ יש בו אותו הדין, ועי"כ לא קנה המעשר. והשיטה השניה סוברת שהחילול כן חל הואיל וחזי לאכילה כמות שהוא, אך לא הוי חילול כדין מחמת שלא פירש לאכילה אלא לחרישה או לקנות ממנו בהמה אחרת כבנידו"ד, ועי"כ לא נאמר כאן הדין דיצא העור לחולין, עי' מש"כ לעיל בזה.

תוד"ה אינו. [אם פקע תורת מעשר מן השלמים]

התוס' מבארים שאינו בתורת שלמים שלא חלה עליו קדושת שלמים כלל שיצא לחולין ואי הויה חלה עליו קדושת שלמים הוה נפיק לחולין. וצ"ב דמה"ת קדושת דמים זו תפקיע מהעור דין מעשר ומי"ש העור מן הבשר, ועוד דזה להיפך מסברת המקשן שהבין דקנו שלמים ולא יצא העור לחולין.

ועי' בס' ישר וטוב שביאר דבריהם שהוא בא לסתור סברת המקשן דסבר דפקע מינה קדושת מעשר וחלה עליה קדושת שלמים ומה דלא יצא העור לחולין זה מחמת הדין שלמים שלו, [ונפק"מ שאם יפדם לא יצטרך ליתן אלא חומש אחד] ועי"ז אמר דלא חיילא עליה קדושת שלמים כלל ובקדושת מעשר קיימא. ולא עוד אלא שגם אי"ז כלוקח חיה לבשר תאווה אלא כלוקח בהמה לחרישה שהעור לא יצא מקדושת מעשר. אלא דצ"ע מהמשך הסוגיא שמבואר דלא פקע מינה תורת מעשר אף אם חיילא עליה קדושת שלמים עי' מה שנכב"מ.

שם. והא דשרינן חיה לבשר תאווה טפי מבהמה וכו'.

מבואר בתוס' דמדאוי' אין מחללין על הבהמה שלא לצורך שלמים. אולם בירו' דמעש"ש שם נראה שזה גזירה שמא יגדל עדרים וכן שלא יבריחם מעל המזבח, והובא ברא"ש ובר"ש מעש"ש פ"א מ"ד וצ"ל לפ"ז שהקרא אסמכתא בעלמא ולפ"ז יוצא שהדין שלא יצא העור לחולין אי"ז מה"ת, ועי' עוד בר"ש דמעש"ש שם.

ע"ע בשיעורי הגרמ"ד שהביא מח' ראשונים אם הדין הזה שצריך להביא זבחי שלמים הוא מצוה או רשות ועי' ברש"י כאן שכ' דסתם מעות מעש"ש לשלמים הן ומשמע דהוי מצוה.

אליבא דר"מ דאמר מעשר ממון גבוה הוא וכו'.

האחרונים האריכו להוכיח דאף לר"מ יש לו זכות ממון במעשר והראיה דאיתיה בירושה, עיי' בקו"ש בקוני' דברי סופרים סי' א' אות ט' שהוכיח כן, ועוד הוכיח זאת ממה שיש שיטה שיוצאים יד"ח באתרוג של מעשר ולא הוי כשאל. [וצ"ע קצת מהסוגיא דמרובה סט: דאמר דלר"מ אע"ג דממון גבוה הוא אוקמיה רחמנא ברשותיה לענין פדיה דמוסיף חומש, ולדבריהם הרי זו בעלות גמורה וע"ע בתוס' שם ד"ה קרייה]

ויסוד הדברים הוא מהגר"ח הובא בכתבי הגרי"ז זבחים דף ו. ובתורת זרעים פ"ח ממעש"ש בשם הגרי"ז, שדיק מן הרמב"ם פ"ה מאישות ה"ד שכ' קידשה במעש"ש וכו' אינה מקודשת לפי שאין לו לעשות שאר חפציו עד שיתחלל, שנא' במעשר לה' הוא. והק' הגר"ח דהרי היה צריך לומר משום שנאמר לה' הוא שאינו שלו עד שיתחלל, אלא מבואר ברמב"ם שבעצם אין חיסרון בעלות במעשר מצד הדין ממון אלא שדינו להיות לגבוה וע"כ קודם החילול אין לו לעשות חפציו [והוי כעין איסור"נ שאינם שלו כיון שאסורים בהנאה]. ובתורת זרעים שם כ' עפ"ז דבפחות משו"פ שאין לו יכולת לחללו אין בו דין ממון גבוה.

ולפי הדברים הללו מתבארת הסוגיא כמין חומר דפליגי אם קדושת מעשר היא סיבה למנוע את ההקדש מלחול כיון שיש בו דין מעשר ואין קדושה חלה על קדושה, או דאדרבה אין קדושת מעשר סותרת לדין שלמים כיון שמצינו שהיא נעשית שלמים ע"י מקח וה"ה דהמעות עצמן אפשר להקדישן לשלמים.

והנה לעיל הבאנו את נידון האחרונים אם במעות מעש"ש יש דין ממון גבוה שאינו יכול לקדש בהן את האשה או רק במעשר עצמו. והבאנו את קושית מרן הגר"ח שליט"א מסוגין שמבואר דאף המעות יש בהן קדושת מעשר ואי אפשר להתפיסן לשלמים. ולפי הנ"ל יש לישב דבאמת הנידון בסוגיא אינו מחמת הבעלות אלא מחמת דיני הקדושה של המעשר, דקדושת מעשר שעיקרה לאכילה זוהי סיבה למנוע את קדושת הקרבן מלחול משום שעיקרו לגבוה וגם הוא מבריו מן האכילה כמבואר בירו', ורק כאשר הוא לוקח בהמה יש כאן גזיה"כ דע"י הלקיחה פקעה קדושת המעשר. והנה זה מילתא דפשיטא דהמעות בקדושתן קיימי לאכילה כדין מעשר אלא שסברי הנך אחרונים שיש חילוק בין הפירות שהם גוף הקדושה לבין המעות שהם עצמן אינם עומדים לאכילה וע"כ אין בהם את הגזיה"כ דלה' הוא שאין בו דין ממון כלל. אולם לענין שיוכל לחול כאן דין הקדש שיפקיע מן המעות את דין המעשר זה יהיה תלוי בר"מ ור"י דלר"י שהמעשר קדושתו קלה וכחולין דמי אין דינו יכולים למנוע מהקדושה לחול, משא"כ לר"מ שהקדושה חמורה בעצם אזי גם דין המעות יכול למנוע את הדין הקדש לחול.

כשהוא פודן מוסיף עליהם ב' חומשין וכו'.

מבואר כאן שיש במעות ב' קדושות גם של מעשר וגם של שלמים, וקשה על הירו' הנ"ל דפקע מינייהו שם מעשר. וצ"ל שדוקא קדושת הגוף של שלמים ולא קדושת דמים. עוד י"ל לפי מש"כ הגר"א על הירו' שם שדוקא אם הוא לוקח בהמה לשם שלמים בשעת הלקיחה פקע מינה שם מעשר ניחא שכאן על המעות כבר היה קדושת מעשר והיא אינה נפקעת. וצ"ע על התוס' דלעיל ד"ה אינו שמשמע שאם היה חל קדו"ד בכל ענין היה פוקע דין מעשר.

מתני'. מנין לאומר הרי עלי תודה שלא יביא אלא מן החולין.

בסוגיא יש שני מיעוטים על זה שאינו בא אלא מן החולין או מילפותא מפסח מצרים או מחטאת דכ' בה אשר לו דבעי משלו, וזה תלוי אם אית לך היקישא דזאת התורה. ויל"ח בגדר הדין שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין אם זהו דין במעשר שאינו רשאי לפרוע בו חובותיו, או שזהו הלכה בחיוב קרבן שאינו יכול לבוא מדבר שהוא כבר קדוש. עיי' ברע"ב ספ"ק דמעש"ש שכי' דאין דבר שבחובה בא אלא מן החולין **משום שאינו רשאי לפרוע חובו ממעות מעשר**, ומבואר כמו הצד הראשון.

אולם האחרונים דנו שזה כן מדיני הקרבן דהנה לעיל בריש מכילתין הק' התו' למה לי קרא גבי פרו של אהרן [לקמן פג. ובחולין כב.] שאינו בא משל מעשר והרי לשריפה הוא ונפק"ל מקרא דלאכילה ולא לשריפה, והק' השפ"א והטה"ק שם שאי מהקרא דלאכילה הרי זה דין בהלי' מעשר ולא בקדשים ולעולם החילול חל אלא דעביד איסורא מה שהוא מבטל דין אכילה מן המעשר, אבל כאן ילפינן שזה מעכב גם את הקרבן.

[וקושייתם צ"ע דבלא"ה הקרבן פסול מכיון שאי אפשר לקים בו דין שריפה כמבואר בירו' דלעיל שהוא מבריחו מן האכילה, אולם יעוי' בכתבי הגר"ז שם שיהיה נפק"מ על עצם חלות ההקדש דמשום דין מעשר ההקדש יחול ומשום הדין דבר שבחובה לא יחול ההקדש.]

והנה לכאוי' התוס' בזה לשיטתם בחולין נ. שהק' למ"ל קרא לזה דדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין והרי מבואר שם בסוגיא דאיכא גזירה שוה שהמעשר בא שלמים ואיכא היקש לתודה שבאה מן המעשר וממילא הוי ב' כתובין הבאין כאחד ולמדנו שאי אפשר להקריב חטאת מן המעשר. אולם קושייתם מבוארת רק אי נימא דהכל הוא מדיני מעשר אבל אם זהו מדיני הקדשים ולעכב א"כ צריך ילפותא שאי"ז הקדש. [ומאידך צריך ילפותא לענין שלמים ותודה שבאין מן המעשר בנדבה אף שאימוריהן קריבין וממעט באכילת המעש"ש.] הגר"ז שם.

אם למ"ד מעש"ש ממון גבוה צריך מיעוט.

ברש"י בחולין דף כב. ד"ה משלו שמשמע שעיקר המיעוט דמשלו הוצרך אליבא דר' יהודה דאי"ל דמעש"ש ממון הדיוט אבל לר"מ לא איצטרך האי מיעוטא דבלא"ה אינו רשאי לידור המעות. וצ"ע דהא לגבי הבהמה עצמה מבואר ברש"י לעיל דשרי ליקחה לשלמים וא"כ הוצרך קרא למעט באופן זה.

ועי' עוד במקד"ד סי' י' סק"ג שהק' אליבא דר"מ למה הוצרך פסוק זה דפשיטא דאי אפשר להתפס המעות לחטאת, שדוקא שלמים ותודה שהתרבו יש הגזירה"כ דחל ההקדש אבל מה שאינו בכלל הריבוי א"כ מנ"ל שיחול ההקדש כלל, והניח בצ"ע. ואפשר שזו כונת רש"י הנ"ל. אולם גוף הקושיא באמת צ"ב דמה"ת לחלק בין חטאת לשלמים דהתוס' כתבו דלענין מעשר בעינן אכילה שיש בה שמחה הרי חטאת ג"כ נחשב אכילה שיש בה שמחה שהרי הכהנים יוצאין יד"ח שמחת הרגל באכילת חטאות ואשמות וא"כ מה"ת לחלק בזה, ועי' בחזו"א מנחות סי' מ"ב ססכ"ד. [והתוס' בזבחים הנ"ל הוה פשיטא להו שהיה אפשר ללמוד חטאות משלמים רק משום דהוי שני כתובין הבאין כאחד הק'.] וא"כ צריך את המיעוט לומר שאי"ז בכלל שלמים משום דהוי דבר שבחובה ועי' בס' שערי מעשר עני סי' כ"ה שעמד בכ"ז.

והנה כל הנ"ל מוכח גם ברא"ש והר"ש בספ"ק דמעש"ש לגבי הדין שאין מביאין קיני זבין וזבות ממעות מעש"ש וביארו משום דהוי דבר שבחובה שאינו בא אלא מן החולין, ולא ביארו שזה מחמת שלא איתרבי אלא שלמים ומוכח שאין כאן מניעה מהלי' מעשר רק משום דהוי דבר שבחובה.

אם הדין דאינו בא אלא מן החולין מעכב.

הבאנו מקודם את קושיות האחרונים על התוס' ריש מכילתין שאיכא נפקותא מהדין דנן שלא יחול ההקדש, ועי' במקד"ד שהק' מדנפשיה ע"ד התוס' בזבחים הנ"ל, למ"ל מיעוטא דמשלו והרי איצטריך ילפותא לכל קרבן שרשאי להביאו מן המעשר ותי' שאיכא נפקותא לענין שלא יחול ההקדש כלל. ולעומ"ז במנח"נ מ' רצ"ט לגבי הדין שאין מביאין נסכים אלא מן החולין דיק מל' הרמב"ם שזהו רק דין לכתחילה וכן נקט בקהל"י סי' כ"ט כדבר פשוט שידי חובת נדרו לא יצא אבל ההקדש חל. ועי' בתורת זרעים פ"ק שהביא מהירושלמי דבדיעבד ההקדש חל. ועי' בתוספתא מנחות פ"ח הי"ד ובחזו"י שם.

ויל"ע עוד דלפ"ז לענין חטאות כיון שאינו דבר הנדור א"כ לא יצטרך תשלומין כלל. ויש להוכיח עוד מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש ספ"ק דמעש"ש שביאר דהא דאין מביאין קינים ממעות מעשר שני משום שנאמר בהן לאכלה שצריך אכילת בעלים ואכילת כהנים אי"ז אכילה. ויש לתמוה למה לא ביאר משום דהוי דבר שבחובה כשאר הראשונים, וצ"ל דפשיטא ליה דבדיעבד חל ההקדש וא"כ הוקשה לו אמאי יאכל כנגדן וע"כ הוצרך לבאר שיש כאן חיסרון מצד הלי' מעשר שיש סתירה לעצם החילול, וכן ביאר בס' שערי מעשר שני. ועי' בפ"י המהר"י בר מלכי צדק במעש"ש שם שכי' דמזה דיאכל כנגדן מוכח שההקדש חל. ועפ"י דברי הרמב"ם הללו יש לישב את קושית התוס' בזבחים שם אמאי אין מביאין מנחות ממעות מעש"ש והרי הם באין בנדבה, ולדברי הרמב"ם מיושב משום דאיכא בזה גם חיסרון אכילה מה שאינם נאכלות לכל אדם.

ונסכים מ"מ לא יביאו אלא מן החולין.

ברש"י כאן מבואר שאי"ז מחמת שהוי דבר שבחובה שאפי' יאמר הרי שלמים ונסכיהם מן המעשר אינו רשאי, והטעם משום דלאו בני אכילה נינהו. ועי' ברמב"ם בפ"ב ממה"ק הי"ג שכי' אין מביאין נסכים אלא מן החולין לא יביאם מן התרומה ולא מן המעשר וכו' ובכס"מ שם מצין לדברי הגמ' במנחות פב., והק' המנח"נ דהרי בשמעתין לא מבואר אלא מן המעשר ולא נאמר תרומה ותי' דתרומה ג"כ לאכילה ניתנה ולא לשריפה והביא ע"ז שם מקור מן התוספתא פ"ח דמנחות הי"ד והיא לכאוי' משובשת מאוד כמו שהאריך המנח"נ. ולכאוי' מוכח מכאן שהדין שאינו בא אלא מן החולין אינו מחמת הקדושה דהרי אי אפשר לדמות קדושת תרומה למעשר אלא מחמת דיני האכילה דלאכלה ולא לשריפה. ויש לדון לפ"ז אם יהיה רשאי להביא לחמי תודה מן התרומה כיון שאינם לשריפה או לאכילה והתרומה הוי ממון גמור של הכהן. שו"מ דבתוספתא הנ"ל מבואר להדי' דה"ה לחמי תודה אינם באים מן השביעית ומן התרומה [בגרסא המתוקנת] וכן מן המדומע והטעם הוא משום שממעט באכילתן, וכמו שאין לוקחין תרומה במעות מעשר דממעט באכילתן כמבואר בזבחים עו. וכן ביארו האבהא"ז בפ"ה מאיסור"מ ה"ט אות ב' והחזו"י על התוספתא שם.

עוד בענין אין מביאין נסכים אלא מן החולין.

עי' ברמב"ם פט"ז מהל' מעשה הקרבנות הי"ז שכי' ואע"פ שפירש לחמה מן המעשר לא יביא נסכיה ממעות מעשר שני שאין הנסכים באין אלא מן החולין כמו שביארנו לפי שנאמר בהן והקריב המקריב קרבנו עד שיהיו משלו ואין בהם צד לגבוה כלל.

והאחרונים התקשו בהבנת דברי הרמב"ם, חדא שהרי בנסכים מיירי גם באופן שאמר הרי זו שקיבל עליו הנסכים מן המעשר והקרבן מן המעשר ולמה נתחייב להביא משלו ומה בין זה לבין לחמי תודה. ועוד קשה סתירת דברי הרמב"ם מפ"ב ממה"ק שכי' שלא יביא הנסכים לא מן התרומה ולא מן המעשר, והרי התרומה היא ממון שלו גמור ויכול לקדש בו האשה ולמה אינו רשאי להביא ממנה הנסכים וכה"ק האבהא"ז בפ"ה מאיסו"מ ה"ט אות ב'. ועו"ק למה באמת הוצרך הרמב"ם לדרשא המחודשת הזו והרי יש את הדרשה דספרי שהביאו התוס' דבעינן אכילה שיש בה שמחה ונסכים שהם כליל אינם ניקחים בכסף מעשר.

והאבהא"ז בהל' מעה"ק שם וכן בחזון יחזקאל על התוספתא דמנחות פ"ח ה"ד כתבו בסגנון אחד לישב, דהרמב"ם סבר דהדרשא דספרי אינה שיכת כאן דזוהי סברא רק כלפי עולות ולא כלפי נסכים הבאין עם הזבח דכיון דעיקר הזבח הוא נאכל והנסכים טפלים אליו מיקרי אכילה שיש בה שמחה והנסכים בזה הם כמו האימורים שעולים לגבוה וע"כ הוצרך הרמב"ם לדרשא חדשה ללמוד שאף נסכים אינו רשאי להביא. וכתבו עוד שגם תרומה נחשב שאינו ממון גמור דהכהן מאחר ואינו רשאי להפסיד התרומה הוי כמו מעשר למ"ד ממון הדיוט הוא ואעפ"כ זה נחשב כאינו שלו לגמרי. אלא דאכתי צ"ע למה באומר הרי זו ג"כ אינו יכול להביא נסכים מן המעשר והרי לא הוי דבר שבחובה וצ"ל דנסכים הבאים עם הזבח נחשב חובה גמורה אף שמעיקרא לא חייב עצמו בנסכים.

תוד"ה להקיש.

הק' מנלן למילף עופות ומנחות ולחמי תודה ומשמע דקושייתם היא באופן שהיו דבר שבחובה אבל נדבה באמת שרי, כן דיק השפ"א. אולם בתוס' זבחים נ. הק' דמנחת נדבה דאינה באה אלא מן החולין מנלן דהיה פשיטא להם דאין מביאין מנחות מן המעשר כלל. ועיי' בשפ"א שביאר דמנחות התמעטו שאינם בכלל אכילה וכמו שכי' הרמב"ם בפיהמ"ש ספ"ק דמעש"ש לגבי קינים דמקרא ואכלת ילפינן דבעינן אכילת בעלים דוקא, ולפ"ז מיושב קושית התוס' לענין עופות ג"כ ששם אי"צ מיעוט משום דלא משכח"ל אכילת בעלים.

ולגוף קושית התוס' כתב השפ"א לישב דכיון דהמלמד שאפשר להביא מן המעשר הוא משלמים דילפי' שם שם מגז"ש ומכיון דהשלמים גופיהו התמעטו באופן שהוא דבר שבחובה א"כ פשיטא שאין לנו מקור שקרבנות אחרים יבואו מן המעשר.

מה פסח האמור במצרים אינו בא אלא מן החולין.

מפרש רש"י משום שלא היתה אפשרות להביא מן החולין שלא היה שם מעשר ודנים אפשר משאי אפשר. ומבואר בגמ' שג"כ אפשר ללמוד מפסח שהקריבו במדבר. וילה"ק שהרי קרבו במדבר גם שלמים ולא היה שם מעשר וא"כ נילף מינה ג"כ שאין שלמים באין מן המעשר אפי' נדבה ואם אתה לומד מכח הגז"ש שאין לומדים ממדבר ענין זה א"כ ה"ה לענין פסח נמי נלמד משלמים, וכה"ק הקר"א. ועיי' שם מש"כ לתרץ.

וכי דנין אפשר משאי אפשר.

הקר"א העיר שכאן אי"ז דומה לשאר אי אפשר שבתורה שבעלמא נתחדש דין כמו דטבילה לחודה מהניא לגירות הנשים אף דלא אפשר במילה אך מ"מ יש בזה ראייה גדולה דטבילה יש בכוחה לעשות גרות, אבל כאן אין כלל ראייה שיש ענין דוקא שיבוא מן החולין ואינו רק חיסרון היכי תימצא ומ"ש כאן לומר דאעפ"י שאי אפשר ראייה גדולה היא, והיא מילתא דתמיהה לחדא.

ולכאוי' מתבאר כאן שיש הבדל בכפרה של קרבן הבא משלו לקרבן הבא מן המעשר ואין כפרתן שוה, וע"כ ילפינן מפסח מצרים שהיתה כפרתו דוקא משלו לשאר פסחים שג"כ צריך שכפרתן תהיה על דרך זו.

דף פ"ב ע"ב.

מה עולה טעונה כלי וכו' אילימא מזרק וכו'.

עיי' בהגרמ"ד שהק' איך ילפינן מסיני והרי אין כלי שרת בבמה ושם עדיין לא היה משכן. וביאר דכיון שהצריכה התורה כלי ע"כ במקדש דינו בכלי שרת שאין כלי חול במקדש.

אלא סכין.

ברש"י בזבחים צח. מבאר אלא סכין, לשחיטה לאפוקי צור וקנה דכלי שרת בעינן. ומבאר ברש"י דבעינן כלי שרת בשחיטה. וכ"ה בתוס' כאן ד"ה ויקח. ורש"י כאן לשיטתו בסוטה י"ד ע"ב שמפרש דברי הגמ' "דם אע"ג דקדישתיה סכין" שפי' דסכין היה כלי שרת. ועיי' בתוס' בזבחים מז. שהביאו את דברי רבינו אפרים שלא בעינן כלי שרת בשחיטה, והתוס' שם הבינו שאפ"י בדק צור ושחט בו מהני כמו בחולין והק' עליו משמעתין. ובשיטמ"ק שם כתב בשם רבינו פרץ דאפשר דלא בעי כלי שרת דאין כלי שרת מעץ אך מ"מ כלי בעינן וזה הילפותא בסוגין דבעי כלי חשוב.

ועוד אפשר לישב דברי רבינו אפרים שהוא מפרש כרש"י בסוגין שמפרש סכין, "דלא הוו מולקין דשחיטה בעינן", ולפ"ז אין מכאן מקור להצריך דוקא כלי שרת. ועיי' בגרמ"ד שתמה דשחיטה כתיבא בהו להדיא ולמה הוצרך ללמוד ממאכלת דבעי כלי. ואולי אפשר דהיה מקום ללמוד מעופות שמליקה גם תועיל.

דף פ"ג ע"א.

מה שלמים מפגליו ומתפגליו.

ברש"י מפרש לענין שהתודה מפגלת את הלחם ובכת"י פירש לענין שמפגליו את הנסכים. ותמוה דהרי הדין הזה אינו מפורש בפסוק ונלמד מסברא ואיך שייך ללמוד מכאן למקום אחר וצריך לדון אם שייך שם הסברא או לא.

משום דבשר אגב דשמן קדיר.

ברש"י בזבחים צח. כ' מתוך שהבשר עב נכנס בתוכו השומן בעומקו, וק' שהכא אתא ללמדנו שהוא מקדש אחרים בבלוע ממנו וכאן הסברא לגבי שהוא מתקדש מחמת אחרים וצ"ע. וכן העיר הגרמ"ד שליט"א.

מה אשם עצמותיו מותרין.

עיי' רש"י שהרי בשרו מותר ובכת"י הוסיף שאין נותר חל עליהן, וכ"כ רש"י בזבחים פו. וצ"ע דממ"נ אם אינם בכלל הקדושה מה שייך בזה נותר ואם הם עדיין קדושים הרי יש בזה מעילה. ועוד הרי בעולה העצמות הן בכלל ההקטרה אם לא פירשו כמבואר בזבחים פו. ואיך שייך למילף מאשם.

ובאמת בסוגיא דזבחים שם מבואר דעצמות של עולה אפי' פירשו בעו היתר זריקה להוציאם מידי מעילה ושרי למיעבד בהו אפי' קתא דסכינא. והגרי"ז בזבחים [מובא במנח"א שם] התקשה למה הדגישו את זה דשרי למיעבד בהו קתא דסכינא והיה לו לומר דיצאו מידי מעילה, וביאר הגרי"ז דקמ"ל שאחר הזריקה פקעה מהם הקדושה לגמרי וחלוק ההיתר שלהם מההיתר של הבשר דעדיין קודש הוא ואינו ממונו של הכהן משא"כ העצמות חולין הם לגמרי ונעשו ממונו של כהן. ודיק זאת מל' הרמב"ם פ"י ממה"ק ה"י. ומתבאר דהמצב הזה שהם נעשים חולין נעשה מכח הזריקה והדבר צ"ב.

אולם כ' דברש"י מתבאר דלא כן מזה שרש"י מדמה זאת להיתר הבשר לאכילת כהנים משמע דשם קודש עליהן. וכן נראה מהמשך דברי רש"י כאן ובזבחים שם שהק' אמאי לא נעשו נותר ויטענו שריפה ומחלק רש"י דלי"ש נותר בדבר שאי"ר לאכילה ומבואר דשם קודש עליהן לענין להפסל.

[ויש להוסיף עוד שקושית רש"י אמאי לא נעשה נותר אי"ז דוקא אם ילין לילה שאין בעצמות חילוק אם לנו או לא, אלא כעין מה שהוצרך ילפותא ממילואים על זה שאין בעלי חיים נעשים מותר ומבואר שכל שאין לקודש צורך בו נעשה נותר.]

רד"ה אף כל עצמותיו מותרין. [ותוד"ה מה]

הק' רש"י לשיטתו שהמקור להתיר הוא מזה שאשם מותר באכילה משא"כ עולה שכולה כליל למה לא ילפינן זאת משאר קדשים. ועי' בתוס' כאן שכתבו דכונתו שנלמוד מחטאת אולם בתוס' בזבחים צח. כתבו דנילף משלמים. ולכאוי' הדין עם התוס' כאן שהרי נתבאר מכח הסוגיא דזבחים פו. שהעצמות יש בהן דין מעילה והזריקה היא המתרת אותם, וזה שייך רק בקד"ק שיש בהם מעילה אבל בקק"ל הרי אינם צריכים היתר זריקה ואיך נילף מהם לעולה ולם מחטאת שפיר ילפינן כמו אשם.

ורש"י תירץ דמכל חד מייתי חדא דרשא והדבר צ"ב למה באמת הוצרכה דרשא מיוחדת לכל דין ויתכן דמה"ט לא הזכירו התוס' כאן תירוץ זה. ועי' בתוס' בזבחים שם שהוסיפו עוד לבאר דכיון דשאר קרבנות צריכי כל חד למילתיה לא נילף מינייהו דבר אחר **שאינו צריך לומר בכל הקדשים**

א

רק בעולה.

והתוס' שם מדמים זאת למה שביארו בענין הילפותא ממנחה לשלמי עצרת לענין שאינם נאכלים אלא לזכרי כהונה וגם שם הוצרכה דרשא מיוחדת ולא ילפינן משאר קד"ק מהטעם הנ"ל. וכן כתבו התוס' בסוגין לעיל ד"ה מה מנחה וצ"ב למה לא ביארו כאן עד"ז.

שם ברש"י ותוס'.

ברש"י מתרץ עוד שיש מקור מיוחד להתיר עצמות של אשם דכ' הוא אשם ולא עצמותיו אשם ויש לדון שיהיה לפ"ז נפק"מ בין הדרשות שכאן התחדש שאין העצמות בכלל הקרבן כלל וממילא לא יצטרכו היתר זריקה להוציאן מידי מעילה וזה לכאוי' דלא כמשמעות הסוגיא בזבחים פו., ויש לומר דמקודם הזריקה אין מתיחסים לכל חלק וחלק של הבבהמה בפ"ע אלא הכל בכלל ההקרבה וכדמצינו ששייך מוס בבהמה אף לאחר שחיטה לגבי צורם אוזן הפר [זבחים כה:] ורק אחר שהוברר חלק גבוה יש היתר על החלקים שאינם עומדים לגבוה.

^א בסוגיא מוכח עוד שגם במקומות שלומדים דבר השוה בכל הקדשים ג"כ איצטרך דרשא מיוחדת לענין הדין דולדות קדשים בהיותן הם קדושים ואפשר ללמוד זאת מעולה אולם שם אנו באין ללמוד אפשר משאי אפשר וזה לא שייך בלי יתור מיוחד. ועוד מבואר שאנו מצריכים לענין לקדש בבלוע ילפותא ממנחה ולא ילפי' מחטאת ודין זה שוה בכל הקדשים וי"ל כיון שאין קדושתן שוה לא מיקרי שוה בכל הקדשים.

אך עדיין יהיה הבדל לפי ההבנה של הגר"י בלפחות הראשונה שעדיין שם קודש עליהם אף אחר ההיתר כהנים שזה לא שייך כאן שכאן התחדש שאין העצמות מחלקי האשם. והתוס' הביאו את הגמ' בזבחים פו. ששם מובא מקור נוסף מדכ' באשם לו יהיה וכתוב בעולה לו יהיה מה אשם עצמותיו מותרין אף עולה עצמותיה מותרין. וביארו התוס' שגם שם פשיטא ליה באשם דעצמותיו מותרין מב' הטעמים הנ"ל. אולם בזבחים צח. פירש רש"י בשם עצמו דמלו יתירה קדריש להתיר עצמות ומזה ילפינן ג"כ לעולה או ע"י הגז"ש דלו יהיה לו יהיה או בהיקשא דזאת התורה.

והנה התוס' בשמעתין הק' למ"ל תרי קראי היקשא דזאת התורה וגז"ש דלו יהיה. והתוס' בזבחים שם כ' דמאן דשנה זו לא שנה זו דמאן דדריש ההיקש דאשם לענין שפיר ושליא דריש התם היתר עצמות מגז"ש, ומאן דל"ל הך גז"ש סבר דולדות קדשים ממעי אמן הן קדושים והיקשא דזאת התורה הוצרך לענין היתר עצמות.

דף פ"ג ע"ב.

מנין למותר הפסח שקרב שלמים.

הגר"י בזבחים ח: [מובא במנח"א שם] מיסד שיש חילוק בין הדין מותר אשם שקרב לרעהי לבין הדין מותר הפסח קרב שלמים דפסח ושלמים בני ביקתא חדא נינהו וכאילו הופרש מעיקרא לשלמים כמבואר בשיטמ"ק בתמורה יט. וממילא כאשר הוא עוקרו מפסח מאליו נעשה שלמים משא"כ אשם ועולה שתי קדושות נינהו אלא דחדית לן רחמנא דנעקר מקדושתו ונעשה עולה כאשר לא חזי למילתיה. וע"כ בפסח אף קודם זמנו אם שוחטו שלא לשמו הוא נעקר ונעשה שלמים משא"כ באשם לא שייך לעקרו קודם שנעשה מותר.

אבל לא עברה זמנו ולא עברה שנתו וכו'.

ע"י בסוגיא בפסחים צו: דאיכא תרי לישני במי שאבד פסחו והפריש אחר תחתיו ונמצא קודם שחיטת השני דלחדא לישנא אם נמצא קודם שחיטת השני אינו קרב שלמים אלא רועה וימכר ויביא בדמיו שלמים משום דנראה להקרבה ונדחה, ודוקא אם נמצא אחר השחיטה אזי קרב שלמים דלא נראה מעולם. ולאידך לישנא תלוי אם נמצא קודם חצות דשעת חצות היא הקובעת אם חשוב ראוי לפסח או לא.

וק' דבשמעתין נראה שבלא עברה זמנו ושנתו נחשב ראוי להקרבה וכמאן דאי לל"ק הרי נמצא רק אחר שחיטה וגם לל"ב הרי חצות הוא הזמן הקובע לענין אם הוא ראוי להקרבה. ויל"פ שהחידוש הוא במקום שנמצא קודם שחיטה והנידון הוא על דמיו שלא יקרבו כשלמים אלא ידחו לגמרי. אולם מרש"י בכת"י למ"כ שנראה שלא יקרב שלמים כיון שהוא ראוי לפסח והק"ל.

רד"ה דאפי' לפסח ראשון וכו'.

"וימהכא נפק"ל בכל דוכתא הא דאמר"י פסח בשאר ימות השנה שלמים נינהו". ע"י בתוס' זבחים ח: דה"ה קודם זמנו אם עקר בהדיא קרב שלמים. וילה"ק דבשמעתין מבואר שכל שחזי למילתיה אינו בכלל הדין הזה מדאיצטריך תלתא קראי, וגם בלא עברה זמנו ושנתו יש כאן דיחוי מה שעומד להתכפר באחר, וא"כ מנלן דאם חשב קודם זמנו נעקר ונעשה שלמים. וי"ל עפ"י היסוד דהגר"י הנ"ל דלפ"ז נוכל לומר דזהו מסברא דכיון שיש כאן קדושת שלמים בעצם א"כ מהני עקירה במחשבה להדיא להחיל עליו קדושת שלמים.

פרק תשיעי

דף פ"ג ע"ב.

חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש.

עיי' ברע"ב שהמקור לזה הוא מדכ' בעומר מנחה חדשה ובשתי הלחם כתיב ביכורי קציר חיטים וכ"מ כאן בסוגיא שאפשר ללמוד מדכ' חדשה גם לעכב. אולם לקמן דף פ"ד ע"א הגמ' מביאה מקורות אחרים לזה שאי אפשר להביא מנחה בדיעבד מן הישן. ועיי' במה שכתבנו שם אם הסוגיא אזלא כמ"ד מן הישן כשר או לא.

וכולן אינן באין אלא מן המובחר.

עיי' בתוס' ד"ה מן החדש שהביאו מהתוספתא "וכולן אינן באין אלא מן המובחר שנא' וכל מבחר נדריכם". ויש כאן חקירה יסודית אם זהו דין בהקדש שאין לו להקדיש בהמה לגבוה וא"כ היא מובחרת אבל אם כבר הקדיש כחוש מאי דעבד עבד או שגם בכה"ג ילך לרעה ויביא מן המובחר. והנה לעיל בר"פ ר' ישמעאל [סד.] איכא פלוגתא דרבה ור' אמי [לחדא לישנא] אם באופן ששחט כחושה בשבת ויש לו שמינה אם ימשיך לזרוק את דמה של הכחושה או שיביא שמינה אחרת וזו תפסל. ומשמע שכל פלוגתתם מצד איסור שבת אבל בחול בכה"ג לכו"ע אומרים לו הבא שמינה ושחוט וכן דיק הגרמ"ד שם בסוגיא. ומתבאר שגם אחר שהביא ושחט צריך להביא אחרת. אולם הגר"ז כאן והאבהא"ז בפ"ז מאיסו"מ פשיטא להו שדוקא בנדר הדין כן שצריך להביא לחובתו מן המובחר אבל בנדבה כיון שכבר הוקדשה יקריבנה כמות שהיא. ויל"ע עוד דבשלמא בעולות שייך לומר דכיון דאינו יוצא נדרו א"כ גם העולה השמינה היא מחויבת כמו הראשונה אבל במי שנתחייב חטאת והפריש כחושה צ"ע איך יוכל להפריש אחריה עוד חטאת שהרי אין אדם מפריש ב' חטאות, ואפי' לאחריות מבואר בתוס' לעיל פ. ד"ה הפריש [להבנת האחרונים] שלא חלה הפרשתו אא"כ הפריש שניהם בב"א וא"כ איך שייך להפריש עוד אחת. [ואין ראיה מהסוגיא דלעיל ששם מיירי בציבור שיש להם כמה חטאות להיום וליום אחר ויכול להביאם גם לחובת היום הזה.]

כל הארצות היו כשרות אלא מכאן היו מביאין.

לפי פשוטו יל"פ שלא בא התנא להתיר כחוש בדיעבד אלא לומר דמשכח"ל מובחר אף בשאר ארצות, אבל אין ראיה מכאן שכחוש כשר בדיעבד. אולם לקמן פד: אמרי' לגבי ביכורים שאינם מן המובחר דנעשה ככחוש שבקדשים, מבואר דבכחוש שבקדשים בדיעבד קידש וקרב וכן מבואר לעיל סד. דאם הביא כחושה בדיעבד יצא. וכן במתני' דלקמן פה. אין מביאין לא מבית הזבלים וכו' ואם הביא כשר.

ועיי' בשפ"א בהג"ה שרצה לומר דלתנא דמתני' כחוש פסול אף בדיעבד שאם הנידון הוא לענין לכתחילה תיפו"ל מדין "ואנוהו" שצריך להביא מן המובחר ולמ"ל הקרא דמבחר נדריך וע"כ דהקרא הוא לעכב, והסוגיות המכשירות בכחוש סברי דהקרא דואנוהו לא אתי לענין הידור מצוה אלא דרשינן ואנוהו היה כמותו, והקרא דמבחר אתא לענין לכתחילה. וכ' דבפשטות לשון המשנה דכל הארצות כשירות משמע שאין זה מעכב בדיעבד.

ולגוף ראית השפ"א יש לומר דהדין מובחר הוא דין בעיקר הנדר שלכתחילה אינו יוצא יד"ח בכחוש וצריך למשכן עצמו עבור זה, ואילו מדין הידור מצוה אינו אלא עד שליש כאשר יתבאר עוד.

ועי' ברמב"ם בפ"ג מאיסוה"מ הי"א שכו' נמצאו כל האסורים למזבח ארבעה עשר ואלו הן בעי"מ ושאינו מן המובחר וכו' ומשמע שיש בכחוש גם איסור הקרבה, אולם לפי ביאור האחרונים ברמב"ם שיובא להלן אי"ז כן כאשר יתבאר.

ביאור המשנה לפי הרמב"ם.

הרמב"ם ברפ"ז מאיסוה"מ כתב "לא כל דבר שאינו פסול מביאים אותו לכתחילה, כיצד היה חייב עולה לא יביא שה כחוש וכעור ויאמר הרי אין בו מום ועי"ז נאמר **ארור נוכל ויש בעדרו זכר ונודר וזובח משחת**, אלא כל שיביא לקרבן יביא מן המובחר וכו' מביאין אילים ממובאב וכו' וסולת ממכמש ויוחנה ושמן מתקוע".

והנה מדויק מדברי הרמב"ם שאינו דורש זאת מן הקרא דמבחר נדריך שחייב להביא מן המובחר אלא מכח הקרא דארור נוכל ומשמע מהפסוק שדוקא בדאי"ל אחר אבל לא בשאין לו אחר בעדרו.

וברמב"ם שם לעיל פ"ב הי"ח כ' שיש ארבעה חליים אחרים אם נמצא א' מהן בבהמה אין מקריבין אותה לפי שאינה מן המובחר **והכתוב אומר מבחר נדריך וכו'**, היה א' מהן בקדשים **לא קריבין ולא נפדין** אלא ירעו עד שיפול בהם מום, ואם הקריבין יראה לי שהורצו. ומדיק הגרי"ז מדבריו שנראה שהדין להביא מן המובחר מעכב אף בדיעבד אלא מכיון שאי"ז מום גמור מ"מ הורצה בדיעבד. ודין זה נאמר דוקא במומין שמנה שם הר"מ, משא"כ הדין שלא להביא כחוש הנלמד מהקרא דארור נוכל אינו דין רק לכתחילה, ואין זה דין בגוף הקרבן אלא הוא דין על הגברא להביא לחובת נדרו מן המיוחד שימצא. ועוד נפקותא איכא בזה דאם הקדיש ואח"כ נעשה כחוש אינו מחויב להביא אחר שהדין הזה נאמר רק בשעת ההקדש אבל הדין של מובחר הוא נאמר על ההקרבה ואין נפק"מ מתי נחלתה הבהמה.

ועל הדרך הזו של הגרי"ז ילה"ק מהגמ' דפ' ר' ישמעאל שהובאה לעיל שמבואר שאפי' כבר הפריש חטאת ונשחטה דתו ל"ל תקנתא ברעיה ואעפ"כ צריך להביא השמינה ויוצא שזה דין בהקרבה ולא רק בהקדש וצ"ע.

עוד צ"ע דלעיל מינה בפ"ו שם הי"ב כתב הרמב"ם אין מביאין מבית הזבלים ומבית השלחים לכתחילה ואם הביא כשר, ולא ביאר הרמב"ם שם מאיזה דין יש למנוע דאי משום כחישותא היה לו לכלול זאת יחד עם הדינים המבוארים בפ"ז שנלמד מהדין ארור נוכל ואם זה משום מובחר הרי אי"ז רק דין לכתחילה כמבואר לעיל.

ונראה לומר בזה דברמב"ם בפ"א מהל' איסורי מזבח כ' מצות עשה להיות כל הקרבנות **תמימין ומובחרין** שנא' תמים יהיה לרצון וכ"ה בפ"ו שם לגבי נסכים. ומדויק ברמב"ם שחיסרון זה של מה שאינו מובחר הוא חיסרון כמו בעל מום, ויתכן שאי"ז נאמר אלא בדבר שהוא גרוע בעצם ולא מחמת שאינו משובח, וע"כ מי שמביא מבית השלחין וכיו"ב שאיכות התבואה גרועה מחמת תנאי הגידול הוי כעין בעי"מ, וזה גם דבר הלמד מענינו שם ברמב"ם. [א]לא שאינו פסול ממש כבעי"מ כיון שהוא עדיין תמים אבל לכת' אסור להקריבו כמו שכו' הרמב"ם בפ"ב שם כנ"ל. משא"כ לענין שצריך להביא מן השמינה ולא מן הכחושה שאין זה חיסרון במהות של הבהמה זהו דין אחר שצריך להביא מן המיוחד שבעדרו. ועי' בהרחבה באבהא"ז בפ"א ובפ"ז שם שמברר היטיב דינים אלו.

מתני' דלא כי האי תנא וכו' עומר בא מן הישן כשר.

עיי' בתוס' כאן ד"ה מתני' שביארו שהדיוק הוא מלשון משנתינו דאינן באין משמע אפי' דיעבד אא"כ כתוב להדיא לא יביא ואם הביא כשר. והק' האחרונים מהמשנה לקמן פה: דכ' "אין מביאין מן הגרגרין שנשרו וכו' ואם הביא פסול" ומשמע שאם לא היה כתוב להדיא דפסול היינו אאומרים שאינו אלא דין לכתחילה. עיי' בלח"מ פ"ח מתו"מ ה"ב שמבאר שמיישב דמשום שלפני כן כתוב אם הביא כשר הוצרך לומר בסיפא שאם הביא פסול. אולם בקר"א מחלק בין הלשון "אין באין" שזה מדבר על החפצא שהוא פסול וע"כ פשטות הלשון היא גם בדיעבד, לבין מקום שנאמר "אין מביאין" שזה כלפי הגברא וזה משמע רק לכתחילה אא"כ אמר בהדיא אם הביא פסול וזה שלא כמבואר בתוס'.

והנה הרמב"ם שם פסק כתנא דברייתא [עיי' להלן בהרחבה], וביאר הכס"מ בדרך אחת שהרמב"ם ס"ל שגם המשנה סוברת דאינן באין לכתחילה משמע ולא לעיכובא, והחילוק בין המשנה לברייתא הוא דלמתני' לכתחילה לא יביא ואינו כשר רק בדיעבד, ואילו לתנא דברייתא אפי' לכתחילה כשר מדלא קתני לא יביא אלא מן החדש כבמתני', ורק למצוה מן המובחר בעינן ראשית שיבוא מן החדש, ולפי"ז הרמב"ם פסק כמתני' ולא כברייתא.

אלא שחיסר מצוה.

ברש"י בכת"י נראה שהכונה שחיסר המצוה כתיקנה שלא קים מצות ראשית. ועיי' בכס"מ שם בראש דבריו שפירש שחיסר מצות העומר ונראה דר"ל שמצות העומר היא להביאה כמנחת ביכורים ראשית הקציר אבל כאשר הוא מביא מן הישן אי"ז עיקר המצוה אלא כדרך מתיר בעלמא. ולכא"ו איכא נפקותא בזה לענין אם ימצא אחרת מן החדש אם יצטרך לחזור ולהקריב לקיום המצוה, ועיי' מה שנכ' בהמשך הדברים. עוד מפרש שם לשיטת הרמב"ם שהכונה היא שאינו עושה מצוה מן המובחר ע"ד האמור לעיל עד הביאכם למצוה כמבואר בתוס' ה: ד"ה האיר מזרח.

ר' נתן ור"ע אמרו שה"ל הבאות מן הישן כשירות.

הקר"א מדיק שדוקא בשתי הלחם אמרי' דמן הישן כשירות אבל בעומר לא וטעמו דכיון דההיתר שלהם אינו מעכב בדיעבד כמו העומר גם אין מצותן מעכבת כ"כ ואכתי צ"ב. ועיי' בליקוטי הלכות כאן שהוכיח זאת מדברי התוספתא בספ"י שקאמר מצות העומר להביאו מן החדש וכו' ואם לא מצא יביא מן העומרים וכו' ולא קאמר יביא מן העליה ובסיפא קתני שתי הלחם מצוה להביא מן החדש אין להן יביאו מן העליה, ומבואר שדוקא בשתי הלחם מהני. ונמצא ג' שיטות בדבר לתנא דמתני' הדין ראשית מעכב הן בעומר והן בשה"ל ולתנא דברייתא בשני הדברים אינו מעכב ולשיטת ר' נתן ור"ע יש חילוק בין העומר לשה"ל ועיי' בסמוך.

שיטת הרמב"ם.

הרמב"ם ספ"ו מאיסוה"מ כ' כלשון משנתינו כל המנחות כשרים מהארץ ומחו"ל וכו' חוץ מן העומר ושה"ל שאינן באין אלא מן החדש ומשמע שדין זה מעכב. ובפ"ז מתמידין ומוספין ה"ה לגבי מנחת העומר כתב שאין מביאין מנחה זו אלא מארץ ישראל וכו' ולא פירש שצריכה לבוא מן החדש. ובפ"ח מתו"מ ה"ב כ' שתי הלחם אינן באין אלא מן הארץ ומן החדש שני ממושבתיכם וכו' לא מצאו חדש יביאו מן העליה.

והנו"כ התקשו בדבריו למה הכשיר מן העליה בדיעבד דלא כמשנתנו, וגם על סתירת הדברים מהל' איסור"מ ששם פסק כמשנתנו, ועוד הק' למה לא הזכיר לענין העומר במקומו בפ"ז שם את זה שכשר בדיעבד מן העליה.

ועי' במהריק"ו שם שפשיטא ליה דלהרמב"ם אין חילוק בין העומר לשה"ל דבשניהם אין מביאין לכתחילה מן הישן ובדיעבד כשר, עיי"ש איך שביאר דברי הרמב"ם. ולענין הקושיא ממשנתנו ביאר בשני אופנים א' שגם לתנא דמתני' בדיעבד כשר, ותנא דמתני' וברייתא חלוקין אם זהו דין לכתחילה או רק למצוה מן המובחר ע"ד שהבאנו מהכס"מ.

עוד כתב דבאמת לתנא דמתני' אף בדיעבד פסול אלא דכ"ז היינו כשיכולין לחזור ולהביא מן החדש אבל אם לא מצאו כ"ע מודו שיביא מן העליה. וביאור"ד לכא' הוא שיש שני ענינים בעומר חדא מצות הקרבה כדין מנחת ביכורים וגם חלק המתיר איסור חדש וע"כ אם לא מצא מן החדש מביא בכל גווני מן העליה בכדי להתיר איסור חדש, אבל מצות העומר לא קים וע"כ יצטרך לחזור ולהביא מן החדש לקים מצות ההבאה מן החדש. [ולכא' המנחה עצמה שהוקרבה כשירה אולם הרעק"א בגליון הרמב"ם מצין לדברי האורים גדולים שמפרש דבכה"ג אפי' בדיעבד פסול דדרשינן מתביאו שכאשר אין חדש יוכל להביא מן הישן אבל כאשר יש חדש אסור להביא מן הישן, ויש בזה נפק"מ גם לחומרא שלפי מהלך זה אם בשעת מעשה לא היה חדש והקריבו לא יצטרכו לשוב ולהקריב.]

אולם האחרונים מכח קושיות אלו כתבו לחלק בדעת הרמב"ם בין קרבן העומר לשתי הלחם שדוקא בשה"ל סבר הרמב"ם שאין הדין חדש מעכב בהבאתו. ומבאר הלח"מ שם שהרמב"ם למד שכל מה שמבואר בגמ' דתנא דמתני' הוא לא כברייתא זה דוקא לענין העומר ולא לענין שה"ל דבזה אף תנא דמתני' מודה וכתב שזה דוחק.

ועי' במנח"א שביאר את סברת הלח"מ בזה דחלוק קרבן שה"ל מקרבן העומר דמבואר בגמ' בהוריות י"ג שהשתי הלחם הן באין חובה ליום משא"כ מנחת העומר הינה רק חיוב הקרבה מצד עצמה אבל אינה באה לחובת היום, וע"כ סבר הרמב"ם שאם אינה באה כתיקנה מן החדש אין חיוב הקרבה כיון שלא נתחייבו להביאה מן הישן, משא"כ בשה"ל כיון שהן באין חובה ליום נמצא שהחיוב להביאן מן החדש אינו אלא כעין תנאי בחיוב ואי"ז מעכב.

ועי' בליקוטי הלכות שמחלק באו"א ע"ד המהריק"ו הנ"ל שכל העיכוב הוא רק בשיש להם אפשרות להביא מן החדש אבל לא באופן שלא מצאו שאז מביאין בכ"ג, אלא דס"ל שדוקא בשה"ל יכול להביא כשאין אחר אבל בעומר מעכב שלא להביא אלא מן החדש, והוכיח כן מדברי התוספתא. ועי"ע במנח"א משכ"ב.

דף פ"ד ע"א.

ר' יוסי בר"י אומר עומר בא מחו"ל וכו', וקסבר חדש בחו"ל דא'.

יש להקדים דבענין העומר איכא תרי קראי למעט חו"ל, בענין קצירת העומר כ' כי תבואו אל הארץ וקצרתם וכו' דמשמע דוקא בא"י, ובענין איסור חדש כתיב לאו ולחם וקלי וכו' בכל מושבותיכם למעט חו"ל. ומאן דס"ל דמביאין מכל מקום מפרש הקרא דכי תבואו אל הארץ לענין זמן ביאה קאמר והקרא דמושבותיכם מתפרש בכל מקום שאתם יושבים. והנה כיון דתרי קראי נינהו ותרי דרשות הן היה מקום לחלק דאיסור חדש אינו שייך בחו"ל ואעפ"כ מביאין

העומר משם, ולאידך יתכן להיפך שיש איסור אכילת חדש בחו"ל ומ"מ אין מביאין החדש משם וצ"ע למה בסוגיא תלי הא בהא.

ועי' בשיטמ"ק כאן אות א' שכי' בשם הר"ם דאף דקיי"ל חדש בחו"ל דאוי' מ"מ שרי לקצור בחו"ל קודם העומר דלא כתיב בכל מושבותיכם אלא לענין אכילה אבל לענין הבאה אין מביאין העומר משם וקרי ביה ממקום שאי אתה מביא אתה קוצר. וצ"ע דבשמעתין מבואר דתלי הא בהא ובהכרח צ"ל בדעת השיטמ"ק שדוקא לענין הבאה אמרי' שאם הוא רשאי להביא העומר משם צריך להיות שזה מתבואה הנאסרת באיסור חדש אבל להיפך לא, ואכתי צ"ב. [א"ה טעות הוא דבשיטמ"ק אמר דאף לר' יוסי שרי לקצור ואף דקאמר להדיא דהעומר בא מחו"ל]

ועי' בהגרמ"ד שעמד על כפילות הלשון בסוגיא דקאמר ומה אני מקים כי תבואו וכו' קודם שנכנסו לארץ ושוב אמר וקסבר חדש בחו"ל דאוי' וכו' וכי תבואו זמן ביאה היא והרי כבר נתבאר זה מקודם. ומבאר דס"ל דהא בהא תליא דמכיון שאני מפרש דחדש בחו"ל דאוי' הוכרחנו לפרש דכי תבואו זמן ביאה קאמר דהא בהא תליא ולא מסתבר לדרוש על מקום ההבאה. וזה לכאוי' דלא כהשיטמ"ק הנ"ל, וצ"ל שהוא מפרש שבדבר זה גופיה נח' תנא דמתני' עם ריבר"י אם הדרשות הללו מחייבות זו את חברתה.

וקסבר חדש בחו"ל דאוי'.

ברמב"ם פ"ז מהל' תוי"מ ה"ה כתב דהעומר אינו בא אלא מן הארץ ומשמע שם שזה מעכב בדיעבד. ומאידך בפ"י מהל' מאכ"א פ' דהחדש אסור ולוקיו עליו בכל מקום בין בארץ ובין בחו"ל וזה לכאוי' דלא כשמעתין, [ולפי מה שכי' השיטמ"ק בשם הר"ם מיושב].

והגרמ"ד הביא עוד לישב מהגר"ח שתלה נידוי' אם רשאי להביא מנחת העומר מן הישן דאם הוא רשאי להביא מן הישן א"כ לא דרשינן ראשית קצירכם דוקא, וע"כ שייך להביא משם העומר וזו דעת ריבר"י, אולם אי ס"ל שאינו בא אלא מן החדש דהיינו ראשית הקצירה א"כ אינו בא אלא מן הארץ ודעת הרמב"ם שהעומר אינו בא אלא מן החדש. ועי' בהגרמ"ד שהק' דבהכרח אין הדברים תלויין זה בזה דהא לכו"ע הוא רשאי להקריב מן העומרין אף דלא הוי ראשית קצירכם.

תוד"ה שומרי.

הק' היאך עומר בא מן המשומר והא בעינן ממשקה ישראל מן המותר לישראל. ותמוה למה לא הק' איך מותר לשמר והרי בהמשך כתבו דאין מצותו בכך כיון שאפשר להביא מן המופקר וא"כ עבר על איסור שימור [הנלמד מקרא דונטשתה כמבואר ברמב"ן עה"ת פ"ש בהר וכן זה נלמד מדאסרה תורה האכילה ק"ו שנאסר עצם השימור].

ועי' בחזו"א שביעית סי' י' סק"ג שעמד בזה וכתב דהתורה לא אסרה אלא על הבעלים ולא על אדם אחר שאינו זוכה בקרקע רק משמר הפירות לעצמו שלא יטלום אחרים וק"ו כאן דשרי שהוא לצורך הקדש, ובהמשך העלה עוד סברא שלא אסרה תורה אלא באופן שמחזיק עבור עצמו ומבטל דין ההפקר אבל כאן מחלו ישראל להקדש שיוכל לשמר וליטול, [וכעין הסברא דלא נאסר השימור לבי"ד כיון שהם נוטלין ע"מ לחלק. עי' בחזו"א שם סי' י"א סק"ו]. ועי' בחזו"א שישב עפ"י את שיטת ר"ת [בסה"י סי' נ"ט ועו"ר] שהמשומר אסור באכילה דכיון שלכא איסור בשימור גם כן לא נאסר המשומר, וא"כ צ"ב למה התוס' כאן אינם מחלקים כן.

וצ"ל שזה תלוי אם האיסור הוא על פעולת השימור ואין הגדל נאסר אלא מחמת קנסא ששם שייך לומר דכל דלא עבד איסורא שרי אולם סברי התוס' שאם יש איסור אכילה על המשומר אין זה מחמת שנעבדה בו עבירה כמו כלאים אלא הגדר הוא שהתורה אסרה לאכול פירות שביעית

במצב שאינם מופקדים ואם יפקירם שעה אחת באמת יפקע האיסור [וכע"ז כתב בפי' הרא"ם על הרש"י עה"ת שם]. וע"כ סברו התוס' דאין בזה חילוק בין אם נשמר ע"י הבעלים או אחר דסוכ"ס אינו בוצר מן המופקר ומזה הוכיחו דלא כר"ת. ובהמשך לכאן הדרו מסברא זו.

והנה בירו' שקלים פ"ד ה"א מבואר דאליבא דר' ישמעאל שמתיר לזרוע בשביעית לצורך מצות העומר דממעטים חריש וקציר דמצוה מ"מ הנזרע בשביעית אסור להדיוט וע"כ אין היתר לכהנים לאכול השיריים. והנה על הירושלמי קשה קושית התוס' דהא לא הוי ממשקה ישראל ואיך שרי לגבוה.

ויש לישב עפ"י מה שיסדו האחרונים בגדר הדין משקה ישראל שאין הכונה שאין להביא לגבוה ממה שאסור להדיוט אלא הוי כעין סימן שכל האסור להדיוט הינו בכלל איסורי מזבח אבל באמת יתכנו דברים שיהיו אסורין להדיוט ומותרין לגבוה וע"כ הכא לענין הנזרע בשביעית לצורך מצוה אמרי' דהתורה התירתו לגבוה ולא להדיוט.

ועד"ז יש לבאר שיטת רש"י לעיל בדף ה': דאליבא דר"ע דס"ל דהספיחין אסורין בשביעית מן התורה אין לכהנים לאכול שיריים ממנחה הבאה בשביעית והתוס' שם הק' עליו דהא בעינן ממשקה ישראל, וצ"ל אליבא דרש"י דמה שהותר מלדורותיכם זה רק לגבוה ולא לאכילת הדיוט ול"ש כאן הפסול דמשקה ישראל כאמור.

שם. ובערוך פירש פירות שביעית שנחרשו בשביעית וכו'.

מבואר בתוס' שאף אם שמור אינו נאסר באכילה מן התורה מ"מ נעבד אסור, אולם לא נתבאר להדיא בדבריהם אם מיירי שהשביח את הפירות בשביעית או דמיירי שנזרע וגדל לגמרי בשביעית, דלגבי נעבד שנינו בפ"ד משביעית דשדה שניטיבה בשביעית לב"ה אין הפירות אסורין אבל לענין נזרע ישנה מח' ראשונים בגמ' פסחים נא: אם הפירות אסורין וכ"נ מדברי הירו' בשקלים דלעיל, ואכמ"ל. ועי' בחזו"א שביעית סכ"ב סק"ג שכי' דקיי"ל כדעת הראב"ד דאין הנזרע אסור ואת דברי הירו' הנ"ל ביאר כמ"ד דספיחין אסורין מה"ת.

שם. וי"ל דמה"ת בצירה דוקא אסור.

מבואר מדבריהם שעיקר האיסור מדאורי' הוא שלא לקצור את השמור, ויש בזה מח' ראשונים [עי' בר"ש ורא"ש פ"ח משביעית מ"ו והרמב"ם פ"ד משמ"ו ה"א] אי מיירי דוקא בקצירה כדרכה או אפי' בצורה של תלישה בשינוי אסור מה"ת בשמור והתוס' ב"מ נח. למדו שאין חילוק בין שמור למופקר דקצירה כדרך אסורה בשניהם ואילו בשינוי מותר אף מן המשומר, ומהתוס' כאן מוכח שיש יותר איסור בשמור. ומה"ת אין הקצור נאסר אלא שרבנן אסרו משום שנעבדה בו עבירה וכאן שנעשה בהיתר מותר ואכתי צ"ב למה באמת הותר לקצור כיון דאפשר להביא מן המופקר, וצ"ל כסברת החזו"א שכל האיסור אינו אלא באופן שהוא מונע אחרים מליטול אבל לתקנת הכלל אינו בכלל האיסור.

ועל קושית התוס' ב"מ איך הותר להקדש לקצור כדרכו מן ההפקר התוס' מישבים בהמשך דבריהם ודו"ק.

שם. א"נ קצירך ונזירך אמר רחמנא ולא של הקדש וכו'.

עי' בסוגיא דב"מ קי"ח שנח' שם תנאי אם שלוי הבי"ד משמרין בשכר או שהיחיד משמר על דעתו וקוצר ולפי"ז ק' אמאי זה נחשב של הקדש והרי גם היחיד משמר וגם אם זה שלוחי בי"ד קשה

הרי אי"ז שדה של הקדש, וצ"ל בהכרח שבכה"ג ל"ש את האיסור כיון שנעשה לצורך ההקדש וכ"כ החזו"א שם. אלא דאכתי צ"ב דלכא"ו אי"ז סברא רק על האיסור לקצור וא"כ איכא איסור על המשומר וכמו שהעלו בקושיתם. ויל"פ כונתם על דרך הרמב"ן עה"ת בפ' בהר שכל האיסור במשומר הוא ליקח מזה ששימר אבל אם יפקירו לא יהיה איסור זה וכאן שהשימור לא נאסר גם המשומר אינו אסור והכל צ"ב.

שם. ומה"ט שריא קצירה וכו'.

מבואר בתוס' שהקצירה כדרכה אסורה אף להקדש אי ללא דמיעטה זאת התורה, ובגדר המיעוט יש לתלות זאת בחקירה אם יסוד האיסור הוא מפני קדושת הפירות או שזה מדין עבודת הקרקע ויש כמה הוכחות לצד זה דהאחרונים מדיקים מל' התוס' ב"מ נח. שהוא מדין עבודת הקרקע וע"כ אסרו לקצור כדרכו אף מן המופקר שהבצירה תולדה דקצירה ואם גדר האיסור משום קדושה אף אם לא היה זה תולדה דקצירה היה נאסר. וכן מתבאר מדברי התוס' ר"ה ד"ט: ודי"ב ע"ב שהוצרכו לדרשא מיוחדת לאסור קצירה כדרכה בפירות היוצאים למוצאי שביעית ומוכח דאף דהפירות קדושים עדיין אי"ז סיבה לאסור קצירה כדרך. ולפ"ז ה"ה כאן שאם יסוד האיסור הוא עבודת הקרקע זה שייך אף כאשר זה נעשה לצורך ההקדש אבל אם יסוד האיסור הוא משום קדושת הפירות שצריך לנהוג בהם מנהג אורח ולא מנהג בעה"ב י"ל דבהקדש לא שייך דין זה ומהטעמים דלעיל.

בגמ' תבטל לייתי מדאשתקד.

לכא"ו כונת הגמ' להקשות אליבא דתנא דברייתא דמכשיר מן הישן דאי לא נימא הכי מאי קשיא ליה והרי זה פסול, וכ"כ המנ"ח מצ' ש"ב, ועי' בעול"ש דס"ל דאף לתנא דמתני' זה כשר בדיעבד כשיטת הרמב"ם הנ"ל. אולם בקר"א מבאר אפי' לתנא דמתני' דכיון דתלתה התורה דין העומר בראשית הקציר וזה ל"ש בשביעית הרי"ז כמו שכי' בפסוק להדיא להביא מן הישן בשביעית, וכי' דלמאן דס"ל דכשר מן הישן באמת מביאין מן הישן כמו שכי' התוס' שאפשר להביא מחו"ל. ועי' בחי' מרן רי"ז הלוי ה"ל תמידין ומוספין שמבאר את כל הסוגיא בדרך חדשה ומאירת עיניים.

ריו"ח אמר כרמל תקריב וכו'.

יל"ע והרי לכו"ע למצוה בעינן מן החדש ומה הוסיף לן ר"ע בדרשא זו. וביאר בקר"א עפ"י דרכו דקמ"ל ריו"ח שכרמל הוא דין בעצם הקרבן ול"ש שהתורה תכשיר בשביעית להביא מן הישן ועי"ז זה צריך לפרש בדברי ר' אלעזר.

ולדרך האחרונים שהקושיא היתה מדברי תנא דברייתא צריך לומר ג"כ עד"ז שהדין ראשית קצירכם הוי דין נוסף לקים מצות ביכורים, ופשיטא לן שבשביעית לא שייך חיוב זה וחדית לן שזהו דין לכתחילה בעצם ההקרבה שמצותו לבוא מן החדש ואם לא יעשה כן יש כאן חיסרון בעצם ההקרבה.

איתמר ריו"ח אמר כרמל תקריב ר"א אומר ראשית קצירך וכו'.

עי' בחזו"א כאן שכי' נפקותא בין שני המ"ד דאי משום כרמל תקריב משכח"ל הבאה מן הישן אם זרע חיטין והושרשו קודם העומר דאשתקד והותרו על ידו ולא צמחו עד ניסן הבא ועתה הם כרמל, אולם אינם בבחינת ביכורים דבעינן שיהיו ביכורים לכל מה שיהא נותר על ידיהם. ותלה

זאת גם במח' רש"י ותוס' אליבא דר"א אם הקרא דראשית וביכורים הינם אותה דרשא יעו"ש עוד.

ולפיו"ר אין זה מוכרח לדינא שהרי אסור להביא מן הישן וכל הנפק"מ היא דוקא לגבי שביעית כמש"כ הקר"א הנ"ל ולענין שביעית הרי התבואה גדלה שליש בשביעית ואין נפקותא לדינא.

דף פ"ד ע"ב.

תנן התם אין מביאין מתמרים שבהרים וכו'.

עי' במשל"מ פ"ב מביכורים שכו' בשם הירו' פ"א ה"ג שאין הכונה בזה שאין מביאין אותם לפטור פירות אחרים טובים שיש לו אלא אפי' כאשר אין לו אלא פירות אלו הגרועים אינו מביא מהן ביכורים. והנה אליבא דריו"ח דאף לא קדשי כלל נחא אבל לר"ל שאין זה פסול בעצם אלא משום שהיו ככחוש תמוה למה לא יתחייב להביא בדיעבד משדה זו ואי"ה יתבאר להלן.

ולא מפירות שבעמקים.

ברש"י כת"י מפרש מתבואה שבעמקים וכן מוכח מדברי התוס' לעיל סח. שהוכיחו מכאן שהתבואה בעמקים פסולה, ולפ"ז יוכל להביא מפירות אחרים שגדלו בעמקים. אולם ברש"י שלפנינו מפרש זאת גם על שאר פירות ולפ"ז אינם באין לא מן המישור וכ"מ ברגמ"ה. ויש ראייה לפירוש האחרון מהתוספתא דביכורים פ"א ה"ח דמייתי שם דעת רשב"א דסבר דרימוני עמקים מביאין וקורין ועי' בחס"ד דבא רשב"א להוציאן מכלל שאר פירות העמקין הפסולין ומוכח דכל הפירות דעמקין פסולין.

קתני מיהא שבג ובחורבה וכו'.

ברש"י מפרש דמדקתני הכי ש"מ דמביא ביכורים מהן וכ"ש מתמרים שבהרים ופירות שבעמקים דעדיפי מינייהו דמביאים מהן ביכורים וקשיא לעולא. וברש"י בכת"י העמיד את הסתירה מכח הדין שבעציץ ובספינה שהם גריעי וכ"ש תמרים שבהרים דעדיפי מינייהו. [ולקמן מוכח שהקושיא היתה מעציץ וספינה ועי' תוס' לקמן ד"ה תנאי] והדברים תמוהין מאוד שהרי לגבי תמרים שבהרים הא תני להדיא שאין מביאין מהם לכתחילה ואילו מהנך שבג וכיו"ב מביאין אף לכתחילה כמבואר בהמשך הסוגיא. ועי' בקר"א שעמד בזה וכתב שהגדלים בג ובחורבה הם עדיפים יותר ודלא כרש"י ועי"כ מביאין מהן לכתחילה. וקי' לפ"ז דא"כ איך מייתי ראייה דלא כריו"ח והרי הם עדיפים וצ"ל דאעפ"כ אינם נחשבים משובחים ולריו"ח איכא מיעוטא שאין מביאין אלא מהמשובחים ובלא"ה לא קידש.

עוד כתב לישב דהמשנה שאין מביאין מיירי בדאיכא טובים מהן אך בדליכא משובחין יביא מהן ודייק זאת מדברי הירו' שביאר את טעמיה דר"ל שנעשה כתורם מן הרע על היפה אולם הירו' תמה על זה דהיכן מצאנו פירות גרועים שחיבין בביכורים ומשמע דפשיטא ליה שאין חיוב בכה"ג. [ועי' בדרך אמונה פ"ב מביכורים בציה"ל אות ק"פ שהביא מח"א שהוכיח מכאן שאין חיוב להביא ביכורים מכל שדה ושדה דאלי"כ אמאי לא יתחייב להביא מהשדה הזו הגרועה שהרי בדליכא אחר כן אפשר להביא כחוש ועי"כ שכבר נפטר מחובת ביכורים ע"י שדה שהיתה לו בהר וזה מתאים עם דרך הקר"א הנ"ל].

עוד ראיתי בגרמ"ד שמפרש הא דמביא ואינו קורא היינו בשכבר הפריש ומתני' דאין מביאין היינו שאין מפרישין לכתחילה אבל אם הפריש יכול להביא אף לכתחילה כדין כחוש שבקדשים. ויש

להוסיף דהחובת ביכורים אינה חובת קרקע שנתחיבה להפריש ממנה לגבוה אלא הוי חובת גברא להביא מנחת ביכורים משדה הראויה לכך וע"כ בגוונא שאין הפירות מובחרין אין עליו שום חיוב להפריש ואכמ"ל.

ר"ל אמר אם הביא קידש נעשה ככחוש שבקדשים.

לעיל הובאה מח' האחרונים בדלית ליה אלא שדה אחת אם הוא חייב להביא. והנה הגרי"ז הוכיח מכאן שיש שני דרגות בכחוש א' שאינו מן המובחר ואי אפשר לצאת בו יד"ח נדרו אבל מצד החפצא של הקרבן הוא כשר לכתחילה, ועוד יש דין כחוש שהחפצא נעשה אינו ראוי להקרבה לכתחילה וכאן זה נחשב שיש חלות פסלות בעצם הפירות וע"כ אין מביאין מהן כלל. ולכאוי לפי המבואר לעיל אין זה מוכח שהוא פסול בעצם דעד כמה שאינו מקים המצוה כתיקנה י"ל שאינו בתורת החיוב.

מראשית ולא כל ראשית וכו'. מה להלן שבח ארץ אף כאן שבח ארץ.

לפירוש רש"י ותוס' הנידון כאן הוא לענין שדין ביכורים הוא דוקא משבעת המינים. ויש בענין זה כמה נידונים א' אם יש חובה להביא מכל מין ומין, ב' אם יש היתר להביא אף משאר מינים או שבשאר מינים לא קידש, ג' אם בכוסמין ושיפון יש גם חיוב הבאת ביכורים. והנה כאן בסוגיא נלמד זה דבעי משבעת המינים מכת הגזי"ש דארץ ארץ, ועוד הוצרך כאן בסוגיא המיעוט דמראשית ולא כל ראשית לענין זה וכן הובא ברש"י עה"ת פר' כי תבוא והק' הראשונים שם למ"ל מיעוטא דהא איכא גזי"ש וכמו שהביא רש"י שם על אתר. ועי' בפירוש הריב"א שם שהק' כן והביא בשם ר"ת שהמיעוט מגלה שאין חיוב להביא את כל שבעת המינים אלא סגי שיביא ממין אחד וכתב דאל"ה יצטרך כל ימות הקיץ להיות בירושלים וזה שפירש רש"י הגדתי היום פעם אחת ולא שנים.

אולם בירו' [ביכורים פ"ג ה"ה] משמע שמביאין מכולן, ולפ"ז צ"ע למה הוצרך המיעוט וי"ל שבא לגלות שדוקא פירות אלו שהם שבח ארץ ראויין למנחת ביכורים אבל אילולא המיעוט יכולנו לומר דאלו הן חיוב והשאר הינם רשות ולפ"ז יוצא שאם יביא משאר המינים לא קידש, וכן מבואר להדיא ברמב"ם פ"ב מביכורים ה"ב. אולם בתור"ע על המשניות ביכורים פ"ג מ"ט הביא מחי' הר"ן לחולין דק"כ ע"ב שכתב שאף משאר מינים קידש אבל אינו חיוב.

ועי' בפנ"י בפסחים לו': שהביא מהמהרש"א שהדין ביכורים הוא גם מהכוסמין והשיפון דהם מין חיטים ושעורים וכתב שם הפנ"י לחדש שאין חיוב רק ממין החיטים עצמו דילפי' מגז"ש ואף דאיקרי דגן חיטים לא איקרי ועוד דבעינן מן המובחר והם גריעי ממבואה שבעמקים. ולפי דבריו יש לבאר עוד שזה גופא מגלה המיעוט שהגזי"ש היא להביא דוקא המינים המובחרים ולא את הדומין להם ודו"ק. שו"מ במנח"א שכ' עד"ז. ולעיקר הקושיא עי' כאן בברכת זבח ובצ"ק משכ"ב.

רד"ה אף כאן, ל"א ממובחר שבאותו המין וכו'.

ברש"י מפרש הדרשא דבעינן משבח הארץ לענין שיביא מן המובחר שבאותו המין אבל לענין שלא יביא מתמרים שבהרים נראה דנפק"ל לר"ל מסברא דכחוש פסול דאיקרו קרבן ועי' בשיטמ"ק כאן אות א'.

ותניא אידך שבגג ובחורבה וכו' מביא ואינו קורא.

ברש"י ובכת"י משמע מבואר דאינו קורא דלא קרינן ביה מארצך ממה שגדל בגג דבית או בחורבה שאינה עבודה משום דל"ח כקרקע והוי כמו עציץ שאינו נקוב. אולם יעוי' בקר"א שנראה מדבריו שזה מחמת גריעותם של הפירות וע"כ הוא מפרש את קושית הגמ' לריו"ח דוקא מהנך דמביא ואינו קורא שהם ודאי גרועים מתמרים שבהרים, ויתכן שגם הרמב"ם מפרש כן כמו שיתבאר בסמוך.

הא בגג דבית הא בגג דמערה.

יל"ע בטעם הדבר דגג דבית מביא ואינו קורא אם זה משום דהגג הוי הפסק ומדא' אינו חייב בביכורים דהוי כתלוש, או משום דאינו חשיב כקרקע והוי כמי שיש לו אילנות בלא קרקע. והנה בירו' דערלה פ"א סה"ב הסתפק אם מי שזורע בבית חייב משום שביעית, אבל משמע שדוקא בבית מקורה שאי"ז דרך גידולו אבל גינה של הגג פשיטא דחייב וכ"כ החזו"א בשביעית סי' כ' סק"ו.

ועי' בחזו"א כאן שביא מתשובת הרא"ש כלל ב' ס"ד דפשיטא ליה שבגג דבית איכא חיוב מה"ת והא דאינו קורא משום שאי"ז עיקר ארצך ול"ח גג דבית כעציץ שאינו נקוב דלא נאמר אלא בעציץ המיטלטל אבל עפר ע"ג בנין קבוע ומחובר הוא כעיקר שדה.

ועי' בקר"א שהוכיח דלא כן מהמשנה פ"ה דמעשרות שבצלים שנשרשו בעליה הרי הם כתלושין ואינם מתחייבין במעשרות ומוכח שהפסק בית הוי כתלוש והק' על הרמב"ם דס"ל דאף מביא וקורא ממה שעל הגג, והניח בצ"ע.

ועי' עוד בדרך אמונה על הר"מ פ"ה דמעשר הי"א שהק' דהלא הגדל בעליה הוי זריעה מעלייתא וחייב מה"ת במעשר ובשביעית ואם היא מקורה חייב עכ"פ מדבריהם ולמה כאן הם פטורין, וכתב בשם החזו"א שכאן אי"ז חשיב כזריעה שלא ניתנו שם על דעת לזרוע בעליה אלא כדי להניחן וע"כ אי"ז דרך זריעה. וצ"ל לפ"ז דגרע מזרעים שעלו מעליהן בגג כמבואר סוגין שהם חייבין בביכורים מדינא. והביא בזה עוד חילוקים ואכמ"ל.

כאן בנקוב כאן בעציץ שא"נ. כאן בספינה של עץ כאן בספינה של חרס.

במשל"מ פ"ב מביכורים העמיד שיטות הראשונים בענין דהנה שיטת התוס' היא דחרס בעי נקיבה כמו שהוכיחו מכמה מקומות בש"ס, ובעץ לחד לישנא כתבו דלא בעי נקיבה כלל, ולחד לישנא אפי' נקיבה לא מהניא ליה ודוקא בחרס מהניא נקיבה וצ"ב מה החילוק ומבאר החזו"א שנקב כדי שורש לבד לא מהני להניק את הזרעים אלא שיש מעט יניקה גם דרך גוף החרס ובצירוף שניהם מהני.

ושיטת רש"י דחרס לא בעי נקיבה אבל של עץ בעי נקיבה ומהני ביה נקיבה. ועוד איתא בפירוש הרא"ש פ"ק דערלה מ"ב בשם הירו' שאילן לא בעי נקיבה ומפרש הרא"ש דהיינו דוקא בשל חרס, ולפ"ז כתב החזו"א שיש לישב שיטת רש"י מקושיות התוס' דסוגין מיירי דוקא בפירות האילן ולא בתבואה וע"כ ספינה של חרס מהני אף בלא נקיבה משא"כ בנזרעים בעי נקיבה אף בשל חרס.

תנאי היא דתניא שבגג ובחורבה מביא וקורא שבעציץ ובספינה אינו מביא כל עיקר.

עי' תוס' שהק' למה בגג ובחורבה מביא לריו"ח. והנה הרמב"ם בפ"ב מהל' ביכורים ה"ט כ' הגדל בעציץ אע"פ שהוא נקוב והגדל בספינה אינו מביא ממנו כל עיקר שני בארצם אבל מביא מן הגדל בגג ובחורבה. והנה הרמב"ם פסק כריו"ח ותמוה למה הוצרך לדרשא שהזכיר שנא' בארצם

שמשמע שמה שאינו מביא משום שזה מן התלוש והרי תיפו"ל משום דכתיב מארצך דבעינן מן המשובח.

ועי' בראב"ד שם שתמה עוד על הרמב"ם בתרתי א' דריו"ח הרי פוטר בכולן אף שבגג ובחורבה [כקושיית התוס' כאן ומש"כ אופנים לתרץ לא קיבל והוכיח דזה רק אליבא דר"ל ובה תמהו עליו הנו"כ דודאי כן מוכח בשמעתין דהיינו אליבא דריו"ח], ועוד הק' למה הרמב"ם אינו מחלק בין חורבה עבודה לשאינה עבודה ובין גג דבית לגג דמערה.

ועי' בנו"כ שם שכולם סברי דתנא דריו"ח אינו מחלק בזה בין חורבה עבודה לאינה עבודה כיון שהם פירות מובחרין דעדיפי מתמרים שבהרים וע"כ אם הביא קידש וצ"ע דבשלמא לענין חיוב הבאה ניחא דפליגי אבל לענין דחשיב מחובר ומן הארץ מה"ת לומר כן. ובשו"ת הרא"ש הנ"ל מבאר דלריו"ח ס"ל דהני תנאי פליגי בעיקר הסברא אם הגדל על הגג חשיב כארצך לענין קריאה או לא ולפ"ז מיושב.

ועי' עוד בקר"א שפירש עד"ז כשיטתו שהחיסרון של גג דבית הוא לענין קרייה הוא משום שאינו מובחר ותנא דברייתא אינו מחלק בין נוטע על הגג לבין נוטע על הקרקע ותמיד הוי מן המובחר וע"כ בכל גווני מביא וקורא ואילו שבעציץ כיון שאינם מובחרין אינו מביא כל עיקר. וע"ע בחזו"א כאן.

אלא דאכתי צ"ע למה הביא הרמב"ם דרשא אחרת למה אינו מביא וקורא ולא הביא את הילפותא דשמעתין.

דף פ"ה ע"א.

מתני' אין מביאין לא מבית הזבלים וכו'.

ברש"י כת"י מפרש על העומר ושה"ל והתוס' פירשו על כל המנחות וזה מוכח מזה שמשנה זו נשנית בפירקין ולא בפרק ר' ישמעאל ושם בדף עא. שנינו קוצרין מבית השלחין שבעמקים שמזה מתבאר שאין העומר בא לכתחילה משם. וכן הסיפא של המשנה מיירי אף בשאר מנחות כמו שנראה בסוגיא. וצ"ע למה רש"י אינו מפרש כהתוס'. ואפשר שכל הדין הזה נאמ' דוקא כאשר הוא לוקח חיטים שיהיו החיטים מובחרות ומשובחות אבל כאשר הוא לוקח סולת שבשוק אין עליו חיוב לברר מאיפה מוצאן של חיטים אלו אלא צריך לקנות מן הסולת המובחרת שימצא ואם מצא סולת מעולה שאינה מן הדרום אין בזה שום חיסרון. [ורש"י בזה לשיטתו לעיל ס"פ ר' ישמעאל שמנחת יחיד באה מן הסולת דוקא, עי' מש"כ שם].

איבעיא להו היכי קאמר נרה שנה ראשונה וכו'.

לפירוש רש"י כת"י הספק הוא אם בשנה שניה צריך חרישה נוספת מלבד מה שהיא נחרשת בשעת הזרע, או שאין חורשים אלא

פעם אחת בשנה השניה, ועי' בשיטמ"ק בע"ב שתמה על דבריו מה"ת לומר שהיתה עוד חרישה בשנה השניה. והשיטמ"ק מפרש את הספק אם צריך בכלל חרישה נוספת בשנה השניה. ונראה שהנידון הוא אם הטעם שאין זורעים אותה בשנה הראשונה הוא בכדי להרבות בחרישה שתי שנים או שזה בכדי להובירה שנה אחת קודם זריעתה ולקמן דייקנו זאת מדברי רש"י.

^א כמו שהוכיחו התוס' מהא דגזבר מכניס ידו, כן יש להוכיח מההיא דר"ח בר טובי שהיתה לו שדה מודרמת וממנה מכר סולת למנחות שוב הראוני שבספרים מתוקנים גרסו ברש"י סולת לעשירים ולא למנחות.

אלמלי סמוכות לירושלים וכו'.

ל' אלמלי ב' בסופו מתפרש בד"כ אילו היה וכו' מהתוס' כאן שלא היו מביאין מהן את העומר לפי שאינם סמוכות. והב"ח גרס אלמלא בא' וק' לפ"ז מהו הלשון אלמלא היו מביאין מהן. ומל' הרגמ"ה נראה שהיו סמוכות הרבה לירושלים ולכן היו בין ההרים וכו' ברש"י שלפנינו וכן דיק הקר"א והטעם שלא היו מביאין מהן משום שהיו בעמק ואין מביאין מבית העמקים.

והמנוירות לכך.

ע"י רש"י שנחרשו לשם עומר וצ"ע מנ"ל שיש הלכה מיוחדת בחרישה ובזריעה שיהיו לשם עומר. ויש לפרש שהכונה היא שלא יזרעו בינתיים אספסתא וכיו"ב אלא שיהיו משמרין את כל כח הקרקע לתבואה.

וטוחן ומרקד ומביא אצל גזבר וכו'.

בפשטות מיירי כאן לענין שאר המנחות וכמו שדיקו התוס' מזה שדש וזורה וכו' שא"ז במנחת העומר. ומשמע מכאן שלא היו מנפין אותן ב"א נפה כדמשמע שהיה מרקד ואז היה בודק הגזבר אם היתה מנופה כל צרכה כדמשמע בספ"ז שניקחות מן השוק סולת מנופה כל צרכה. ושם הבאנו דבשפ"א מבואר שדין י"א נפה נאמר אף בשאר המנחות וצ"ע א"כ בדיקה זו למה.

דף פ"ה ע"ב.**ולטעמיה מתני' לא קתני שונה וכו', הל"ק כאן בעבודה כאן בשאינה עבודה.**

לפי פירוש רש"י דלעיל צ"ל דהקושיא היתה למה לא הוזכר שצריך לחרוש ולשנות אולם ברש"י כאן בכת"י נראה דק"ל למה הוזכר כאן שונה שמשמעו שני פעמים ולפי דברי האחרונים שבהמשך תובן כונתו.

ואת תירוץ הגמ' רש"י והרגמ"ה מפרשים שהיתה עבודה והורגלה לעשות פירות מקודם וברייאתא דכתיב שונה בה מיירי בשאינה עבודה, וא"צ לומר דהברייאתא נדחית מפני המשנה, מחמת הדיוק הזה.

מאי הוי עלה וכו'. ת"ש דתנא נר חציה וזרע חציה וכו'.

ע"י רש"י בכת"י שפ"י דמבע"ל אם שינויא הנ"ל הוא אמת או שדחיקא הוא ובאמת משנתנו חולקת שאינו צריך לחזור ולשנות, ופשיט דלתנא דמתני' אין חוזר ושונה. ותמוה דמההיא דנר חציה אין ראיה דלמא מיירי בשהיא עבודה וא"צ לחזור ולנור אותה. אולם ברש"י שלפנינו וברגמ"ה מפרשים הספק אם בשאינה עבודה צריך לחרוש ולשנות או לא ותמוה דהא זה יש להוכיח מן הברייאתא. [ובהגהת חש"ל על הרמ"ה הגיה שם וברש"י שהספק הוא בעבודה ויתבאר להלן לפי דברי האחרונים.]

וע"י בשיטה שהפשיטות היא שא"צ כלל ניר בשנה שניה אלא זרע מה שנר בשנה ראשונה וכו' מדברי רש"י בכת"י וצ"ע א"כ דפשט שאפ"י ניר שני א"צ וא"צ כדרך מה שסבר בתחילה. עוד יש לדקדק ברש"י ורגמ"ה שהתקשו דא"כ למה אין זורעה כאחת וביארו לפי שאין כח בארץ לזרעה כל שנה ולמה הוזכר דוקא כאן את הענין הזה שאין דרך לזרוע כאחת שהרי מעיקרא היו צריכים לפרש מדוע נרה בשנה הראשונה.

ויש לבאר בזה דמתחילה סברנו שהטעם שצריך לחרוש ולשנות בשתי השנים הוא משום עבודת הקרקע שצריך לחרוש ולעבד אותה כמה פעמים ועיי"כ היא עושה תבואה הרבה והוכיח מהברייתא שאין חורש ושונה כלל כביאור השיטמ"ק הנ"ל ועיי"כ הוקשה לרש"י למה אין זורעה כולה כאחת, ותי' דכשהוא נרה שנה אחת היא משביחה יותר אפי' אינו חורש אותה יותר מפעם אחת.

ועי' בלח"מ פ"ז מאיסור"מ ה"ד ובצ"ק כאן שביארו עוד את כל הסוגיא ע"ד השיטמ"ק הנ"ל שהקושיא מעיקרא היתה לפי הפשיטות מן הברייתא שצריך לחזור ולשנות הק' דלטעמך הרי במשנה לא קאמר שונה ומזה נדייק דעכ"פ בשנה שניה אי"צ אלא חרישה אחת, ודחי דמתני' בעבודה ששם ודאי אי"צ אלא חרישה אחת.

ושוב קאמר מאי הוי עלה דאכתי מיבע"ל אם בעבודה אי"צ חרישה כלל או שרק אין צריך לשנות בחרישה אבל עכ"פ צריך חרישה נוספת בעת הזרע, ופשיט מברייתא דעכ"פ בעבודה אי"צ לחזור ולחרוש. ויוצא שנפשט הספק מהברייתא הראשונה לענין שאינה עבודה דבעי חורש ושונה ומהברייתא השניה לענין עבודה שאי"צ חרישה כלל.

ת"ר סולת שהתליעה רובה פסולה.

עי' בזבח תודה שנראה דפשיטא ליה שבדליכא רוב הסולת המתולע בטל ברוב [לכאוי' היינו אחר שינפה אותו כראוי] אולם ברדב"ז על הרמב"ם הק' איך סולת שהתליעה כשירה והרי אין זה מן המובחר, ולכן כתב דפשיטא שהוא בורר את החלק המתולע והשאר כשר, משא"כ היכא שהתליע הרוב נפסל כל העישרון אפי' מה שכשר מחמת הרוב.

וחיטין שהתליעו רובן פסולות.

יל"ע בטעם הפסול של החיטין שהרי אין מקריבין אותן כמות שהן ולמה לא יוכל לבור את הטובים ולטחנם, ויל"פ בחיטין של שתי הלחם דמצותן לבוא מן החיטין אולם ברמב"ם בפ"ו מאיסור"מ הי"א מבואר שזה דין בכל המנחות שאם החיטים שהסולת נעשית מהן התליעו אפי' ברוב סאה זה פוסל את כולם. וצ"ל שאין זה בכלל הקריבהו נא לפחתך או שזה מעיד על האיכות של החיטים שלא נשמרו כראוי ונפגמו. ועי' ברש"י כת"י שכי' שאם יקדיש החיטין המתולעות עובר משום מקדיש בע"מ וק' דהרי אינם קריבות כמות שהן, וצ"ע. וראיתי מובא מהחזון יחזקאל שבאמת מדיק מהרמב"ם שהעמיד הספק דוקא על סולת המתולעת משום דבחיטין לא שייך איסור הקדש בע"מ.

בעי ר' ירמיה ברוב חיטה או ברוב סאה.

לפי המבואר ברש"י לפי הצד שדוקא ברוב חיטה צריך שכל החיטין יתליעו ברובן אבל אם יש חיטה אחת שלא התליעה אינה נפסלת. [עי' ברש"י ד"ה ברוב שכתב עד שיתליע רוב כל חיטה. וכן בכת"י ד"ה או ברוב סאה שאפי' יש שם חיטים שלמים בלא תולעת ויוצא שלצד הראשון בכה"ג כשר.] ועי' בקר"א שתמה איך יתכן להכשיר כל הסאה בשביל חיטה אחת שלא התליעה. ולכאוי' נראה שאין צד להכשיר את החיטים המתולעות שזה דבר מגונה ודבר קללה הוא, ולא גרע מעץ שנמצא בו תולעת שפסול. והנידון הוא על החלק שלא נתנגע אם רשאי לחתכו ולטחנו, אלא דאם כל הסאה התליעה הוי פסולת גמורה, ולפי הצד השני יוצא שאם רוב הסאה מתולעת אפי' החיטים השלימות נפסלות עיי' הרוב.

ע"ל כונת רש"י שלפי הצד הראשון אין הכונה שכל החיטים הותלעו אלא שהכונה היא שאין פוסלין אלא את החיטים שיש בהם תולעת אם היא ברוב השיבולת, אבל חבירתה כשירה כמקודם משא"כ לפי הצד השני ע"י רוב חיטים נפסלה כל הסאה. וזה שלא כהבנת הקר"א שכל החיטים כשירות אם לא התלעו כולן.

וע"ע בהגהות מהריעב"ץ בסוף המסכתא שנראה דפשיטא ליה שמשליך את הפסולות וכל הנידון כאן הוא על אותם שלא התלעו. וע"ע מה שנכ' להלן ע"ד הרמב"ם.

שיטת הרמב"ם.

כתב הרמב"ם בפ"ו מאיסו"מ הי"א סולת שהתליעה רובה או שהתלע רוב החיטים שנעשית מהן פסולה התלע רוב חיטה אחת הר"ז ספק. וביארו הנו"כ שהר"מ מפרש את האיבעיא של ר' ירמיה דלא כרש"י שצריך שכל החיטים יתלעו אלא אפי' חיטה אחת כוחה יפה לפסול. וכתב הרדב"ז שזה דוקא כאשר היא נטחנה יחד עם כל החיטים הכשירות אבל אם ברר את החיטה המתולעת פשיטא שלא נפסל כל הסאה מחמת זה.

ועי' בשו"ת אחיעזר חיו"ד סי"ב שהק' מדוע אחר שהחיטה נטחנה אינה בטילה ברוב החיטים הכשירות. [ומכח זה רצה השואל שם להוכיח את היסוד של האחרונים שאין הרוב יכול להפוך את המיעוט להיות כהרוב, וע"כ בכה"ג הוי מנחה שחסרה. וצ"ב למה באופן שלא התלע אלא מיעוט החיטה אין זה מחסר את מידת העישרון. והגרס"ע שם דחה את ראיתו שהרי אין כל הסאה נכנסת בתוך העישרון וע"כ יש לנו לתלות שהעישרון כולו היה מן הכשרות.]

ועי' בזבח תודה שמישב שכאן לא שייך ביטול כיון שהפסול היה ניכר מקודם שנטחן ונתערב וצ"ב.

בעי רבא הקדישן מהו שילקה עליהן.

בביאור הספק עי' ברדב"ז על הרמב"ם פ"ו מאיסו"מ ה"ג שביאר שהספק הוא על הדרשא תמימין יהיו לכם ונסכיהם שאף הנסכים צריך שיהיו תמימין אם הוי לימוד גמור שיש פסול דבע"מ בנסכים או שרק הוי ילפותא דבעינן שיהיו מובחרין אך אין בהם פסול דבע"מ כדאמר' תמות וזכרות בבהמה ולא בעופות. וזה צ"ב קצת בלשון הסוגיא.

להצד שלקי אם זה דוקא בהקדש.

עי' שם ברדב"ז שנקט בפשיטות דכיון דבבהמה לוקה ארבעה על הקדישן ועל השחיטה ועל הזריקה והקטרת אימורין ה"ה במנחות שילקה על ההקדש ועל הקטרת הקומץ אבל הקטרת אימורין ל"ש בהו, ומיבע"ל אם שייך מלקות גם על הקמיצה וצ"ב מה החילוק ועי' בתוס' ביומא סג: ד"ה זריקת שכתבו בזה ב' תירוצים.

ועי' במשלי"מ שם שמסתפק אם שייך מלקות גם בהקטרה או דוקא על ההקדש, וצ"ב מהן צדדי הספק. ועי' בקר"א כאן שמצדד שלא שייך דין הקטרה במנחות בע"מ כיון שלא שייך בהן קידוש כלי ואינם ראויין להקרבה כמות שהן ואי"ז בכלל האיסור ויש לפלפל עוד בגדרי הקרבת בעלי מומין. ועי' במשלי"מ שם שהוכיח מדברי התוס' ביומא הנ"ל לענינינו.

פרק עשירי

דף פ"ז ע"א.

מתני' שתי מידות של יבש היו במקדש וכו'. עשרון מה היה משמש וכו'.

בגדרי מצות מדידה הארכנו לעיל בדף ח' ע"א והבאנו מדברי האחרונים שהמדידה היא קובעת את שיעור העישרון, יעו"ש בהרחבה. ועוד הובא לעיל דהחזו"א בסי' כ"ה סק"ח נקט בפשיטות שאין המדידה מעכבת ואף בלא מדידה שייך שיעור עישרון. עוד הובא שם מהחזו"א שמבאר את הסוגיא שם שעד כמה שאין המדידה מקדשת ליכא מצות מדידה ויוצא שלמ"ד אין מנחה קדושה בלא שמן שלא שייך לפ"ז חיוב מדידה מדאו' בעישרון של מקדש אלא במנחת חוטא.

לא היה מודד לא בשל שלושה לפר וכו'.

בגמ' איכא ע"ז ילפוטא ולכאו' אין זה מעכב. ומכאן מוכח שהדין מדידה בעישרון הוא מדאו' אף אם אין המנחה מתקדשת שהרי היא מנחה לחה ואעפ"כ יש חיוב למדדה דוקא בעישרון של מקדש. אולם יש לדחות דעיקר המצוה היא עצם המדידה בעישרון נפרד ולא דוקא בעישרון של קודש דומיא דחביתי כה"ג שצריך להביא עשרון שלם מביתו ואח"כ חוצהו.

אחד גדוש וא' מחוק.

ברש"י כת"י מבאר דלהכי א' גדוש וא' מחוק דר"מ ס"ל גמרא דשתי מידות של עשרונות היו בציבור ואי שניהם שוין הו"ל מידה אחת. וצ"ע על פירושו שהרי בגמ' מבואר שזה נדרש מן הפסוק דעשרון עשרון וכה"ק התוס' [לביאור החק נתן], וכ' הח"י דליכא למימר שמכח ההלכה אנו מפרשים את זה שא' מחוק וא' גדוש שהרי נוכל ללמוד זאת גם מכח הפסוק מעצם זה שהוצרכו שתי מידות. ועי' ברשב"א שמבאר דעת רש"י דאי לאו ההלכתא היינו אומרים ששתי המידות הוצרכו אחת ליחיד וא' לציבור וההלכה מלמדת ששתייהן הוצרכו לציבור ובהכרח היו א' גדוש וא' מחוק.

מחוק שבו היה מודד חביתי כה"ג.

ברש"י ותוס' מבארים שהיו צריכים לעשותו מחוק שלא יתפזר בעת שהוא חוצה את החביתין. ונראה עוד מלשון התוס' שאי"ז מדינא מדאו' אלא כך רצו לעשות, וכן דיק הגרמ"ד. ועי"ע בדבריהם לעיל ח' ע"ב שכי' שהעשרון המחוק נמשך בכדי שאם יארע שימדדו מנחת חוטא במחוק שיהיה הכלי מקודש, ומבואר שאי"ז מעכב את המדידה. ולהלן נביא את קושית האחרונים מכח המשך הסוגיא.

ועי' עוד בקר"א שלמד מכח סתימת דברי הרמב"ם שלא הזכיר שיש דין לעשות את העשרון מחוק שאין דין זה מעכב במדידה.

ועי' בספר אוהל משה [להגראמ"ה] שמבאר באו"א הטעם שהיו עושים החביתין במחוק שזה משום החצי עשרון שהיה מחוק שהרי לא היה אחר וסתמא הוי מחוק כמו העישרון דרבנן שהיה אחד והיה מחוק וצריך שיהיה גם העשרון כמותו. וכתב שם עוד טעמים לזה. וזה דלא כמשמעות הסוגיא לקמן.

ויעוי' עוד ברשב"א שכ' לבאר ע"ד רש"י ותוס' ובסגנון אחר שהעשרון דמנח"ח א"א לעשותו גדוש שהרי צריך לחלקו ובעי' שיהיו החצאין שוין ואם יעשהו גדוש א"א לצמצם שיהיו שני החצאין שוין, ועי"ש איך שביאר את המשך הסוגיא עפ"י דרכו.

תוד"ה א' מחוק וא' גדוש.

לביאור הח"נ קושיתם היא על הרש"י הנ"ל שזה מכח הל"מ וזה נסתר מהברייתא שדורשת זאת מן הפסוק. והיה מקום לפרש הקושיא שהק' מהי"ת לומר שא' מחוק וא' גדוש והרי הכל נלמד מאותה הדרשא והביאו את דברי רש"י בכדי ליטב קושיתם זו. אך פירוש זה נסתר בהמשך הסוגיא שלרבנן דורשים מהקרא דעישרון עישרון לרבות חצי עישרון ורואים שאי"ז סתירה.

דף פ"ז ע"ב.

מאי מודד דקתני מחלק.

ילה"ס אם ישנה הלכה מיוחדת למדוד את שתי החצאים כל אחד ואחד בתוך הכלי של החצי עישרון או שזה רק היכי תמצוי לחלק והחצי הנותר בכלי הראשון אין צריך ליתנו בכלי השני, ולכא"ז זה תלוי בפשט אם מודד או מחלק. ויש בזה נפקותא שאי נימא דאפשר עכ"פ למדוד החביתין גם בחצי עישרון גדוש אם יהיה החצי הנתון בכלי השני גדול במעט מהנותר בכלי יתכן שאי"ז מעכב דשני החצאין נתקדשו כדין בתוך הכלי של החצי עישרון אבל אם זו הלכה לחלק צריך להיות שני החצאים שוין, ולעיל הובא מהרשב"א שצריך להיות ב' החצאין שוין.

א"ל מדרבי מאיר נשמע לדר"מ וכו'.

מבואר כאן בסוגיא דהא בהא תליא ואם העישרון מחוק ה"ה החצי עישרון צריך להיות כמוהו. ועי' בקר"א ובעול"ש שתמהו לפי ביאור רש"י ותוס' דלעיל שהטעם שהוא צריך להיות גדוש זה בכדי שלא יתפזר א"כ מה ענין זה לחצי עישרון ששם לא שיד טעם זה. ובעול"ש מישב שלענין חצי עישרון פשיטא ליה דבעי מחוק שמא יתפזר ויפול מן הכלי ונמצא מידת העישרון חסירה וחשש זה אינו קים לענין העישרון גופיה ולא איכפת לן במה שיתפזר בעת המדידה בשאר מנחות שמה שנפל בעת המדידה יצא מכלל העישרון, אבל במנח"ח אם יפול בעת שהוא חוצה אותה הו"ל מנחה חסירה. וצ"ע איך זה נכנס בדברי ר"מ וי"ל. ועי"ע מש"נ בסמוך.

מדר"מ מחוק לרבנן נמי מחוק.

יל"ע מאי קמבעיא ליה ומאי פשיט ליה והרי כמו שלר"מ שייך החשש שמא יתפזר ה"ה לרבנן קים החשש הזה וכנ"ל. וצ"ל שאי"ז סברא גמורה להצריך עישרון מחוק ורק לר"מ דאיכא ב' עשרונות העדיפו לעשות בגדוש מהטעם הנ"ל ועי"כ מיבעי"ל אליבא דרבנן איך היה העישרון ופשט לו דעד כאן לא שמענו מחלוקת זו ביניהם. וברש"י הביא ברייתא דמבואר להדיא שרבנן לא פליגי על ר"מ בזה. ומל' רש"י בכת"י נראה שהפשיטות לב' האיבעיות היא מזה שעישרון דחביתין הוא במחוק בהכרח זוהי מידת החביתין וגם לרבנן צריכה להיות כן מידת החביתין. ונראה מדבריו ע"ד הרשב"א שמידת החביתין היא בהכרח בעישרון מחוק וזה משליך גם על החצאין ועי"ע.

חביתי כה"ג במה מחלקן לחלות ביד או בכלי.

ברש"י כת"י מבאר את הספק לענין החלוקה של אותם השש חלות שהיו באות מהחצי עישרון של שחרית וביה"ע ודינם להיות שוות כמבואר בברייתא דבשתי הלחם ולה"פ אם ריבה במידת חלתן או מיעט פסולות. והנה לעיל בדף עו. ביאר שם רש"י כת"י שהיינו באופן שהוסיף על מנין החלות או הפחית כגון שעשאן י"ב חלות או ט' חלות ומשמע שאם לא עשאן שוות ל"ל בה. [וברש"י הנד' שם הביא את ב' הפירושים]. ועי' בתוס' שם בע"ב שהק' שלפי המבואר כאן שמחלקן ביד ל"מ לה שיהיו כל החלות שוות והניחו בצ"ע. והנה לפי פירוש רש"י דלעיל ילה"ק על מה הספק כאן בסוגיא שהרי אי"צ לדקדק שיהיו שוות וא"כ אמאי הוצרך כאן להביא משקלות כלל, וצ"ל דלכתחילה פשיטא ליה דבעינן שיהיו שוות וצ"ב עוד.

והנה הראב"ד בפ"ג ממה"ק ה"ד השיג על הרמב"ם שכי' שהיו חולקין כל חלה לשנים באומד [יוד"ל] שאין לחלוקה זו שורש בשום מקום ואין מחלקין אלא לשש בשחרית ושש ביה"ע והתורה נתנה להם מידות גדולות וקטנות שימודו בהן כדי שלא יגרעו ולא יוסיפו על השיעורים וכו' ולא באומד יעו"ש.

והנ"כ תמחו עליו משמעתין שמבואר להדיא שחלוקת החלות היא באומד. ומדצ"ל בדעת הראב"ד שהוא מפרש כרש"י דלעיל שאין הקפדה מדאי' על שיעור החלות אם יהיו גדולות או קטנות רק על השיעור מחצית, וזה גופא מה שפשט בשמעתין שאין צריכים לחלקן במידה, רק צריך שהשיעור חצי עישרון יהיה מדויק שלזה נתנה התורה מידה שלא יקריבו יותר ממחצית ולהרמב"ם אין זה כן כמו שיבאר.

וכי טורטני יכניס וכו' כיון דבקללה כתיב לאו אורח ארעא.

לפי רש"י עיקר הקפידא היא שלא לשקול את הלחם או העיסה וה"ה לכאוי' אם יעשה זאת ע"י מידה ולא ע"י משקל ג"כ א"א אבל לפירוש התוס' שהחלוקה לששה חלקים היתה בעודה סולת מבואר שיש קפידא שלא לחלק אוכל במשקל זה כנגד זה אבל במידה ל"ל בה שהרי היו מחלקים את העישרון לשנים במידה רק א"א לעשות מידות קטנות כ"כ. ועי' בכס"מ וברדב"ז על הרמב"ם שם שהוכיחו מכאן שהיתה חלוקה גם של החלות עצמם לשנים שאי אפשר לפרש כהתוס' שהחלוקה היא בעודה סולת שאי"ז סימן קללה אלא דוקא בלחם עצמו, וגם א"א לפרש כרש"י שהכונה היא על חלוקת העיסה שגם זה ל"ה סימן קללה, או מחמת קושית התוס' כאן. אלא דצ"ע מהיכן פשיטא לן כולי האי שיש עוד חלוקה בחלות שהסתפקו ע"ז כ"כ בפשיטות.

בשיטת הרמב"ם.

ברמב"ם שם ה' ג' וד' מבואר שאחר שהיה חוצה את העישרון לשנים היה עושה מכל מחצה ו' חלות ואופה אותן ואח"כ הוא חולק כל חלה לשנים באומד כדי שיקריב החצי בבוקר והחצי בערב ומשמע שהוא מקריב חצי מכל הי"ב חלות הן בשחר והן בביה"ע. ולעיל הבאנו את הכריחו של הרמב"ם מסוגין.

^א וכ"ה משמעות ל' הרמב"ם בפ"ג ממה"ק ה"ג שכי' ולש מכל חצי עשרון שש חלות ולא הזכיר שצריך לחלקן בשוה, וכן נקטו האחרונים בדעתו, וכמו שיבאר להלן בהרחבה.

ועי' בכס"מ שהקשה על הר"מ מההיא דלעיל כהן שמת ומינו אחר תחתיו לא יביא חצי עישורן מביתו וכו' ודוחק שם לפרש זאת על חצי החלות. ואי"ז נראה במשמעות הסוגיא שם. אולם האחרונים תמחו על הרמב"ם שאם אין קריבה מחצית העישורן בפ"ע לשם מה היו צריכים לחצותו כלל. ומזה הוכיח הגר"ז דמצות מדידה היא דין מחויב מצ"ע ולא רק היכי תמצי לידע את השיעור ועדיין צ"ב היכן שמענו בתורה דין חציה נוסף שאינו קשור להקרבה. ועי' במנחת אברהם שהביא את דברי האחרונים שביארו שלדעת הרמב"ם מלבד הדין מחצה שבהקרבה יש גם דין מחצה בשעת עשיה וכל ההכשר של המנחה הוא ע"י שהיא נבללת לחצאין ולא כעישורן שלם. ועדיין צ"ב כל הענין.

ויתכן לומר דלהרמב"ם דוקא באופן שהוא המקריב את כל המנחה הדין מחצה משלם הוא מכל המנחה שבשני חצאי העישורן, אולם באופן שמת כהן גדול או נטמא החצי אזי מלכתחילה אין עושים אלא מנחה מן חצי עישורן שהחצי עומד לאיבוד ואינו בכלל עשית המנחה, אבל כאשר שני החצאים עומדים להקרבה צריך לחצות את כל העישורן בשנית כדי לקים מחצה משלם שהוא כל המנחה העומדת להקרבה.

תוד"ה במה מחלקן לחלות.

הק' דמהא דאמר' לקמן דכל חלה היתה נבללת ברביעית שמן והבלילה היתה קודם הלישה כשהיא סולת. ובמקד"ד מבאר דרש"י לשיטתו לעיל ע"ד ע"ב במשנה דהסולת נבללת היינו עיסה דמקודם היה לשה בפושרין ורק אח"כ היה בולל.

שולחן מהו שיקדש קמצים בגודש שלו.

לפי המתבאר בסוגיא אין הספק מחמת שאין לו תוך אלא גודש אלא משום שאין ראוי לו אלא הלחם ולא הקומץ, אולם מבואר שאינו יכול לקדש אלא עד גובה הלחם וצ"ב למה לא יוכל לקדש ביותר מן הלחם ורואים שמה שהגודש נחשב כחלק מהכלי זה רק במה שהוא נועד להשתמש עליו לא יותר.

תוד"ה מהו.

הק' דאין השולחן מקדש בלא בזיכין ויל"ע אם זה דוקא לענין הלבונה או גם לענין הלחם וזה תלוי לכאוי' במח' הראשונים דלעיל בדף ח' בדין הלחם שעל השולחן אחר סילוק הבזיכין אם נחשב כמפורק או לא.

שו"ר בשיעורי הגרמ"ד שהביא מהגר"ז שרש"י ותוס' לשיטתייהו אזלי אם הקידוש לבונה דבבזיכין הוא מכח השולחן והבזיכין יחד או מכח הבזיכין לבד שרש"י לשיטתו לעיל בדף ח. ד"ה האי וכן לקמן צו. ד"ה האי בזיכין שרק הבזיכין מקדשים ולא השולחן ועי' באותה מידה יכול השולחן לקדש כמו הבזיכין אבל התוס' סוברים ששניהם יחד מקדשים ועי' ל"ש קידוש שולחן בפ"ע.

א

^א ולשיטת רש"י אכתי צ"ב מה"ת שיוכל לקדש את הלחם שלא כמצותו והרי דינו להסדר דוקא בבזיכין וכמו שא"א לסדר את הלחם בשאר כלי שרת, ועי' במקד"ד שם שמבאר דנתינת הבזיכין על השולחן היא מדין סידור השולחן ואי"ז מדיני קידוש הלבונה והראיה לזה היא שהרי אף אחר שנתקדשה הלבונה צריכים להיות הבזיכין נתונים על השולחן ועי' יתכן שיוכל לסדר את הבזיכין אף בלא לבונה וזה לא יעכב את סידור השולחן. עוד כתב שם שכאשר הלבונה נתונה בתוך הבזיכין אינה יכולה להתקדש מכח השולחן אלא מכח הבזיכין וכמ"ש התוס' בזבחים פ"ז ע"ב שקדשים הנתונים בכלי שע"ג המזבח אינם מתקדשים ע"י המזבח כיון שהכלי חוצץ.

ועי' במקד"ד סי' כ"ב שהביא מהתוספתא שכי' להדיא דבלא בזיכין הלבונה פסולה וכי' לישב בזה דבלא בזיכין אין חיסרון בעצם הקידוש להקרבה אלא רק הוי פסול משום שלא נסדר כהלכתו ונפק"מ לענין אם עלו לא ירדו שלא הוי כמו קמצין שלא קידשו בכלי.

שם. ונראה לפרש דמיירי בקומץ של מנחה וכו'.

התוס' מפרשים לעין קידוש שני של קומץ והנידון אי מקדשים להפסל היינו לענין קמיצת זר. ועי' בקר"א שהביא שהרמב"ם מפרש כפירוש התוס' לענין קומץ המנחה וקידוש ליפסל מבאר הכס"מ על דרכו של רש"י דהיינו להפסל בלינה ויש לו תקנה אם יחזור ויקדשנו בכלי אחר. והק' דלענין להפסל בלינה כבר הוי משעת קידוש ראשון כקושית התוס', ובמקד"ד שם מישב דנפק"מ שנפסל בלינה כבר בשקיעה"ח והאריך לפלפל בזה לשיטת התוס'.

ועי' בקר"א שמפרש דברי הרמב"ם שע"י שנתנו בשולחן שאינו כלי הראוי לו נתקדש להפסל ולא מהני שיחזירו לכלי אחר ודוקא בכלי קודש אבל בכלי אחר לא ודן שם מדוע אין בזה פסול נשפך.

חצי לוג.

עי' בשיטמ"ק אות י"ד שגרס ברש"י שתי רביעיות היה. וכונתו דלר"י היו משערין מלמטה למעלה כמבואר בגמ' לקמן והיה שיעור הלוג ד' רביעיות עם הברוצין שלהם או לענין האופיא שלהם שיש תוספת למה שנמצא בב' כלים יותר ממה שנמצא בכלי אחד גדול. וע"כ אין שיעור זה שוה למחצית לוג מדויקת. אולם לגבי הלוג נראה שאין משערים אותו כמו ד' רביעיות אלא בב' חצאים ויש בזה נפק"מ גם לענין האופיא שיהיה רק שתי מדידות ולא ארבעה, וכן לענין הברוצין שברוצין של כלי גדול יתירים על של כלי קטן כמש"כ הרשב"א לעיל שמה שמבואר שגודש הוא שליש זהו רק בכלי רחב הרבה.

דף פ"ח ע"א.

ואפשר לשער בחצי לוג וכו', אפשר לשער ברביעית.

הגרמ"ד הקשה ע"ז שיש הבדל אם משערים בכלי גדול או בב' כלים קטנים שהרי יש תוספת לענין האופיא וכן מידה גדולה כוללת בתוכה את הברוצין של הקטנות ואילו הקטנות מקדשות בלא בירוצין כמו שיתבאר לקמן. עי' שם מש"כ בשם הגר"ז. וצ"ל שלא היו מתקנים מידה שלימה בשביל תוספת זו.

בירוצי מידות איכא בינייהו.

עי' רש"י שלמ"ד מלמטה למעלה היו משערים המידה הגדולה היא בשיעור שתי הקטנות יחד עם בירוציהן שנתקדשו עמהן. אולם מפשטות הלשון משמע שאין הברוצין חובה למידה ולא בהכרח נתקדשו עמה וזה מוכרח מהמשך הסוגיא כאשר יתבאר וכן נראה מהתוס' ד"ה בירוצי מידות שהבירוצין הוי מותר נסכים. אלא זה רק גילוי שהמידה הגדולה ניתנה יחד עם הברוצין. ועי' בטה"ק שדן לומר עוד שלא בהכרח נחלקו מ"ד מלמטה למעלה עם מ"ד מלמעלה למטה בשיעור לוג אם הוא ממחזיק שתי רביעיות יחד עם בירוציהן או בלא הברוצין ולכו"ע אפשר לעשות לוג משתי רביעיות מצומצמות אלא שגם אם ארע ושיער בב' רביעיות מבורצות ג"כ נחשב כשיעור לוג ואי"ז נחשב מוסיף על השיעור.

בירוצי המידות נתקדשו וכו'.

ע"י בסוגיא לקמן צ. שמבואר דהטעם שהבירוצין נתקדשו זה משום שהכלי נמשח בין מבפנים ובין מבחוץ וא"כ למ"ד לא נתקדשו בהכרח ס"ל דהכלי לא נמשח מבחוץ וא"כ קשה דהכא מבואר דזה תלי אם משערים מלמטה למעלה או להיפך ומשמע דכן היא המידה יחד עם הבירוצין. ויש בזה שני דרכים א' דלמ"ד משערים מלמטה למעלה יש כאן חידוש נוסף שנחשב שהבירוצין הם חלק מן המידה ממש ולמ"ד משערים מלמעלה למטה אין זה חלק מן המידה ואעפ"כ יתכן שהם נתקדשו ולא כגוף הקרבן אלא כמותר כן ביאר הקר"א. או אפשר דמה"ט שנתקדשו יחד עם הבירוצין לכן גם נמשחו מבחוץ [אך קשה דא"כ מה הנידון שם בסוגיא לגבי מידת היבש אם נמשחה מבחוץ או לא]. וע"י מה שנכ' אי"ה בדברי התוס'.

והנה הלח"מ בפ"ב ממה"ק ה"ט דיק מדברי הרמב"ם שהוא פוסק כר"מ דמלמעלה למטה משערים והק' דא"כ אמאי פסק דבירוצי מידות נתקדשו, ובמל"מ שם מישב שאין זה מוכרח שגם ר"מ מודה שהבירוצין נתקדשו אלא שאין משערים בבירוצין וזה מתאים עם תירוצו של הקר"א הנ"ל שכל הנידון הוא אם זה בכלל המידה.

אביי אמר דכ"ע בירוצי המידות איכא למימר נתקדשו וא"ל לא נתקדשו וכו'.

ק' דלמ"ד מלאים היינו שלא יותיר א"כ פשיטא דלא נתקדשו כיון דבכה"ג הוא מוסיף על המידה ולמ"ד שאפשר לוסיף א"כ פשיטא שנתקדשו כן הק' הרשב"א ובסו"ד הביא דבפירוש רש"י המוגה גרס דכ"ע לא נתקדשו וזה מישב למ"ד מלאים שלא יוסיף אך למ"ד דשרי להוסיף קשה כנ"ל.

וברשב"א שם ערך מערכה בזה דלריו"ח אנו נוקטים שיש כאן גזיה"כ לקדש את הבירוצין או שלא לקדשם דלמ"ד מלמעלה למטה הקפידה תורה לשער בצורה כזו שלא יהיו בירוצין שיתפזרו ולמ"ד מלמטה למעלה יש גזיה"כ למדוד יחד עם הבירוצין ולהכי שיערו באופן זה אך לאביי נוכל לומר שאין זה גזיה"כ ומה שנתקדשו הבירוצין אי"ז מחמת שזה חלק מן המידה אלא משום שהם בתוך הכלי ועלינו לדון אם זה נחשב תוך או לא. וע"כ אין זה נחשב מותר שאי"ז בכלל המידה. וגם למ"ד דשרי להוסיף אם יסבור דהבירוצין לא נתקדשו צ"ל שדוקא כאשר הוא מגדיל את גוף המידה ולא באופן שהוא מברץ את המידה. כ"נ בכונתו. וע"י בתוס' שכ' שלמ"ד מלאים דוקא אסור לכתחילה לקדש את הבירוצין וצ"ב.

תוד"ה בירוצי מידות נתקדשו.

הק' למ"ד דנתקדשו למה מותר נסכים אזיל לקיץ המזבח והרי אין לו פדיון וע"י במנח"א שדיק מדבריהם שפשיטא להו שאינם קריבין אלא דקשיא להו אמאי הן נפדים ותמוה דכיון שהבירוצין הן חלק מן המידה למה לא ינסכם. וע"י בחזו"א בסוגין שכ' בפשיטות דלמ"ד בירוצין נתקדשו זהו מידתו ובין הגודש ובין זה שטופח ע"פ הכלי מבחוץ מנסכו ע"ג המזבח שנתקדש למצותו. והביא את דברי התוס' בסוגין שהק' איך פודין אותן וכ' שיש לפרש קושיתם אמאי אין מנסכין אותן. והנפק"מ היא לענין נסכי יחיד שאין לב ב"ד מתנה עליהן אם צריך לנסכן או לשריפה אזלי.

והנה הקר"א באמת מחלק בזה בין הסוגיות דלסוגין שהבירוצין הן חלק מהמידה הם גם קריבין למזבח ואילו לסוגיא דלקמן שאי"ז אלא דין קידוש בכלי ואי"ז חלק מן השיעור יש לזה דין

מותר. וכן הביא הגרמ"ד מאביו הגר"ז. אולם עי' בתוס' לקמן צ. ד"ה בירוצי שנראה מדבריהם שהכל ענין אחד.

ועי' במקד"ד סי' ג' סק"ב שהק' שאם הדין הוא שאינו מנסך יותר מהשיעור הנמצא בגוף הכלי א"כ ק' איך הכלי מקדש יותר מהראוי לו ומ"ש ממים דאמרי' שאם יש שיעור למים א"א לקדש יותר מן השיעור, ומיסד שם שדוקא כאשר המותר אינו ראוי לכלום אין הכלי מקדש כלל אבל כאן שהם מתקדשין כמותר ואם יש זבח אחר יקרבו עמו אין קפידא במה שהוסיף על השיעור.

תוד"ה ומ"ד מלמעלה למטה וכו'. ועי"ל דהיינו טעמא וכו'.

עי' בקר"א שמפרש את דברי התוס' שכל הדין מלאים נאמר רק ביחס לבירוצין אם רשאי להוסיף על השיעור לכת' או לא. ודלא כהפירוש הראשון שהנידון הוא על גוף מידת ההין אם היה בשיעור גדול יותר מחמת שמערין לתוכו שני חצאי הין. ומבאר עוד דזה פשיטא שאינו רשאי להוסיף ולקדש בכלי יותר מהשיעור המחויב רק במה שנחשב שהוא בתוך הכלי.

והקר"א הק' דהתינח אם הבירוצים נתקדשו מובן הנידון שא"ז כמוסיף על השיעור כיון שדרך הכלי להיות לו בירוצין ויש כאן נידון אי שרי אף לכתחילה, אבל למ"ד שהבירוצין לא נתקדשו תמוה מ"ש לדון בזה איסור או היתר כיון שאינם מתקדשים כלל. ועי' עול"ש מה שכי' לתרץ קושיא זו.

ויל"פ את כונת התוס' שלמ"ד מלמטה למעלה שרי להוסיף את הבירוצין משום שהוא רשאי להגדיל את המידה ואם הוא רוצה לשער את מידת העישרון יחד עם הבירוצים הרשות בידו, והדין הזה קים אף למ"ד שהבירוצים לא נתקדשו ששם הנידון הוא שהם מתקדשין להיות כמותר נסכים מחמת הכלי אף שלא מדעת המקדש כמבואר בסוגיא לקמן אבל הכא הוא מתיחס לבירוצין כמו גוף העישרון. ולמ"ד שאסור להוסיף א"א להכליל את הבירוצים בכלל השיעור עישרון וא"ז אלא מחמת המצאותם בכלי וע"כ א"ז מקדש אלא בדיעבד ודו"ק.

מר סבר כיון דלדורות לא הוה צריך לפי שעה הוא דעבדיה.

עי' בגמ' כריתות ה': ששמן המשחה כולו קיים לעתיד לבוא. והנה ילח"ס בפירוש הגמ' אם כל מצות שמן המשחה לא ניתנה אלא לאותה שעה או דהציווי הוא קים אף לדורות אלא שלא הוצרכו לעשותו אלא לפי שעה כיון שניתנה נבואה שכולו קים לעולם. ונפק"מ מזה אם יעשו אחר אם יהיה בו איסור סיכה. והנה הרמב"ם ריש הל' כה"מ כ' מצות עשה לעשות שמן המשחה **שיהיה מוכן לדברים שצריכין משיחה בו.** וכ"ה בסה"מ ע' ל"ה ומשמע שמצותו היא לדורות שהרי אין הרמב"ם מונה מצוות שהם לשעה. [כמבואר בשרשים ש"ג לגבי מצות הנחת צנצנת המן].

ועי' בחידושי הגר"ז בכריתות שדיק מל' הרמב"ם שם ה"ה שכי' ומעולם לא נעשה שמן המשחה אחר חוץ מזה שעשה משה שליכא פסול באחר אלא שלא הוצרכו לעשותו.

אולם הגר"ז שם הק' משמעתין דמשמע שהציווי הוא רק לשעתו וא"כ למה הוצרך הרמב"ם למנותו בכלל העשין, ומבאר שם שחלק מהמצוה היא גם הדינים הנוהגים בו כמו שמצינו לגבי מצות חטאת ועולה שכוללת כל מצות הקרבתן וכאן זה כוללל גם את ההלכה שנוהגת לדורות למשוך בשמן המשחה את הכהנים והמלכים.

^א והנה לשיטת ר' יהודה בכריתות שם שכולו היה מעשה ניסים מתחילת עשיתו לא שייך כלל הנידון הנ"ל דמה"ת יהיה שייך הנס הזה לדורות כן העירני הרב י. ל. שוב שליט"א.

^ב ומה שלא עשו אחר בבית שני יתכן שזה מפני שנשתכחה מהן תורת עשייתו.

ועוד הביא שם מהגר"ח שיש בכלל המצוה גם את זה שצריכים לדאוג שיהיה קים לעולם וע"כ צריכים לשמרו וזה חלק ממצות עשיתו וע"כ מנאה הר"מ.

בדין שיעור חצי לוג למנורה.

יש להסתפק אם הדין תן לה כמידתה הוא שיעור מעכב או שזה היכי תמצי לזה שהמנורה תדלוק כל הלילה ולא תכבה. והנה להלן מבואר שאף אם כבה הנר באמצע הלילה נותן בו כשיעור וא"כ מוכח שיש דין שיעור שמן בהדלקה. וכן הוכיח במנחת ברוך סי' ק"ט [ויעוי' בפר"ח או"ח סי' תר"ע שכי' לדחות תירוץ הבי"י שחילקו את השמן לח' חלקים דא"כ לא קיימו דין תן לה כמידתה שתהא דולקת מערב עד בוקר, וראיתי מתרצים דעת הבי"י דלי"ל דין הדלקה עושה מצוה במנורה ויכלו להוסיף עליה לפי מידת הצורך במשך הלילה ואכמ"ל]. ועי' מה שנכ' בזה עוד בדף פט. כי שם מקומה.

דף פ"ח ע"ב.

חצי לוג למה נמשח וכו'.

צ"ע מאי קשיא ליה והרי הוצרכו למשחו בכדי לחלוק בו את השמן של החביתין כמו חצי עישרון ואולי מקשה אליבא דר"ש דס"ל שהיתה מידה נוספת של לוג ומחצה לחביתין. אולם לר"ש היה צריך לחלוק בו הלוג במנחת מאפה תנור הבאה מחצה חלות ומחצה רקיקין ולמ"ד שהשמן הנשאר מן המשיחה חוזר לחלות יש לישיב שלדידיה באמת א"צ לזה מידה מיוחדת ואפשר לעשות זאת באומד.

ובקר"א כאן וכן בשפ"א לעיל פח. הוכיחו מכאן כשיטת הרמב"ם שלא היו חולקין לרבנן את הלוגין אלא היו מחלקים רביעית לכל חלה ורבנן לדבריהם דר"ש קאמרי.

שבו היה מחלק חצי לוג לכל נר ונר.

נתבאר בסוגיא שיש דין מדידה וקידוש בשמן כשאר המנחות ולכאוי' צ"ע דלכאוי' יש חילוק בין מנחות לשמן דבמנחה השיעור דהעישרון הוא קובע את החפצא של המנחה מה שהיא צריכה להיות בשיעור עישרון שלם וע"י המדידה נקבע מהו שיעור עישרון, אולם בשמן הרי אי"ז רק היכי תמצי בעלמא לידע כמה שמן צריך לתת במנורה ולמה הוצרכה כאן מדידה בכלי קודש. [ולכאוי' אף לר"ל דס"ל ט.] דקדושת כלי קבעה ואינו רשאי אחר שנתקדשה בכלי להביא מתוך ביתו ולמלאות שאין דין זה נאמר בשמן]

ועי' בתוס' לקמן פט. ד"ה חצי לוג שהק' תימה למה היה צריך לקדש השמן בכלי שרת. ועי' בקר"א שהבין את קושיתם כפשוטה ותירץ שכל דבר הנעשה בפנים צריך שיהיה מקודש ובפרט שמן למנורה שבה אל ההיכל. אולם בצ"ק שם ביאר את קושיתם באו"א שהק' למה הוצרכו לקדש במידה והרי יכלו לקדש את השמן ע"י נתינתו במנורה וע"ז לא נוכל לתרץ כדבריו. ועי' בתוס' תמורה דף י"ד ע"א שכתבו בפשיטות שאין בשמן קדושת כלי לענין להפסל בלינה ויש לתמוה על דבריהם מסוגין שמבואר שהוא נמדד בעישרון של קודש. ומדצ"ל בכונתם שאף אם השמן נתקדש בכ"ש אין לו קה"ג גמורה שאין השמן נחשב לדבר הקרב אלא היכ"ת לקים מצות הדלקה של המנורה. ועד"ז ביאר החזו"א כונת קושית התוס' דידן יוד"ל אי"ה.

נר שכבתה נידשן השמן נידשנה הפתילה.

רש"י [הנדי] מפרש שהכונה היא שכבתה בחצי הלילה או קודם אור היום. ועי' בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ע"ט שדחה פירוש זה שאין נראה שיהא צריך להיטיב ולדשן בלילה נר שכבה ולמה אלא חוזר ומדליקו באותו שמן ובאותה הפתילה כשאר הנרות וכי מפני שכבתה תוך זמנה מחליף שמן ופתילה יתר על חברותיה וע"כ הוא מפרשה שם לענין הנר המערבי שאם בא בשחרית ומצאו שכבה צריך לשוב ולהדליקו ואינו יכול לשוב ולהדליקו באותו השמן והפתילה מפני שצריך לדשנו וצ"ב. ושם בתשובה ש"ט כתב שזהו המקור לשיטת הרמב"ם [פ"ג מתו"מ הי"ב] שהטבת הנרות היא הדלקתן שבשעת ההטבה חוזר ומדליק את כל הנרות שכבו וכ"נ מדברי הכס"מ והמהריק"ו שם שזהו המקור של הר"מ.

והנה לענין הנר המערבי נראה ברש"י לעיל פ"ו ע"ב שלא היו חוזרין ומדליקין אותו אחר שכבה וע"כ אי אפשר לפרש כהרשב"א שמירי בשחרית. ולענין מה שהק' הרשב"א אמאי אינו חוזר ומדליק באותו השמן ואותה הפתילה לפי פשוטו ברש"י נראה שהפתילה נפגמה ובכת"י נראה עוד שגם השמן נתמלא מאפר הפתילה אולם ברש"י הנד' אין זה מוכרח לפרש כן.

ובחי' מרן רי"ז הלוי ה'ל' תמידין ומוספין ערך מערכה בזה דבמעילה ד"א מייתי קרא דאיכא דין דישון במזבח הפנימי ובמנורה והתוס' שם הק' למ"ל קרא לזה והרי במנורה איכא דין הטבה שזה דישון השמן והפתילות. ומיסד הגרי"ז דבדישון המנורה איכא תרי דיני א' דין הטבת המנורה עצמה שצריך לנקותה מן השמן והפתילות וזהו דין עריכת הנרות ועוד איכא דין בשמן עצמו שנחשב שנעשית מצותו בהדלקה והדישון מוציאו מידי מעילה אבל אם הדישון היה לצורך מצות עריכת הנרות אי"ז סיבה להוציא מידי מעילה. ועפ"י הוא מישב את דברי רש"י הנ"ל דמה דאמר' שמצות הדישון היא דוקא בבוקר אבל לבד מזאת איכא עוד דין על השמן שבנר להוציאו לבית הדשן מחמת שנתקים בכל השמן גם במה שעודנו קים מצות הדלקה. [ולפ"ז צ"ל שהדלקה עושה מצוה].

ויוצא לפ"ז שהרשב"א והרמב"ם חלוקים עם הרש"י ביסוד הנ"ל אם איכא דין דישון נוסף על דין הטבת הנרות.

כמידה ראשונה או כמו שחיסרה וכו'.

לפי דרך רש"י בסוגיא יש לבאר את צדדי הספק אם המצוה לחזור ולהדליק הוי המשך של ההדלקה הראשונה או דין הדלקה מחודש וע"כ צריך להדליק את כל השיעור ולקמן יתבאר אמאי אם כבתה זקוק לה.

ולדרך הרשב"א שמירי לענין הנר המערבי שחוזר ומדליק בשעת ההטבה מבאר הרשב"א שם את הצד שנותן כמו שחסרה שמכיון שדין ההעלאה הוא רק עד ביה"ע לא נאמר כאן הדין תן לה כמידתה שתדלוק חצי לוג והצד השני צ"ל שלעולם כך הוא שיעור הדלקה של הנר. ולדרך הרמב"ם שהנידון הוא על דין ההדלקה שהוא בשעת ההטבה על כל הנרות ג"כ יהיה מוכח מכאן שאי"ז אלא עד שעת הדלקת הנרות דביה"ע שהוא עיקר זמן ההדלקה וכן מבואר ברשב"א שם ודלא כמו שרצו לומר בדעת הר"מ דל"ל דין הדלקה כלל אלא דין הטבה בשחר וביה"ע.

דף פ"ט ע"א.

הכיצד מביא חצי לוג שמן וחוצהו חציו לחלות ורקיקין וחציו לרבוכה.

צ"ע דלפ"ז הוצרכה כאן מידה נוספת של חצי רביעית לחלוק בו השמן לחלות ורקיקין וצ"ל שאין עיכוב שיהיה במידה שוה ואפשר לעשות זאת גם באומד כמו שכי' לעיל אליבא דר"ש.

אלא חצי לוג שמן לתודה וכו' הלל"מ.

ברש"י [הנד'] מפרש שההלכה נאמרה לענין זה שצריך לחלוק מחצה לחלות ומחצה לרקיקין, ולפי"ז מתפרש הלשון אפי' אתה מרבה בשמן כל היום על הסיפא שמרבה שמן לרבוכה מדכ בשמן וכ"כ הקר"א.

אולם פשטה דמילתא משמע שההלכה באה ללמד על עצם השיעור חצי לוג דתודה וכ"ה ברש"י כת"י וע"ז אמר אפי' אתה מרבה בשמן וכו' שא"צ ללמוד זאת מדהוי ריבוי אחר ריבוי.

והנה לא נתפרש בהדיא לפי הפירוש האחרון לראב"ע אם יש רביעית שלימה ברבוכה דע"ז לא נתקבלה ההלכה ויתכן שהדין לרבות שמן הוא רק קצת יותר מחברותיה [כלשון רש"י ד"ה ריבה שמן] אולם זה מוכח בסוגיא לעיל עח. דילפי' משלמיו לרבות שלמי נזיר לרביעית שמן כלחמי תודה שהיו נחלקים לרביעיות.

וע"ע בפירוש הרגמ"ה כאן שמפרש הלכה למשה מסיני הוא שמתחלק **בשוה לג' מינים** ול"ב קרא ודבריו צ"ע. שוב מצאתי שכ"ה להדיא גם ברש"י כת"י הנדפס מחדש.

אפי' מנחה של ס' עשרונים אין לה אלא לוגה וכו'.

ברש"י [הנד'] מפרש שהשיעור ס' עשרונים זה בכדי שתהיה ראויה לבילה וזה כהפירוש הראשון ברש"י לעיל י"ח ע"ב שהטעם שהמנחה של יותר משישים עשרונים פסולה זה כראב"י שאין לה אלא לוגה וביותר מס' אינה יכולה להבלל, ולפירוש השני שם אתי אפי' כרבנן משום שבכלי גדול אינה נבללת יפה.

שלושה ומחצה חצי לוג לכל נר.

עי' בטה"ק שהק' איך אפשר לקדש כל חצי לוג בפ"ע והרי אין כל"ש מקדשין אלא מלאין ולפי"ז יצטרכו לקדש את כל הג' לוגין ומחצה בכלי אחד, ובפרט לפמש"כ רש"י בזבחים פח. שאין יכול לקדש גם מנחה של ג' עשרונות כל עישרון בפ"ע אפי' שהוא עישרון שלם. ועי' במנח"א שהוכיח מקושינו שכל הז' נרות הם נחשבים מצוה אחת ודלא כמ"ש הבית הלוי [עניני חנוכה עמ' 59]. ולגוף קושיתו כתב לישב לפי המבואר בדברי התוס' תמורה יד. שאין קדושת הקרבה בקידוש השמן רק כעין קידוש ראשון דמנחה להתקדש בקה"ג י"ל שגם אין בזה חיסרון מה שאין בזה את כל השיעור.

תוד"ה חצי לוג לכל נר ונר.

לעיל פח: הארכנו בביאור קושיתם. ועי' בחזו"א שביאר כונתם דהדין קידוש כלי נלמד מהיקישא דוזאת התורה ומשמע להו דלא ילפי' מהיקש זה רק מה שגופו קרב למזבח אבל שמן של מנורה משמע להו שאינו בכלל הקטרה אלא עיקר המצוה היא אור הנרות ושמן ממילא מתבער, וע"כ מנ"ל דלא סגי לזה בקדושת פה.

ועי' בצ"ק שמפרש קושיתם למ"ל לקדש את השמן בחצי הלוג והרי אפשר לקדשו במנורה גופה שהיא כלי שרת. ומישב שם שמאחר ובלילות הקצרים הוא נותן שמן יותר ממה שנצרך להדלקה אין המנורה יכולה לקדש דהוי בכלל אין ראוי לכלי.

^א והרב י. ד. שליט"א עוררני דבהכרח הסוגיא שם אתיא כר"ע ולא כראב"ע שכאן נאמר להדיא דאיצטריך הלכתא אף לרביעית שמן דנזיר וא"כ לא ילפינן לה מתודה.

והחזו"א והמקד"ד סו"ס כ"א כתבו עוד שמכיון שהטבת הנרות עבודה היא ובעיא כהונה אינו יכול להיטיב הנרות בשמן שלא נתקדש בקה"ג.

אין לך עבודה שכשירה מערב עד בוקר אלא זו בלבד.

התוס' הק' מהקטרת אימורין ותרומת הדשן שהם כשירים אף בלילה ותי' שהקטרת אימורין מתחלת מבע"י ואילו הדלקת הנר מתחלת רק משקיעה"ח ומשמע שלא היו מדליקין אלא מבערב. ועי' במקד"ד שם ס"א שהביא מהגבו"א שתמה ע"י שהרי הדלקת הנרות היא בכלל העבודות של ביה"ע ועי' בפסחים דף נט. שאיכא מ"ד שהדלקת הנרות קודמת לפסח. וצ"ל בכונתם שהקיום של ההדלקה הוא מן הערב והמעשה הדלקה הוא רק הכשר מילתא ואין ההדלקה עושה המצוה. ועי' עוד במקד"ד שם בהרחבת הענין.

איכא דאמרי ממטה למעלה שיערו וכו'.

ברש"י כת"י מפרש שנתנו מתחילה פחות מן השיעור ולא הספיק ולמחרת הוסיפו עוד עד שהגיע לשיעור חצי לוג אולם ברש"י הנד' משמע שבאותו הלילה הוסיפו עליו ומוכח שאין במנורה דין הדלקה עושה מצוה.

ועי' בקר"א איך שיערו בפחות מחצי לוג והרי לא קיימו המצוה כדין ולא מהני מה שהוסיף אח"כ ובפרט לדברי הרש"י בכת"י שלא הוסיפו באותו הלילה כלום. ועי"ש שפי' ששיעורו בשמן של חול. וצ"ל דאין השיעור דמערב עד בוקר מעכב מצות הדלקה וכיון שלא ידעו את השיעור ל"ל בה. [ועי' בתורא"ש שבת כג: שביאר דמה"ט יכלו החשמונאים לחלוק השמן לכמה חלקים דהיכא דלא אפשר שרי ועי' במאירי שם דף כ"א, אולם במנחת ברוך עניני חנוכה סי' ק"ט ענף ד' הוכיח דשיעורא דחצי לוג הוא מהלל"מ ומעכב.]

ועי' בחזו"א שמפרש עוד שעשו שיעור מועט בפתילות דקות ושוב הגדילו המידה בעבות מהן עד שהגיעו לחצי לוג בפתילות בינוניות ומבואר לפ"ז דשיעור חצי לוג אינו מעכב רק שתדלק כל הלילה ונפק"מ לפ"ז בלילות הקצרים שאינו מעכב ליתן חצי לוג.

מתני' מערבין נסכי פרים בנסכי אילים וכו'.

מבואר כאן בסוגיא שאם נתערבו שתי מנחות שבלילתן שוה אף מקודם הבלילה כשרות ואין חיסרון מה שהוא בולל כל אחת עם השמן של חברתה אא"כ אין בלילתן שוה שאז יש גריעותא במה שיש בשעת הבלילה יותר שמן מן הצורך והוא גורם לעבה שתהיה רכה ולהיפך. והדבר צ"ב איך באמת נתיר לו לבלול את שני המנחות יחד, וכה"ק הגרמ"ד. וצ"ל שהכל שם מנחה חד הוא ואין קפידא להוציא שמן מזו לזו.

אולם יש לדון דבמתני' מבואר שה"ה שרשאי לערב של יחיד בשל ציבור וצ"ע דבשלמא אם שני המנחות הן של אדם אחד נוכל להחשיבן כחיוב אחד אולם בשני בני"א שם ודאי הם שני חיובים נפרדים וקרבנות נפרדים לגמרי. ויש לישב לפמשי"כ האחרונים ליסד שהדין נסכים הוא מדיני הקרבן ולא רק חיוב גברא וכמבואר בגמ' לעיל עג: דאף עולת עכו"ם טעונה נסכים ומביאין אותן משל ציבור. ולפ"ז י"ל שאין הנסכים נחשבים מנחה של המקריב אלא הוי כחובת המזבח ואפשר לצרף נסכים של כמה בני"א. ויוצא לפ"ז שגם ליכא דין שינוי בעלים בנסכים ואין דין שיקרבו דוקא לשם בעליהן.

דף פ"ט ע"ב.

אבל אין מערבין נסכי כבשים בנסכי פרים ואילים וכו'.

ע"י ברש"י שפירש משום שזו חסירה וזו יתירה והיא בולעת ממנה. ומשמע שא"י סיבה לפסול שהרי על הבבא דסיפא "ואם עד שלא בלל פסול" איכא טעמא אחרינא כדלהלן, ומשמע שלכתחילה אין מערבין אפי' אחר הבליחה וצ"ע שבסוגיא הרי מבואר שבלא"ה אסור לערב המנחות לכתחילה מדין והקטירו והמשנה דמערבין הנסכים מיירי לענין היין אחר שהוקטרו הסולת והשמן על המזבח, ובזה אין חילוק בין פרים ואילים וכבשים כמבואר בסוגיא וצ"ל שהם מפרשים זאת לפי ההו"א של הגמ' דמתני' לענין הסולת לכתחילה אחר הבליחה. וע"ע בתוי"ט כאן שהביא מהכס"מ ששינה הגירסא ברש"י לקמן ולעולם אין מערבין נסכים אפי' היין אחר שהוקטרו הסולת השמן יעו"ש הטעם וע"ע בקר"א.

אם עד שלא בלל פסול.

ע"י ברש"י בכת"י ובתוס' שביארו הטעם משום שבעינן ראוי לבילה, וע"כ אחר שבללך ונתערבו שכבר הלכה מצות בלילתן כשרין. [ובבא זו מיירי ודאי לענין הסולת וע"כ פסול בדיעבד וכ"כ התוי"ט].

והנה אם נבללו כל מנחה בפ"ע כשרות בדיעבד ואין לחוש משום ריבה או חיסר שמנה כמבואר בסוגיא לעיל בדף כ"ב שעולין אינם מבטלין זה את זה. [ולעיל הובאו דברי החזו"א (כט, ג), שמבאר את הענין דמבואר בסוגיא דרבנן ור"י פליגי אי עולין מבטלין זא"ז, ר"י סבר דעולין מבטלין זא"ז חשיב לה כריבה שמנה של הקומץ, ואע"ג דנתערב קומצה בקומץ חבירתה ג"כ מתערבין השמנים זה בזה, מ"מ כיון שהם שוין בשמן אמר' דכל סולת אית לה שמן ידידה בכ"מ שהוא ולא מקרי חסר שמן, אבל כי נתערב שמן במנחת נסכים ונמצאת לתערובת זו פנים חדשות כי צורת המנחה מתוכן לפי ערך הכמותי של השמן כנגד הסולת וכו', אבל מ"מ עדיין יש לומר דהקומץ זוקק אליו את שמנו הוא, והמנחה זוקקת אליה את שמנה, ואין כאן לא חסר ולא יתר, והמכריע בזה הוא כח הביטול דאי עולין מבטלין זא"ז כח זה מסיע למחשב רבה שמנה של הקומץ, אבל אי עולין אינם מבטלין זא"ז כל חד במילתיה קאי וכל שמן בתר זוגו גריר ואין כאן לא ריבה ולא חסר].

והנה התוס' בחולין כ"ג ע"ב מבארים הטעם שאין מערבין נסכים שאינם שוין זב"ז משום שלא יהיה ריבה וחסר שמנה ולדידהו תמוה מ"ש קודם בילה מאחר הבילה. וע"י בחזו"א שם סקט"ו שמבאר את הענין דאע"ג דגם קודם שנתערבו חשיבי עולין ואינם מבטלין זא"ז לא יועיל כאן העדר הביטול שבלילה רכה בפרים ואילים ובלילה עבה בכבשים הוי שינוי צורה ואין כאן מנחה כלל, ודוקא כשהמנחה כבר נעשית כמצותה ואח"כ נתערבה אמרינן דכל מנחה זוקקת את השמן שלה אצלה ואין כאן חיסרון בהקטרה וכו' ואע"ג דאין הבליחה מעכבת מ"מ כיון דמצוה איכא כי בלל חשיבא הבליחה לקבוע צורתה יעו"ש. ועד"ז יל"פ כונת התוס' בחולין.

הכבש הבא עם העומר וכו' אין נסכיו כפולין.

בגמ' מבואר שה"ה לענין השמן אינו כפול ונבללים ב' העשרונות ברביעית ההין כשאר נסכי כבשים. וע"י ברמב"ם פ"ב ממה"ק ה"ה שכ' שמביא שני עשרונים בלול בשלישית ההין שמן. והראב"ד השיג עליו מסוגין שממעטים שאין שמנו כפול אלא רביעית. וצ"ע לשיטת הרמב"ם מה"ת להביא שלישיית ההין כאיל ולא נימא שיביא ב' עשרונים בוי' לוגין ויהיה שמנו כפול לגמרי.

ועי' בדעת קדושים להגאון מהמבורג מ"א, ד, שהביא מקור להרמב"ם מהספרי שמרבים מאו לאיל להביא כבש העומר שנבלל כאיל ופסק הרמב"ם כהספרי.
ועי' במרכה"מ שמבאר עוד שהר"מ גרס אחרת בסוגיא והמיעוט הוא לומר שאין שמנו כפול אך לא לגמרי ככבש אלא כאיל ולפי"ז ניחא הכל.

אמר אביי ה"ק מערבין יינן אם נתערב סולתן ושמנן.

לפי ביאור הרש"י בכת"י ההבדל בין הרישא [דשרי לערב נסכי פרים באילים] למציעתא [דאין מערבין של פרים בכבשים] הוא לענין אם נתערבו הסולת והשמן של שניהם דשרי לכת' לערב את היין של הפרים והאילים משום דמעתה תו ליכא למיחש לערובי, ואילו דפרים וכבשים אסור אפי' נתערבו דמיירי בשנתערבו קודם הבלילה וע"כ הם פסולים וצריך להביא סלתות ושמנים אחרים ואיכא למיחש לעירוב. ולפי"ז בגוונא שנתערבו אחר הבלילה מותר לערב אף של פרים בכבשים וכ"ש אם קרבו כמצותן שמותר לערב היין, דביין שאינו לאישים ליכא משום בל תקטירו.

אולם ברש"י הנד' כי דהמציעתא מיירי בשלא נתערבו סלתן ושמנן, ותמה הכס"מ [ספ"י מתו"מ] דאי בשלא נתערבו אפי' של כבשים בכבשים אסור. וע"כ כתב שצריך להגיה ברש"י אפי' נתערבו הסולת והשמן ג"כ אסור ואפי' נבללו כיון שהנסכים שלהן אינם שוין החמירו שלא לערבם יחד כ"ז שלא הוקטרו הסולת והשמן. ואינו מבאר כמו הרש"י בכת"י שמיירי בנתערבו קודם הבלילה. ועי' בסמוך.

ה"ק היכא דהוקטרו סלתן ושמנן מערבין יינן לכתחילה.

עי' ברש"י הנד' שפירשה לענין של פרים בשל אילים אולם ברש"י כת"י הביא שבתוספא להדיא קתני של פרים בכבשים ולא"ד אלא אפי' של פרים בשל אילים ג"כ לא שרינן אלא בשכבר הוקטרו כמצותן או שכבר נתערבו. ולפי דברי הכס"מ יש חילוק בין אם הוקטרו כבר הסולת והשמן לבין אם לא הוקטרו עדיין שאפי' נתערבו לא שרי להקטיר.

ועי' ברמב"ם הל' תו"מ פ"י הי"ח ואילך שכי' דאין מערבין היין של הנסכים אא"כ נתערבו הסולת והשמן או שכבר הוקטרו הסולת והשמן של שניהם כל אחת בפ"ע, ולעולם אין מערבין יין של נסכי פרים ביין של נסכי כבשים. ומבואר ברמב"ם דאפי' אחר שהוקטרו ג"כ אסור לערב מנחות שאינם שוות. ועי' בזבח תודה שתמה עליו דהתוספתא שהביאה הגמ' להתיר להדיא מיירי בנסכי פרים וכבשים וא"כ הא קמן דשרי לערבם אף לכתחילה והניח בצ"ע.

אריז"ח אשם מצורע ששחטו של"ש טעון נסכים וכו'.

עי' בקר"א שהק' איך יתכן לומר שאם אינו מביא נסכים פסול הקרבן והרי אין הנסכים מעכבין את הזבח שהרי מביא קרבנו היום ונסכיו למחר. וביותר קשה מדברי אביי שהק' מתמיד שהקריבו שלא לשמו שיפסל בלא שני גזרי עצים והרי אין הקטרת האימורין מעכבת. ומבאר הקר"א שאין הכונה שאם לא יביא הוא נפסל אלא שאם אתה אומר כן שהוא קרב יחד עם נסכים אלא בלא נסכים כשאר אשם פסלתו שעדיין שם הקרבן עליו.

ויש בזה כמה לשונות בראשונים עי' ברש"י כאן בכת"י ד"ה פסלתו שאין אשם מצורע מתכשר בלא נסכים וברגמ"ה שהנסכים מתירין אותו למזבח. ולשון הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ הי"ז שכי' שאם יקרב בלא נסכים הרי זה כמקריב נדבה ואין האשם בא בנדבה. וצ"ע בזה.

טעון נסכים.

בחידושי מרן רי"ז הלוי למס' יומא דס"א ע"ב דיק מרש"י שם שיש באשם של"ש גם מתן בהונות והאשם השני הבא לחובתו אינו טעון מתן בהונות אלא בא לכפרת המצורע. והדברים צ"ע דמשמע בסוגין שהמת"ב הוא הגורם את הכשר המצורע בקדשים ונאמר שצריך אשם אחר להכשירו ומבואר ברש"י יומא שם ולעיל ה. שהיינו לענין הכשר טהרת המצורע.

ותמיד של שחר יהא טעון שני גזירין וכו'.

ע"י בחזו"א שדיק מכאן ששני גזירי עצים אינם באין לחובת המערכה אלא לחובת הקרבן וע"כ זה גורם גריעותא בקרבן. והק' מהסוגיא דיומא ל"ג דמצריך קרא למעט מערכה שניה של קטורת מדין שני גזירין ואם זה אינו מדיני המערכה מה"ת להצריך כאן ב' גזירין.

תוד"ה שאם, תימה כבשי עצרת ששחטן של"ש וכו' יפסל.

לכא' מוכח מדבריהם שזה גם סיבה לפסול אם לא נתקדש הלחם, אולם אי"ז ראייה דמכיון שחל כאן דין שאינו בתורת לקדש את הלחם א"כ יש חילוק בהקרבתו משאר הקרבת קרבן. והנה ברש"י בפסחים ד"ג נראה שהא דאין מקדשין את הלחם זהו מסברא כיון שאינו עולה לבעלים לשם חובה ומשמע שזה משום שאין כאן דין הקרבה של עיקר הקרבן אלא כקרבן נדבה וזה לא מתאים עם המבואר בסוגיא שהקרבן נשאר בשמו הראשון וצ"ע.

שם. וכן תודה וכו'.

ע"י בחזו"א שתמה דהא איכא גזיה"כ דתודה כשירה בלא לחם, ולפי המבואר יש חילוק גדול בין מקום שאבד הלחם לבין מקום שאינו מקדש את הלחם שכיון שחל כאן דין הקרבה פסולה שאינה יכולה לקדש את הלחם א"כ נמצאת פוסלו.

שם וזרוע בשילה נמי וכו', הואיל ונעשו העבודות כמצותן.

ע"י בחזו"א שהק' דאף נסכים אינם מעכבין הואיל ונעשו העבודות כמצותן ואעפ"כ אמרי' שזה מעכב, ומבאר כונתם משום שאי"ז למזבח וע"כ אי אפשר להחשיב זאת מגופא דזיבחא.

רבא אמר בשלמא הנך עולות נינהו וכו'.

ע"י בחי' ר' אריה ליב סוס"י א' שהק' על החילוק של רבא שהרי מבואר כאן בסוגיא שבקרבן של"ש עדיין שמו עליו וכאן הרי אינו מקריבו בתורת נדבה אלא בתורת חובה וכיון דעדיין שמו עליו מדוע אין עליו את הדינים המיוחדים לקרבן זה. ומבאר הגרא"ל דאין הכונה שיש כאן ראייה דקרבן של"ש אינו משתנה מכמות שהוא שהרי לקמן צא. מייתי קרא שקרבן של"ש טעון נסכים ומבואר שאינו קרב כעיקר הקרבן אולם כ"ז כאשר שיכת בקרבן זה תורת הקרבה כדין נדבה אבל קרבן שאינו בא בנדבה בהכרח צריך להכשירו מדין עיקר הקרבן וע"כ הוצרך לבוא כדין אותו הקרבן.

דף צ' ע"א.

או שלא נתן ממנו ע"ג בהונות וכו'.

ע"י בכתבי הגר"י לעיל ה. שהסתפק אם בכה"ג שלא נתן ממנו על הבהונות אם איכא חיסרון בעצם ההקרבה והכפרה של הקרבן או שרק הפסיד מצות מתן בהונות אבל את עיקר הכפרה הוא קים ונפ"מ אם אינו רוצה להטהר אם חיב להביא אשם או שהוא אינו מחויב לקים דין מתן בהונות אם אינו רוצה להטהר.

מידת הלח בירוציהן קודש.

ברש"י הנד' מפרש בירוצין מה שנופל מן הכלי לאחר שנתמלא היינו בירוצין. וכ"כ לעיל פח. שהמשקה נופל על דופני הכלי וכשמערין אותו נופל. ולפ"ז מובן הטעם שנתקדשו משום ששפת הכלי מקדשתן כמבואר בגמ' שהמידות נתקדשו אף מבחוץ. אולם ברש"י בכת"י מבואר שזה הגודש שבכלי וא"כ קשה מה ענין זה לקידוש של שפת הכלי וע"י בקר"א שביאר דמ"ד זה ס"ל דלצורך זה קידשו הכלי אף מבחוץ בכדי לקדש הבירוצין היינו גם את מה שאינו בתוך הכלי ממש.

ת"ק סבר מידת הלח נמשחה בין מבפנים ובין מבחוץ.

בחזו"א [כ"ז סק"י] הק' למה הוצרכו למשחה גם מבחוץ והרי לא היו מושחין את כל הכלי רק כמין כי יונת וא"כ הועילה המשיחה על גב הכלי כמו על תוכו והוכיח מזה החזו"א שהפנים והחוץ נחשבים לב' כלים ולא מהני המשיחה שבפנים למה שבחוץ. ועוד הק' האחרונים דהתינח בימי משה אבל לדורות שעבודתן מחנכתן אינו מובן למה לא התקדש מה שבחוץ וע"י בקר"א ובלה"ל שכ' דלעולם העבודה מחנכת לקדש כמו שהיה בימי משה שנתקדשו ע"י המשיחה והדברים טעונים ביאור עוד. אולם בחזו"א כ' דלדורות יהיה הקידוש ע"י הבירוצין שבחוץ.

אולם בחי' הגר"י לעיל בדף נ"ז ע"ב כתב שלא היו שתי משיחות מבפנים ומבחוץ אלא המחלוקת היתה אם המשיחה מתיחסת גם למה שבחוץ או רק למה שבפנים. וע"י במנח"א לעיל פח. שביאר הטעם שהוצרך לקדשן גם כלפי מה שבחוץ שהרי אם יהיה כל שיעור המנחה בחוץ אינם מקדשין דבעי שיהיו בתוך הכלי והדין בירוצין הוא שהן מתקדשין יחד עם המנחה שבפנים ולא כדבר בפ"ע וא"כ יש כאן דין קידוש מחודש לענין הבירוצין וע"ז נח' אם זה בכלל הקידוש שבפנים.

וכי נעקר מאי הוי וכו'

מל' הגמ' נראה שלא קשיא רק לר' יוסי דא"ל שלא נמשחה מבחוץ ומה שנעקר מן הכלי אין דעתו שיתקדש כיון שאין סופו להשאר בכלי וכן ביאר החזו"א משא"כ למ"ד נתקדשו כיון שהוא מילא את המשקה על שפת הכלי דעתו היא שיתקדש הכל. אולם הרמב"ם בפ"ב ממה"ק ה"ט פסק כמ"ד שמידת הלח נמשחה הן מבפנים והן מבחוץ ואעפ"כ הביא הטעם שנתקדש משום גזירה כתירוץ השני של הגמ' ומבואר שהוא מבין את קושית הגמ' אף אליבא דת"ק. וע"י בחזו"א שהק' על הרמב"ם שאם שייך את הגזירה אף ביחס למה שלא נכנס בתוך הכלי א"כ אפי' לא נמשחה מידת הלח נמי ותי' שאם לא היה נמשח לא שייך למיגזר דידעי שאינו בכלל המידה ורק כאשר החיסרון הוא מצד הדעת שייך לגזור.

ז"א כלי שרת מקדשין שלא מדעת.

יל"ע דממ"נ אם הקידוש של הכלי חל כלפי העישרון עם מה שיצא מן הכלי הרי לא נתקדש מה שיבוא תחתיו דהוי כריבה סולתה ואם העישרון נחשב מה שנשאר כלי בסוף למה התקדש מה

שיצא מן הכלי והרי אינו נכלל בשיעור העישרון. וצ"ל דהוי כאילו הקדיש את הראשון ואבד ושוב הפריש עליו אחר דקדש לאחריות.

ועי' בחזו"א שכתב עוד דבהכרח מיירי שנתכוין להקדיש את הכל בקדושת דמים דאין כלי שרת מקדש שלא מדעת רק מה שראוי להקרבה ולא חולין. ועי' בקר"א שדיק מדברי רש"י דהבירוצין של כלי חול הוי חולין גמורין ואפי' פדיון אי"צ וצ"ב מ"ש מבירוצין דקודש וצ"ל שהא בהא תליא שכל מה שאינו נותנו במקום קדוש אינו מקדשו אף קדושת דמים.

גזירה שמא יאמרו מוציאין מכלי קודש לכלי חול.

עי' בקר"א איך שביאר לדעת הרמב"ם במה נחלקו ר"ע ור"י.

מאי מותר נסכים רחב"א אומר בירוצי מידות.

עי' בתוס' לעיל פח. שכי' דהוא הדין אם בירוצי מידות הוי חולין אזלי לתרומת הלישכה. ולפי"ז יוצא שה"ה במידת היבש נמי הוי הבירוצים כשאר מותר נסכים. וכ"מ ברש"י כתובות קו: שמפרש את הגמ' על מותר מידות של מספקי הסלתות. אולם ברש"י מה"ק בכתובות שם [מובא בליקוטי רש"י כאן] מפרש הגמ' דוקא על בירוצי מידות הלח ומשום דנתקדשו בכלי אבל יבש לא וצ"ב מה ההבדל וצ"ל שדוקא משום שנכנסו לכלי קודש דעתו לקדשן אבל אם לא נעשה בהן מעשה קידוש אין בזה הגזירה הנ"ל וזה מתאים עם שיטת הרמב"ם שכל הקידוש הוא מדרבנן.

מותר נסכים לקיץ המזבח.

בתוס' לעיל פח. הק' איך נפדו ויצאו לחולין והרי איכא גזירה שמא יאמרו מוציאין מכלי קודש לכלי חול ותי' דיאמרו לנפשיהו דבירוצין לא נתקדשו ותמוה לפי"ז למה בכלל גזרו שיהיו קדושין להפסל בלינה כמבואר לקמן בע"ב. ועי' במשלי"מ על הרמב"ם שם ד"ה עוד הקשו שתמה כן ותירץ דהעולם ידעי דאין בו קדושת הגוף אלא איכא למיגזר שיאמרו האנשים שהמתקדש בכלי מבחוץ יוצא לחולין לכן הצריכוהו פדיון להיכירא. ואין הדברים מובנים בתרתי חדא דבלא"ה צריך פדיון שהרי הוי קדו"ד כמ"ש החזו"א הנ"ל ועוד שהרי גזרו בזה גם קדושת הגוף להפסל בלינה והק"ל למה גזרו כן. וצ"ל ע"ד משנ"ת בדברי החזו"א הנ"ל שהגזירה היתה שלא יבואו להוציאן לחולין ודעת האדם לקדש את כל מה שנותן בכלי עכ"פ קדו"ד ועי"כ גזרו בזה שכי"ז שלא יפדה יהיה בו פסול הגוף שידעו ששפת הכלי מקדשת את הראוי לה כל זמן שדעתו לקדש בה.

תוד"ה שאפי' הוא על השולחן ימים רבים.

הק' דהטעם שאינו נפסל בלינה בעודו על השולחן מבואר לקמן שזה משום דאין כלי"ש מקדשין שלא בזמנן ואיך הגמ' בזבחים לומדת מכאן שאין לינה מועלת על גבי המזבח כשולחן וכי' לתרץ שהלשון שאפי' הוא על השולחן ימים רבים זה מורה שאפי' באופן שנסדר כהלכתו אין בו פסול לינה. ואינו מובן שהרי סוכ"ס הדין הוא שאם היה מתקדש בזמנו היה בו פסול לינה. ועי' בדבריהם בזבחים פז. ששם מבארים יותר ומחלקים בין אם נסדר כהלכתו ביום שבת ממש ששם נעשה לחמו של שולחן ואינו נפסל בלינה, אבל אם נסדר בלילה אם לילה אינו מחוסר זמן מקדשין הכלי שרת להפסל בלינה.

תוד"ה מארבע ועמדו בשלוש.

כתבו וכ"ת דאינו רשאי להזיל גבי אלא כשער הלקוטות אבל טפי לא, והוכיחו מהגמ' בב"מ מו. דשרי להזיל גביה אפי' טפי כיון דיש לו אולם לכא' חלוקים הענינים ששם הוא מזומן בידו ליתן ואין זה דרך הלואה כל משא"כ בדרך פסיקה הרי אינו נותן לו ממה שיש בידו כעת. כ"כ התוס' ב"מ סג: ד"ה מהו דתימא לחלק בזה.

דף צ' ע"ב.

שם. [בע"ב ועי"ל]

התוס' הביאו ציור דשרי ריבית להקדש בדרך פסיקה ע"י שמקבל מעות מחבירו ע"מ לספק להקדש לפי שער הזול כל השנה והוי ריבית דרבנן דרך מקח ובהקדש לא גזרו. ובדבריהם בב"מ נ"ז ע"ב הוסיפו עוד דמיירי שיצא שער של לקוטות היינו שער קטן אבל לא יצא השער כלל אסור דלמא אתי לאיחלופי בהדיוט.

ובהמשך דבריהם דנו אם עשו כן ההדיוטות שלא בדרך מקח והלוו מאה ע"מ לפרוע מאה ועשרים להקדש אם הוי ריבית קצוצה מדין ערב או לא, ובדבריהם בב"מ נ"ז ע"ב נקטו בפשיטות כמו הצד השני שאסור מדא' מדין ערב. וצ"ב מה הצד שאין כאן דין ריבית דא'. וצריך לחלק בזה בין הקדש להדיוט דהתוס' סברי בתחילה שההקדש המקבל את המעות הוא נחשב המלוה וע"כ לא שייך בזה איסור דא' דאין ריבית להקדש וזה שינו אח"כ שהריבית היא מתיחסת לנותן ההלואה והוא הדיוט.

שם. ולא דמי לאבני בנין שאין לגזבר חלק בהן.

צ"ע שהרי הגזבר מלוה מעות של הדיוט שהרי לא הוקדשו האבנים כמבואר בסוגיא שם והרי זה הלואת מעות של חבירו ע"מ לפרוע הריבית להקדש, ומתבאר כאן יסוד גדול שמכיון שאין בעל המעות מלוה את המעות אלא אחר מלוה אותן אין כאן איסור ריבית. ויוצא שאם אחד מלוה לחבירו מעות של גוי שאין לו בהן חלק ומחייבו לפרוע לגוי שאין בזה איסור ריבית כיון שאין המעות שלו ועי' בסוגיא ב"מ עא: כל הענין.

ועי' ברמ"א יו"ד סי' ק"ס שכ' קולא גדולה שאם אחד שולח את חבירו ללות מעות מישראל עבורו בריבית דשרי כיון שאין שליח לדבר עבירה ואין הריבית באה מיד הלואה למלוה אלא לאחר ואין בזה איסור ריבית. ועי' בט"ז ובנקה"כ מה שכ' בזה. ובלין הרעק"א על השו"ע שם תמה על דברי הרמ"א דעד כמה שאין שליח לדבר עבירה הוי כאילו באו המעות מיד המלוה ללוה והוא פורע מעות הריבית לבעל מעות ההלואה דאסור והוכיח זאת מגוי שהלואה מעות ישראל המופקדים אצלו שלא באחריות לישראל דאסור לדעת הנמ"י והריב"ש דכיון שאין שליחות לעכו"ם הוי כאילו הלוחו הישראל.

אולם בניד"ד נראה דשרי לכו"ע כיון דאין הוא פורע את מעות הריבית לחבירו ההדיוט אלא להקדש מדין ערב וזה לא שייך לאסור אא"כ מי שנתן לו ההלואה מצוהו לפרוע לאחר דאסור מדין ערב משא"כ הכא בעל המעות לא צוהו לפרוע להקדש רק הגזבר ודו"ק.

מתני' כל קרבנות הציבור והיחיד טעונים נסכים.

בספר ערוך השולחן [העתידי] ה' מעשה הקרבנות סי' ס"ה הקדים בענין זה שנשכי יחיד נתפרש ענינם בפי' שלח דכ' ועשיתם אשה לה' עולה או זבח לפלא נדר או בנדבה וכו' והקריב המקריב

קרבתו לה' מנחה וכו', ובפרשת פנחס מיירי לענין קרבנות הציבור וכתוב יחד עם כל קרבן את שיעור הנסכים הראוי לו.

והקשה שם למה הוצרך להביא מקור מיוחד לדין נסכי ציבור והלא בפרשת הנסכים כתוב להדיא או במועדיכם ובמועד הוי קרבנות חובה של ציבור, ומבאר שאי משום במועדיכם היינו מעמידים זאת בקרבנות יחיד של המועדים כגון עולת ראייה ושלמי חגיגה כמבואר בסוגיא כאן. ויעוי"ש שהאריך לבאר בטו"ט למה הוצרכה התורה להאריך ולפרט נסכי כל רגל ורגל ולא כתבה בכללות ונסכייהם כמשפט.

והנה לא נתבאר אם גם נדבת ציבור חובת בנסכים היינו עולות קיץ המזבח, ועד כאן לא שמענו נדבה אלא ביחיד. ופשטות דברי הרמב"ם משמע שאין חילוק ע"י בדבריו פ"ב ממח"ק ה"ב, וקצת משמע גם מדברי הרמב"ן עה"ת ר"פ ויקרא שכ' את הנפק"מ שבין נדבת הציבור ונדבת השותפין, וכתב שבשותפין הנסכים באין משלהם ומשמע שבנדבת ציבור הן משל ציבור. שו"ר שהדברים מפורשים להלן בסוגיא דעולה הבאה מן המותרות נתרבתה לנסכים והיינו עולות קיץ המזבח.

חוץ מן הבכור והמעשר והפסח וכו'.

מבואר בגמ' שהטעם שאין בהם נסכים הוא משום שאינם באין בנדר ונדבה. וע"י בסוגיא כאן שהצריך ריבוי לעולות ושלמים שהם חובה מחמת הרגל, וכן לקמן צ"א: מביא ילפוטא מיוחדת לעולת יולדת שטעונה נסכים והטעם לזה משום שהן באין חובה. ולפי"ז איל נזיר אלמלא היה מפורש במקרא שצריך נסכים לא היינו יודעים שחייב בנסכים אולם ברש"י עה"ת מבאר שהטעם שהוצרך לפרש נסכים בנזיר הוא משום שהוא טעון לחם והוי דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר החדש ולכאוי זה דלא כמבואר בשמעתין [ולקמן בשמעתין הוזכרה סברא זו לענין תודה ולא לענין איל נזיר] וצ"ע. שו"מ בקר"א לקמן צא: שעמד על דברי רש"י הללו מסוגין.

והפסח.

יש לחקור בדין מותר הפסח שהוא קרב שלמים אם הוא גם טעון נסכים אם הולכים בזה לפי עיקר הקרבן והוא אינו בא בנדבה או שהולכים לפי דיני ההקרבה שלו וזה כן מחיב נסכים. ולענין מותר הפסח הוא גמ' מפורשת לעיל פג: שמרבים מאם כבש את מותר הפסח ושלמים הבאים מחמת הפסח לכל מצות שלמים להטעינם סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק, ומבואר כמו הצד השני. וע"י להלן צא. שגם אשם הניתק לרעה טעון נסכים כדין עולה וזה כנ"ל.

והחטאת והאשם.

ע"י בגמ' סוטה טו. שמבואר שבדין היה שחטאת חלב תהא טעונה נסכים ומפני מה אינה טעונה שלא יהא קרבנו מהודר. והתוס' שם הק' דבסוגין מבואר שזה מפני שאינם באין בנדר ונדבה ולא משום שלא יהיה הקרבן מהודר וכמו במעשר ופסח, ותי' שבחטאת היה צריך לענשו להביא קרבן גדול משא"כ בבכור ופסח.^א ומשמע קצת מדבריהם שבדבר שבחובה הוי קולא מה שלא נתחייב בנסכים ולא משום שהוי סוג קרבן אחר שאינו מצריך נסכים.

^א וק"ק על תירוצם דאמרי' בגמ' שם שמצורע אינו נחשב חוטא וע"כ צריך נסכים שכבר נתכפר ע"י נגעו וא"כ למה הצריכו הכתוב נסכים בדבר שבחובה.

יכול כל העולה לאישים טעון נסכים ואפי' מנחה.

עי' ברשב"א שהק' איך ס"ד שיביא נסכים למנחה והלא גוף הנסכים מנחה הם וכי עם מנחה יביא מנחה מאי אולמיה האי מהאי, ומבאר שההו"א היתה לא שיצטרך להביא עמה מנחת נסכים אלא רק את היין ומביא מה שיוכל להביא שהרי יין בא אף בפ"ע. ועי' ברש"י הנד' שמשמע ג"כ שכל ההו"א 523523"א היתה רק על היין שמבאר את הילפותא מעולה שדוקא **מנחה הבאה עם הזבח** טעונה נסכים ולא מנחה הבאה בפ"ע, ועי' בשיעורי הגרמ"ד מה שהוציא מדבריו. אולם בתוס' כאן משמע שהנידון הוא על גוף המנחה שכי' דלגבי נסכים דכולן למזבח מסתבר עולה ממש דהיינו כליל ונראה דמייירי במנחה הנקטרת.

ת"ל או מבמועדיכם.

לכאוי' הלימוד הוא על קרבן יחיד הבא ברגל אבל על קרבן ציבור הוצרכה כל פרשת נסכים שבמוספין כמו שהבאנו לעיל. וק' א"כ מאי פריך אביא שעירי חטאת הואיל ובאין חובה ברגל, והרי זה נוכל לדעת מזה שלא הוזכרו נסכיהם בפ' המוספין וצ"ע. ועי' בגמ' לקמן צא: דמרבין מלאיל אילו של אהרון ופריך שזה נלמד מבמועדיכם ותי' סד"א הנ"מ דציבור אבל יחיד לא ואילו כאן הרי לומדים מפס' זה קרבן יחיד ואפשר דכל הבא בכנופיא כקרבן ציבור דמי ודוחק.

תוד"ה שלמי חגיגה.

הק' דהוי מצי לרבות כבשי עצרת מבמועדיכם. והנה לפי מה שנתבאר מקודם הרי אין ללמוד מכאן אלא מנחת יחיד שהרי נסכי המוספין בגופייהו כתיב, ולפ"ז באמת אין לנו מקור לרבותם. אולם בקר"א הק' להיפך דלא איצטריך קרא לרבותם שהרי הן בכלל המוספין. ועי' במגיה שם שהביא מדברי המשך חכמה בפרשת שלח מקור אחר לרבות נסכים בכבשי עצרת.

בן בקר בכלל היה וכו'.

ברש"י כת"י פי' בכלל ועשיתם אשה דמרבין הכל לנסכים חוץ מאלו שהתמעטו. ועי' ברשב"א שהק' איך נוכל לומר כן והרי איצטריך לגופיה שנדע שנסכי הפר הם ג' עשרונים, ואי לא נימא הכי הרי נוכל למר שגם כבש מיותר שהוא בכלל ועשיתם אשה. ועי"ש שמפרש שעיקר היתור הוא הכותב שלאחמ"כ לפלא נדר והאריך שם בזה. ולפי פשוטו ניתן לישב דברי רש"י דע"כ בן בקר אתי לדרשא דכולהו הסמיק הכותב את המין לסוג המנחה שעליו להביא לגבי הכבש כתיב ויין לנסך תעשה על הכבש האחד וכן באיל כתיב או לאיל תעשה מנחה, משא"כ לגבי בן בקר יש כאן לכאוי' פרשה מחודשת הנכתבת בפסוק הזה "וכי תעשו בן בקר עולה או זבח לפלא נדר או שלמים לה". ועי"ז הק' דהוא בכלל הפרשה הקודמת ועשיתם אשה.^א

ויתכן לומר עוד דכאן השאלה היתה **דבן בקר** בכלל היה דלא כתיב מן הבקר סתמא וזה בכלל כל המינים המחויבים וע"כ בא לדרשא מיוחדת לאפוקי חטאת שאין בן בקר בא לחטאת אף פעם אבל פר מצינו חטאת בפר כהן משיח ובפר בעלם דבר של ציבור.

^א והנה הפ' מוקשה מאוד מה הכונה לפלא נדר או שלמים וכי נדר אינו שלמים ועוד הכתיב בתחילה עולה או זבח. ועי' במשך חכמה שם שמבאר שיש בזה חידוש מיוחד שאף בעת שהקריבו בבמות והוא נדר את השלמים בכדי שלא יצטרך ליתן את הזרוע לחיים וקובה לכהן ולא היתה כונתו רק לשם הקרבת קרבן לה', אפ"ה מביא נסכים. ומהלך זה יתכן רק אי נימא דקברו נסכים בבמה וצ"ע.

שומע אני אפי' עולת העוף במשמע ת"ל מן הבקר או מן הצאן.
צ"ע למה פרט את שניהם והרי יכול היה לומר בכללות מן הבהמה.

דף צ"א ע"א.

סד"א הואיל ואיכא לחם בהדה לא תיבעי נסכים.

ברש"י הנד' כתב בפירוש הראשון דכיון דאיכא לחם בהדה אינה חשובה זבח ועי' בהגרמ"ד שהק' מה הסברא בזה, ועוד דא"כ איך ילפינן זה מנזיר הרי שם לא כתיב דהוי זבח אלא איכא גזיה"כ שאף שיש בו לחם ואינו זבח מייתי נסכים. וי"ל דההוא"א היתה דאינו חשוב זבח משום שאינו בא לשם זבח אלא הלחם הוא עיקר והזבח בא בכדי לקדש את הלחם ועי"כ לא נצרכו נסכים וילפינן מנזיר שאפי' בכה"ג שמביא לחם טעון נסכים דלחם אתי בגלל תודה ולא איפכא.

וכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן.

עי' תוס' שהק' והרי של"ש ילפינן מנדבה תהיה והרי נדבה טעונה נסכים ועוד הק' שע"כ טעון נסכים שאם אי אתה אומר כן פסלתו וכתבו דשל"ש כדי נסבה. ובחי' ר' אריה ליב ח"ב סוס"י א' מישב קושיתם שבדין של"ש אין הכונה שהקרבת קרב כדין קרבן הבא בנדבה כיון שאינו עולה לשם חובה אלא הוי דין הקרבה מחודש שנתרבה מפרשת נדבה תהיה ולא דמי לאשם שאינו נידב כלל ול"ש בו תורת הקרבה זו.

סד"א הנ"מ היכא דמייתי עולה בנדר ושלמים בנדבה וכו'.

הנה מבואר בסוגיא דזה פשוט לנו שצריך שני נסכים א' לעולה וא' לשלמים וצריך ילפותא לשני נדרים וכן לשני עולות ושני עולות בנדר אחד כמבואר בסוגיא. וצ"ע דהא בפסוק כתוב להדיא כמספר אשר תעשו ככה תעשו לאחד כמספרם. ומפרש רש"י על אתר כמספר של בהמות כך המספר של הנסכים. והשתא צ"ע קרא למאי אתא דאי לשלמים ועולה שצריך שנים זה נלמד מגופא דקרא או מריבויא דאוי' וא"כ מה נלמד מהקרא דכמספר. [וכה"ק הקר"א] ובסוף הסוגיא לגירסת השיטמ"ק נראה שבא ללמד אפי' שנדר שניהם בבת אחת והוי נדר אחד צריך ריבוי אולם לגירסת הגמ' שלנו לא ילפי' מינה, ועוד גם לגירסת השיטמ"ק צריך ביאור דפשטיה דקרא הוא שבכל ענין צריך להרבות נסכים כמספר הבהמות ולמה הוצרכו כאן כל הילפותות.

ונראה לבאר ע"ד האמור בעולה שאדם יכול להתכפר בעולה אחת הרבה חטאים וכמו"כ אפשר לפטור בנסך אחד הרבה קרבנות אלא שיש בכל קרבן חיוב בפ"ע ועי"כ הוא מחויב להביא כמה נסכים. ולפ"ז מובן שבאופן שנתחייב כמה בהמות בנדר אחד דהו"א שאי"צ אלא נסך אחד כיון שאינו אלא חיוב אחד וקמ"ל הקרא שיש כאן שני סיבות חיוב. אולם יתכן שכל זה דוקא כאשר מקריב אותם כל אחת בפ"ע ויש כאן חיוב על קרבן בנפרד אולם אם יקריבם כאחד יוכל לפטור בנסך אחד את שניהם וכמו בעולות, ועי"ז באו כל הילפותות בסוגיא שאפי' באופן שקרבו כל הקרבנות קודם שהביא נסכים הוא אינו נפטר בהקרבה אחת, ועי"ע בזה.

דף צ"א ע"ב.

ואימא זו חטאת ואשם דנזיר.

צ"ע שהרי הריבוי של או לזבח נאמר רק לענין שצריך נסכי יין כמו בחטא"ש דמצורע שכתב מנחה בגופייהו ואיצטריך הקרא לנסכים, ע"י בקר"א שהקשה כן. ויתכן שכאן אנו באים מכח ההיקש ללמוד שמה שכתוב בפרשת נזיר ומנחתם ונסכיהם מתייחס אל כל קרבנותיו ולא רק על העולה והשלמים. וע"ע במה שנכ' על דברי התוס' בסמוך.

תוד"ה ואימא.

כ' התוס' שלא פריך מכל חטא"ש דעלמא רק מהני, משום דא"י"ב מנחה וגם דמו לנדבה דנזירות הוי נדבה. והק' הרש"ש היכן שמענו שיש מנחה בחטא"ש דנזיר, [ומגוף המשנה גם מוכח שאין דין נסכים בחטא"ש אלא במצורע.] וע"י בקר"א שביאר את תירוצם שלצדדין קתני, שלענין אשם מצורע איכא מעלה על אשם דעלמא במה שהוא צריך להביא מנחה וע"כ יש סברא להצריך נסכים, ואילו באשם נזיר איכא מעלה בזה שהוא בא מכח נדבה וזוהי סברא לרבותו לנסכים.

לכבש זו עולת יולדת.

צ"ע שהרי איצטריך לגופיה לחלק שאינו מביא אלא שיעור הנסכים המפורשים בו, וכמו שביאר הרשב"א דלעיל. ויתכן שהריבוי הוא מדכתיב לכבש בפתח היינו הכבש הידוע והיינו של עולת יולדת. וכן צ"ל לגבי הילפותא מהאחד שגם שם לכאור' צריך את הפסוק לגופיה.

ומ"ש מעולת יולדת.

ע"י בקר"א שיש ד' עולות שהצרכנו עליהם ריבוי מיוחד מפני שהם חובות, עולת ראייה עולת מצורע עולת יולדת ועולת נזיר וא"א ללמוד אחד מהשני. דממצורע אי אפשר ללמוד שהוא מביא מנחה גם בחטאתו ואשמו, מעולת ראייה א"א ללמוד משום שהיא באה בציבור, מנזיר אי אפשר ללמוד שנזירות באה בנדבה, ומיולדת נמי איכא שום סברא דבאחרים יש שמץ חטא. ועולת ראייה היא חובה שקבוע לה זמן. ויל"ע למה אי אפשר ללמוד את הכל מאילו של אהרון שהוא קרבן יחיד של חובה וצ"ל שגם לו ביחס לאחרים יש את המעלה של ציבור כעולת ראייה אף דגרע ממנה.

בענין פלגס. הניחא לריו"ח דאמר בריה הוא.

בפשטות כונת ריו"ח שיש מצב שלישי דיצא מכלל כבש ולכלל איל לא בא וע"כ אינו נחשב לא כבש ולא איל לצאת בו יד"ח כבש או איל, דומיא דימי נערו של בת, ודלא כבר פדא שכל זמן שלא בא לכלל י"ג חודש הוי ספק איל. ואין הכונה בזה שהוא נחשב כבריה אחרת. אולם בראש יוסף בחולין כג. מבואר דלא כן [וזו לכאור' גם פשטות הגמ' שם כמו שנביא בהמשך.] שכתב דאליבא דריו"ח אם ידור להביא כבש אינו יוצא חובתו בפלגס אף למ"ד דבנדר כבש והביא איל יוצא יד"ח כדין קטן והביא גדול דבכלל מאתיים מנה, כאן דהוא בריה בפ"ע לא מהני, וצ"ב אמאי גרע. וצ"ל דהיינו משום דבכה"ג הוא כביכול מופקע מהקרבה בתורת כבש והוא נחשב כמין בפ"ע. וע"י משי"נ בסמוך.

הקריבו מביא עליו נסכי איל ואינו עולה לו מזבח.

ל"פ דמייירי במחויב אשם כבש או איל כמצותו והוא הביא את הפלגס דלריו"ח אינו עולה לו לחובתו ואילו לבר פדא הוי ספק אם עלה לידי חובה וצריך להביא אשם אחר ולהתנות בעולה. וכן דקדק הראש יוסף חולין שם מדברי הרש"י שם שפי' שהיה מחויב כבש או איל. אולם הרישא

אינה מובנת לפי דאמאי הוא כשר בפ"ע והרי לריו"ח הוא ודאי אינו עולה לחובתו וצ"ל דהרישא מיירי במי שנדב אותו לעולה ולא בגוונא דסיפא ודוחק.

וברש"י הנד' כאן כתב היכא דנדר איל או כבש והביא פלגס מביא עליו נסכים ואינו עולה לו מזבחו לשם חובת נדרו. ועד"ז מבואר בפי' הרא"ש פ"א דפרה שכי' דאין עולה למזבחו לריו"ח אפי' נדר כבש או איל ולבר פדא אם היה מחויב כבש לבדו או איל לבדו והביא פלגס לא יצא. ומבואר דלריו"ח דהוי מין בפ"ע אינו יוצא אפי' באופן שנדר או מזה או מזה ולב"פ בכח"ג יצא ממ"נ אלא דבהיה מחויב כבש לבדו אינו יוצא בפלגס מספק. ותמוה מי גרע מנדר כבש והביא איל דאליבא דרבנן לקמן ק"ז ע"ב יצא כדין קטן והביא גדול. וצ"ל דבכח"ג שהוא מביא איל הוי כאילו הביא קרבן אחר מאחר ונסכיו שונים משל הכבש וכמו שאינו יכול להביא בקר עבור צאן או עז עבור כבש ולא שייך בזה בכלל מאתיים מנה, ודוקא עגל מביא פר וכיו"ב דהכל אותו מין קרבן. [ועי' בפירוש הרגמ"ה דף ק"ז שם בסוף העמוד, ועי' במה שנכתוב בזה במקומו אי"ה.] אולם ברמב"ם פט"ו ממה"ק ה"א כתב להדיא שאם נדר כבש והביא איל יצא. וצ"ל לדידה שהמשנה מיירי במי שנתנדב איל וע"כ לא נפיק בפלגס.

וברא"י שם רצה ללמוד בדעת הרא"ש דדוקא אליבא דריו"ח לא נפיק יד"ח כבש בפלגס משום דהוי בריה בפ"ע, אולם אליבא דבר פדא באמת אם ידור כבש יצא יד"ח נדרו כדין קטן והביא גדול ולכן כתב הרא"ש אליבא דבר פדא אם היה מחויב כבש דהיינו במחויב להביא אשם כבש. אולם ברש"י הנ"ל אין את הדיוק הזה.

והנה בגמ' בחולין שם מבואר להדיא שאם נדר כבש או איל לפי בר פדא דהוי ספק יצא יד"ח ממ"נ [אי לא מספק"ל ג"כ בבריה] ואילו לריו"ח אינו יוצא יד"ח בזה דהוי בריה בפ"ע. ועי' בקר"א כאן שהק' דאפי' הוי בריה בפ"ע אמאי לא נפיק בזה מי גרע מכבש גדול ועי' משכ"ב לתרץ. אולם לדברי הרא"י מבואר היטיב דלפי הצד דהוי בדיה באמת אינו בכלל כבש אלא הוי כמין בפ"ע.

ובמגיה לקר"א מחלק באו"א, דהיכא שאמר להדיא או כבש או איל הרי יש בלשונו הקפדה להביא דוקא אחד משניהם שאם היה רוצה איזה שירצה היה אומר בסתמא שיביא ממין הכבשים איזה שיהיה אבל כאן הרי זה כמי שמפרט שרוצה להביא ממינים אלו דוקא, וכמי שאומר שרוצה לידור קטן ולא גדול, ולכן אי להכשיר הפלגס אלא אם כן הוא נחשב כבש ממש או איל ממש. ולפי"ז אין ראייה מהסוגיא בחולין ליסוד של הראש יוסף דכל דהוי בריה בפ"ע אי אפשר להקריבו כדין קטן והביא גדול.

^א והנה אותו הביאור מובא כאן גם בקר"א בביאור הסוגיא. אולם שמעתי מהרה"ג רפאל שווב שליט"א שלכא"י נראה דבזה כ"ע ל"פ שאינו יכול לצאת ידי חובתו של כבש או איל אף לבר פדא שהתורה אמרה בהדיא להביא כבש שהוא בן שנה או איל שהוא בן שתיים ואף אם לא נאמר בו שנים להדיא מ"מ פשיטא שהשנים פוסלות ודוקא לענין נדר או נדבה יש ספק אם איל הכונה דוקא לאיל או לכל מה שיצא מתורת כבש. וכן להיפך. ומצאתי בס"ד ראייה לדברים דברמב"ם פ"א ממה"ק הי"ד משמע שהמצב של פלגס הוא רק ביום השלושים [אך במהריק"ו וברדב"ז שם ביארוהו ע"ד רש"י כאן]. אבל מקודם הוא בכלל כבש ואעפ"כ מבואר שם ברמב"ם [ה"יג] שהשעות פוסלות בקדשים ומיד שעברה שנתו נפסל, [ועי' במנ"ח מ' רצ"ט שכתב כן בפשיטות ועי' שם מש"כ בשם הטו"א לבאר את ספיקו דב"פ]. שו"ר להוכיח דלא כן שבגמ' בפסחים מז: מובא ילפותא מיוחדת לפסול פלגס לתמיד ומשמע שאילו לא הילפותא אף דכ' ביה בני שנה היינו אומרים דכל דלא נעשה איל גמור הוא בכלל בן שנה ויתכן שכל הילפותא הזו היא דוקא אליבא דריו"ח ולא אליבא דבר פדא.

וביאר עוד הרב הנ"ל דלענין נסכים מובן היטיב הספק של בר פדא דמאחר ולענין קרבן נדבה לא נתפרש דינו אם כאיל או ככבש הרי מסתבר שהתורה כללתו בכלל הכבש או בכלל האיל ובזה שוה דינו להיות כדין המתנדב שהוי ספק לן אם הוא בכלל שם כבש דעלמא.

^ב ומש"כ שם לתרץ אף שהוא מחודש מאוד בסוגין יש לו מקור בפירוש הגר"א למשנה בפרה פ"א מ"ג שקורא לפלגס פרכיגמא דהיינו דבר הפסול להקרבה.

איצטריך קרא למעוטי ספיקא.

לפי פשוטו הקושיא היא שאם באמת הוא בכלל כבש ויוצא בו יד"ח כבש לא יתכן שיתן לו הכתוב דין נסכי איל. אולם ברש"י הנד' מפרש ע"ד מי איכא ספיקא כלפי שמיא ואינו מובן כ"כ דמ"ש מעשירי ודאי ולא עשירי ספק ועי' בראש יוסף חולין שם מש"כ עוד בענין זה.

והנה יש כאן שאילה יסודית בהבנת דברי פדא אם הכונה היא שהספק הוא בדין הפלגס אם הוא בכלל איל או לא או שהספק הוא על כל בהמה בפ"ע אם היא הגיעה לכלל תוקפו של איל. ולכאוי הסברא הפשוטה נותנת כמו הצד השני שהרי במשנה בפרה מפורש שעד י"ג חודש אינו בא לכלל איל ומשמע שידוע השיעור של י"ג חודש אלא דמספק"ל אם נחשב גדלות כבר לפני שמלאו חדשיו, וכמו בשנת ה"ב לנער שמספק"ל בהביא שערות אם הגדיל.

והנה בתוס' בכורות מא' הביאו כמה מקומות שאמרינן איצטריך קרא למעוטי ספיקא כמו לענין אנדרוגינוס וכוי ותחילת הציהוב שבכולם השאילה היא כללית אם ההתיחסות אליו היא כך או כך שבוזה לא אמרי' איצטריך קרא למעוטי ספיקא משא"כ לענין עשירי ודאי ודאי ולא ספק ששם הספק הוא מקרי שם לימדה התורה את דרך ההנהגה בספק זה. וילה"ק למא לא הביאו התוס' שם גם את פלגס יתכן שהם הבינו כנ"ל שכאן הוא ספק מקרי והטעם שלא אמרי' שאיצטריך קרא להכי דבאמת הוא נקרב כדין כבש ולא שייך לרבותו לנסכי איל ודו"ק.

דף צ"ב ע"א.**כל קרבנות הציבור אין בהן סמיכה וכו' כל קרבנות היחיד טעונים סמיכה וכו'.**

הנה בקרבנות היחיד מפורש בכתוב סמיכה בכולן חוץ מן האשם ומבואר בגמ' זבחים יא. דאיכא הקישא אשם לחטאת. ועי' ברמב"ם פ"ג ממע"ה ה"ו שכי' כל קרבנות היחיד וכו' סומך עליהן וכו' שני וסמך ידו על ראש קרבנו מפי השמועה למדו שכל קרבן במשמע חוץ מפבח בכור ומעשר. ועי' עוד בליקוטי הלכות שהביא מן הספרי שעולת חובה וכיו"ב יש בהם סמיכה אף שלא נתפרש בהם סמיכה אלא בעולת נדבה מ"מ מרבין מקרבנו להצריכם סמיכה.

והנה בקרבנות הציבור לא כתיב ריבוי וע"כ אין לנו להצריך סמיכה מסברא. וגם איכא הילכתא שתי סמיכות בציבור ותו לא אך אין מוסכם שנאמרה כזו הלכה, כמבואר לקמן בע"ב. והנה לענין עולת חובה עי' בגמ' ביצה כ. שיש מקור אחר להצריך בהן סמיכה וצ"ע לפי הספרי והרמב"ם הנ"ל למא לא מרבים זאת מקרבנו, ועי' בערוך השולחן סי' ס"ח ס"ו.

ולענין אשם מצורע איכא ספק בגמ' זבחים לג. אם סמיכה בו מדאורי' או מדרבנן, וברש"י שם מפרש שלא דמי לשאר אשמות שילפי' מהיקישא דחטאת שלא בא אלא להכשיר, והתוס' שם הק' עליו. וק' למא לא ילפי' שיהיה בו סמיכה מדאורי'.

ר"ש אומר אף שער עבודת כוכבים.

בגמ' בע"ב מביא ע"ז ריבוי מיוחד וצ"ב למא אין לומדים זאת מסברא להצריך סמיכה כמו בפר והרי לכאוי נאמר דין בקרבן העלם דבר של ציבור שהוא טעון סמיכה ובשעירי עכו"ם השעיר עומד תחת הפר לכאוי. [עוד צריך לברר אם יש סמיכה בפר לעולה בא עם השעיר ומשמע שזה

^א והנה לפי ההבנה הנ"ל שבקרבן הבא לחובתו כו"ע מודו שאינו נחשב לא איל ולא כבש, נוכל לומר דבאמת הספק הוא כללי לענין קרבן נדבה וכן לענין נסכים איזה דין ניתן לו, אולם להבנת הראש יוסף והקרי"א דהספק הוא אף על קרבן המחויב קימת הסברא הנ"ל.

פשוט שאין בו סמיכה]. ועוד שהרי לר"י איצטריך מיעוט לקמן מהשעיר החי דשעיר עכו"ם אין צריך סמיכה ואיך יתכן שזה מצריך ריבוי וזה מצריך מיעוט. ועי' בתוס' ד"ה ואין שכ' דלר"י איצטריך מיעוט דלא נלמד לרבות כמו בפר העלם דבר ש"צ וא"כ קשה לפ"ז למה הצריך ר"ש ריבוי. ועי' בקר"א שכ' דהריבוי דהחי בא לרבות שסמיכתו בזקנים ולא באהרן שלא נבוא למעט מהפר שסמיכת השעיר היא באהרן, וצ"ב שלא נכתוב לא ריבוי ולא מיעוט.

א"ל ר"ש והלא אין סמיכה אלא בבעלים וזה אהרן ובניו סומכין בו.

ברש"י הנד' מפרש דמכיון שאינו נסמך ע"י הבעלים לא הוי סמיכה. אולם ברש"י כת"י כי הלכך לאו עיקר הוא ולא השלמתה שתי סמיכות של ציבור, וצ"ב מה הכונה לאו עיקר. ויל"פ לפי מה שיסדו האחרונים שיש חיוב סמיכה מצד הבעלים המביא את הקרבן, ויש גם חיוב סמיכה שהיא מדיני חיוב הקרבן, ועי"כ בכה"ג שאינו נסמך ע"י הבעלים אלא באהרן מתקים בו ז"ן סמיכה המחויבת מדין הקרבן אך לא מדין הבעלים המביא את הקרבן. אולם להבנת הרש"י הנד' ל"ש כלל תורת סמיכה שלא ע"י הבעלים ממש ובהכרח בשעיר המשתלח הוי פרשה מחודשת של סמיכה. ועי' במקד"ד [סי' כ"ד סק"ו] שהסתפק בדין סמיכה של השעיר אם הוי דין סמיכה גמורה או לא ודן שם איך מתקים כאן הדין של תיכף לסמיכה שחיטה שהרי אינו נשחט אלא דחיתו לצוק היא שחיטתו.

כשם שוידוי של שעיר המשתלח וכו' כך וידוי של פר מכפר על הכהנים.

בכל הסוגיא מבואר שהכפרה של הישראל היא ע"י הוידוי של השעירה"מ ולא ע"י דחיתו לצוק וכן כפרת העבירות של הכהנים היא תלויה בוידוי של הפר ולא בהקרבתו, ועי' בהגרמ"ד שהק' דהלא אין כפרה אלא בדם. אולם בסוגיא נראה להדיא שרק הכפרה על טומאת מקדש וקדשיו היא תלויה בדם הפר ולא הכפרה משאר העבירות.

דף צ"ב ע"ב.

והיטברא דהך קמייתא מתרצתא היא הא א"ר שמעון סמיכה בבעלים בעינן.

התוס' ביארו דאהרן לאו בעלים הוא אף שהוא מתכפר עם כל ישראל, דלר"ש מביאין פר ושעיר לכל שבט. ועי' בפירוש הרגמ"ה שתי קושיות דטפי עדיפא סמיכה בבי"ד שהם חשיבי בעלים טפי מאהרן. והנה לקמן יש מח' לגבי קרבן השותפין שאיתרבי מכל דכל בעלי קרבן צריכין סמיכה, וברש"י כת"י כתב שהריבוי הוא דלא סגי בסמיכת אחד מהן שיסמוך ע"י כולן. והנה כאן שאין ריבוי ע"ז שיצטרכו כולן לסמוך הדר דינא שאחד סומך ע"י כולן וא"כ שפיר מתקים הסמיכה ע"י אהרן לחוד שהוא כשליח של כולן, וכמו לר' יהודה בקרבן השותפין. אולם הרגמ"ה נוקט שעד כמה שיש אפשרות לעשות ע"י הבי"ד אין אפשרות לסמוך ע"י הכהנים שהם נחשבים בבעלים.

ועי' במקד"ד סי' כ"ג סק"ה שהק' על תירוץ התוס' משיטת אביי דאין שבט לוי מביאים פר ושעיר ועי"כ שהם מתכפרים בהקרבת שאר השבטים וא"כ אמאי אין אהרן יכול לסמוך ע"י כולן. וצ"ל דהסוגיא כאן אלא אזלא אליביה.

^א ומבארים עפ"ז את דברי התוס' לעיל בדף ס"א ע"ב ד"ה מצינו שכ' דבעכו"ם שלא בר סמיכה הוא יסמוך אחר בשבילו, כמו שמביא נסכים בשבילו, דהיינו שאין כאן תורת סמיכה דבעלים רק מדיני הקרבן.

וע"ע ברמב"ם בפ"ב מהל' שגגות ה"א שכ' דחיוב הקרבן הוא על הבי"ד ולא על הקהל שעשו עפ"י הוראתן אלא דכל השבטים מביאין י"ב פרים על הבי"ד פר לכל שבט. וכ' המקד"ד שם דלפ"ז מיושב היטיב קושית התוס' דלפ"ז פשיטא דלא שרי לסמוך אלא לבי"ד ואין אהרן בכלל הכפרה כלל.

איצטריך הלכתא ואיצטריך קרא וכו'.

השו"ט בסוגיא הוא דאי לא היה אלא הריבוי היינו לומדים מכח הק"ו לרבות גם סמיכה בזבחי שלמי ציבור ומהריבוי היינו לומדים שעירי עכו"ם שהם דומים טפי לשעיר המשתלח, וע"כ איצטריך הלכתא למעט שאין אלא שתי סמיכות וע"כ עדיף לרבות שעירי עכו"ם אולם אם לא היה לנו ריבוי על שעיר עכו"ם לא היינו יודעים על איזה שתי סמיכות דיבר הכתוב.

תוד"ה לגירסא בעלמא.

הק' לר"י דל"ל שתי סמיכות בציבור מנין נדע למעט זבחי שלמי ציבור מסמיכה וכ' דממעט להו מהפר. והק' בצאן קדשים דהא ר' יהודה צריך מיעוטא דהפר למעט שעירי עכו"ם. וע"י בטה"ק מש"כ לישב בזה עפ"י דבריהם לעיל.

דף צ"ג ע"א.

קרבתו ולא קרבן חבירו.

בתוס' לעיל סא: הק' למ"ל תרי מיעוטי ידו ולא יד שלוחו וקרבתו ולא קרבן חבירו. ותי' דאיצטריך המיעוט לומר שלא נימא דשלוחו של אדם כמותו. והק' הקר"א דאכתי אמאי איצטריך המיעוט דקרבתו והרי אם בשליחות ל"מ לסמוך ק"ו במי שאינו שליח. ומבאר הקר"א שהו"א דמצוה לסמוך על הקרבן, ועיקר המצוה היא על הבעלים, והיכא דליכא בעלים שיסמוך אחר במקומו וקמ"ל קרא דבאחר ל"ש סמיכה כלל. ונראה להוסיף עוד עפ"י מה שמיסד הגר"ז דבסמיכה איכא תרי דיני דין סמיכה מצד הקרבן וגם דין מיוחד על הבעלים לסמוך וע"כ ההו"א היתה שכל מה שנתמעט סמיכה בשליח זה כאשר הוא בא לסמוך במקום הבעלים אבל כאשר אין אפשרות לקים דין סמיכה בבעלים יהיה אפשר לסמוך ע"י אחר וקמ"ל שאין שום אפשרות למי שאינו מתכפר בקרבן זה לעשות בו סמיכה.

קרבתו לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה.

ברש"י הנד' מבאר שכל מי שיש לו חלק בקרבן סומך עליו, וכ"ה ברגמ"ה. וברש"י כת"י מפרש שאם היה להם בשותפות קרבן אחד סומך עבור כולם, וזה מתאים עם שיטתו בתמורה המובאת כאן בתוס' שאל"בא דר"י דליכא ריבוי אין כלל דין סמיכה בקרבן השותפין. אולם ברש"י תמורה ב. ד"ה לרבות וכן בערכין ב. מפרש להדיא שכולן צריכים סמיכה. וכ"נ מפירושו לקמן צד. ד"ה כל שכ' להדיא שכל החוברין סומכין. ונראה שיש כאן טעות בדבריו וכן הגיהו במהדורות החדשות שילפינן מהריבוי הנ"ל שכולם צריכין לסמוך על הקרבן.

היורש סומך.

עיי בתוסי' על המשנה לקמן שהביאו את הגמ' בערכין הכל סומכין לאתווי יורש והק' דהא תנא בהדיא דהיורש סומך עיי מה שתי'. ובשפ"א כ' לישב קושיתם שהמשנה באה ללמד שיש דין על היורשין לסמוך כדין בעלים גמורים ונפק"מ שאם יש כמה יורשים שחייבים כולם לסמוך ולא נימא דסגי בסמיכת אחד מהם. וכמו"כ איכא נפקותא לענין אם אביהם הפריש קרבן וסמך עליו ומת אביהם דלא נימא שיצאו יד"ח בסמיכת אביהן אלא צריכים היורשים לסמוך. ויש לבאר עוד עפ"י הגמ' בזבחים ו. שמבואר שם שהטעם שהיורש מימר הוא משום שיש ליורשים כפרה עכ"פ מקופיאה, ומכיון שילפי' סוף הקדש מתחילת הקדש נראה שזה הטעם שהם סומכים. וממילא פשיטא שעל כולם יש דין לסמוך שכולן מתכפרין בו וגם לא סגי במה שיסמוך אביהן שהרי עתה הם המתכפרין וצריכים את הסמיכה שלהם דווקא.

אולם לאידך גיסא יעוי' בשיעורי הגרמ"ד שהביא מאביו הגרמ"ז שביורשים ל"ש כלל דין סמיכת בעלים וכל הדין סמיכה שלהם הוא מדיני הקרבן, וע"כ אין צריך אלא א' מהן לסמוך, ואם מת אביהן אחר שסמך כבר אינם סומכין עוד. והביא לזה ראיה מדברי הרגמ"ה בערכין שכו' שאם הקדש אביו זבח ומת קודם שסמך עליו, יורש סומך על קרבן אביו. ומדויק בדבריו שאם כבר סמך עליו אביו אי"צ סמיכה.

וצריך להוסיף שאע"פ שנת"ל בשם הקר"א שגם בדליכא בעלים ליכא דין סמיכה עיי אחרים מ"מ יורשים שאני שברא כרעא דאבוה וכאילו נסמך הקרבן עיי אביהן, אבל אין להם חיוב עצמי שיצטרכו דוקא הם בעצמם לסמוך ודו"ק.

ומביא נסכים.

עיי בתווי"ט על המשנה שביאר דהחיוב נסכים הוא דוקא באופן שהניח אביהן להם ממון [דאל"ה מה"ת לחייב את היורשין], ומדמה זאת למה שכו' בשקלים פ"ז מ"ו לענין חביתי כה"ג הבאה משל היורשים.

ובאור גדול שם חולק עליו בזה שכיון החיוב נסכים הוא חיוב שחל על היורשים עצמם שהם מתכפרים בקרבן זה וע"כ היורש סומך ומימר כמבואר בזבחים ו. וע"כ הם מחויבים בנסכים אף משל עצמם. וכ"כ החזו"א.

ובאו"ג שם וכן החזו"א הביאו הוכחה לדבריהם שהרי שנינו גר שמת והניח נכסים קריבים משלו [אינו מפורש אבל למ"ד שעבודא דאוי' כן מוכרח מהגמ' קידושין י"ג ע"ב] ואם לאו באין משל ציבור, ואם איתא שאין היורשים מחויבים להביא משל עצמן מאי איריא גר שמת אפי' ישראל גמור נמי.

אולם יעוי' בתוסי' לעיל נא: שביארו דדוקא כאשר יש לו נסכים קריבה משלו דלאחר מיתה הכל הפקר וכ"ה ברוב מפרשי המשנה שקלים פרק ז' מ"ד, ולפ"ז איכא נפקותא לענין אם לא הפריש נסכים מחיים, שביורש אף אם לא הפריש אביהם את דמי הנסכים, ואף למ"ד שעבודא לד"א חייב להביא נסכים אם ירש את אביו, דמ"מ הרי הוא כרעא דאביו וכמו בההיא דחביתין. והא דבגר פשיטא לתוסי' שאינו מביא נסכים אא"כ הפרישן מחיים, ולא אמרי' בזה שיבודא דאוי' י"ל דאין הנסכים מכלל הנדר רק הוא חיוב על מי שמקריב את הקרבן, וע"כ בגר שמת שאין לו דין הקרבה אין חיוב להביא מנכסיו ודו"ק.

ר"י אומר יורש אינו סומך יורש אינו מימר.

לא נתבאר בדברי ר"י מה הדין לענין נסכים אם יורש מביא נסכים, דבמשנה שלנו נראה דהא בהא תליא וכיון שאינו סומך אינו מחויב להביא נסכים משלו. ובפרט למה שכי' האו"ג והחזו"א שהטעם שהיורש מביא נסכים הוא מפני שהוא מתכפר בו וע"כ סומך ומימר וא"כ לר"י דל"ל הכי אין צריך להביא נסכים.

אולם שמעתי מהחברותא שליט"א דאף ר"י מודה שיש כפרה ליורשים, ומהאי טעמא באמת הוצרך לזה מיעוט שאינם סומכים כמו אחר, וא"כ לענין נסכים סגי בזה שהם נחשבים בעלים לענין הבאת הקרבן והכפרה לענין שיתחייבו בנסכיו.

ויליף תחילת הקדש מסוף הקדש וכו'.

ע"י בסי' ישר וטוב שהק' דממ"נ א בלאו האי מיעוטא היינו מצריכים סמיכה ביורש למה הוצרכו רבנן למילף מתחילת הקדש דהיורש סומך כיון דל"ל מיעוטא דקרבנו. והביא שם שהתוס' בריש תמורה הקשו כן, ותירצו שיש יותר סברא למעט יורש מקרבנו מלרבות כל בעלי חוברין, וע"כ אי לא דמרבין מהמר ימיר היינו ממעטים כדר"י יורש מסמיכה.

לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה ל"ל.

התוס' הביאו פירוש רש"י בתמורה שאין בהם סמיכה כלל כיון דלא מיחד קרבן דידהו שאינו חלוט לכא"א. אולם בריש ערכין כתב שא' סומך ע"י כולן כפירוש התוס' כאן. ועי' בהגרמ"ד שמבאר שהמח' היא בדיני סמיכה אם לר"י ליכא דין סמיכת בעלים בשותפין וסגי בסמיכת חד מנייהו, ואעפ"י שאחר אינו יכול לסמוך זה הוי כעין תנאי שאין סמיכה אלא בבעלים. אולם לרש"י בתמורה אדרבה מכיון שאין כאן בעלים מיוחד על הקרבן ל"ש בו כלל דין סמיכה בבעלים וע"כ אין בו מצות סמיכה. ועיי"ש שהק' למה צריך קרא למעט יורש והלא לא גרע משותפין, וי"ל. ויעו"ש בהרחבה עוד חקירות בענין.

תוד"ה מיבעי, ושמא במקום שהפסוק מוכיח לא אמרינן.

ע"י בחק נתן שביאר כונתם שבעלמא אנו דורשים את הכפילות של הלשון ומרבים מזה הלכות, וא"כ יש הוכחה מגוף הענין שהריבוי אינו נכון כמו לגבי מילה שבאים ללמוד שמילה שלא לשמה כשירה ואילו בפסוק כתוב לה' ימול דבעי שיעשה המילה לשמה.

תוד"ה לפי, משום שהשווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה.

ע"י בצ"ק שהק' מ"ש כאן עונשין לגבי סמיכה, ואי משום שאינה מתכפרת בקרבן בלא סמיכה, הא אמרי' דסמיכה היא שירי מצוה ואינה מעכבת את הכפרה. ותי' שמכיון שנאמר לענין הסמיכה שמעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר, אף שלמעשה הקרבן כן מכפר, מ"מ זה מספיק בכדי שיחשב בכלל עונשין להשוות נשים לאנשים.

מתני' הכל סומכין חוץ מחרש שוטה וקטן.

ע"י ברש"י בשם התוס' חדשים על המשנה וכן בעוד אחרונים, שהק' איך משכח"ל קרבן לקטן והרי אין לו דעת להפריש קרבן, ובשלמא בחרש ושוטה משכח"ל שהיו פקחין והפרישו את הקרבן ואח"כ נתחרשו או נשתטו, [והקרבן קרב עבור בעליו דלא גרע מגר שמת], אבל בקטן היכי משכח"ל. ועי' בתו"ח שם וכן בסי' קדושת יו"ט [להמהריט"א] סי' כ"ה שביארו דמייירי בקטן היורש את אביו ונתחדש שאף למ"ד יורש סומך קטן אינו סומך. ובמנ"ח מ' קט"ו כתב דמשכח"ל

בקטן המופלא סמוך לאיש אם זה מדאו' שרשאי לידור ולהקריב קרבן. וברש"י מתרץ דמשכח"ל בקטן מצורע שאביו מפריש עליו קרבן כמבואר בנדרים ל"ה ע"ב דהכל צריכין דעת חוץ ממחוסרי כפרה שהרי אדם מפריש קרבן עבור בניו בנותיו הקטנים דילפי' מזאת תורת הזב בין קטן ובין גדול.

א

ובעיקר הענין שמבואר כאן שאפשר להקריב הקרבנות גם על אלו שהם מחוסרים דעת בשעת הקרבה, יעוי' בעול"ש שהק' מהגמ' בזבחים יב: שאם אכל חלב ונשתטה אמרי' הואיל ונדחה ידחה, ומפרש רש"י שם משום דבעינן דעת בעלים כמבואר בערכין דכ"א. ולפי' לעולא דבעי דעת בעלים גם בעולות ושלמים א"כ צ"ע איך קרב שלא לדעתו. ומכאן זה מחדש העול"ש שכל הדין שגר שמת מקריבים קרבנו, וכן מתני' דהכל סומכין אפי' חש"ו, מיירי דווקא במחוסרי כפרה שאינם צריכין דעת אבל לא בעולתו ושלמיו. אולם האחרונים נקטו בפשיטות שה"ה בשאר קרבנות כמבואר. ולכאוי' לעצם הקושיא החילוק הוא ברור, שבחטאת ואשם שכל ההקרבה היא באה לחובת הבעלים, היכא דאינו מתרצה לא שייך בהם הקרבה, אבל בקרבנות הבאים גם בנדבה, אין סברא שהדין דעת יעכב במקום שאי אפשר להקריב לדעתו, שרי יש חיוב הקרבה מצד הקרבן, ועי' בשיעורי הגרמ"ד עד"ז.

ועובד כוכבים.

עי' בשפ"א לעיל סא: שנסתפק לענין גוי שהפריש קרבן ואח"כ נתגייר אם קרבנו טעון סמיכה, והאחרונים האריכו בזה בגדר קרבן עכו"ם אי תליא בהפרשה או בהקרבה ואכמ"ל.

והעבד.

בגמ' מובא מיעוט מידו ולא יד עבדו שאין העבד סומך בשביל רבו, דומיא דשליח. אולם ברמב"ם מבואר שגם בקרבן עצמו אינו סומך ולא נתבאר מהיכן ילפי' זה. ועי' ברע"ב שנראה שהכל נלמד מהמיעוט הנ"ל. ולכאוי' אי"צ מיעוט מיוחד שלא נתחדשה סמיכה אלא בבני ישראל והוא כעכו"ם לענין זה וכדמשמע בגמ' דלאו בני מצוות נינהו.

והאשה.

בספר קדושת יו"ט סי' כ"ו הסתפק באיש שירש קרבן של אשה אם יש חיוב סמיכה, אם המיעוט נאמר על הקרבן של הנשים [כמבואר שמנחת נשים יש לה שם קרבן אחר], או שזה פטור על האישה שאינה צריכה לסמוך [ואז הוי גם איסור משום עבודה בקדשים כמבואר במס' חגיגה טז: דאפי' למ"ד נשים סומכות רשות היינו בהקפת היד]. וא"כ היורש חייב. וכ"כ להסתפק איפכא באשה שירשה קרבן של איש אם היא צריכה לסמוך או לא, והובא במנ"ח שם. והנה בתוס' לקמן נראה שהם נקטו שהוא דין פטור וע"כ הק' דתיפול"ל מדין מ"ע שהז"ג.

א ובקדושת י"ט שם דחה את המהלך הזה דל"מ לה דין זה אלא בעופות ובעופות הרי אין דין סמיכה. וצ"ע דהרי אפשר להעמידה בקרבנות המצורע ושם הם בהמות ולא עופות, וי"ל שרק האשם הוא המכשיר ושאר הבהמות באים לרצות ולכפר, ואותם באמת אין מביא אביו בעבורו. וכבש האשם הרי יש מח' אמוראים בזבחים לג. אם סמיכתו היא מן התורה. ועי' עוד בשיעורי הגרמ"ד שהביא בשם הגר"ח דבלא"ה שייך לומר שאביו הפריש עולה עבורו כמו דשרי להפריש עבור אדם אחר, אולם יתכן לדחות דבכה"ג יצטרפו דעת, דדעת בשעת הפרשה ודאי מעכב כמבואר בערכין דכ"א.

ויש עוד נפקותא מחקירה זו אם איש ואשה נשתתפו יחד בקרבן אם יש בו מצות סמיכה שאם זה דין פטור יש כאן צד פטור בקרבן, ובכה"ג אין מקור לחיוב ואיכא נמי איסורא. ועיי' בצפנת פענח [בהשמטות סוף הל' תרומות] שנראה דפשיטא ליה שאי"ז דין בקרבן ועיי"כ איכא חיובא בכה"ג. ולעצם הנידון אם יש סמיכה בירושא כזו, יש מקום לתלות זו במח' האחרונים דלעיל בגדר דין סמיכת היורש, אם הוא חיוב עצמי או שהוא רק מקים את החיוב של האבא ואם סמך האב אין כאן דין סמיכת יורשים. ואם ניזל כצד האחרון פשיטא שאין דין סמיכה על היורש היכא דהאם היתה פטורה. ולאידך אם הבת ירשה י"ל דכיון דאינה מצווה על סמיכה אינה יכולה לסמוך כלל כמי שאינו בר חיובא.

א

ובמקום שסומכין שוחטין.

ברש"י כת"י מפרש שלא יזינה ממקומה. אולם בפיחמ"ש להר"מ וברע"ב פי' שאם סמך חוץ לעזרה צריך לחזור ולסמוך בעזרה. ונראה לכאוי דפליגי אם יש דין הפסק בהליכה מועטת, דלרש"י אסור להזינה כלל ואפי' כאשר הוא עוסק בשחיטה ואינו שוהה, ולהרמב"ם רק באופן שהוא עושה שינוי מקום הוי הפסק, אבל לא כאשר הוא סומך במקום הראוי לשחיטה ומזינה לצורך השחיטה.

ונידון דומה הובא בפו' לענין הפסק בנטילת ידים. דהתוס' בסוטה לט. הוכיחו מהסוגיא דזבחים לג. דהפסק שהיה לענין נטילת ידים הוי בשיעור כדי הילוך כ"ב אמה, שהרי מבואר בסוגיא שם שלמ"ד ביאה במקצת ל"ש ביאה יכול המצורע לסמוך עיי' שיכניס את שתי ידיו בתוך העזרה, אלא דלא הוי תיכף לסמיכה שחיטה כיון שמקום השחיטה הוא בצפון במרחק כ"ב אמה.

ובמג"א סי' קס"ו דחה ראיתם שיש הבדל בין הפסק הילוך להפסק שהיה דלענין הילוך אפי' הליכה מועטת הוי הפסק ואי"א ללמוד דין שהייה משם כלל. והוכיח המג"א נגד התוס' מן הסוגיא שם מנו"ב, שמבואר שם שאפי' אי נימא שהשחיטה כשירה בכל העזרה אין יכול המצורע לסמוך על פתח העזרה, משום דאי"ז תיכף לסמיכה שחיטה כמש"כ רש"י בזבחים לב, ושם הרי אין הפסק כ"ב אמה אלא של הליכה מועטת ואעפ"כ מקרי הפסק, ויוצא שלענין הליכה כל דהו הוי הפסק, ואילו לענין שהייה אפשר שגם בשיעור גדול אינו הפסק. והמחמ"ש שם וכן הפמ"ג דחו ראיתו דודאי סמיכה מחוץ לעזרה חשיב הפסק כיון דהוי שינוי מקום, אבל בתוך העזרה ממקום למקום אינו חשיב הפסק אלא מחמת שהייה בשיעור זה.

ולכאוי רש"י והרמב"ם נחלקו במח' הזו דלרש"י יש הפסק מחמת ההילוך אפי' בהליכה מועטת ולא שעה שיעור שהייה, אולם להרמב"ם אין חשיב הפסק רק אם שחטה בחוץ אבל בהזזה כל דהו לא הוי הפסק.

אולם ברמב"ם בהל' מעשה קרבנות נראה שאפי' בתוך העזרה אסור להפסיק אפי' בהליכה מועטת, שכי' בפ"ג שם הי"א אין סומכין אלא בעזרה וכו', ושם בהי"ב כ' ובמקום שסומכין שוחטין, ותיכף לסמיכה שחיטה, ואם שחט במקו"א או ששהה שחיטתו כשירה. הרי להדיא ששייך שינוי מקום אף בתוך העזרה. ועיי' בסמוך עוד בהרחבת הענין.

ב

^א יעוי' בטו"א חגיגה דף ד' דחצי עבד וחב"ח אינו יכול לסמוך דהצד עבדות אינו בתורת סמיכה ואינו יכול להוציא צד חירות, וכעיי"ז כ' המני"ח שם לענין אנדרוגינוס אם הוא חצי אשה וחצי איש שאינו יכול לסמוך.

^ב ונראה לישב סתירת הדברים עפ"י מה שכי' העמק ברכה הל' נטילת ידים, שלא בכל מקום הילוך הוי הפסק, אלא דוקא לענין דברים שהם קשורים למקום מסוים כמו קרבן שיש לו דין שחיטה במקום מסוים וכיו"ב, ששם צריך שיהיה הכשירו באותו מקום ממש. ולפי"ז י"ל שמה שכי' הרמב"ם אם שחט במקו"א פסול הכונה לקרבנות שיש להם דין צפון ולא סמך במקום שחיתן, אבל קרבנות הכשירים בכ"מ בעזרה אין שהיה בהליכה מועטת.

ותיכף לסמיכה שחיטה.

בגמ' בע"ב נראה שהכל ענין אחד וגורסים ובמקום שסומכין שוחטין שתיכף לסמיכה שחיטה. והק' האחרונים על דברי הרמב"ם הנ"ל שחילק את דין משנתינו לשנים שאסור לשנות המקום ואסור לשהות. ובתי"ט מפרש שהרמב"ם נקט שאי"ז ענין אחד ממש אלא שתלויין זה בזה. והנה לפי האמור מקודם בהכרח יש כאן שני ענינים דאם ננקוט שהליכה מועטת הוי הפסק ושהיה הוא רק בשיעור גדול ודאי אינם תלויין זב"ז. אך לשיטת התוס' בסוטה יוצא שהכל ענין אחד אא"כ היה שינוי מקום גמור כמו חוץ לעזרה ובזה לא מיירי מתני'.

אם הדין תיכף לסמיכה שחיטה מעכב.

יל"ח אם שהה בין הסמיכה לשחיטה אם צריך לחזור ולסמוך בשביל לקים את הדין תיכף, או דמכיון שכבר קים מצות סמיכה בדיעבד שוב אסור לחזור ולסמוך דהוי עבודה בקדשים. ועי' במנ"ח שם ובקדושת יו"ט סי' כ"ז שנקטו בפשיטות שאין חוזר וסומך. ועי' באו"ש על הרמב"ם פ"ג ממח"ק הי"א, שדייק את ל' הרמב"ם שדוקא כאשר הוא סמך חוץ לעזרה אז צריך לחזור ולסמוך, אבל לא באופן שהפסיק בשהיה או בהילוך. ובטעם החילוק יתבאר בסמוך. והנה מל' הרמב"ם שם משמע שבאופן שלא סמך כדין צריך לחזור ולסמוך, שכי' שאם שחט במקו"א או ששהה שחיטתו כשירה ומשמע שזה רק באופן שכבר שחט אבל אם לא שחט צריך לחזור ולסמוך וכן דייק בזבח תודה בזבחים לג', אולם רוב האחרונים נקטו שלא כדבריו. שו"ר דבקרית ספר על הרמב"ם שם נראה ג"כ שהבין את דברי הרמב"ם משום שאין הסמיכה מעכבת את השחיטה.

הטעם שסמיכה בעזרה מעכבת.

באו"ש שם מבאר שהטעם שלהרמב"ם אם סמך חוץ לעזרה ל"מ הוא עפ"י התו"כ דדריש לפני ה' וסמך שאין הסמיכה כשירה בחוץ. אולם מל' הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל נראה שזה משום הדין תיכף לסמיכה שחיטה, וצ"ב לפ"ז מה ההבדל אם היה ההפסק בפנים או בחוץ. ועי' ברש"י ותוס' בזבחים לב.

ובקדושת יו"ט שם מדייק את ל' הרמב"ם בפיהמ"ש שכי' שאם סמך חוץ לעזרה צריך לחזור ולסמוך בעזרה, עד שישמך שחיטה לסמיכה ולא יפסיק בהם מעשה אחר, דהיינו דבכה"ג הוי מחוסר מעשה בהכשר הקרבן ולא מהני סמיכתו. ומחדש שם שה"ה אם היה מחוסר חיתוך יבלת ג"כ לא מהני סמיכתו. ועפ"ז הוא מבאר את דברי התוס' בע"ב שלא מהני לסמוך על הקרבן קודם שחיטת התמיד דמקרי מחוסר מעשה של שחיטת התמיד.

ובעמק ברכה הל' נטילת ידים ביאר באו"א דהיכא שהיה חוץ לעזרה הוי הפסק של שינוי מקום ובכה"ג הוי הפסק גמור וצריך לחזור ולסמוך. ונמצא דלהבנת האחרונים יסוד הדין הוא משום תיכף, אך יש כאן שתי הבנות אם זה משום דבכה"ג הוי כאין ראוי לתיכף והוי חיסרון במעשה סמיכה או שזה משום הפסק והפסק גמור מעכב.

בשלמא חש"ו דלאו בני דעה נינהו.

צ"ב מ"ש משאר דוכתי שמהני עשיה של קטן היכא דגדול עומד ע"ג. ועי' בהגרמ"ד שביאר משום דלאו בני מצוות נינהו. והביא מהגר"ז שהק' דבשלמא כלפי הדין סמיכה של הבעלים מובן שמכיון שאינם בני מצוות אינם מחויבים בזה, אך מ"מ למה לא נצריכם לסמוך בכדי לקים את

הדין סמיכה של הקרבן. וביותר יש להקשות לפי הדרך שקטן מיירי ביורש. וצ"ל דכיון שאינם בני חיוב אין סמיכתם נחשבת סמיכה אלא מעשה קוף בעלמא. והביא שם דבפיהמ"ש מבאר שאינם סומכים משום שאינם בני שכל ולא משום שאינם בני מצוות. וצ"ל שמי שהוא מופקע מהבנת הענין אינו בכלל המצוה. [ועי' במנ"ח שדן אם יש דין חינוך בקטנים ולפי האמור הרי חסר בכל המעשה ואין בזה תורת חינוך.] ויש לצדד לפי הרמב"ם שבמופלא הסמוך לאיש יהיה דין סמיכה מכיון שהוא כן בתורת הענין של ההקרה.

דף צ"ג ע"ב.

תוד"ה ידו ולא יד אשתו.

הק' למ"ל מיעוט נשים מסמיכה דתיפו"ל דהוי מ"ע שהז"ג. הבאנו לעיל שיש להוכיח מדבריהם שהמיעוט מסמיכה אינו דין בקרבן נשים אלא דין פטור ממצוה זו, דאל"ה הרי איכא נפקותא דאין הקרבן שלהם מחויב בסמיכה כלל ונפק"מ לירושה. ובקדושת יו"ט סי' כ"ו כ' דבאמת יש לישב קושיתם עד"ז. ועי' בשיעורי הגרמ"ד.

דאפי' סמך בלילה סמוך לעה"ש וכו'.

לכאוי צ"ב דאם סמך אמאי לא תהיה סמיכתו בלילה כשירה בדיעבד וחזינן שאם אינו ראוי לדין תיכף אין בו דין סמיכה אך זה שייך רק אי נימא דדין תיכף הוא מן התורה ועי' בסוגיא דזבחים לב. ולג.

ובקדושת יו"ט סי' כ"ז ביאר דבכה"ג הוי מחוסר מעשה הכשר ואין הקרבן ראוי לסמיכה.

תוד"ה ידו ולא יד אשתו.

עי' בברכת הזבח ועוד אחרונים שכו' לתרץ קושיתם עפ"י דברי התוס' בכמה דוכתי [ר"ה לג. עירובין צו. ועוד] שנשים יכולות לעשות מצוה שהז"ג ולברך עליהן, ואם לא היתה הדרשא המיוחדת למעט נשים והיינו דנים לפטרם מצד מ"ע שהז"ג, לא היינו יודעים דאיכא נמי איסורא והיינו אומרים שאם ירצו יוכלו לסמוך, והוצרך הפסוק דבני ישראל להשמיענו דאיסורא נמי איכא משום עבודה בקדשים. והנה לפי פשוטו זה ידעינן מסברא שאינם יכולות לסמוך אם אינם מחויבות שהרי בגמ' חגיגה טז: אמרי' דלמ"ד נשים סומכות רשות אינם יכולות לסמוך אלא בהקפת היד. אולם האחרונים הנ"ל למדו שזה רק מחמת דאיכא מיעוטא אבל אם לא המיעוט היינו אומרים שהם רשאות לסמוך שיש כאן קיום מצוה. ולא אדע איך הם מחלקים בזה שהרי בסוגיא בעירובין שם מבואר דהמח' אם נשים סומכות רשות הינה גם בשאר מצוות שנשים פטורות עליהן אף מצד שהז"ג כתקיעת שופר והנחת תפילין, ועי' בתוס' שם שהמקור לזה שהם רשאות לקיים את המצוות שהם פטורות מהן זהו מכח דברי ר' יוסי דאי"ל נשים סומכות רשות, ואם היה חילוק בזה לא היינו מדמים העניינים זל"ז כלל. וצ"ע. ועי' עוד בשפ"א תירוצ' נוסף על קושיתם.

^א ובשיעורי הגרמ"ד צידד דקושית התוס' היתה למ"ד שנשים אינם סומכות כלל, ולדידיה אין שום היתר לנשים לסמוך. אולם בסוגיא דעירובין מוכח לכאוי שלא נחלקו אם יש להם שכר על קיום המצוה אלא רק מחמת שמיחוי כעבדי איסורא ועד כמה שלר"י אין איסור דאוי ה"ה לשאר תנאי ואכמ"ל.

כאילו לא כיפר וכיפר. שכיפר את העשה וניצל מן היסורין. ויש לצדד שבכה"ג הוא יצטרך להביא קרבן נוסף בכדי שיהיה לו ריצוי גמור.

תוד"ה כאילו לא כיפר.

התוס' הק' על הגמ' בזבחים שמבארת שלא כיפר על ביטול עשה דסמיכה משמעתין דאמר' שגם בתנופה אם לא הניף הוי כאילו לא כיפר, ושם הרי"ז אחר כפרת הדם ושם פשיטא שלא כיפר על עשה זה, ולכך העמידה לענין תנופת אשם מצורע שטעון תנופה מחיים. וצ"ע דמה"ת יכפר האשם על ביטול העשה של התנופה, ויתכן שכיון שבא להכשיר כבא לרצות ומכפר על שאר עבירות וצ"ע. עוד צ"ע והא אשם מצורע הכהן מניף אותו ולא הבעלים ומה שייך שיתכפר בו הכהן ע"י הקרבת אשם המצורע. וצ"ל דכיון דהכהנים הוו שלוחין על ההקרבה נחשב שיש כאן שליחות על העבירה הזו וצריך הישראל להתכפר וצ"ע.

ת"ש ובלבד שלא תהא דבר חוצץ בינו לבין הזבח.

ע"י בתו"י יומא לו. וכן בפירוש רבינו הלל על התו"כ שהביאו מקור לדין זה מדברי התו"כ [נדבה פרשה ד'] דדרשינן ידו על ראש ולא על גב ידו. ומפרשים אותה שלא תהא ידו נתונה ע"י חבירתה משום חציצה. וע"י בס' קדושת יו"ט סי' כ"ח שתמה על פירוש זה שהרי מין במינו אינו חוצץ, ומה דמבואר לקמן בגמ' שלגבי תנופה אינו יכול ליתן ידו על גבי יד חבירו ול"א שמין במינו אינו חוצץ צ"ל שיש חילוק בין יד עצמו ליד חבירו [וביאר שם את הטעם משום שהוא מקפיד שהוא רוצה לעשות המצוה דוקא בידו]. והביא סעד לחילוק זה מדברי הריטב"א ביומא נ"ח שמחלק בין אם הניח רגלו ע"י רגל חבירו או ע"י חבירתה. וע"כ הוא מבאר את דברי התו"כ באו"א שיש הלכה שכל כח היד ינתן קרבן ולכן לא מהני זו ע"י זו שאז הכח ניתן על חבירתה. ובדעת הראשונים הני"ל שאינם מחלקים בזה וס"ל דאף יד עצמו חוצצת בסמיכה ע"י בס' כנסת הראשונים שמבארם ע"י הרמב"ן בהל' בכורות פ"ג דלענין פטר רחם אף מין במינו חוצץ מכיון שיש הלכה של נגיעה ברחם אמו. ועד"ז כאן ישנה הלכה שיסמוך ויגע בידו, ולא דמי לעומד ע"י קרקע ששם אין הלכה של נגיעה רק שלא יהיה דבר החוצץ בינו לבין הקרקע. וע"י ברש"י כת"י כאן שהעמיד את הספק של מטלית באופן שכרך ידו במטלית, אבל באופן שהיתה המטלית ע"י הבהמה זה לכאוי תלוי בנידון של לקיחה ע"י דבר אחר ע"י בהגרמ"ד. אולם אם ישנה הלכה של נגיעה לכאוי אין חילוק בזה.

מתני'. שאחד מניף לכל החברים.

ע"י בס' נתיבות הקודש שהסתפק אם יש כאן דין שליחות או שכאן עיקר ההלכה היא שרק א' מבעלי הקרבן צריך לסמוך, ונפק"מ אם צריך מינוי שליחות. עוד נפקותא שאם זה מדין שליחות א"כ היכא דאפשר יצטרכו כולן להניף יחד וכל אחד יתן ידו תחת יד חבירו.

דף צ"ד ע"א.

לינפו כולם בהדי אהדדי הא הויא חציצה.

ע"י בנתיה"ק שם שהק' למה צריכים להגיע לזה שזה חוצץ והרי תיפו"ל דהוי זה יכול וזה יכול ונמצא שאין כאן מעשה תנופה וצ"ע.

הא הויא חציצה.

הגרי"ז הק' מ"ש דין חציצה בתנופה והרי לכאוי' אין דין שיניף דוקא בידיו, ולעיל בדף סא: הובאה אריכות דברים בענין זה.

תנופה א"ר ולא תנופות.

וברש"י משא"כ בסמיכה כתיב וסמך סתמא. ר"ל שכאן כתיב להניף אותו תנופה והיינו שאינו מדבר רק על פעולת ההנפה אלא גם על הנפעל וע"ז שייך לומר אחת ולא שתים, משא"כ לגבי סמיכה לא כתיב אלא וסמך שהוא הפעולה ואין זה ממעט כמה סמיכות.

בדין סמיכה בזאח"ז.

עי' בהגרמ"ד דלכאוי' היה עדיף שכולם יסמכו ביחד היכא דאפשר בכדי לקיים את הדין תיכף לסמיכה שחיטה, אולם ברמב"ם פ"ג ממה"ק ה"ט כ' כולן סומכין עליו זה אחר זה לא שיסמכו כולם בב"א, ובכס"מ ציין מקורו מהתוספתא וצ"ב מדוע. ולענין הדין תיכף לסמיכה שחיטה כשסומכין בזאח"ז צ"ל שהכל נחשב סמיכה אחת ארוכה. אולם הובא בהגרמ"ד לעיל צג. לבאר שהדין תיכף זוהי הלכה המחויבת מדיני הקרבן וסגי במה שהסמיכה של האחרון היא תיכף לשחיטה.

פרק עשירי

מתני' שתי הלחם נילושות אחת אחת.

עי' בחזו"א שהק' דבשלמא אי מידת היבש נתקדשה מובן מדוע יש הלכה מיוחדת בשעת עשיתן, אולם אי לא נתקדשה והן עדיין חולין מה"ט להצריך דינים מיוחדים בעשיה. [ואפי' למ"ד מידת יבש נתקדשה כ' שצ"ב טעם ההקפדה שלא ללוש שניהם בב"א, שהרי אינם מתקדשות בשעת הלישה].

וכ' לבאר שיש כאן הלכה מיוחדת לענין שיעור העישור הנצרך שיש הבדל אם לשים אותם שני עשרונים ביחד או בנפרד מכיון שא"א לצמצם שתהיה חלוקתם שוה כשהן עיסה כמו בעודן סולת שאפשר למודדה בדיוק, וכמו"כ צריך שיהיה בה שיעור עישורן שלם מן הסולת וזה אי אפשר לדעת כאשר לשו את הסולת שהרי יתכן שבמקום אחד העיסה היא עבה ובמקום השני היא רכה יותר ויש שם פחות סולת.

אולם לפ"ז צ"ב מ"ט נאמרה הלכה גם על אפיתן שצריכים לאפותן אחת אחת ובלחה"פ שתיים שתיים, שאם תנור אינו מקדש למה יש הלכה באיזה אופן יהיו נאפות. וכתב שם בדרך אפשר שבאמת לר"ש דא"ל דתנור אינו מקדש לא נאמרה הדרשא שצריכות להיות נאפות אחת או שתיים.

ולעיקר קושיתו הנה הוכחנו לעיל בר"פ שתי מידות שבכל המנחות היתה מצות מדידה ואע"פ שלא נתקדשו קה"ג ע"י המדידה, ובמנחת חביתין נאמרה גם הלכה לשער מתחילה בעישורן ואח"כ לחצות במידת חצי עישורן וא"א למדוד שתי חצאים מתחילה וכל זה אף כמ"ד שהעישורן לא נתקדש. ולפ"ז אין זו סתירה לומר שאף שאין בחלות קדושת הגוף מ"מ יש הלכה שיהיו נאפות לשם הלחם של חובה ובצורת עשיה מיוחדת.

שני עשרונים יהיה החלה האחת מלמד שנילושות אחת אחת.

עי' בסוגיא לעיל יד : לגבי שתי הלחם דאמר' הכתוב עשאו גוף אחד והכתוב עשאו שני גופין. ועי' ברש"י שם שהטעם שהם נחשבים גוף אחד הוא משום דמעכבין זא"ז והטעם דחשיבי ב' גופין מדכ' שתיים דמשמע דכח אחת לישתה ועריכתה בפ"ע יעו"ש, ומבואר שהדין המבואר כאן שנילושות אחת אחת זה מגלה שיש להם דיני הקרבה נפרדים. וצ"ע שהרי הדרשא הזו נאמרה גם לגבי לחם הפנים ושם אין יכול לפגל על כל חלה בפ"ע כמבואר שם וצ"ל שדוקא בשה"ל שנאפות כל אחת בפ"ע חשיבי כב' גופין אבל בלה"פ שיש דין לערבן בשעת אפיה. ועי' בחזו"א שנסתפק אם זה הלכה חיובית שיאפו שתי הלחם אחת אחת או אפשר גם לאפותן יחד וכן בלחה"פ אם יש חיוב לאפותן שתיים שתיים ולמבואר כאן זוהי הלכה מחויבת לערבן.

ת"ר ושמת אותם בדפוס ג' דפוסין הם וכו'.

ברש"י עה"ט פרשת תרומה פירש שהדפוס הראשון והאחרון היו של זהב אבל האמצעי שבו היתה נאפית בתנור היה של ברזל. אולם ברמב"ם פ"ה מתו"מ ה"ח כתב שלושה דפוסין של זהב היו לו ומבואר שאף האמצעי היה של זהב. ונראה לכא' דהרמב"ם אזיל לשיטתו בפ"ג מהל' בית הבחירה הי"ד שכו' שהדפוסין שעושין אותן בהם הם הנקראים קערותיו. אולם רש"י לשיטתו שפירש שם דקערותיו הם הקערות שמניחים אותן בהם אחר אפיה עד שנסדר על השולחן, אבל מה שנותנים קודם האפיה לא מקרי קערותיו. ומה שהכלי ההדפוס הראשון היה של זהב צ"ל

^א וצ"ע מדברי רש"י לקמן צ"ז ע"א בד"ה דפוסין שנערך ונילוש ונאפה בהן, ומבואר דכולן הן בכלל קערותיו.

שא"י מדיני השולחן אלא מדין כלי שרת דמבואר ברמב"ם [פ"א מהל' בה"ב הי"ח] שאם יש כח בציבור עושין אותן של זהב.

והנה במשנה לקמן איכא פלוגתא אם לחם הפנים לישתן ועריכתן בפנים או בחוץ אם תנור מקדש או לא, ולפ"ז אכתי צ"ב דלמ"ד תנור אינו מקדש כיון דהם נאפות בחוץ אין כאן דין כלי שרת ולמה אי אפשר ליתנם בכלי כל דהו וצ"ע. ומכאן גם קושיא על הרמב"ם הנ"ל שפסק בפ"ה מתו"מ ה"ז כת"ק דלישתן ועריכתן בחוץ ואפיתן בפנים, וא"כ איך אפשר להחשיב הדפוס הראשון מכלל כלי השרת והרי לא נתקדש עד האפיה. ויש לישב בדוחק דתנור מקדש לאו דוקא ודפוס שמתקנים אותו בה הוא בכלל האפיה וצ"ב.

תוד"ה ובדפוס היה עושה אותו.

התוס' נסתפקו אם היה נותן את החלות בתוך הדפוס או שהיה מדביקם מסביב לדפוס. ועי' בזבח תודה שבתחילה כתב לדיק מדברי רש"י ד"ה ועדיין היא בצק שכתב שבתוך הדפוס היה מתקנו, ולא מסביב לדפוס. ודחה שם שאין זו ראייה שאף לדברי התוס' אין נידון אלא לגבי הדפוס האמצעי, אבל הראשון והאחרון גם לדבריהם היה בתוך הדפוס, דאל"ה עדיין קשה מה שמבואר בסוגיא דאי אפי לה נפחא, ואם מסביב היו נתונים כיון שהחלל של הפנים היה שוה מה בכך דנפחא, ובהכרח שהיתה נתונה בתוך הדפוס הראשון ואי אפשר להחזירו לשם מפני הנפח. אולם מסתימת דברי הרמב"ם דיקו האחרונים שהחלות היו נתונות בתוך כל הדפוסין. ועי' במפרשים שהביאו את דברי הקרבן אהרון על התו"כ שדחה ראיתם דאפשר שהיו מרחיבים את הדפוס האמצעי יותר כדי שתינפח כראוי ולכן אי אפשר היה להחזירו לדפוס הראשון ועי' בשפ"א כאן מש"כ עוד בענין זה.

וכשהוא רודה נותנה בדפוס כדי שלא תתקלקל.

יל"ע למה לא היו מוציאים אותה ומסדרים אותה יחד עם הדפוס שבתנור, ובשלמא לרש"י ניחא שהיה של ברזל אבל לשיטת הרמב"ם צ"ע וי"ל בכמה אנפי.

וכשהוא רודה נותנה בדפוס.

ברש"י עה"ת בפרשת תרומה מבאר שהיה נותנה בדפוס עד שעה שמניחה על השולחן, ומבואר שלא היה נותנה בשולחן יחד עם הדפוס אלא היה מונח על טהרו של שולחן. שו"מ בהגהות הגר"א על התו"כ אמור פ' י"ג פי"ח ש"כ בפשיטות שהיה נותנם בשולחן יחד עם הדפוס שלהם ותמה ע"ד רש"י הנ"ל דמנליה שצריך ליתנם על השולחן עצמו. ולקמן בדף צט: יש ראייה לדברי רש"י מזה שהיו שמים אותו מקודם על השולחן של שיש ולא של זהב בכדי שלא יתעפש ואם היה נתון בדפוס אין נפק"מ לכאן. ועי' מש"נ עוד במקומו שם אי"ה. ועי' בתוס' כאן סוד"ה וכשהוא רודן שכתבו כשיטת רש"י וכתבו שבהכרח לא היה נתון הלחם בתוך קערות דא"כ מצינו שולחן מקדש יותר מטי"ו טפחים.

דף צ"ה ע"א.

^א ולעני"ד בלא"ה יש לישב שאף שכתלי הדפוס מצמצים את הלם שלא יתנפח מ"מ הרי ודאי הוא מצומצם מאוד לרוחב הדפוס ולכן היה נשבר ביד אנשי אלכסנדריה בהוציאים אותו, וע"כ אי אפשר לדחוק אותו בתוך דפוס מצומצם שמא ישבר והיו צריכים בהכרח ליתנו בדפוס חדש. וכ"נ מפירוש הרגמ"ה שהיה הדפוס השלישי גדול גם מהדפוס שבתנור והיינו שמחמת הנפיחות צריך שיהיה בגדלו יותר מן הדפוס הקודם.

כי אתא רב דימי אמר במסודר כ"ע לא פליגי וכו'.

הנה רהיטות השמועה היא דמהקרא דלחם התמיד עליו יהיה ילפי' דכל עוד שהוא על השולחן אינו נפסל ביוצא מפני שנחשב שלא יצא ממקומו ושם הוא מקומו, ואילו לאחר שנסתלק מן השולחן יש ילפותא חדשה מכאשר יחנו כן יסעו שאין כאן דין יוצא שעדיין הוא נמצא בתוך המחנה שכינה. ומבואר בגמ' שילפינן מכאשר יחנו כן יסעו דאי מפיק ליה הוא נחשב יוצא ומבאר רש"י שהכונה דמפיק ליה שמוציאו ממחנה לוויה. וצ"ע איזה דין יש במחנה לוויה יותר מאשר בשאר מחנה ישראל לענין לחם הפנים שדינו להיות בתוך מחנה שכינה ואם מחנה שכינה קים למה צריך להיות גם במקום מחנה לוויה.

והנה עיי' עוד ברש"י ד"ה במסולק שכ' שעדיין לא הגיע הזמן לסלק את זה עד שנסעו ומ"מ בתוך מחנה לוויה הוא שנושאין אותן עמהן עם המשכן ומחנה ישראל סביב להן. ועיי' ברש"י שמחך את הד"ה במסולק שהרי כ' רש"י שלא הגיע זמנו לסלק, ומבואר לפ"ז שאף כאשר הוא מסודר על השולחן יש מעלה שהוא נמצא בתוך מחנה לוויה. וצ"ב דלמ"ד מסולק פסול קשה דממ"נ אי ס"ל דמחנה לוויה הוא במקום מחנה שכינה מה ההבדל אם הוא מסודר או מסולק, וצ"ע. ועיי' בשיטמ"ק אות ח' ואות ט' שמחך את המילה במסולק אולם הגיה בתוך דברי רש"י והוסיף כי פליגי במסולק ולפ"ז מיושב.

מ"ד אינו נפסל דכ' ולחם התמיד עליו יהיה.

וברש"י מפרש אלמא בקדושתיה קאי. ועיי' בשיטמ"ק בכת"י

ואידך נמי הכתיב ונסע אוהל מועד, ההוא לדגלים הוא דאתא.

ברש"י להורות איזה דגל יסע ראשון ואיזה אמצעי ואיזה אחרון, והדברים צ"ב למה הוצרכה הוראה זו שהרי סדרן מפורש בתורה. וברגמ"ה מפרש שיהיה אוהל מועד באמצע הדגלים בין דגל ראובן לדגל אפרים וגם זה צ"ב שמפורש הוא כן בתורה.

ועיי' בחי' מרן רי"ז הלוי עה"ת בפרשת במדבר שהביא ברייתא דמלאכת המשכן שכתוב שם "ונמצאו שני דגלים מלפניהם ומחנה לוויה ומחנה שכינה באמצע שנא' ונסע אוהל מועד מחנה הלויים בתוך המחנות וכשם שהיו חונים כך היו נוסעין שנא' כאשר יחנו כן יסעו." וכ' שמכאן ראייה לשיטת רש"י בזבחים דף ס"א דבשעת מסעות היתה קימת גם מחנה שכינה משום הדין דאע"פ שנסע אוהל"מ הוא וכדנקיט להדיא ומחנה לוויה ומחנה שכינה באמצע. והתוס' שם פליגי ע"ז, ועיי' מה שנרחיב בזה לקמן אי"ה ע"ד התוס' כאן.

ולפי הנ"ל מתבאר החידוש של הפסוק דבא להורות דאף שאין כאן מחנה שכינה במקומו עומד ויש על הקדשים פסול יוצא, מ"מ עדיין יש כאן דין מחנה שכינה לענין זה שלא נסתלקה קדושת המחנות כלל וע"כ יש דין שילוח מחנות, ועוד נפק"מ כאשר יתבאר. ולפ"ז נצטרך לדחוק בכונת רש"י שבא להתנות שרק אם יהיה אוהל מועד במקום מחנה בני קהת שדינו להיות בתוך המחנות שהיו מסודרים כהלכתן אז יקרא כאן שם מחנה לוויה ומחנה ישראל. ועיי' בסמוך. [עיי' כאן בשיטמק שג"כ פירש עד"ז].

בשעת סילוק מסעות וכו' וזבין ומצורעין משתלחין חוץ למחיצתן.

עיי' ברש"י שפ"י שנפסלין ביוצא משום שאין להם קלעים ואעפ"כ המחנה קדוש וזבין ומצורעין משתלחין חוץ למחיצתן. ועיי' בהמשך הסוגיא דאיכא למ"ד דכיון דנסתלק מחנה שכינה הותרו זבים ומצורעין להכנס לשם. ועיי' בקר"א שהק' דמה ענין זל"ז שהרי שילוח מחנות הוא אינו קשור

בדין קדושת ירושלים ואפי' משאר מוקפות חומה משלחין את המצורעין. ועי' שיעורי הגרמ"ד בזבחים דף ס' ע"ב שהביא קושיא כע"ז מאביו הגר"ז ויסד שם הגר"ז שדוקא לענין המנחות שהיו במדבר לא יתכן שיהיו מנחה לוייה ומנחה ישראל בלי מנחה שכינה דהתם ליכא קדושת מקום וכל עיקר חלוקת המנחות תליא במשכן דכ' סביב למשכן יחנו ולהכי כל שאינו סביב למשכן ליכא שם מנחה כלל אבל בבית עולמים איכא קדושת מקום, ומקום מנחה לוייה ומנחה ישראל נתקדשו בקדושתם ולא תלו בזה שהם סביב למנחה שכינה, וע"כ יתכן שגם אם בטל דין מנחה שכינה לא בטלו שאר המנחות וכדמוכח מרש"י שם לענין קדושת ירושלים.

תוד"ה מר אמר במסודר ומר אמר במסולק.

להבנת דבריהם יש להקדים את הסוגיא בזבחים ס' ואילך, דאמרי' שם דמזבח שנפגם אין אוכלין בגינו שירי מנחה דאין דין אכילת קדשים שלא במקום המזבח [וזה עושה פסול גם מצד דיחוי כמבואר בתוס' שם סא: אפי' ייחזרו ויתקנוהו בו ביום ובשיטמ"ק שם ס: נראה דפליג.] ומייתי שם ילפותא דלא"ד בקד"ק אלא אפי' בקק"ל. והק' שם הסוגיא לפירוש רש"י למה הוצרכנו ע"ז ילפותא והרי דין זה נלמד מהברייתא המובאת כאן דבשעת סילוק המסעות נפסלו הקדשים ביוצא ואעפ"כ זבין ומצורעין משתלחין משם ובהכרח [עי' רעק"א שם בגלה"ש] שזה רק מחמת פגימת המזבח שהרי אין המצורעין משתלחין משם והטעם הוא דאע"פ שנסע אוהל מועד הוא וחשיב שמנחה שכינה קים ואין הפסול משום יוצא רק מחמת פגימת המזבח. והתוס' שם תמהו עליו מסוגין דמוכח דאיכא דין יוצא משום שאין כאן קלעים וכי' דמ"מ חשיב שמנחה שכינה קים לענין שלא בטלה הקדושה ממנחה לוייה ומנחה ישראל לענין אכילת קק"ל. ועיקר הפירכא היתה מזה שאין מקור לפסול של נפגם המזבח בקק"ל.

וביאר הגרמ"ד שם שישוד מח' הוא שלרש"י צריך את קדושת המנחה שכינה בפועל וליכא אולם התוס' נקטו דלענין מנחה לוייה ומחנ"י נחשב שמנחה שכינה קים כל כמה שהן זקוקין לו אעפ"י שלגבי עצמו אינו קים. .

תוד"ה מר אמר במסודר וכו'. וי"ל דהתם מיירי שנפרס אוה"מ והקלעים והמזבח עומדים במקומן.

התוס' מפרשים דהשני מקומות הן באופן שלא היה פרוס המשכן לגג רק הקלעים והמזבח קימים, ויש בזה שני חידושים שגם כאשר זה בדרך פירוקו מהני חשיב מחנה שכינה קים ואין זה נחשב שגם המזבח והקלעים עומדים להתפרק, וגם כאשר זה בדרך העמדתו מיקרי מחנה קים ואף שעדיין לא ירדה עליו הקדושה כראוי.

ולקמן הביאו את קושית רש"י היכי משכח"ל שהיה המזבח במקומו ולא היה אוה"מ קים והרי כבר היו מקימים את המשכן בני גרשון ובני מררי עד בואם של בני קהת, ואם שינו את הסדר הרי הקדשים נפסלים מחמת זה שהרי מבואר בגמ' זבחים נה: שאם נשחטו השלמים קודם שיעמידו הלויים את המשכן פסולים, ועי' בתוס' בזבחים סא. שמחמת קושיא זו החזיקו בפירוש רש"י שאין הכונה שהוא מפורק אלא שהיה המשכן נטוי כהלכתו. אולם צ"ע מה יסברו התוס' כאן.

ונראה לכאוי שקושיא זו קשה רק על רש"י לשיטתו שלא היה שם לא קלעים ולא גג רק המזבח היה במקומו וליכא פסול יוצא משום שמחנה שכינה נחשב שהוא קים לגמרי, וע"כ הוקשה לו שאי אפשר לקרבן להשחט במצב זה שהרי בעיני פתח אוה"מ וליכא. אולם לשיטת התוס' שנחלקו עליו בזה וסברי שבליכא קלעים אין זה נחשב שהמזבח במקומו וע"כ העמידו שהקלעים הם במקומם א"כ שוב ליכא חיסרון זה שהרי איכא כאן גם פתח אוהל מועד ודו"ק.

שם. וא"ת וכיון שנסתלק המזבח היכי מתאכלן וכו'.

עי' בעול"ש שמפרש דקושיתם אזלא על תחילת דבריהם שכי דקק"ל נאכלים אף בשעת המסעות דמחנה ישראל קים ועי' הק' דמ"מ יש לפסלם מחמת שאין המזבח במקומו. ועל הדין שכי מקודם דקודם שיעמידו הלויים את המשכן אוכלין שם קדשי קדשים ל"ק ששם מיירי שנשחטו שם במקום חנייתן.

שם. ור' ישמעאל בר' יוסי נמי קאמר כל הקדשים שנשחטו שם פסולין.

הרעק"א בקושיות עצומות תמה על קושיתם מה ענין שחיטה היכא דנפגם המזבח לדין של אכילה היכא דנפגם המזבח שהם שני ענינים נפרדים וא"א ללמוד אחד מהשני והניח בצ"ע. ובעול"ש כתב שיש לקים את דבריהם כשיטת ר' יוסי משם ר' ישמעאל שיליף מבכור שאין אוכלין אף קק"ל בלא מזבח, ולפי זה מובן תירוצם אליבא דרבנן דלי"ל דרשא זו כמבואר בזבחים סא.

הא דלחם הפנים אינו נפסל מחמת פגימת המזבח.

עי' בתוס' בזבחים סא: ד"ה אע"פ שהק' היכי תיסק אדעתין דבמסולק אינו נפסל ביוצא הא מסולק מיפסל בפגימת המזבח, ותי' א' משום דלמסקנא באמת לא קיימא הכי, א"נ אפי' בשעה שנשאו בכתף מזבח הוא כיון דאמר אע"פ שנסע אוה"מ הוא. ותירוצם האחרון אינו מסתדר עם שיטת רש"י בזבחים שאין הקדשים נפסלים משום יוצא אלא משום שנפגם המזבח. ומבואר בקושיתם שם שלא היה קשה להם ע"ז שהלחם המסודר אינו נפסל מחמת זה כיון שאין זה פסול רק לגבי הקדשים העומדים לאכילה ולא על הלחם בעודו על השולחן.

דף צ"ה ע"ב.

בשעה שטמאי מתים משתלחין אף זבין ומצורעין משתלחין.

לעיל הבאנו את קושית הקר"א למה זה תלוי בקדושת מחנה שכינה והרי המצורעים משתלחין מכל עיר המוקפת חומה והכל תלוי אם הקדושה קימת לעתיד לבוא או לא ולא תליא במחנה שכינה. והובא משמיה דהגרי"ז שחלוק קדושת המנחות במדבר מקדושת המנחות בא"י דתליא קדושתן במקום יעו"ש.

מתני' א' שתי הלחם וא' לחה"פ לישתן ועריכתן בחוץ וכו'.

לפי המבואר בגמ' איכא שלוש שיטות במשנה לת"ק תנור מקדש אבל עישרון אינו מקדש דס"ל דמידת היבש לא נתקדשה, ושיטת ר' יהודה שאף העישרון נתקדש, ודעת ר"ש שלא זה ולא זה נתקדשו.

ובגמ' מבואר דר"ש ור"י בגמרא פליגי אי תנור מקדש או לא, היינו אם נאמרה בזה הל"מ כמבואר ברש"י. ועי' בקר"א שהק' דמנליה דפליגי אי תנור מקדש או לא, דלמא פלוגתייהו היא בעשרון אי נתקדש או לא שהרי לר"י אף לישתן היא בפנים ובהכרח דס"ל עישרון מקדש, וממילא צריך גם התנור להיות קדוש.

ויש להוסיף על קושיתו עוד דלעיל בדף נ"ד ע"ב מבואר שהמח' אי עישרון נתקדש או לא היא בקראי דאותם ולמה כאן אמרי' דבהלכה פליגי. שו"מ שהרעק"א בכו"ח הקשה כן להדיא. ויש לישב דס"ל שאין לדמות מנחות הנקמצות או הנבללות שמעשיהן בפנים, ללחם הפנים ששם עיקר עבודתו היא בשעת סידורו על השולחן, וע"כ אף אם עישרון נמשח לא יהיה בו דין למדדו בעישרון של מקדש מכיון שעיקר קדושתו היא רק אחר אפיתו. אולם אם אית ליה דתנור מקדש אז יש כאן הלכה של מעשה כלי בפנים בשעת אפיתו, וממילא יש גם סברא להצריכם לשה ועריכה בקודש, אם מידת היבש נתקדשה. ועי' בחזו"א מנחות סי' כ"ד סק"ב שכו' עד"ז.

מאי קשיא דלמא עישרון לא מקדש ותנור מקדש.

לכאוי מה שנשאר במסקנא זה שסברת ת"ק היא משום דאין העישרון מקדש רק התנור וע"כ אין דין בלישה ועריכה אלא רק באפיה שתהא בפנים.

ועי' בפיהמ"ש להרמב"ם וברע"ב שפי' דטעמא דמתני' לא איתבררא אמאי לישתן בחוץ ועריכתן בפנים. וקשה למה לא פירשוה כרב ששת שיש הבדל בין תנור לעישרון, ומבארים האחרונים שהרמב"ם ס"ל דזה בדרך דיחוי ואינו עיקר הטעם. ובשפ"א ביאר דהרמב"ם ס"ל שאי"ז טעם נכון מחמת פירכת הגמ' אמאי אינו דוחה את השבת.

ועי' בשפ"א שמחדש שאף אי ס"ל דתנור אינו מקדש מ"מ יש הלכה לאפותם דווקא בפנים משום שנא' בפסוק לחם פנים לפני תמיד דבעי שמשעה שנעשה לחם היינו משקרמו פניה בתנור שתהיה בפנים וע"כ אפייתה צריכה להיות בפנים, ושתי הלחם נלמדים גם מלחם הפנים שצריכים לאפותן בפנים. ועי' בסמוך.

עישרון לא מקדש.

האחרונים הק' סתירה בדברי הרמב"ם דבפ"ה מהל' תו"מ ה"ו פסק שלחם הפנים לישתן ועריכתן בחוץ, ומאידך פסק בפ"א מהל' כה"מ דכלי היבש נתקדשו וא"כ אמאי אינם טעונות פנים. והיה מקום לחלק שאף אם בעלמא יש דין מעשה כלי בפנים הכא לענין הלחם אינו מתקדש בעישרון שאין עליו דיני מנחה לענין זה ורק דינו להתקדש בתנור. אולם בחי' ר' אריה ליב הק' על המהלך הזה שהרי ברמב"ם שם כתב דאפייתן בפנים **כשאר המנחות** והיינו שיש בהם דין מעשה כלי בפנים ואם כאן זה חלוק משאר המנחות לא הי"ל כשאר המנחות.

ובחידושי הגרא"ל שם מחלק באו"א עפ"י דברי הגרי"ז לעיל בדף ט. דלחם הפנים אף שהוא כשיירי המנחות שהוא שיריים של הקטרת הבזיכין מ"מ יש לו גם דין קרבן לעצמו שיש לו מצות סידור על השולחן. וכן בשתי הלחם הרי מצינו שהם באות אף בפ"ע וא"כ יש להם תורת קרבן מצ"ע. ומכיון שכך י"ל שאין בהם תורת קרבן כלל עד שיעשו לחם ויהיו ראויין למצותן דמקודם אין שם לחם עליהם, וע"כ סבר הרמב"ם דאף דלענין קדושת הגוף שאין להם פדיון כבר נתקדשו ע"י העישורן [ומזה הטעם המחמצן לוקה]. מ"מ לענין הדינים הנובעים מחמת השם קרבן שלהם זה לא חל עד שיעשו לחם ויהיו ראויין להקרבה ע"י הקרימה בתנור.

תנור מקדש.

ע"י בתוס' לעיל נז' : ד"ה ושמעין שמוכח מדבריהם דתנור מקדש אינו משעת הכנסה לתנור אלא משעה שקרמו פניה בתנור, וצ"ב מ"ש משאר כלי השרת. ועי' בתוס' במעילה דף ח' ע"א ד"ה קרמו שדייקו כן מלשון המשנה שם והק' למ"ל קרמו פניה כניסתו לתנור ליקדשה דהא כלי שרת מקדש, ותי' [לגירסת השיטמ"ק] דהא דכל"ש מקדש היינו דוקא כשנעשה כל הראוי ליעשות בו ובתנור א"כ בעינן שיקרמו פניה, ולפ"ז החילוק הוא אם הכלי עשוי להחזיק בו את מה שבתוכו או שהוא נעשה למלאכה שאז אינו מקדש עד שתעשה מלאכתו. ובתירוצם השני שם כתבו דה"ה בשלא קרמו פניה ומה שהוזכר קרימת פנים זה מחמת שע"י זה הוכשר לקבלת טומאה. ובכתבי הגרי"ז לעיל הק' לפי תירוצם הראשון דא"כ מחבת ומרחשת נמי לא יקדשו עד שיקרמו פני המנחות, וכ' שיש לחלק בין לחם הפנים שעיקר מצותו היא ע"י האפיה לשאר מנחות שנאמר בהם דין כלי בעשיתם וע"כ הם מתקדשות ע"י נתינתם בכלי, משא"כ בלחם הפנים אינו מתקדש רק בדרך אפיתו. וכע"ז כתב במקד"ד סי' ג' סק"א לחלק.

ומה דצ"ע לפ"ז שהרי בסוגיא מבואר שאם העישורן התקדש היה הלחם מתקדש משעת נתינתו בעישורן ולא משעת אפיתו. ועוד דמבואר בסוגיא שם לגבי לחם הפנים שאם היו לשין אותו בביסא היה מתקדש וא"כ ל"ש לומר שאינו מתקדש אלא ע"י אפיה וצ"ע.

ויתכן לבאר דא"ז הלכה בלחם הפנים שאינו מתקדש אלא בשעת אפיה אלא זה הלכה בתנור שאינו מקדש אלא בשעת אפיה ולכך נמשח בכדי לקדש באפיתו, משא"כ שאר הכלים נאמר בהם דין שהם מקדשים ע"י השם כלי שלהם. וא"כ לחם הפנים מאחר והוא גם נחשב קרבן אם ניתן בכלי אחר לדעת מדידה או לישה הוא מתקדש בו מיד ורק בתנור אינו מתקדש אלא ע"י האפיה.

אדם קשה כברזל.

ברש"י מפרש חכם ומחודד לחתך הלכה כברזל. ובתוס' הביאו ע"ז הגמ' בתענית ד. כל ת"ח שאינו קשה כברזל א"ז ת"ח. ומפרש שם רש"י היינו שיהיו קשים וקפדנים כברזל. אולם רש"י כאן מפרש ע"ד האמור בתענית שם ז. ברזל כברזל יחד דכשם שהברזל אחד מחתך את חברו אף ת"ח אחד מחתך את חברו. אולם הלשון אדם קשה כברזל משמע יותר כפירוש התוס'.

דלמא מאי מבפנים במקום זריזין.

וברש"י ולא בעזרה ממש יאפוהו כהנים זריזין שלא יחמיץ. וק' למה אסור להכניסו לעזרה והרי לצורך הקרבה הוא, ויתכן דרש"י בזה לשיטתו בדף כא : שאין הכהנים רשאים לאכול חולין בעזרה ואעפ"י שהם לצורך אכילת קדשים שיהיו נאכלין על השובע, והתוס' לעיל פ' : חולקין עליו בזה.

אולם האחרונים הק' דהתינח לחם הפנים צריכים מקום זריזין הואיל והם אסורין להחמיץ אבל שתי הלחם דינם להיות חמץ. וי"ל דהתנא ס"ל כר"מ לעיל נב: דהשאור בודה להן ומחמצן וצריך בזה דרך אומנות וזריזות לחמצן יפה. ועי' עוד בנמוקי הגר"ב כאן שהאריך בענין זה.

אלא הא דרב אשי ברותא היא.

ובתוס' מפרשים דאמרי' תברא מי ששנה זו לא שנה זו. והאחרונים הק' על הרמב"ם שם דפסק כת"ק שאפיתן בפנים ומ"מ כתב שם בה"י שאין אפיתן דוחה את השבת וצ"ע דכיון דס"ל דתנור מקדש איפסיל בלינה. ועי' בתוי"ט שעמד בזה וכ' דהרמב"ם חולק על התוס' וס"ל דמשום קושיא לא דחינן משנה מהלכה. והבאנו לעיל את דרך השפ"א בשיטת הרמב"ם.

ובלח"מ שם ה"ה כתב בדעת הרמב"ם שהוא אינו מפרש כהתוס' דאמרי' תברא אלא תירוצ' המשנה שהתנור מקדש קצת ואינו מקדש לגמרי, יעו"ש משכ"ב עוד, והדברים צ"ב. ועי' במקד"ד סי' ג' שם שמפרש את כונת הלח"מ עפ"י דמכיון דאין הלחם מקדש אלא בשעת אפיתו ע"י קרימה בתנור וכמו שהובא לעיל מהתוס' במעילה, והיינו שהקידוש הוא ע"י שנעשה הלחם ראוי למצותו, וכמש"כ רש"י והרגמ"ה במעילה שם שהקרימה בתנור היא תחילת עשייתו, והוי כשחיטה דקדשי קדשים. ועי' י"ל שאינו נפסל בלינה מיד מחמת קידוש זה דלא חלו עליו דיני הקרבה אלא כמצותו, ודמי לקידוש של שחיטה שאינו מקדש לפסול בלינה מיד שהרי שלמים אינם נפסלים אלא בשני ימים. ועי' הלחם אינו נפסל עד אחר השבת שהגיע זמנו להיסדר על השולחן ולא דמי לשאר קידוש כלי.

תוד"ה ומאי קושיא, בין למ"ד בוללן סולת ובין למ"ד בוללן חלות וכו'.

כאן נראה דהסתפקו בזה אם נבללות חולת או סולת ולעיל פז: פשיטא להו שהיתה מתחלקת בעודן סולת כדי שתהא נבללת ברביעית שמן שלה, וק' למה לא העמידוה כמ"ד חלות בוללן.

שם. בין למ"ד בוללן חלות.

עי' ברש"ש שהק' שאפי' למ"ד זה הא בעינן מתן שמן בכלי קודם לעשייתו. ופשיטא ליה שדן זה נאמר אף במנחת חביתין. אולם לעיל הבאנו את דברי האחרונים שדייקו מהרמב"ם דבמנחת חביתין לא נאמר כלל הדין של ג' מתנות שמן ולכן אין בה דין יציקה אלא בלילה.

שם. והא דנקט במתני' חביתין כהן גדול וכו'.

לפי מה שיתבאר לקמן לדעת רש"י שיש הלכה מיוחדת בכל המנחות שיעשו דוקא בכלי ולא ע"ג טבלא, והדין הזה לא הוזכר לגבי מנחת חביתין רק שתהא נעשית בפנים מפני שנתקדשה בכלי שרת אבל לא זה שהיא טעונה כלי, ויתכן לומר שבאמת הדין הזה לא נאמר לגבי חביתין ששם מקודם שנתחלקו לייב חלות חסר בכל החפצא של המנחה ואינה דומה לחטאת ואשם.

ושניהן מקרא אחד דרשו וכו'.

עי' תוס' לעיל נ"ז ע"ב ד"ה ושמעינן שהוכיחו מכאן ומעוד מקומות שאין הלחם הפנים מתקדש אלא בתנור, והק' מהמבואר בסוגיא שם שאם העישרון נתקדש הם מתקדשים בשעת המדידה. והיה מקום לישוב שאם אין התנור מקדש אין מצוה למדוד דוקא בעישרון של מקדש שאין הלחם מתקדש רק אחר שכבר חל עליו שם לחם לאחר אפיה ומקודם אין עליו קדושת קרבן, אבל אם

יש הלכה שהלחם יאפה בתנור של קודש יוצא שיש עליו דין קרבן כבר משעה שהוקדש הסולת וע"כ הוא יכול להתקדש כבר משעת המדידה.

דף צ"ו ע"א.

מתני' כל המנחות יש בהן מעשה כלי בפנים.

ברש"י מפרש לישא ועריכה הכל בכלי שרת בפנים ולא בחוץ. ועי' בשיטמ"ק אות ו' וכן הוא ברש"י כת"י וברע"ב שפירשו כלי שלא ילוש ע"ג קטבליא דהיינו שיש כאן הלכה מיוחדת שצריכים לעשותן בתוך כלי שרת שיש לו תוך. ועי' בעול"ש שכ' דהמקרא דיחזקאל בא להורות שלא תהא נילוש על ריצפת העזרה אף דנתקדשה.

ולפ"ז יש כאן חידוש אף במנחת הסולת שהיא נעשית בשמן ומידת הלח נתקדשה מ"מ צריכה כלי שרת בשעת הלישה. אולם יש להסתפק על איזה לישא מדובר אם על הבלילה בשמן וכדאמרי' לעיל ט. שעשייתה בכלי שרת [ותלוי בגרסאות שם]. או על הלישה דמקודם האפיה דלרש"י הבלילה היתה אחר שנעשית עיסה כמבואר לעיל עה: וכן פז: לגבי חביתין עי"ש בתוס' ד"ה במה מחלקה דפליגי ע"ז.

ואי נימא דדוקא בשעת הבלילה נאמרה ההלכה הזו ניחא שלא כתוב כן לגבי מנחת חביתין ששם מיירי על עיקר עשית החלות. אולם צ"ע איזה דין יש בעריכה והרי כבר התקיימה מצות הבלילה וצ"ל שזה גם נחשב חלק ממצות הבלילה. ועי' חזו"א כאן. ועי' מש"נ בסמוך.

שאלו את רבי זו מנין וכו'.

לפי רש"י מבואר שהקושיא הייתה על הדין שטעונה כלי כנ"ל אולם למש"כ התוס' לעיל צה: שהחידוש הוא מה שטעונה פנים לכאן זה כבר נלמד מזה שקדושת כלי היא דמידת הלח נתקדשה. וצ"ל שאף שידעין לה מסברא מ"מ אייתי קרא לחזק הענין שלא יוציאווהו לחוץ אף שאינו נפסל ביוצא.

והנה ברש"י לעיל כו. על המשנה שם וכן בשו"ת הרשב"א סי' ל"א נראה שהם לומדים מהקרא דיחזקאל את הדין קידוש ראשון דמנחה וצ"ע שהרי מזה שמידת היבש נמשחה לומדים זאת שהיא מקדשת, וצ"ל דבלא הילפותא שיש דינים בשעת העשיה היינו אומרים שאין המנחה יכולה להתקדש רק אחר שכלו מעשיה והיא ראויה להקרבה אבל מקודם אינה יכולה להתקדש, ועכשיו אנו למדים שכבר מתחילת עשייתה צריכה להיות מקודשת ומעשיה בקודש ודו"ק. ועי' בחזו"א כע"ז שבא הפסוק ללמדנו דלא סגי בקדושת פה בשעת הבלילה אלא צריך שתהיה בה גם קדושת הגוף.

תוד"ה שאלו [בסופו] צריך לדקדק לאיזו מנחה איצטריך קרא.

הק' דבמנחת מחבת ומרחשת הרי כתוב כלי בגוף המנחה דבעי לעשותה בכלי מקודש. לעיל הובא מהגר"ז דהדין מעשה כלי מלמד שמשעה שנכנסו לכלי כבר נתקדשו ואי"צ שיקרמו פניה ולפ"ז מיושבת קושיתם.

אריז"ח לדברי האומר טפחיים ומחצה כופל וכו'.

עי' בתוס' לעיל צ"ד ע"ב שהק' שהחשבון הזה מתאים רק אליבא דמ"ד שהלחם הוא כמין תיבה פרוצה אבל למ"ד כמין ספינה רוקדת הרי השיפוע גדול יותר וא"כ הלחם היה גבוה יותר, וזה

סותר לדברי ריו"ח גופיה. וכתבו שגם למ"ד זה לא היה משפע כ"כ ולכן לא היה מגביה אלא פורתא ולא חשיב ליה.

קרנות לגוויה דלחם כייף להו ולחם עלייהו נח ליה.

לפי המבואר כאן שהקרנות היו מסייעין בהעמדת הלחם צ"ל שהיו מגביהין פורתא כגובה הקנים. ויש לעיין למ"ד כמין ספינה רוקדת איך היו הקרנות נכפלין שהרי מבואר לעיל שהסניפין היו סומכים את הלחם ולא עמדו הלחמים זה על גב זה וא"כ היו הקרנות מונעין את הסניפין להכנס אל חלל הלחם, וצ"ל שזה היה בחלל השיפוע של הסניפין ומ"מ למ"ד זה לא היו הקרנות יכולים לסייע בהעמדת הלחם. ולפ"ז סתמא דהסוגיא כמ"ד תיבה פרוצה. עי"ל דלמ"ד זה היו הסניפין צרים ונכנסים בין הקרנות ולא היו סומכין את הלחם אלא באמצעו.

והאיכא מסגרתו.

וברש"י מפרש שהיה מסדר עליה את הלחם, וקושיא זו אינה אלא למ"ד כמין תיבה פרוצה דלמ"ד רוקדת הרי היתה משופעת למעלה מעל המסגרת.

דף צ"ו ע"ב.

פרקודי הוה מיפרקדא.

ברש"י מפרש שלא היתה זקופה בשוה אלא משופעת, ולכאוי' גם לפי המסקנא היתה המסגרת נתונה על השולחן ממש אלא שהיתה משופעת כלפי חוץ [ועי' בס' מלאכת המשכן וכליו עמ' צ"א שהביא לשונות הראשונים בזה].

ועי' ברש"י שביאר שהיה הלחם התחתון עשוי באלכסון בגובה המסגרת, דאל"ה לא היה הלחם יכול לעמוד על השולחן כראוי מחמת הבליטה של העובי התחתון של המסגרת. ולפ"ז נוכל לקיים שיטה זו אף כמ"ד ספינה רוקדת שהלחם התחתון היה נסמך על המסגרת ולא על הסניפין, והלחמים העליונים היו נסמכים ע"י הסניפין.

ועי' בתוס' כאן ד"ה מסגרתו ולעיל צ"ד ע"ב ד"ה דסמכי שהוכיחו מדברי ר' יוסי דאמר לא היו שם סניפין אלא מסגרתו מעמדת את הלחם דסבר כמ"ד תיבה פרוצה דלמ"ד תיבה רוקדת אי אפשר להיות. ועי' בשפ"א כאן.

ובשפ"א כתב עוד דאלולא דברי רש"י היה מקום לבאר את הענין באו"א שהלחם התחתון היה עשוי בצורה של מדריגה וכך הוא יכול לעמוד על גוף השולחן בלא שירבה את הגובה של השולחן, ואין קפידא שיהיו החלות שוות בעשייתן, שהרי גם לא שוו בענין פגימת הקנים שלא היו בעליונים.

טבלא המתהפכת טמאה.

לפי רש"י ותוס' לא מיירי בטבלא שיש בה בית קיבול באחד הצדדים אלא בטבלא חלקה משני צידיה, וצריך לדעת למה שניא היא משאר פשוטי כלי עץ. [ומש"כ רש"י משום דחזי למדרסות כבר הוגה בשיטמ"ק וכ"נ מדברי התוס' של"ג כן ברש"י].

ועי' בתוס' שנראה מדבריהם שנסתפקו אם הטעם הוא משום דרחבה הוי כמו בית קיבול או דבכה"ג חשיב כיש לה תוך. והיינו שמספק"ל אם נאמר בכלי עץ דין שצריך שיהיה מקבל חפצים ופשוטי כלי עץ אינם בני קיבול או שיש גם דין שיהיה לו צורת כלי קיבול. מ"מ מבואר מדבריהם

שאין מעלתה משום זה שהיא מתהפכת אלא מחמת שהיא ראויה לקבלה. אולם בתוס' בבא בתרא סו. שכי' שעדיפא משאר פשוטי כלי עץ משום שראויה להשתמש בה בשני הצדדים וצ"ב. ולדברי התוס' כאן דחשיבא כמו בית קיבול צ"ל שרק באופן שהיא ראויה לשימוש משני הצדדים אז היא מיוחדת לשימוש כלי אבל באינה חלקה משני צדדים אין בה תורת כלי. ועי' במש"נ על התוס' אי"ה.

אלא מלמד שמגביהין אותו ומראין אותו לעולי רגלים וכו' לשום לחם חוס ביום הלקחו.

עי' ברש"י יומא כא. שכי' שכי' שמגביהין אותו ומראין אותו לחוץ, ומשמע שאין מוציאין אותו. אולם ברמב"ם פי"א מהל' מטמא משכב ומושב הי"א כ' שהיו אומרים לעולי רגלים הזהרו שלא תגעו בשולחן בשעה שמראין אותו לעולי רגלים כדי שלא יהיה טמא במגען אחר הרגל. ודייק מדבריו המשל"מ שהיו מוציאין אותו לחוץ לעזרה והיו מראים את הלחם. ודלא כפירוש רש"י ותוס' בחגיגה דכ"ו שאזהרה זו נאמרה לכוהנים עמי הארץ הנכנסים להיכל להשתחוות, ומבאר המשל"מ שלדעת התוס' באמת לא היו מוציאים את הלחם לחוץ וע"כ ליכא חששא זו. [ועי' במל"מ שהביא גרסאות ברש"י ביומא שהיו מוציאין אותו לחוץ, ויעו"ש אריכות דבריו בזה]. וראיתי בס' משנת חיים מנחות [להגר"ח שטיינברג שליט"א] שביאר את מח' הראשונים הנ"ל שהם נחלקו בביאור הנס שנעשה בו שבריתב"א ביומא שם מבואר שהנס היה שהלחם היה מעלה הבל ורותח כשעת הוצאתו מן התנור, ולכן היו צריכים להוציאו לחוץ בכדי שיוכלו לראות את ההבל שא"א לראות זאת מרחוק, אולם התוס' בחגיגה שם מבארים שלא היה חומו נשמר [שאף בשעת סידורו מה"ת שהיה חם שהרי איכא מ"ד שלא היו אופין אותו אלא מע"ש]. אלא היה רך כשעת הוצאתו מן התנור וזאת ניתן לראות אף מרחוק.

ובעיקר הענין אידך היו רשאי להוציאו לחוץ ולא מיפסיל משום תמיד. יעוי' במקד"ד סי' כ"ב שהוכיח מן הסוגיא דלעיל שלהו"א שבמסודר פליגי לא היה נפסל אלא משום יוצא ולא משום חיסרון סידור, ורואים שאינו נפסל משום חיסרון סידור בשעה אחת שאינו על השולחן וצ"ב מה השיעור.

ובמשנ"ח שם הביא מדברי התוספתא מנחות פי"א שנח' בענין זה ת"ק ור' יוסי דלת"ק כאשר מסדרין את הלחם על השולחן צריך להקפיד שיהיה טפחו של זה כנגד טפחו של זה לקים את הדין תמיד ולדעת ר' יוסי אפי' פירקו ישנה בבוקר והכניסו חדשה בין הערביים ומה אני מקים תמיד שלא ילין לילה בלא לחם. ומשמע שם שהוכיח ר' יוסי את שיטתו מהא דהיו מוציאין את השולחן לחוץ להראותו לעולי רגלים, שאמר אפי' בשאר ימות השנה מוציאין אותו לחוץ ואין בכך כלום [ועי' במפרשי התוספתא שם]. ומבואר לכאן שבזה נח' ת"ק ור"י אם היו מוציאין אותו או לא. [אך יתכן שאף לת"ק אין הדין תמיד מעכב בדיעבד, וכאן יש דין מיוחד להראותו בחוץ משום שאינו נפסל בכך. ועפ"ז נוכל לישב סתירת הרמב"ם דמחד נקט שהיו מוציאין אותו לחוץ ומאידך פ' כת"ק שם ועי' בחזו"א מנחות סי' ל' שעמד בסתירת הדברים]. ועי' בחזו"א או"ח סי' קכ"ט שנקט בפשיטות שאף לר"י אין יכולין להוציאו לחוץ רק בשעת פירוקו ולא בשעה שהוא מסודר על השולחן, וצ"ע מהוכחות ר"י משאר ימות השנה.

מכלל דשולחן בר קבולי טומאה. ובתוד"ה לדברי האומר וכו'.

עי' בתוס' שהביאו מקור מן הברייתא דתו"כ דכל המשמש אדם ומשמשו מטמא אף בכלי עץ מן התורה ושולחן הוא משמש אדם להשען עליו [כמבואר בפי'המ"ש להרמב"ם ספט"ז מכלים]

ומשמש משמשיו בכלי אכילה והאוכלין והוי דומיא דשק, וכן דעת הרשב"א ב"ב סו. [והביא שיש המפרשים שאי"ז מדאו' אלא מדרבנן.] ובתשובה א' קצ"ה ובמיוחדות ס' רט"ו. אולם מדברי הרמב"ם בפ"א מכלים ה"י נראה שאף אלו אינם טמאין מן התורה ועי' במל"מ רפ"ד שם שמבאר שהרמב"ם סבר דכל הדרשות המובאים בתו"כ אינם אלא אסמכתא בעלמא. ועי' בתוס' ב"ב סו. שהוכיחו מסוגין שכל הדרשות שם אינם אלא מדרבנן מזה שהוצרכנו ללמוד טבלא המתהפכת משולחן של מקדש ולמ"ד מסגרתו למעלה היתה אמרי' דתיבעי, ואם כל המשמש אדם ומשמשיו טמא מן התורה למה הוצרכנו ללמוד משולחן של מקדש, וכתבו דדוקא טבלא המתהפכת יש נידון אם טמאה מן התורה משום שראויה להשתמש משני צידיה. וכן דעת הרא"ש בפי' למשנה במס' כלים רפכ"ב.

ודעת התוס' בסוגין בדרך השלישית היא להיפך, דשולחן גמור פשיטא לן שהוא טמא מן התורה ואילו טבלא המתהפכת תיבעי, ונראה מדבריהם שם שאינה בכלל משמשי אדם ומשמשיו לגמרי וע"כ הוצרכנו ללומדה משולחן של מקדש שגם הוא אינו משמש אדם אלא משמשיו, וצ"ב מתחילת דבריהם דמשמע דלא כן. [ועי' בחזו"א כלים ס' כ"ג סק"יט שנקט בדעת התוס' שגם טבלא ושולחן דמקדש ותמה מדוע שולחן של מקדש טמא והרי אינו נחשב משמש אדם והניח בצ"ע.] וצ"ל בדעת התוס' ששולחן דהדיוט וכל הנך שהם משמשים גם אדם בפועל טמאים מדאו', אבל טבלא אינה משמשת אדם בפועל אלא מניחים עליה את הכלים בעודה על הקרקע אלא שהיא ראויה לתשמיש אדם אם יניחנה על הגבהה, וע"כ היא נחשבת ג"כ בכלל משמשי אדם ומשמשיו אלא שצריך ע"ז ילפותא משולחן של מקדש שאף הוא אינו משמש בפועל אלא ראוי לתשמיש אדם אם לא היה מתקדש.

ויש כאן נידון נוסף בשיטת הרמב"ם שהוא לא הביא כלל את הדין דטבלא המתהפכת אם טמאה או לא, [אעפ"י שלא הכריע אם מסגרתו למעלה או למטה היתה]. ועי' בהגרמ"ד שכי' שמקורו הוא מהסוגיא דב"ב שם לגבי דף של נחתומין שהעמידה למסקנא בדף של מתכת, ולא חילק בין אם היא מתהפכת לשאינה מתהפכת. וכמו כן דעת הר"מ שאין פשוטי כלי עץ המשמשים טמאין מן התורה, ולדבריו צ"ל דשולחן של מקדש אינו טמא אלא מדרבנן וכל הדרשות כאן הוי אסמכתא בעלמא.

השלחן והדולבקי שנפחתו וכו'.

יל"ע אם מה שהוזכר שיעור הנחת כוסות זה גם על הרישא בשנפחתו או רק על הסיפא שחיפן בשיש. ועי' בר"ש כלים פכ"ב מ"א בגירסאות המתקנות שמבאר אם שייר מקום הנחת כוסות שלא נפחת או שלא חיפן. אולם ברמב"ם פ"ו מכלים כתב בסתמא השלחן והדולבקי שנפחתו מקבלין טומאה עד שיבדל חלק אחד מחבירו, ובה"א לגבי חיפוי הזכיר שיעור שיור הנחת כוסות ועי' בגרמ"ה כאן וכן בשיטמ"ק כאן שמבארים שנפחתו אבל לא כמוציא רימון ונראה מדבריהם שהשיעור הוא שצריך שיהיה ראוי למלאכתו הראשונה. ולפ"ז דווקא לגבי חיפויין אמרי' דסגי בזה ששיר הנחת כוסות שאז נחשב שיש לו שימוש גם בעיקר הכלי אבל בנפחת אם אינו ראוי למלאכתו אינו מטמא.

ר"י אומר מקום הנחת חתיכות.

^א שו"ר דבאהא"ז הל' בית הבחירה פ"א הי"ח דייק מדברי הרמב"ם איפכא ומחלק שם בין העריבות שאוכלין עליהן לבין שולחן שטמא מדאו'.

ע"י ברגמ"ה שביאר דבשיעור זה הוי שיעור חשוב שלא התבטל העץ לגבי הציפוי. וע"י בר"ש וברא"ש על המשנה בכלים שם שגרסו בדברי ר' יהודה אף שיעור הנחת שתי חתיכות. ומבאר הר"ש שם דבעי ר' יהודה מקום הנחת חתיכות דהיינו שיהיה גם משמשי אדם ולא סגי בזה שיש שם שיעור למשמשי אדם. ודעת ת"ק צ"ל שאף שבעלמא בעי גם שיעור למשמשי אדם כאן סגי במה שנשאר בו שיעור כל דהו שיהיה שם כלי עץ עליו.

אולם בעיקר דברי הר"ש ששיעור מקום הנחת אוכלין נחשב משמשי אדם ע"י בפייה"ש להר"מ ספטי"ז מכלים שם שאוכלין חשיבי משמשי משמשו של אדם, ורק דבר שהאדם צריך לו צורך קרוב נחשב משמש אדם ומשמע משום שלאדם יש שימוש בגוף השולחן שהוא מסייע לו את האכילה, ולפי"ז אין חילוק בין שיעור הנחת כוסות לשיעור הנחת אוכלין.

ותיפו"ל משום ציפוי וכו'.

מבואר כאן בסוגיא דלעולם הולכים אחר הציפוי בין לקולא ובין לחומרא ואם הציפוי הוא מתכת יש לו דין כלי מתכות ואם הציפוי הוא מכלי האבנים הכלי טהור.

וע"י במשנה בכלים פ"א דהקלוסטרטא טמאה ומצופה טהורה, ומבאר הר"ש דהיינו נגר שיש בראשו גלוסטרטא שאם עשה את הכלי ממתכת טהורה וציפה אותה במתכת טמאה, אינה צריכה להטהר דבתר עיקר הכלי אזלינן. וצ"ע מסוגין דאזלינן בתר הציפוי. וצריך לחלק בין טמאה וטהרה שאין הציפוי מהוה סיבה לטמאות את העיקר אלא רק הוא קובע את התורת כלי אם הוא של עץ או מתכת אבל אינו חשוב בכדי להוריד טמאה לכלי.

בשיטת הרמב"ם שכל הציפויין טהורים.

והנה הרמב"ם בפייה"ש שם מבאר באו"א שהנגר היה של עץ והציפוי היה של מתכת והכלי של עץ שציפהו במתכת אינו מקבל טמאה ואפי' היה לו בית קיבול, שממעטים מכל כלי אשר יעשה מלאכה בהם דבעינן דשתעשה המלאכה בגופו של הכלי ולא באמצעות החיפוי אשר עליו. וביאר שמזה הטעם מזבח הזהב ומזבח הנחושת טהורים ואע"פ שהם מצופים מתכת מ"מ טהורים מחמת הציפוי שלהם. וכ"כ בהלכות בפ"ד מכלים ה"ד.

והנה לשיטת הרמב"ם לא יתכן לפרש בסוגיא שכל כלי עץ המצופה מתכת יטמא כדין מתכת שהרי זו סיבה לטהר ולא לטמאות. וע"י בכס"מ שביאר בשם המהר"י קורקוס שהרמב"ם מפרש את הסוגיא איפכא שהקושיא היתה מה מהני מה שהין מגביהין את השולחן והרי הוא נחשב כלי מצופה ואין המלאכה נעשית בגופו ובלא"ה הוא טהור, ומתוך שכן ישנה גזירה"כ מיוחדת שהציפוי בטל כלפי עיקר הכלי ואינו נטהר מחמת הציפוי ויוצא לפ"ז שבמזבחות ליכא המיעוט הנ"ל ודלא כמש"כ התוס' לקמן.

וע"י באבהא"ז פ"א מהל' בית הבחירה שתמה על פירוש זה דמנליה להסוגיא לדמות דין חיפוי בדבר שאינו מקבל טמאה לדבר המקבל טמאה ולחדש דבר זה מכח הסברא, ועיי"ש שערך מערכה בזה לחלק בדעת הרמב"ם בין סוגי הציפויין אם עושים מלאכה ע"י עיקר הכלי או ע"י הציפוי ויישב בזה כמה ענינים.

דף צ"ז ע"א.

שאני שולחן דרחמנא קרייה עץ וכו'

מבואר כאן שהשולחן דין כלי עץ עליו ולא היה נטמא משום כלי מתכות משום שהציפוי בטל לגביה. ועיי' ברמב"ם פ"א מהל' בית הבחירה הי"ח שכי' המנורה וכליה **והשולחן וכליו** וכל כלי השרת אין עושין אותן **אלא מן המתכת בלבד**. ואם עשו אותם של עץ או עצם או אבן או של זכוכית פסולין. והנה מבואר מדבריו שעיקר השם כלי שלו הוא כלי מתכות, וזה לכאוי שלא כהמבואר בשמעתין שהשולחן חשיב כלי עץ.

[ועיי' במנ"ח מצ' צ"ז שהסתפק לשיטת הרמב"ם שאפשר אפי' אם עשו את השולחן ממתכת לבד שיהיה כשר ואין העץ מעכב בו, וזה לכאוי דלא כשמעתין דרחמנא קרייה עץ וצ"ע.]

ועיי' באהא"ז שם שמבאר שהרמב"ם בזה לשיטתו שכל הציפויין טהורין היינו אפי' ציפויין של מתכת שאין הציפוי נחשב ככלי לענין קבלת טומאה, ומאידך אין עיקר הכלי מק"ט מאחר ואין המלאכה נעשית בגוף הכלי אלא באמצעות הציפוי. ומה שהתחדש כאן בסוגיא הוא שלענין קבלת טומאה הולכים אחר עיקר הכלי שהתורה אינה נותנת חשיבות לציפוי כדבר בפ"ע אלא הוא בטל לעיקר הכלי ועי"כ נחשב שהמלאכה נעשית עיי' עיקר הכלי ושאינו משאר הכלים המצופים.

אולם כ"ז רק לענין קבלת טומאה שהמלאכה היא בעיקר הכלי, אבל לענין תורת כלי שרת שצריך שיעשה מן המתכת בזה סגי במה שאין הציפוי נחשב בעלמא חלק מן הכלי ויש מעשה גם עיי' הציפוי והציפוי בעצמותו נחשב דבר נפרד מן הכלי. אולם לשאר הראשונים אין שייך לומר כן שהציפוי והכלי חד הם ותמיד צריך לדון אם הכלי בטל אצל הציפוי או הציפוי אצל הכלי ודו"ק. והנה בדעת הרמב"ם יל"ה"ס בגוונא שציפה הכלי בזהב ושייר בו מקום הנחת כוסות אם בכה"ג יטמא גם הציפוי [ולא בתורת מחובר שאינו מטמא רק בשעת חיבורו] אם הציפוי נחשב כחלק מן הכלי או לא.

שאני שולחן דרחמנא קרייה עץ.

עיי' בסוגיא בחגיגה כז. לגבי מזבחות מ"ט הן טהורין שלדעת ר"א הוא משום שיש להם דין קרקע שאינה מק"ט, ולרבנן לל"ק הם טמאים משום שיש להן דין כלי מתכות מצד מחמת הציפוי ולל"ב הן טהורין כדן כלי עץ העשוי לנחת ובטל הציפוי לגביהו.

ובתוס' שם הקשו לר"א ורבנן בל"ק מ"ט אזלינן בתר הציפוי ומ"ש משולחן שאיצטריך ילפותא מהשלחן הטהור לטמא ולא אזלינן בתר הציפוי, ותי' דמהשלחן הטהור ילפי' שאין הולכים בתר עיקר הכלי רק אחר הציפוי. ואילו לרבנן בל"ב לומדים להיפך שכאן הציפוי בטל אצל העיקר כמו שרואים בשולחן. ויוצא שיש מח' אם הולכים בעלמא אחר העיקר או אחר הציפוי שלר"א הולכים בעלמא אחר העיקר ולרבנן אחר הציפוי. ותמוה משמעתין שהוכיחו מהשולחן והדולבקי שהולכים בעלמא אחר הציפוי, ורק כאן יש גזיה"כ דרחמנא קרייה עץ. ועיי' במהרש"א שם שעמד עי"ז. וצ"ל שהסוגיא שם אינה מדמה ציפוי בדבר שאינו מקבל טומאה לציפוי בדבר המק"ט ששם אין הציפוי מספיק בשביל להוריד טומאה לכלי.

עוד הק' המהרש"א שהרי שולחן אינו טמא מחמת הציפוי אלא מחמת שהוא כלי המיטלטל ואיך למדו מזה לטמא אף במזבחות מכח הציפוי וכתב דסוגין אזלא כרבנן דהתם שאדרבה הציפוי בטל לגבי העיקר.

והנה הרמב"ם בפ"א מהל' משכב ומושב כתב שכל כלי המקדש טעונין טבילה אחר הרגל חוץ ממזבח הזהב ומזבח הנחושת מפני שהציפויין כבטלין לגביהן. וזה מתאים עם דברי רבנן בל"ב שם שהציפוי בטל אצל הכלי וילפי' מזבח משולחן. אולם בפיהמ"ש בפ"א מכלים הוכיח הרמב"ם

כשיטתו שכל החיפויין טהורין וע"כ הם טהורים אף מדין כלי מתכות וצ"ע בסתירת הדברים ששם נראה שאין הציפוי בטל לכלי, ועוד למה הוצרך בהלכותיו לטעם זה שהציפוי בטל לגביהן. ועי' בשיעורי הגרמ"ד שמתרץ את דברי הרמב"ם בהלכות שהיא הנותנת דמאחר ונתחדש בשולחן שרחמנא קרייה עץ אזי היה מקום לומר שכאן הכלי יטמא מחמת הציפוי, דבעלמא אין הציפוי מטמא מאחר ואיכא גזיה"כ שהכלי בטל לציפוי, אבל כאן שאין הכלי בטל הו"א שאז הכלי יטמא מחמת הציפוי והציפוי יקבל תורת כלי מחמת העיקר, וע"כ הוצרכנו לסברא זו שהולכים אחר העיקר. אולם אכתי קשה מסתירת הדברים למש"כ בפייהמ"ש שם.

סידור הקנים ונטילתן אמאי אין דוחות את השבת.

רש"י מפרש שאע"ג שאין שבות במקדש האי טלטול לאו משום שבות הוא אלא משום דמיחזי כבונה וסותר. ולכאוי' כוונתו שדוקא שבותים כאלו שעיקרם מדרבנן אבל לא כאלו שיש בהם עיקר בדאוי' וע"כ אם היה זה מחמת איסור טלטול לא היה נאסר במקדש. ועי' ברש"י שהתקשה בהבנת דברי רש"י הללו, גם צ"ע מ"ש מנגר הנגרר בשבת קכ"ו דאף דמיחזי כבונה כבונה שרי במקדש.

ועי' בעול"ש שמיישב שהכא איכא ב' שבותים גם טלטול מוקצה וגם מיחזי כסותר ושני שבותים לא התירו.

ועוד אפשר לומר דשלא לצורך לא התירו שבותים כאלו שיש להם עיקר בדאוי'.

תוד"ה לא סידור הקנים.

התוס' הוכיחו מהגמ' בשבת שהאיסור הוא מחמת טלטול מוקצה, וקודם גזירת כלים נשנו. ועי' במקד"ד סי' כ"ב סק"ה שהק' דהרמב"ם בפ"ה מתמידין הביא לדינא שאין סידור הקנים דוחה שבת אף שהותרה גזירת כלים ומבואר דס"ל כדעת רש"י שהאיסור הוא משום בנן וסתירה. ועיי"ש שמיישב שהגמ' שבת אתיא כמ"ד דלחח"פ הוי כמין תיבה פרוצה ולדידיה לא היו הסניפין עומדין ע"ג קרקע אלא ע"ג השולחן ואין כאן מחיצות מגיעות לארץ, ובהכרח צ"ל שאיסורן הוא משום מוקצה וקודם גזירת כלים, משא"כ למ"ד כמין תיבה פרוצה היו הסניפין עומדין ע"ג קרקע וממילא בנתינת הקנים מלמעלה איכא משום עשיית אוהל דרחמנא קרייה קשות הנסך אשר יוסך בהן, וא"צ להגיע לדין מוקצה בזה אלא משום בונה וסותר כרש"י. ויש להעיר על מהלך זה דכאן הלא אינו צריך לאויר שתחתיהן אלא למה שעליהן, שמניח עליהם אל הלחם העליון אבל אין לו תועלת בחלל הנוצר בתוך הלחם מתחת הקנים, ובכה"ג אין איסור אוהל אלא בד' מחיצות עי' בסי' שט"ו ס"ז ובמשנ"ב סקכ"ב.

קערותיו אלו דפוסין.

עי' רש"י שמפרש שנערך ונילוש ונאפה בהן. ומשמע שגם הדפוס שאופין בו הוא מכלי השולחן, ודלא כמ"ש בפירושו עה"ת שרק הדפוס האחרון שנותנים בו את הלחם אחר האפיה קרוי דפוס. ודעת הר"ש בתו"כ שהדפוס האמצעי שבו היה נאפה היה מחובר בתנור וא"כ פשיטא שאינו מכלי השולחן, וא"כ אפשר לעשותו לכאוי' אף מחרס וא"צ להיות של מתכת דוקא. וברמב"ן עה"ת מפרש את דברי התרגום אונקלוס שמפרש מנקיותו "מכילתיה" שמשמעות הלשון היא כלי מידה כמו "כיל ביה" ומפרש שהכוונה היא על הדפוס הראשון שהוא מוכרח להיות במידת הלחם ולא על האחרון ששם נתון הלחם שכבר נאפה, וע"כ הוא יכול להיות רחב יותר ממידת הלחם. אולם נראה דפשיטא ליה שהדפוס האמצעי אינו בכלל כלי השולחן.

ומוצאי שבת נכנס ומגביה ראשיה של חלה.

הרמב"ם בפ"ה מהל' תו"מ הי"א כתב **ובאחד בשבת** נכנס ומכניס את הקנים בין החלות. ובמקד"ד סי' כ"ב אות א' מדייק מדבריו שלא היה נכנס מיד במוצ"ש אלא ממתין עד למחר. וביאר שם את טעמו של הרמב"ם שאינו יכול להכנס מיד בלילה כיון שהיא ביאה ריקנית שלא לצורך עבודה. אולם ברש"י מפורש כהגירסא שלנו שמיד במוצ"ש היה נכנס ולא חש לביאה ריקנית כיון שהוא נכנס לצורך ולא גרע מנכנס להשתחוות דשרי, אולם הרמב"ם 553"ם לשיטתו שאף ביאה לצורך השתחויה אסורה. [עיי' בזה בכס"מ פ"ב מביא"מ ה"ד שנסתפק שם בכונת הרמב"ם בענין.] וכי' שאף שהוא מחויב להכנס מחמת מצות חכמים, מ"מ לא העמידו חכמים דבריהם במקום איסור תורה. אך כתב שם שיתכן שאי"ז נחשב שהעמידו דבריהם במקום ד"ת, שלכאוי זה תלוי בספיקו של הירושלמי ביומא במי שהכניס את הכף לבד ואת המחתה לבד האם החיוב הוא על הביאה הראשונה או האחרונה, שאם החיוב הוא על האחרונה שהיה לו להכניסה בראשונה אי"כ גם הכא יש איסור להכנס לצורך סידור הקנים, אולם אם החיוב הוא על הראשונה שהיה צריך להכניס בה גם את המחתה, אי"כ לא הוי במקום ד"ת שהרי למעשה מכיון שהיה מנוע מלסדר את הקנים מחמת איסור דרבנן לא הוי ביאה ריקנית.

בכי האי שיעורא לא מיעפש.

עיי' במנ"ח מצ' צ"ז שכי' שאם היה יו"ט סמוך לשבת שאז הוא זמן מרובה בלא קנים אי"כ חשיב אי"א לעשותה אחר יו"ט ומסדרה ביו"ט. ומסתפק שם אם חל יו"ט אחר השבת אם יכול לסדרה מיד דכיון דאינו אלא שבות מ"ל שבות דשבת או דיו"ט, או דמ"מ שבת חמיר טפי.

דף צ"ז ע"ב.**ואם עשאה למטה מרגליו אפי' אמה כשירה.**

בגמ' בזבחים סה. מובאת מח' תנאים בזה שדעת ר' נחמיה היא שרשאי למצות את הדם אף על הסובב ואף למטה ממנו עד חוט הסיקרא, וראב"י סובר שאינה נעשית אלא בראשו של מזבח. ומבארים שם אביי ורבא שהמחלוקת היא אם עושים מערכה ע"ג סובב או לא, דלר' נחמיה עושים מערכה ע"ג סובב וע"כ זה חשיב כמקום הקטרה, ולראב"י אין עושים, ונמצא דלכו"ע יש דין לעשות את המיצוי במקום הקטרה דווקא. ועיי' בתוס' שם שביארו שמה שכשר אף אמה למטה מרגליו אף שאי"ז מקום הקטרה זה משום שכל מה שסמוך בתוך אמה חשיב במקום הקטרה, כדאמרין שם בדף נ"ג שלענין דם חטאת כל האמה הסמוכה לקרן נחשבת קרן, ועיי' בעול"ש שם מה שהקי' על דבריהם.

ובחי' מרן רי"ז הלוי דף מ"ו הקי' על דבריהם משמעתי' שמבואר שמתחת לחוט הסיקרא אסור למצות את הדם ולדבריהם הרי זה מקום הסמוך למערכה ומה אכפת לן שזה מתחת לחוט הסיקרא. וכי' שאלולא דבריהם היה אפשר לומר שכל למעלה מן החוט הוא מקום הקטרה ממש ולא מדין סמוך אתינן עלה וכ"כ העול"ש שם.

ובדעת התוס' כתב לבאר שע"כ איכא ב' דינים האחד מצד מקום נתינת הדם שהוא צריך להיות למעלה מן החוט שזהו מקום כפרתו, ועוד איכא דין נוסף שמעשה עולת העוף צריכה להיות כל מעשיה במקום הקטרה וזה דין בגברא ששם הוא צריך לעבוד ואם לא עשה כן העבודה פסולה.

וכ' נפק"מ משני הדינים שכלפי הדין הראשון אפשר לומר דשלא במקומו כבמקומו דמי דהיינו ששייך לכפר גם במקום אחר וכמ"ש התוס' שם סו. לגבי חטאת העוף שעשאה למעלה, אולם זה לא יועיל על כך שאיכא נמי פסול בעצם העבודה בזה שאינה במקום הקטרה. ומאידך איכא נפקותא להיפך לענין פיגול שאין מפגלין במחשבת זריקה שלא במקומה אבל על ידי מחשבת זריקה בפסול כן מפגלין, ואם הוא יחשב על מיצוי עולת העוף למטה מחוט הסיקרא אז מצד הדין השני דבעי מקום המערכה היה כאן דין פיגול אך מחמת הדין הראשון אי אפשר לפגל. ובשיעורי הגרמ"ד הק' לפ"ז דא"כ היה יכול לתרץ דמה שנאמר בבריתא דכשירה היא למטה מרגליו, שזה לענין כפרת הבעלים שלמטה מן החוט הואי שלא במקומה אך מאידך הוי במקום הקטרה וליכא פסול מחמת הדין השני וצ"ע.

אלא חיק האמה בגובהה, אמה רוחב כניסה וכו', ל"ש הכי ול"ש הכי.

ברש"י מבאר שאותה האמה שמן הרצפה עד היסוד באמה בת חמש, אבל בכניסה היתה של אמה בת ו' טפחים, והאמה שכנס הסובב היתה בת חמש. וגובה של הקרן היה באמה של חמש ורוחבה אינו משנה.

אולם ברמב"ם פ"ב מהל' בית הבחירה ה"ז כתב שבין האמה של גובה היסוד ובין של הכניסה היו של חמש והסובב היה של חמש ברחבו בלבד, ואילו הקרנות היו גובהן חמש ורוחבן אמה על אמה של ו' טפחים.

וצ"ב איך מבאר הרמב"ם את לשון הסוגיא שלכא' מבואר שלא כוונתה בשלושת הדברים. וכן תמה המל"מ שם.

ויתכן שהרמב"ם מפרש כרש"י שעיקר הדין הוא בגובה היסוד שיהיה אמה אולם הקרנות אם ירצו לעשותם בגובה אמה גדולה ולקצר את רוחבם אפשר ואז יצטרכו להגדיל את רוחב כניסת היסוד באמה של שש, או שיכולים למעט בגובה הקרנות ולהגדיל את מידת רוחבם, ואז יצטרכו לקצר את מידת רוחב הכניסה שקבלה היתה בידם שאורך המזבח היה כ"ד אמות וארבעה טפחים, אולם הקרנות לא נאמר הקפדה איפה לקצר והעיקר שלא יהיו מדויקות אורכם כגובהם.

ל"ש הכי ול"ש הכי.

ברש"י מבאר שאף אם היה מתרחב רוחב המערכה יותר מכ"ד אמות אפי' ד' טפחים ל"ל בה דכיון שלא הוי אמה לא חשיב לה. והקשו השפ"א והרש"ש דל"ש לומר כן אלא על לשון חכמים אבל בקראי ל"ש לומר כן שהרי לעיל פרכינן מזה שהאריאל היה שנים עשרה על שנים עשרה אמה מאמצעו, ולפי החשבון יש תוספת של חצי אמה בלבד לכל צד ואעפ"כ הק' שאין הפסוק מדויק, ובהכרח דבקראי ל"א לא דק בפחות מאמה. וברש"י 554"ש מתרץ שמכיון שיש כאן תוספת של אמה שלימה בסה"כ חשיב לה. עוד מתרץ שחצי אמה מדויקת יש לה חשיבות שכן מצינו מידה זו בכלי המשכן וע"כ פריך שלא היה הפסוק מניח מלימנותה.

ובשפ"א כ' שאלולא פי' רש"י והרמב"ם שהמזבח היה כ"ד אמות וד' טפחים היה אפשר לפרש שבאמת מידות המזבח היו רק כ"ד אמה מצומצמות ואת הל"ב אמה מדדו חלק בשל חמש וחלק בשל שש, אולם אי"ז שינוי במידות הבית שמידת הבית היא בלשון חכמים והם לא מחשבים את הטפחים היתירים.

דיקא נמי דכ' חיק האמה ורוחב אמה.

לפי הרמב"ם קשה קצת מה הדיוק והרי בשניהם היה הכניסה של אמה רוחב וכאן נראה שרק בסובב היה אמה בכניסה, ועוד דמנלן כלל שהיו ממעטים אף את גובה היסוד, וצ"ל כמו שביארנו מקודם דלהרמב"ם עיקר הדין היה לתת אמה קטנה רק בגובה, ומה שעשו כן ברוחב אינו מעיקר הדין רק לנוי ואי"ז מעכב.

דף צ"ח ע"א.

תוד"ה שלא יבואו לידי מעילה.

הק' מהדין שהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל. והנה בגמ' ב"מ נז. איכא מיעוטא שאין אונאה להקדש וק' דבלא"ה ל"ש אונאה שהרי אם חיללו על שו"פ מחולל. ומחלקים הראשונים וכן התוס' שם בין מקום שהוא בא לעשות בשווי או שהוא בא לפחות מן השווי ולחללו בשווי מועט, שאם הוא בא לעשות בשווי אינו מתחלל בפחות מן השווי [אלא שמכיון שאין אונאה להקדש אין קפידא אם יפחות קצת מן השווי ומהני], ואם כן כאן שהוא עושה לפי השוויות לא שייך הדין הזה שאם חיללו על שו"פ מחולל. אולם סברא זו אינה מוסכמת שם בסוגיא ונראה שהיא תלויה במח' ר"י ור"ל אם צריך לעשות דמים מן התורה או מדבריהם. ועי' בהגרמ"ד שהק' עוד שהרי התוס' ב"מ שם כתבו דהדין הזה דאם חיללו על שו"פ מחולל אינו דין לכתחילה ולכתחילה צריך דווקא לפדות בשווי דערכך כתיב כמבואר בערכין כ"ט. וא"כ מדוע לא תירצו שתיקנו שני מידות בכדי שלא לגרום הפחתה מן השיעור לכתחילה. וצ"ל דכיון דבדיעבד מהני וליכא מעילה לא היו מתקנים שתי מידות בשביל כך. עוד צ"ב למה לא הק' התוס' מזה שאין אונאה להקדש ואפי' ביטול מקח יש צד שאין להם. וצ"ל דהכא זה חשיב דבר שבמידה ואפי' פחות מכדי אונאה חוזר, ואפי' בדברים שהתמעטו מהדין אונאה כקרקעות כמבואר לעיל בדף סט.

והנה ברמב"ן שם ועו"ר כתבו לחלק בין היכא שאדם מחלל את מה שהקדיש בביתו, שרק אז שייך לחללו על שו"פ, אבל בפודה מיד הגובר בערכך כתיב וחייב לפדות דווקא בשווי. וביארו האחרונים דכאשר הוא פודה ההקדש אשר בידו הרי"ז בדרך חילול ופדיון ובזה מהני לחלל על כסף כל דהו, אולם בפודה מיד הגובר זה החילול נעשה בדרך מקח והמקח מעביר את קדושת החפץ על הדמים או איפכא, וע"כ צריך להיות כדרך מקח בשווי דוקא. ולפ"ז הכא שהיו המעות ביד הגויזברין לא נאמר כלל הדין שאם חיללו שו"פ מחולל ומיושב קושייתם היטיב.

שתים של שבע שבע, רבי אומר רואין את העליונה כאילו אינה.

עי' תוס' שם שהעליונה היתה משוקעת בתוך התחתונה דאל"ה לא היו מתקדשין הבזיכין שעליה. וק' שאם העליונה היתה בתוך הטי"ו טפחים של השולחן א"כ למה אין חיסרון של מנחה יתירה ואף אי נימא דבגופין מוחלקין כמו לחם לא שייך יתור מ"מ הלא דרשינן ממלאים שהכלי שרת אינו מקדש אלא לפי המידה וכאן הרי יש תוספת על המידה, וצ"ל שהוא סבר שהתנור מקדש והחלות התקדשו כבר בשעת האפיה. אולם יל"ע אם אין דין לקדש את הלחם שוב יחד עם הבזיכין לפי מש"כ התוס' לעיל צו. שהבזיכין מתקדשין על השולחן. ועי' בשיעורי הגרמ"ד שהביא מאביו הגר"ז שכאן יכולים להתקדש כל השבע חלות, ולא דמי לתודה ששחטה על שמונים חלות, שיש לחלק בין קידוש של שחיטה שא"י לקדש אלא כדי צורך הקרבן, לבין קידוש כלי שרת שיכול לקדש את כל מה שהוא ראוי להקרבה. [ומדמה זאת לההיא

דלעיל יא: הפריש ד' קמצין לבי בזיכין, ודלא כפירוש התוס' שם. [אולם הק' שאין הכלי יכול לקדש יותר מן השיעור, ותי' דמייירי שמייירי שקידשם בזאח"ז שהוציא שתי חלות והביא תחתיהם שתי חלות אחרות והחזיר עליהם את הראשונות שכבר נתקדשו. אולם צ"ב קצת מדוע אומרים שהעליונות כאילו אינם ולא אלו שתחתיהם כיון שהם קדושות כמותם.

אולם במקד"ד [סי' ז' סק"ג באה"ד] פשיטא ליה לאידך גיסא שאם היו כל החלות קדושות בקה"ג לא היו העליונות חוצצות דמין במינו אינו חוצץ, אולם כאן איכא שתי חלות שהם חול ואף אם קדושתן היא בתנור אין התנור יכול לקדש אלא שש חלות כמו השיעור הראוי לסדר על השולחן, כמבואר לעיל בתוס' מו: לגבי שתי הלחם שאין התנור יכול לקדש יותר משתים. [והיה מקום לחלק שכאן גם החלות הנוספות ראיות להקרבה בשבת הבאה.]

והא בעינן ונתת על וכו' רבי לטעמיה דאמר על בסמוך.

לפי פשוטו לרבי לא היו נותנים את הבזיכין על החלות אלא על השולחן בסמוך ללחם כשיטת אבא שאול במשנה לעיל צו. שהבזיכים נתונים על השולחן ולא על הלחם ואעפ"כ קרינן ביה על הלחם, ולכן אין כאן חציצה וכ"פ הרגמ"ה כאן. אולם מקושתית התוס' כאן ותירוצם מוכח שהיו נותנים את הלחם על הבזיכין, ודוחק לומר שכל הקושיא היתה רק לפי ההו"א דבעינן על ממש. וכן פ"י כוונתם הקר"א וביאר שזה עיקר החידוש בסוגיא שאין חיסרון במה שהבזיכין נתונים על החלה היתירה דא"י? חציצה וקרינן בזה על המערכת. וכן נקט השפ"א כאן. [אולם בצ"ק נראה שהוא מפרש את דבריהם רק לפי הקושיא ולכן הוא תמה על קושיתם יעו"ש.]

והנה לדברי הקר"א יוצא שיש כאן חידוש יותר מאשר בדברי אבא שאול, דאף בכה"ג שהלחם דחול חוצץ חשיב שהבזיכין נתונים על השולחן ומתקדשים בו [למאן דס"ל שהבזיכין בשולחן מתקדשין.] וכ"כ המגיה לקר"א שם והאריך בענין זה.

יכול לא היו נוגעין בפרוכת.

עי' רש"י שמפרש שאין הכוונה לפרוכת המסך אלא לפרוכת העשויה לצניעות בעלמא דבבית ראשון לא היה פרוכת אלא אמה טרקסין. וא"א להעמידה על המשכן שהרי פסוקים אלו עוסקים בתבנית הבית. והנה בתוך האמה היה דלתות וא"כ הפרוכת בהכרח היתה מבפנים או מחוץ לאמה.

והנה עיקר דברי רש"י מיוסדים על דברי הגמ' ביומא נ"ד. על מה שכתוב שברגלים היו גוללים את הפרוכת ומראים לישראל את הכרובים שהם מעורין זה בזה. ופריך אי במקדש ראשון פרוכת מי הואי ואי במקדש שני כרובים מי הו', ומתריך מאי פרוכת פרוכת דבבי. ועוד מתריך שזה היה באמת במקדש שני והיתה צורת הכרובים, ולפ"ז בראשון לא היתה פרוכת כלל.

ומרן הגר"י בקוני' עמ"ס יומא שם הק' דלפ"ז לא היה לה דין פרוכת אלא כיסוי בעלמא וצ"ע שבדברי הימים יש פסוק מפורש ויעש את הפרוכת תכלת וגו'. ועי' ברגמ"ה כאן שפי' שהפרוכת היתה תלויה ע"ג האמה טרקסין ומבדלת בין הקודש ובין קה"ק ולפ"ז נראה שהיה לה דין פרוכת גמורה. וכ"נ מדברי הרמב"ם פ"ד מהל' בית הבחירה הל"ב שכי' אבל במקדש ראשון לא היתה אלא פרוכת אחת בלבד שנא' והבדילה הפרוכת לכם וכו' וק' מהסוגיא ביומא שמונה פרוכת זו בכלל שאר הפרוכות שהיו במקדש ועשויין לצניעותא, ועיי"ש בהגר"י? שהאריך בענין זה טובא. ועי' בברה"ז כאן שהביא כמה שיטות דבבית ראשון לא היתה פרוכת כלל, והקשה עליהם מכמה דוכתין.

דף צ"ח ע"ב.

מדכ' בנר מערבי יערוך אותו וגו' לפני ה'.

ברש"י כאן מפרש שהנר החיצון לצד מערב הוא הקרוי נר המערבי. אולם התוס' כאן מפרשים שהוא הנר השני מצד מזרח כהא דתנן בתמיד רפ"ו בא ומצא שני נרות המזרחיים דולקין מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק. וצ"ע מהמשנה בתמיד ספ"ג נכנס ומצא ב' נרות המזרחיות [בגמ' הגי' מערביות] דולקים מניח את אלו ומדשן את השאר ושם נראה ששני נרות קרויין נר מערבי, וכן מפרש הרע"ב שם שאת שאר הנרות היו מכבים ומדשנים אבל את אלו שני הנרות אם מצאם דולקים אינו מכבה אותם. ועי' ברש"י בשבת כב: שמפרש כמו התוס' כאן שהכונה לנר השני ממזרח, ומבאר שם את הטעם שאמור רבנן קביעותא בנר שני הוא משום דאין מעבירין על המצוות וע"כ היה צריך להתחיל את ההדלקה מן הנר הראשון שהוא סמוך לביאתו להיכל, אלא דמכיון דכתיב לפני ה' מכלל דאיכא אחד חוצה לו שאינו לפני ה' וכדאמר' בשמעתין מכלל דאינך לאו לפני ה' קיימי וע"כ מניח את הראשון ומתחיל מן השני.

אולם ברש"י כאן לכאוי סתר משנתו שפירש דאין אחר לפני ה' אלא הוא, והיינו הקיצוני לצד מערב. וצ"ע מן המשנה בתמיד. ועי' בתפא"י על המשנה בתמיד שם פ"ג שמיישב שרש"י כאן גורס המערביות ולא המזרחיות. ויוצא שיש בזה פלוגתא בין המשניות בין משנה זו למשנה שם בפ"ו ומיושבת לפ"ז גם הסתירה בדברי רש"י.

אולם עדיין אינו מיושב מה שכתב רש"י שאין אחר לפני ה' אלא הוא ואילו במשנה שם קרי מערבי גם לנר שהוא סמוך לו, וצ"ל דלא"ד אין אחר אלא הכונה שהוא נמצא במקום שהוא הכי קרוב לקודש הקדשים אבל גם האחרים יכולים להקרא לפני ה' ביחס לאחרים הרחוקים יותר מהם.

מ"ט דרבי גמר ממנורה.

מבואר כאן בסוגיא דהא תליא שאם המנורה מונחת ממזרח למערב ה"ה השולחן ואם היא מצפון לדרום אזי פשיטא דה"ה בשולחן וכמו בארון ומנורה.

והנה ברמב"ם פ"ג מבית הבחירה פסק כסתם משנתנו שהשולחן ושאר הכלים [צ"ע על איזה כלים מדובר] שבמקדש ארכן לארכו של בית וכו', חוץ מן הארון וכו' וכן נרות המנורה היו כנגד רוחב הבית מן הצפון לדרום. ועי' בכס"מ שהאריך לבאר מה הכריחו כך. וצ"ע דכלפי לייא דמכיון שפסק דהמנורה היתה לרוחב הבית מה המקור לעשות השולחן לאורך הבית. וכן תמה הלח"מ פ"ה מהל' תו"מ ה"ה והניח בצ"ע. ועי' בזבח תודה מש"כ לישב. [נעיי"ש שהביא מתשובת הנוב"י תנ" או"ח קכ"ב שלמ"ד שעל כולן היו מסדרין אין צריכין לטעם זה דילפינן ממנורה וכמו שהביאו התוס' כאן בשם הירוש'. אולם הזב"ת תמה עליו דהא מבואר כאן בהמשך הסוגיא שיותר פשוט למ"ד מצפון לדרום שיכולין להכנס ולסדר על כולם יותר מאשר למ"ד ממזרח למערב היו מונחים].

ועי' בראב"ד שם שהשיג על הרמב"ם במש"כ שהנרות היו לצפון ודרום וכ' שהוא מחלוקת התנאים ומוכח מן המשנה בתמיד הנ"ל מצא שתי נרות מזרחיין דולקים שזהו כמ"ד ממזרח למערב היו מונחים. וצ"ע למה לא הוכיח ממשנתנו דסתמא כמ"ד מזרח ומערב היו מונחין דמה"ת לחלק.

בשלמא למ"ד ממזרח למערב היינו דהווי יתיבי עשרה בעשרים.

צ"ע שהרי מפורש בקרא שהיו נתונים חמישה מימין וחמישה משמאל ולא היו נתונים כולן באותה השורה. גם מתבאר מן הפסוק שהיה השולחן של משה באמצע כמבואר לעיל בסוגיא.

דף צ"ט ע"א.

ולא היו מסדרין אלא על של משה.

הגרמ"ד הביא מהגר"ז שהסתפק אם ס"ל שזהו מדינא דאין מסדרין אלא בשל משה ולא מהני לסדר בשל אחרים אף בדיעבד. [ולפי צד זה אפשר דשאר השולחנות לא נמשחו כלל.] או דאיכא עליהן דין שולחן אלא שעיקר המצוה לסדר בשל משה. ולכאוי מוכח כמו הצד השני מזה דמבואר בסוגיא שהיו חייבים להיות דוקא בצפון וזה הרי נלמד משולחנו של משה ומשמע שלכולם יש דין אחד. [ויש לדחות הראיה אי נימא שהדין שולחן בצפון הוא מדיני צורת הבית ואי"ז מדיני השולחן ומחמת זה מסתבר שניתן הדין על כל השולחנות שיהיו בצפון.]

ר"א בן שמוע אומר על כולן היו מסדרין.

ברש"י מפרש פעמים בזה ופעמים בזה. ומבאר הקר"א שאי אפשר לומר שעל כולן היו מסדרים שיש בזה משום בל תוסיף. ועיי' בילקוט שמעוני מלכים א' ז, [ומקורו ממדרש תדשא פ"ב] שכי' יויעש שולחנות עשרה כדי להרבות זרעים, ולמה עשה משה אחד שלא היו במדבר צריכין לזרעים וכיון שבא שלמה עשאן עשר כדי להרבות זרעים. ובהמשך שם כי ואעפ"י שעשה שלמה יי' שולחנות לא היו מסדרין תחילה אלא על של משה שנא' ואת השלחן אשר עליו לחם הפנים ואח"כ היה מסדר על כולן. ומבואר להדיא שהיו מסדרין על כולם.

ומה שאין בזה משום בל תוסיף יל"פ עפ"י דברי רבנו בחיי [שמות כ"ה פסוק י'] שדורשים מן הפסוק דכי תיעשה ביו"ד דלכך עשה שלמה יי' מנורות שאין הכונה שתצוה התורה מנורה אחת ושיבוא שלמה יעשה עשר וכן עשרה שולחנות ועשרה כיורים, ונמצא עובר על ב"ת, אבל הקב"ה מודיע למשה בהר כי כשיבנו ביהמ"ק יעשו עשרה, והיו הדברים קבלה בידם עד שהגיע בנין ביהמ"ק.

ועיי"ש בילקוט שמעוני דה"ה במנורות היו מדליקין בשל משה תחילה ואח"כ על השאר.

דף צ"ט ע"ב.

מתני' שני שולחנות היו באולם וכו' א' של שיש וא' של זהב וכו'.

ברש"י כאן מפרש שלא היו מניחין אותו שם אלא בכדי להראות שמעלין בקודש שמתחילה בשעת הכנסתו היו מניחין אותו על של שיש ואח"כ מניחים אותו על של זהב, וכ"פ הרע"ב כאן. ובהגהות הב"ח הביא מהמפרש במס' תמיד דף ל"א ע"ב שכתב שהיו מניחין אותו בכדי לפוש, והוכיח זאת מכח הסוגיא בתמיד שם שקאמר הטעם שלא היו עושים אותו של כסף אלא של שיש הוא מפני שהוא מרתיח ומפרש שם שהכונה היא שהוא מרתיח את הלחם ומעפשו [עיי' תוס' כאן], ואם כדברי רש"י שרק היה בהנחה בעלמא מה שייד בזה עיפוש כיון שאינו אלא לזמן מועט.

ובאמת רש"י בזה לכאוי סתר משנתו בזה, דלעיל צ"ט ע"א ד"ה בכניסתו כתב להדיא שהיו מניחים אותו על השולחן ועומדים לפוש. ומדצ"ל שלא היו מתקנים מלכתחילה שולחן מיוחד בכדי שיוכלו הכהנים לפוש, ועיקר הטעם לנתינת השולחן הוא להראות שמעלין בקודש, אך לא סגי בהנחה בעלמא שהיו כחוכא ואיטלולא וע"כ היו הכהנים עומדים שם שעה מועטת לפוש, ולפ"ז מיושב הטעם שמרתיח הלחם משום השיהוי. והראיה שמעלין בקודש לפ"ז היא רק מזה שביציאתו היו מניחים בשל זהב.

שו"מ שבפ"י משנת אליהו [מהגר"א] למס' שקלים פרק ו' ה"ג [ד"יז ע"ב] כתב שדברי רש"י הללו אינם מרש"י עצמו כמו שנראה בתוס' כאן [יעו"י במש"נ שם], והעיקר הוא כמו שבי' רש"י בסוגיין שהיו מניחין אותו רק לזמן מועט בכדי להראות וכו'. וכ' שלדידיה אין להקשות מהסוגיא בתמיד שהוא מפרש דבאמת לא קאי על הלחם רק על האיברים ששם השאילה היתה שיעשו את כולם של כסף או זהב אבל כאן היה ענין מיוחד להראות שמעלין בקודש.

השיטות שהיו נותנים אותו על השולחן מיד לאחר האפיה.

ועי' בתוס' יו"ט כאן שהק' על פ"י רש"י והרע"ב דא"כ למה עשו את השולחן של שיש ולא של כסף שגם בזה יהיה ניכר שמעלין בקודש שהרי אין מורידין משל זהב לשל כסף. וכ' דהנכון הוא כמו שפ"י ברע"ב פ"ו משקלים מ"ד שהיו נותנים את הלחם על שולחן של שיש אחר אפייתו עד שיסדרוהו על השולחן ומבאר התו"י דע"כ עשאוהו של שיש ולא של מתכת בכדי שלא יתעפש. ולפ"ז הראיה של הגמ' שמעלין בקודש ואין מורידין אינה מזה שמתחילה היה של שיש ועתה של זהב שהרי מתחילה לא נתנוהו בשל זהב מחמת העיפוש, אלא עצם זה שהיו נותנים אותו על שולחנות של זהב ביציאתו זה היה מפני עמידתו מקודם על שולחן של זהב שעליו היה נסדר. ועי' מש"נ בסמוך.

ויש לתמוה על מהלך זה מה הועילו בזה שהניחו אותו על שולחנות של שיש למנוע את העיפוש והרי היה הלחם נתון בדפוס של זהב עד שעת הסידור כמבואר ברש"י עה"ת, וא"כ הוא יכול להתעפש גם מחמת הדפוס. וצ"ל שהשולחן של שיש הוא מקרר גם את הדפוס שלא יתחמם מחמת הלחם.

ועי' בתוס' לעיל צד. סוד"ה וכשהוא שכי' שהיה סודר את הלחם אחר אפייתו על השולחן של כסף בכניסתו בתוך קערות של כסף וביציאתו בקערות של זהב והיינו קערותיו, ומבואר דפליגי על הרש"י בזה.

שמעלין בקודש ואין מורידין.

עי' במנ"ח מצ' צ"ז ס"ו שהק' איך היו מוציאים מהדפוס של זהב שרודה אותו בו ומניחו על שולחן של כסף והרי זה הוי הורדה בקודש. ומבאר שם דל"ח הורדה רק כאשר הוא באותו ענין כמו משולחן לשולחן אבל לא מדפוס לשולחן. והנה אם נפרש כהתו"י ודעימיה שהיו נותנים אותו על השולחן של כסף אחר האפיה בדפוס של זהב מיושב קושית המנ"ח הנ"ל. אולם בלא"ה ילק"ק על רש"י דלעיל שביאר שהיו צריכים להניח על שולחן של שיש בכדי להראות שמעלין בקודש הלא בלא"ה יש דין אין מורידין שלא להוציא משולחן של זהב לשולחן של שיש. וצ"ל שמה שהוא מוציא מן ידו לשולחן לא חשיב הורדה שכבר יצא משולחן של זהב ולכן צריכים להגיע לדין חדש שמעלין בקודש.

אולם יעו"י ברש"י לעיל בע"א שכתב שהראיה שמעלין בקודש היא מזה שהוציאו אותו משולחן של כסף לשולחן של משה שהיה מזהב, וכן מה שאין מורידין הוא מזה שהיו מוציאים אותו משולחן של משה לשולחן של זהב.

תוד"ה א' של כסף.

^א וכי שם עוד שאם הטעם היה דשל זהב מרתיח הרי ביציאתו גם היה על של זהב ולמה לא חשו לעיפוש, ולכאוי לא דמי ששם זה היה אחר הפירוק וכבר נעשה שיריים ואין עליו תורת קרבן, וגם היה נאכל מיד.

מהלך הדברים בתוס' שהם מוכיחים מהירושלמי בשקלים שגם בלחם שייד הנידון שלא יתעפש הלחם ולכן נותנים אותו בשל שיש ולא בשל כסף. ומהסוגיא בתמיד ל"א: אין ראייה לזה ששם אפשר דמיירי על השולחנות של האיברים.

שם. ובקנו' משמע כגירסא דמתני' דהכא וכו'.

התוס' כאן הביאו מרש"י לעיל בע"א שגרס בברייתא של כסף ויש בזה פלוגתא דתנאי, אולם אינו ברש"י שלפנינו וכן העירו בהגהות. ורש"י שם מפרש שמה שכתוב של כסף היינו של שיש ולפי שהוא לבן ככסף קרי ליה כסף.

והבבלים אוכלים אותו חי וכו'.

במשנה למלך ה' יסוה"ת פ"ה ה"ח [עמ' נ"ה] חקר בהא דקיי"ל דכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם שלא כדרך הנאתן אם נאמר גם כן במצות עשה דרחמנא אמר תאכל כגון מצה וקרוב פסח אם אכלן שלא כדרך הנאתן אם יצא

ידי חובה וכתב דנראה דל"ש ולא יוצאים בכך, שאכילה שלא כדרך ל"ש אכילה. [ובעול"ש הוסיף שאם אינם מקיימים מצוה באכילתו הרי זה כמי שמאבדים אותו בידיים ועדיף להניחו כמות שהוא שיעשה נותר.]

ועי' בביה"ל סי' נ"א ס"ד שהק' עליו שמסוגין מבואר שלא כדבריו מזה שהבבליים אכלו אותו כשהוא חי וקיימו בזה מצות אכילה ומבואר שרק באיסורים נאמר הדין הזה.

וכתב שם הביה"ל לדחות שיש חילוק בין מצות אכילת קדשים לשאר מצות אכילה ובאכילת קדשים ליכא דין כזית שעיקר המצוה אינה חוב על גוף האדם לעשות מעשה אכילה רק המצוה היא על הקרבן שיאכל, וי"ל דמשו"ה מהני לאכלו גם דרך אכילתו.

ועי' בעול"ש כאן שכתב גם כן מדנפשיה כן, ועוד כתב לדחות הראיה שאפשר היה שאכלוהו הבבליים על ידי מליחה ואין לזה דין חי, והתירו למלוח הבשר שאינו אלא מדבריהם שאין עיבוד באוכלין ואין שבות במקדש.

אולם מה דפשיטא להו לאחרונים שיש כאן קיום מצות אכילה באכילה זו. עי' ברש"ש כאן ועוד אחרונים שכי' שמהתוס' להלן בדף ק' ע"א [ד"ה ששונאין את הבבליים] שכתבו שמצוה קעבדי שלא יבוא להיות נותר ומדויק מדבריהם שאין הם מקיימים מצות אכילה אלא רק מצילים את הבשר מהיות נותר כיון שאכילה שלכ"ד היא ואין בה מצוה.

ובעיקר דברי התוס' שם מבואר מדברי התוס' הללו שאם לא היו הבבליים אוכלים אותו אי אפשר היה לאכלו בשבת, ולא היתה מצות אכילתן דוחה שבת כמו הקטרת האימורין דדחיא שבת אף שאינה מעכבת כפרה וזוהי בכלל הדרשא דבמועדו. ובלא"ה מוכח כן מגוף הסוגיא שאם היתה אכילתן דוחה שבת לא היו מניחין את הבבליים לאכול אותו חי שהרי בעינן לאכול הבשר בדרך של גדולה ולא בצורה כזו. וטעמא בעי.

ר"י אומר אפי' סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית וכו'.

ברש"י נראה שאין הלחם נפסל אא"כ לא שהה על השולחן כל הלילה אבל אם שהה מעט מתקים בו הדין תמיד שצריך להיות על השולחן מעט ביום ומעט בלילה וכמו שדורשים לענין תלמוד תורה שבמעט זה מתקים הקרא דלא ימושו מפיד.

ועי' בקר"א ובזבח תודה שתמהו שהרי ודאי אין מצותו להיסדר אלא בשבת ובמו"ש לאו זמנו הוא, ואיך אפשר לומר שאי"צ אלא שחרית מעט כמו שנראה מרש"י שסגי בזה שהלחם עמד על השולחן מעט קודם הפירוק. [ולא מסתבר שר"י מיירי במי שסידרו והוציאו ולא החזירו עד למחר.]

והביאו האחרונים הנ"ל דבתוספתא הגירסא היא וסידר את הישנה בין הערביים והא דקאמר שלא ילין אפי' שעה אחת הכוונה היא שלא יהיה מצב שהיתה שעה אחת מתחילת הלילה שלא היה הלחם מסודר עליו שלא סידרו מבע"י. וכן הבין הגר"ז. אלא שלפ"ז צ"ב איך הלימוד לדברי תורה שלא שמענו שמועיל רק קצת מן היום ומן הלילה, ועי' בסמוך.

בסתירת הסוגיות מהסוגיא דשבת קלג: גבי ציצין המעכבין את המילה.

הנה בסוגיא כאן נראה שהנידון כאן במח' ת"ק ור"י הוא אם תמיד הכוונה היא כל רגע ורגע שלא יהיה מצב של הפסק כלל או שתמיד הינו ענין של קביעות אפי' מקצת היום. והגרמ"ד הביא בשם אביו להקשות דבסוגיא דשבת מבואר שם ענין אחר לגמרי שפליגי שם לענין ציצין המעכבין את המילה אם פירש חוזר עליהן או לא ומבואר בסוגיא שם שמאן דס"ל פירש אינו חוזר הוא רבנן דר"י דשמעתין דס"ל שאם פירש והחזיר הוי הפסק ולר"י הכל נחשב המשך אחד, ולפ"ז אין זה מחמת הקביעות אלא משום שפירש לא הוי הפסק. וביאר הגר"ז דאה"נ לר"י מה שנתחדש כאן בסוגיא שזה מיקרי תמיד זהו מחמת שאפי' פירש אם הוא חזר למצותו הראשונה לא הוי הפסק, אלא דמכיון שצריך לסדר את הלחם עוד באותו היום לקים מצות סידור לכן דוקא באותו היום לא חשיב הפסק. ולפ"ז הק' דלענין מצות ת"ת שחיובה כל רגע ורגע א"כ מנליה דסגי אפי' במקצת היום, וביאר שאם לא היה נאמר הדין יום ולילה לא היינו אומרים דהוא בכלל לא ימוש אחרי שיחזור לתלמודו אפי' לאחר זמן אלא א"כ יפרוש לגמרי מן התורה, דלר"י הפסק אינו נחשב לביטול המצוה, אלא דמכיון דיומם ולילה כתיב אם לא ילמוד כל יום ולילה מיקרי לא ימוש, ולכן סגי במה שהוא עוסק בה במקצת היום והלילה בכדי לקיים דין לא ימוש.

אפי' לא שנה אלא פרק א' שחרית וכו'.

עי' בזבח תודה כאן שהק' סתירת דברי הרמב"ם דמחד פסק כר"י שצריך לקבוע זמן ללימוד ביום ובלילה, ומאידך פ' לענין לחם הפנים כרבנן שצריך שיהיה רציפות. ותי' שהרמב"ם מיירי רק לענין מי שאי אפשר לו לעסוק בה כל היום ולאחד כזה יש היתר להנהיג בדברי התורה מנהג דרך ארץ ומ"מ הוא מחויב ללמוד בקביעות ביום ובלילה, אלא שמצות לא ימוש אינה מתקיימת באדם כזה. וכי' דאף ר"י מודה שהוא חייב גמור למי שאפשר לו ללמוד ביום ובלילה וכ"ה להדיא בריטב"א נדרים ח. אלא דמ"מ מצות לא ימוש הוא מקים אף כאשר אינו לומד ברציפות.

דף ק"א ע"א.

מתני' סידר את הלחם בשבת ואת הבזיכין לאחר השבת וכו'.

שיטת רש"י היא שיש דין קידוש וסידור על הלחם אף בלא הבזיכין וע"כ הלחם נפסל בלינה אחר שבת הבאה מאחר שאינו ראוי לסדרו לשבת הבאה יחד עם הבזיכין שכן הוא נפסל בלינה למוצאי שבת. ומבואר ברש"י שאין סידורו על השולחן מצילו מלהפסל בלינה ודלא כמ"ש התוס' לעיל צ. ד"ה שאפי' שאם נסדר כהלכתו אינו נפסל בלינה בעודו על השולחן מכח הסוגיא בזבחים פז.,

וכ"ה בפשטות שיטת הרמב"ם בפ"ה מתו"מ הי"ג שאם נסדר כהלכתו על השולחן אינו נפסל בלינה אחר השבת אפי' אם שהה שבתות הרבה.

ולפי רש"י אין נפק"מ אם הוקטרו הבזיכין לשבת הבאה או לא בכל גווני הלחם נפסל משום לינה למו"ש.

אולם שיטת הרמב"ם [שם הלכה הי"ב] ולפי הבנת הקרן אורה היא שדווקא אם הקטיר את הבזיכין בשבת נפסל הלחם אף שלא נתקדש הלחם אבל אם לא נתן עמו את הבזיכין אפי' נסדר בשבת אינו קדוש ויכול להניחו לשבת הבאה, וצ"ב לפי"ז מדוע אם הוקטרו הבזיכין בשבת יש פסול והרי לא התקדש הלחם יחד עמהם ויבואר להלן אי"ה.

ועי' בחזו"א [מנחות כ"ד סק"ד] שביאר דעת רש"י שהטעם שנתקדש הלחם בלא לבונה הוא מבואר יותר לדעת רב לעיל בדף ח. שמנחה קדושה בלא לבונה ואף לדעת ר' חנינא דפליג אפשר דמירי בשהיה דעתו ליתן לבונה, או דבלחם הפנים מודה ר' חסדא שהוא מתקדש בפ"ע שהרי מצינו שהתנור מקדש להפסל בלינה.

ובדעת הרמב"ם צ"ל שאף לשיטת רב אין כאן מצות סידור ואינו מתקדש בקדושת הקרבה אם לא נסדר כהלכתו. ועי' במקד"ד סי' כ"ב סק"א משכ"ב.

אין חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא.

ברש"י מפרש הטעם משום שלא קרב המתיר כמצותו וע"כ אף שנתקדש הלחם מ"מ הבזיכין לא נסדרו בזמנם ולכן אינו נחשב הקטרה של המתיר. אולם הרמב"ם שם הי"ד כתב שאם סידר את הלחם עם הבזיכין כמצותו בשבת והקטיר את הבזיכין לאחר השבת נפסל הלחם והרי הוא כקדשים שנפסלו שחייבין עליהן משום פנו"ט, וביאר הכס"מ שדווקא ברישא שלא נסדרו הבזיכין בשבת אין בהם כח לחייב בהקטרתם משום פנו"ט אבל כשסידר הבזיכין עם הלחם שבת חל על הבזיכין כח לחייב בהקטרתן משום פנו"ט כשיוקטרו אף אם לא יוקטרו כמצותן, והדברים צ"ב. וגם צ"ב מהמשך המשנה דמבואר לכאן להדיא דלא כן ועי' בכס"מ שם.

סידור את הלחם ואת הבזיכין לאחר השבת פסולה. כיצד יעשה וכו'.

מפשטות לשון המשנה נראה שכל המערכת נפסלת מכח הקטרה זו. עי' ברש"י ביומא כט: שהגיה דל"ג פסולה שהרי כיון שסידרו שלא בזמנו הוי כמי שסידרו הקוף וכמונח בקופסא דמי ולמה יפסל הלחם בהקטרת הבזיכין כיון שלא קידש השולחן את הלחם כלל. והוכיח זאת מהמשך המשנה שיש לו תקנה להניחו לשבת הבאה.

והנה התוס' לעיל דף צ. כיצד יעשה כתבו בזה תרי לישני בלשון הראשון כתבו כיצד יעשה שלא תבוא לידי פסול יניחנה לשבת הבאה יחד עם הבזיכין אבל אם הוקטרו הבזיכין נפסל הלחם. ובלשון השני כתבו לפרש מה יעשה מן הלחם אפי' אחר שהוקטרו הבזיכין דהיינו שאין הקטרת הבזיכין פוסלת את הלחם. הרי דפליגי להדיא ב' התיורצים אם הלחם נפסל מחמת הקטרת הבזיכין. ולעיל הבאנו שדעת הרמב"ם היא שהקטרת הבזיכין שלא בזמנה פוסלת את הלחם באופן שלא נסדר כהלכתו.

ועי' בחזו"א שם סק"ה שביאר שרש"י והרמב"ם נחלקו אם באופן שלא נסדר בזמנו והגיע זמנו להיסדר אם צריך לפרקו ולסדרו שנית או שמאליו חל הסידור ודעת רש"י שאין הלחם קדוש כלל

^א אולם יש חילוק בין העניינים לכאן ששם הוא נתקדש להפסל בלינה מיד כיון שהוא אינו נתון בשום מקום אבל כאן אינו נפסל בלינה אלא לאחר השבת הבאה ורואים שהתקדש בקדושת קרבן של לחם הפנים אף שלא נסדר כהלכתו.

אלא אם כן יפרק ויסדר מחדש דהוי כמי שסידרו הקוף כדלקמן, וע"כ לא נתקדש הלחם אף בשבת הבאה יחד עם הבזיכין וע"כ יכול לסדרו מחדש יחד עם בזיכין אחרים. אולם הרמב"ם נוקט שהסידור חל מאליה וע"כ הוזקק הלחם לבזיכין אלו דוקא וכיון שהוקטרו הבזיכין בשבת הראשונה שלא כמצותן נפסל הלחם יחד עמהם מיד. ולפי דבריו אם יוקטרו הבזיכין קודם השבת לא יפסל הלחם, אף אם סידר את הלחם עצמו בשבת.

וילה"ק על מהלך זה שמשמעות דברי רש"י כאן בד"ה יניחנו לשבת הבאה שבשבת הבאה הוא נפסל מיד בלינה כיון שהתקדש כדן בשבת הראשונה ולא אמרי' דהוי כסידרו הקוף, ומהני הנתינה דמערב שבת לענין שכשיגיע זמנו יתקדש מיד ואי"צ מעשה נתינה בשבת מחדש. אך ברש"י ביומא שם מבואר להדיא שצריך לפרק את הלחם בשבת ולשוב ולסדרו מחדש יחד עם הבזיכין וצ"ע.

ועי' במקד"ד סי' כ"ב סק"א שביאר את דעת הרמב"ם שאף שדעתו שאין הלחם קדוש בלא הבזיכין, מ"מ סידור הלחם בשבת קרוי עבודה, ומכיון שסידר את הלחם בשבת זו אינו יכול לסדרו עוד לשבת אחרת כיון שכבר נתקיימה מצותו [ואפשר דבכה"ג גם הוי דיוחין]. עוד כתב שע"י סידורו הוקבע דינו לסדרו בשבת זו, ובכדי לקבעו אין צריך דין קידוש כלי ואפי' בפה מהני כמו זו תודה וזו לחמה. ולפי"ז אפי' אם לא יקטיר הלבונה בשבת זו נפסל הלחם לשבת הבאה ואין מכאן ראייה לנידון של התוס' הנ"ל באופן שסידר את הלחם קודם השבת והקטיר הבזיכין בשבת ודו"ק.

רש"י ד"ה פסול.

דמחוסר זמן הוא שלא היה על השולחן אלא ששה ימים. עי' במקד"ד שם שהק' למה הוצרך רש"י לבאר טעם פסול בזיכין משום שהוי מחוסר זמן דתיפו"ל שלא נסדרו כמצותן בשבת אלא באחד בשבת ולא נתקדשו כלל להקרבה.

ועי' ברש"י להלן ד"ה ליקדוש מאחד בשבת שכי' וכי מטי אידך דחד בשבת ליפסל למוצאי אחד בשבת ומבואר ברש"י שאם כלי שרת מקדשין שלא בזמן היה מתקדש להפסל אחר שמונה ימים ולא למוצאי שבת הבאה. ורואים שאין הלכה על גוף מצות הסידור שתהיה דוקא בשבת רק מחמת הפסול דמחוי"ז.

ובמקד"ד ביאר דרש"י הוצרך לזה דכיון דהלחם נסדר כמצותו בשבת ואינו מחוסר אלא את הבזיכין אין זה נחשב שלא בזמנו כיון שכבר עבר זמנו שהיתה לשבת הבאה ורק באופן שסידר את הלחם והבזיכין אחר השבת חשיב שלא בזמנו כיון שלא הגיע זמנו להיסדר.

ומנחה שקמצה בלילה תצא לבית השריפה.

יש לעיין היכי מיירי אי נתקדשה בכלי בזמנה בלא"ה אין לה תקנה שהרי היא נפסלת בלינה וא"כ היא אינה ראויה לקמיצה. ועי' בשפ"א יומא כט: שכי' דהנפק"מ היא שלא תועיל שיעלה וילין אותה בראש המזבח שנפסלה ע"י העבודה הזו הפסולה. וצ"ע היכן מצינו דבר זה שלינה בראש המזבח מצילה על מנחה שאינה עולה כולה לגבוה שלא תיפסל בלינה.

ועי' בקר"א כאן שהקשה מצד הקומץ שהוא יפסל בלינה שאינו ראוי להקטרה וכתב נפקותא זו שאם ילין את הקומץ על המזבח לא יפסל, ונראה מדבריו שיש כאן חידוש שלא מועיל לקמץ בלילה אבל הקטרה פשיטא דל"ש בלילה דביום צוותו כתיב. עוד נפק"מ כתב לענין שאם עלתה תרד דקמיצת לילה פוסלת לגמרי כמו שחיתת לילה לר"י. ועי' בחי' מרן רי"ז הלוי למס' יומא שם שהאריך בענין זה.

אולם אי נימא שלא נתקדשה המנחה אלא בלילה יש כאן חידוש בעצם זה שיש כאן קידוש להפסל ועי' במה שנכ' בסמוך על דברי התוס'.

והנה הגר"י שם הק' מהו החידוש של אבוב דר' אבין הלא משנה שלימה היא במגילה כי ע"ב דמליקה וקמיצה והקטרה פסולין בלילה מהקרא דביום צוותו. ולדרך האחרונים הנ"ל ניחא שיש כאן חידוש שהוי עבודה הפוסלת ולא נימא שאין כאן חלות קמיצה, וכן לענין מליקה החידוש הוא שהוי עבודה בפסול ולא נימא דכמאן דחנקינהו הוי. ונראה שזו עומק כוונת התוס' כאן ד"ה אלא.

והגר"י שם מתרץ שאילולא חידושו של אבוב דר"א היינו אומרים שמליקת עולת העוף מכיון שהיא נעשית בראשו של מזבח הו"א שאם נמלקה בלילה לא תרד ולא דמי לשחיטת לילה, וכאן נתחדש שהמליקה היא במקום שחיטה ותרד לר' יהודה. וכמו"כ יש חידוש נוסף בקמיצה שאף שכבר נתקדש בכלי שרת אין אומרים שהכלי יקדש אותו להקרב כמו בפסולין הנכנסים לכלי שרת אלא הוי כמו קדשים שלא קידשו בכלי שדינם שאף אם עלו ירדו.

אלא מנחה אפשר דמהדר קומץ לדוכתיה וקמיץ.

עי' בתו"י ביומא כט: שהק' לרבנן דבן בתירא לעיל בדף ו' דל"ל יחזור ויקמוץ למה לא תיפסל בקמיצת לילה. ותי' דמייירי שלא נתקדשה מבע"י והוי כאילו קמצה בעודה חולין. עוד תי' שאפי' באופן שנתקדשה מבע"י כדון מ"מ אין קמיצת לילה פוסלת לכ"ע כיון שאינה ראויה להתקדש הוי כאילו נתנה בכלי חול וקמצה. [ויש חידוש גדול בדבריו שכלי שאינו מקדש אין לו דין כלי שרת].

והנה ברש"י בסוגיא נראה שעיקר הקושיא היא מזה שאין כאן קידוש קומץ וע"כ אפשר לאהדורה, ועיקר החידוש הוא שמהני קידוש קומץ בלילה להפסל. וצ"ע שיוצא שכל הקושיא היא דוקא לבן בתירא אליבא דר"י בן אסיין.

וביותר צ"ע על הרמב"ם פ"ג מפסוה"מ הכ"א שכו' שכלי שרת מקדשין שלא בזמנם להפסל כגון מנחה שנקמצה בלילה ונתן קומצה לכלי שרת הרי היא נפסלת, ומבואר דבלא קידוש בכלי שרת אינה נפסלת, והרי הרמב"ם פסק בפי"א מפסוהמ"ק דלא כבן בתירא. [ולא שייך כאן את סברת התו"י שהוי כקומץ מכלי חול דא"כ אמאי מהני מה שקידש את הקומץ בכלי שרת]. ומדצ"ל שאם הוא קומץ באופן שאינו ראוי לקידוש אינה חשובה קמיצה לפסול ויכול להחזירה ולקמוץ כדין.

כלי שרת מקדשין שלא בזמנן.

לרש"י והרמב"ם עיקר החידוש בתירוץ הוא שיש כאן קידוש כלי על קומץ לענין שאי אפשר לאהדורי. ולהתוס' ישנים הנ"ל החידוש הוא שיש כאן קידוש להפסל וע"כ מהני קמיצתו לפסול. אלא שיש להסתפק אם לענין שיהיה כאן מעשה כלי סגי בהקידוש ליפסל או צריך דווקא קידוש להקרב, ואי נימא שצריך דוקא קדושת הקרבה צ"ל שהתירוץ הוא שהם נתקדשו להפסל בלינה ולא מכח הקמיצה הפסולה וכ"כ התוס' כאן אולם ביומא שם סד"ה ניהדרה כתבו שהיא נפסלת למסקנא מכח הקמיצה. והנפק"מ היא לענין אם עלו לא ירדו ואם תשרף לאלתר.

כלי שרת מקדשין שלא בזמנן.

ע"י בתוס' ביומא שם שהק' מנליה שהכלי שרת מקדשים לענין לפסול את הקמיצה דאפשר דמיירי שגם הקטיר את הקומץ בלילה ולכן אי אפשר להחזיר את הקומץ למקומו. והגרי"ז שם כתב ליישב עפ"י דרכו דבהכרח מיירי שיש כאן קידוש קומץ דזהו החידוש בסוגיין שלא אומרים שהכלי יקדשו להקרב ואם אין כלי שרת מקדשין בלילה הרי ידעין כבר שאין הקטרה אלא ביום. אולם גוף קושית התוס' צ"ב שהרי אם לא התקדש הקומץ אינו מובן למה נשרפת כל המנחה שהרי לא חל על השאר דין דחוי ושיריים ע"י קמיצה פסולה זו אם לא נתקדש הקומץ וצ"ע. וכע"ז הק' הגרי"ז שם.

תוד"ה אלא. ומשום פסול לינה נמי לא דלאלתר שרפו אפי' קודם עה"ש.

ע"י בשפ"א שהעיר דאין שורפין קדשים פסולים בלילה, והביא ע"ז את דברי התוס' לעיל מו: דלא כל הפסולין מצות שריפתן ביום והארכנו בזה לעיל שם.

ומיהו א"א לומר כן וכו', אלמא לא מיפסיל קמיצה.

התוס' כאן הוכיחו מקושית הגמ' וניהדר קומץ לדוכתיה ולקמוץ דאין המנחה נפסלת מחמת הקמיצה, ודבריהם צ"ע דהרי בקושיא היינו סבורים שאין כלי שרת מקדשין כלל שלב"ז וע"כ לא שייך קמיצה כסברת התו"י שם, אבל השתא דנתחדש דכלי שרת מה"ת שלא תפסל מחמת הקמיצה וצ"ל כנ"ל שהתוס' הבינו דל"מ קידוש להפסל לענין להחשיב את קמיצתו לקמיצה, ונראה שזו כוונת החזו"א כאן.

וע"י בעול"ש שמבאר את הוכחתם באו"א עפ"י מה שמוכח מדברי התוס' בשבועות לענין קידוש הקטורת במכתשת שכי' דאינה מקדשת שלא בזמנה, ואעפ"כ מוכח שיש לה קדושת הגוף לענין שאינה יוצאת לחולין בפדיון ומוכח שיש כאן קדושת הגוף אף שאינה מקודשת להפסל בלינה. ולפ"ז ניחא ראייתם מהסוגיא שלא מהניא קמיצה בלילה אף שנחתא לה קדושת הגוף.

קסבר לילה לאו מחוסר זמן וכו'.

ע"י ברש"י שמבאר את החילוק שהלילה אין הוא פוסל מחמת שעוד לא הגיע זמן ההקרבה אלא מחמת שעבודה בלילה היא פסולה ואי"ז סיבת פסול מחמת הקרבן אלא הוא פסול חיצוני. והנה מבואר כאן בסוגיא שאם סידרו את הלחם על השולחן קודם שבת אינו מתקדש להפסל בלינה עד שיגיע הזמן, שאין כלי השרת מקדשין אלא בזמנם. וצ"ל שהמשנה כאן סתמא כמ"ד תנור אינו מקדש שלמ"ד תנור מקדש הרי משעת האפייה כבר נתקדשו להפסל בלינה.

אולם צ"ע שהא גופא קשיא מדוע אם תנור מקדש יכול להתקדש הלחם אף קודם השבת ואילו שולחן אינו מקדש אלא בזמנו. וצ"ל שהדין הזה שאין כלי שרת אי"ז הלכה בדבר המתקדש שאינו מתקדש קודם שיגיע זמנו של הקרבן אלא זוהי הלכה בכלי שאין לו מעלת כלי השרת אלא בשעת זמנו להקרבה ולכן בתנור כיון שאין זמן מיוחד לאפיה יכול הוא לקדש מיד.

וצ"ע על היסוד הנ"ל מהתוס' לקמן בע"ב שכי' שבדבר שאי"ז בגדי כהונה לא נאמר הכלל שאין מקדשין אלא בזמנם ומוכח שאי"ז דין בכלי אלא דין בקרבן.

שו"ר שתוס' לעיל בדף נא. הק' קושיא זו ותי' דמכיון שאין אפייתן דוחה שבת שפיר חשיב שזה זמנם. [וע"ע בתוס' צה: ד"ה דרך חול]

והנה בחי' הגרי"ז לעיל בדף צ"ו ע"ב הביא את קושית "העילוי מקלימוביץ" מהגמ' לעיל בדף פ"ז ששולחן מקדש קמצים להפסל בגודש שלו והק' שלפ"ז בסוגין נמי לא גרע מזה ולמה לא יקדש

השולחן להפסל אף קודם הזמן. והנה קושיא זו מובנת רק אי נימא שהדין אין מקדשין מקודם הזמן שהוא הלכה בכלי שרת ולכן לענין קידוש להפסל י"ל שאין ההתניה הזו אבל אם זה הלכה בקרבן א"כ לכאוי אין הבדל בין קידוש להקרב לבין קידוש להפסל.

והגרי"ז מתרץ ע"ז [ומובא כאן בשיעורי הגרמ"ד ביתר ביאור] שלענין לחם הפנים אין דינו להתקדש אלא ע"י סידורו בשולחן אבל סתם קידוש כלי שרת לא שייך בו וע"כ לא מתקדש לענין להפסל. והגרי"ז הק' ע"ז ממה שמצינו קידוש בתנור ובעישרון וכן בביסא בשעת הלישה אף לענין לחם הפנים. ותי' שישנה הלכה לאפות את הלחם הפנים במקדש וע"כ הוי מעשה כלי אבל סתם דין קידוש כלי שרת לא נאמר בלחה"פ.

אלא שלפ"ז תמוה דא"כ מה מוכיחים בסוגיא מדין קידוש לחם הפנים לקידוש מנחה ששם הרי שייך דין קידוש כל דהו להפסל ולכן מועיל אף מקודם הזמן. וצ"ל דמ"מ כיון שנסדר הלחם כהלכתו על השולחן מן הדין יש לו להפסל אף קודם הזמן. [ולפ"ז כל החילוק בסוגיא שימים הם מחוסרין זמן זהו רק לענין לחם הפנים ולא לענין שאר מנחות].

דף ק' ע"ב.

רב אשי אמר וכו' כיון דסידרו שלא כמצותו נעשה כמי שסידרו הקוף.

רש"י מבאר שאם סידרו מקודם הזמן אף כשהגיע זמנו לא חשיב סידור. ונראה בפשטות שהנך אמוראי פליגי אם הסידור שמקודם הזמן נחשב סידור בחפצא רק הוי מחו"ז או דל"ח סידור כלל אלא בזמנו. אולם גם רב אשי מודה שאם יסדר את הלחם בלילה מהני דלילה לא הוי מחו"ז. אולם בתוס' ביומא כט: ד"ה כמי שסידרו מתבאר לכאוי שרב אשי פליג אף לענין סידור הלחם בלילה שהק' דאי נימא דבלילה הוי כסידרו הקוף מ"ט במנחה שקמצה בלילה לא אמרי' דנעשה כמי שקידשו הקוף, ותי' דהתם נתכוין לקדש בזמנו שסבור היה שעלה השחר אבל כאשר נתכוין לסדר שלא כמצותו לא אמרי' דנעשה כמי שסידרו הקוף. ויש להסתפק בכוונתם אם היא משום שהוי קידוש שלא לדעת שבכה"ג שעושה מדעתו אין כוונתו לקדש, או שאפי' אם הוא מתכוין לקדש לא מהני דהוי כמי שסידרו הקוף.

מ"מ מבואר בדבריהם דלא כביאור רש"י בסוגיא שיש חילוק בין סידור בלילה לבין ביום אחר אלא שמי שמקדש בלילה מיירי במי שסבור שהגיע הזמן לקדש.

והגרי"ז [מובא בשיעורי הגרמ"ד כאן] אמר שאפשר לישיב קושית התוס' ביומא הנ"ל שרב אשי מחלק בין סידור לחם הפנים שמצותו ביום השבת דוקא דכ' בקרא דפרשת אמור [ויקרא כד,ב], ביום השבת יערכנו הכהן שהכתוב קבע את זמנו דוקא ביום השבת ומקודם השבת אין כאן שום מעשה סידור שעדיין לא הגיע הזמן משא"כ לענין קידוש אי"ז בגדר מחוסר זמן אלא שלילה לאו זמן עבודה הוא.

והנה הרמב"ם פ"ג מפסוהמ"ק פסק דכלי שרת מקדשין שלא בזמנם כגון אם קמץ בלילה וקידש הקומץ בכלי שרת ומשמע שלא דווקא באופן שהיה הקידוש בלילה אלא לענין שאר מנחות שלא הגיע זמנם כגון נסכי קרבן העומר [שנבלל שני עשרונות ברביעית ההין שמן ואין כיו"ב בנסכים] אם יקדשו בכלי קודם זמנם יתקדשו להפסל וצ"ע מסוגין שמבואר דבעלמא אין מתקדשין שלא

^א ונראה לבאר שטעם החילוק בין לחם הפנים לשאר מנחה משום שאינו קרב בעצמו וכל מצותו היא להיות נסדר על השולחן ולהאכל אח"כ, וע"כ לא נאמר בו דין קידוש כלי שרת שישודו הוא מצד שהוא מחיל קדושת הקרבה על מה שנתון בתוכו ודו"ק.

בזמנם חוץ ממנחה שקידשה בלילה. אולם אם נבאר את דברי רב אשי על דרך הגרי"ז מובן היטיב שרק לענין סידור לחם הפנים נאמר דין זה.

נעשה כמי שסידרו הקוף.

עיי' במש"כ לעיל במשנה שלשיטת הרמב"ם אם סידרו קודם זמנו אין צריך לפרקו ולסדרו בזמנו, ודלא כמ"ש רש"י ביומא כט: דכיון שאמרינן דנעשה כמי שסידרו הקוף צריך לפרקו ולסדרו בזמנו. ועיי' בזבח תודה כאן שביאר שהרמב"ם מבאר שדוקא לענין להתקדש שלא בזמנו אמרי' שנעשה כמי שסידרו הקוף כיון שאין ע"ז תורת סידור רק כאשר יגיע זמנו אבל כאשר יגיע זמנו שפיר חל הסידור למפרע ואי"צ לסדרו על השולחן ביומו דווקא.

פרק שנים עשר.

מתני' המנחות והנסכים וכו'.

יש כמה דרכים לבאר מדוע יש חילוק בין בהמה לבין מנחות שאין להם קדוה"ג עד שיתקדשו בכלי. עי' בפ"י הראב"ד ריש מס' תמיד שביאר שבהמה היא ראויה להקרבה לאלתר משא"כ מנחות וקטורת שהם מחוסרים מעשה להכשירן כגון קטורת היא מחוסרת כתישה וכן מנחות צריכים מעשה בלילה וע"כ אינם יכולים להתקדש קדוה"ג ע"י קדושת פה. ועי' במנח"א שהק' ע"ז ממנחת חוטא וכן מנסכים שהם קריבין בפ"ע.

ועי' בחי' מרן רי"ז הלוי במכתבים שבסוף הספר שכ' ג"כ לדחות עד"ז את דברי השואל והק' עליו מלבונה הבאה בפ"ע וכן ממנחה הבאה בבמה דלעולם אין בה קדושת הגוף. וכ' שם שיש בזה חלוקה בעצם שהמנחות דינם שאין בהם קודם קידוש כלי אלא קדושת דמים וכך דינם שאינם מתקדשין אלא ע"י נתינה בכלי משא"כ בהמות מתקדשין קדושה גמורה ע"י קדושת פה. [וזה גם נתחדש בהפרשה שאין בע"ח הראויין למזבח נפקי לחולין ע"י פדיון].

משקידשו בכלי אין להם פדיון. והעופות וכו' שלא נאמר פדיון אלא בבהמה.

מבואר בגמ' שאפ"י נטמאו לא אמרינן שמכיון שנטמאו יפדו דהאי טמא לאו כבע"מ דמכלי שרת לא אשכחן דמיפריק. וצ"ע למה הוצרכנו לטעם זה והרי לא נאמר פדיון אלא בבהמה. ועי' בקר"א שהק' עוד שאפ"י באופן שנעשית המנחה כבעלת מום ג"כ אינה נפדית שהרי אין פדיון אלא בבהמה ואפ"י נעשה העוף מחוסר אבר גמור שלא מצינו בו תורת פדיון והני תרי טעמי למ"ל.

ועי' במנח"א שהביא מהשיטמ"ק במעילה י"ב ע"א דאמר"י שם דהני עופות כיון דאין המום פוסל בהם אין לעופות פדיון וביאר שם השיטמ"ק שאילו היו המומין פוסלין בהם כבהמה הייתי אומר כיון דגלי שיש פדיון בבהמה ה"ה בעופות ומבואר שהטעם שאינן נפדין זה משום שלא נתחדשה פרשת פדיון בעלי מומין אלא בבהמה ולא בשאר פסולי קרבן אפי' במקום שהקרבן נעשה אינו ראוי להקרבה לגמרי מחמת כן כמחוסר אבר דעופות מ"מ אין בכח המום להפקיע קדושת הגוף. ולפ"ז מיושבות הקושיות הנ"ל ועי' עוד במה שנכ' במקומו.

והעצים והלבונה.

עי' בתוי"ט שמבאר עפ"י הגמ' בהמשך שאין זה מחמת הדין שאין קדוה"ג יוצאת לחולין ע"י פדיון דהני מכשירי קרבן הן ולא נתקדשו בכלי שרת. אלא כאן זוהי הלכה מיוחדת מאחר ולא שכיחי למזבח אינם יוצאין לחולין ואפ"י אם נטמאו מ"מ אינם בר קבולי טומאה אבל אם נפסלו למזבח מטעם אחר יכול לפדותן, וצ"ע לפ"ז לשון המשנה מאי קאמר שלא נאמר פדיון אלא בבהמה. ובזב"ת מפרש באמת שדברים אלו אמורים לענין העופות ולא לענין שאר הדברים השנויין במשנתינו, אך עדיין צ"ע מדוע עירבן במשנה בחדא מחתא.

תוד"ה וכלי שרת. ובגמ' נמי משמע דהוי דרבנן בעלמא וכו'.

עי' בעול"ש על הגמ' לקמן שביאר את דבריהם דכלי שרת הוי דומיא דעצים שאינם אלא מכשירי קרבן וע"כ אין בהם קדושת הגוף כלל. והק' ע"ז מכמה דוכתי דחזינן שאין פדיון אף למכשירי קרבן כמו בגדי כהונה, וכתב לחלק דהכא מיירי קודם שנמשחו הכלים או מקודם שעשו בהן עבודה שבוזה אין את הסברא שמתוך שהם מקדשין אחרים אף הם עצמן קדושים ולית בהו אלא

קדושת דמים ולכן מדאורייתא הם נפדים ורק מדבריהם אינם נפדים. וכן כתב המנחת ברוך סי' פ"ז לדחות ראיתם והביא ע"ז כמה הוכחות. אולם לפי"ז קשה שהא גופא מנ"ל דלא מיירי בכה"ג שנתקדשו ואין להם פדיון משום קדושת הגוף שבהן, ועי' עוד במשנ"כ בזה במקומו.

עי' תוס' במעילה י"ט ע"ב שכי' שאפי' לר"נ דס"ל אין מועל אחר מועל בכלי השרת אפי"ה הדין הוא שהם נפדים מדאורייתא שדוקא לענין מעילה איכא הסברא שמדמביא אחרים לענין מעילה הוא לא נפיק מידי מעילה וצ"ע למה באמת לא נאמרה הסברא הזו גם לענין פדיון.

אמר שמואל ואפי' הן טהורין נפדין.

דעת רב כהנא ורב אושעיא לקמן דטהורין אינם נפדים הואיל וראויין לגבי מזבח וכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם, ודעת שמואל שאין הדברים אמורים אלא בדברים שלא שכיחי למזבח וע"כ הדין הוא שמדברנן אינם נפדים אבל מנחות ונסכים דשכיחי למזבח נפדים אפי' הם טהורים.

ובדעת ר"כ ור' אושעיא יש להסתפק אם הדין הזה שטהורין אינם נפדים הוא מן התורה או מדבריהם. ובגמ' נראה שהוא מדאורייתא דמייתי דרשא מיחדת להתיר לפדות מנחת חוטא. ועי' ברמב"ם פ"ה מערכין ה"ז שהביא פסוק ע"ז שאין מתפיסין תמימין לבדה"ב ובמל"מ שם ה"ה הק' עליו דבסוגיין מוכח שאינו מן התורה, וקושיתו תמוהה שהרי הרמב"ם פסק בפ"ו מאיסורי"מ כמ"ד שטהורין אינם נפדין ודין זה יכול להיות מן התורה. וגם מש"כ להוכיח מדברי התוס' בזבחים ט': שכי' שמוכח בסוגין שהדין שאינו יוצא מידי מזבח לעולם הוא מה"ת ג"כ נראה שזה דווקא אליבא דשמואל ולא לשאר אמוראי. ועי' בחי' מרן רי"ז הלוי הל' תמורה מש"כ עוד בישוב קושייתו.

דף ק"א ע"א.

קמ"ל דהאי לאו כי האי טמא קרייה רחמנא לבעל מום דמכלי שרת לא אשכחן דמיפריק. האחרונים האריכו בזה אם הוי תרי טעמי או חד טעמא עי' בקר"א כאן ועוד אחרונים. ועי' מש"כ לעיל בישוב הסוגיא עפ"י דברי השיטמ"ק דמעילה.

ומה שנוגע למעשה מחקירה זו אם למסקנא אמרי' דהטמא כבע"מ או לא. ועי' בחי' מרן רי"ז הלוי במכתבים עמ' 162 שיש נפק"מ בזה למעשה למש"כ התוס' בשבועות יא. [ד"ה מכל מקום] בשם יש מפרשים שהמכתשת לא היתה מכלי השרת והקטורת הייתה מתקדשת קדוה"ג בקדושת פה לחוד וכן היא שיטת הר"י מגאש שם, אם בגוונא שנטמאת הקטורת תצא לחולין ע"י פדיון כמו בהמה בעלת מום. ועיי"ש שכי' דרהיטת השמועה שבאמת לא משכח"ל קדושת הגוף במנחות בלא כלי שרת.

דמכלי שרת לא אשכחן דמיפריק.

ברש"י מפרש שאפי' בהמה בעלת מום שנאמר בה פדיון לאחר שקידשה בכלי שרת כגון ששחטה לא אשכחן בה פדיון. ועי' ברש"י במשנה שמפרש כוונת רש"י על צורם אוזן הפר ואח"כ קיבל

דמו בזבחים כה:.. ועי' בקר"א שהק' דתיפול' משום שאין בהם העמדה והערכה, ועי' בחי' הגרז"ס שתי' שיש להעמידה כמ"ד קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה.

דמכלי שרת לא אשכחן דמיפרק.

האחרונים הק' דתיפול' שלא נאמר פדיון אלא בבהמה. ועי' בחי' הגרז"ס שמבאר את סוגיא באו"א שאין זה סתם נידון אם טומאה היא כבע"מ לפדות דבר הקדוש למזבח אלא הוי כעין ילפותא דלהכי קרייה רחמנא טמא כדי ללמד שכל דבר שטומאה פוסלתו כגון מנחות נפדין דלבהמה לא איצטריך דלא משכח"ל טומאה כשהיא בע"ח שראויה ליפדות, ודוחה הגמ' שאי אפשר לומר שבא ללמד על מנחה שתפדה אחר שנתקדשה בכלי השרת דלא מצינו פדיון כע"ז בבהמה יעו"ש.

אלא עצים ולבונה וכו' ליפרקו אלא לאו משום דטהורין בעלמא אין נפדין וכו'.

עי' בליקוטי הלכות [בתורת הקדשים] כאן שמבואר בדבריו שאם ביקעו אותם באופן שהם ראויין למערכה ונטמאו ע"י חיבת הקודש שיכול לפדות דאין בהם קדושת הגוף כלל מכיון שהם רק מכשירי קרבן, וצ"ל לפ"ז דבהכרח מיירי במתני' דוקא מקודם שביקע אותם וזה מוכיח שיש כאן הלכה מיוחדת דטהורין אינם ניפדים אפי' בקדו"ד.

אולם קשה ע"ז לכאוי' ממה שכ' התוס' כאן שהקורדום שמבקעים בו הוא מכלי השרת והוא מקדש את העצים לענין שיוכלו לקבל טומאה, וא"כ לפ"ז יוצא שאחר שנתבקעו אינו יכול לפדותן [ועי' בתוס' בזבחים לד. שכ' שאית בהו קה"ג אחר שמשכו להן לגיזרין], וא"כ אמאי לא משני דמיירי אחר שנתבקעו דאינם ניפדים מעיקר הדין. ועי' בשו"ת מנחת ברוך סי' פ"ז ענף ג' משכ"ב. ועי' בתו"ט על המשנה שמבאר דהכרח מיירי במתני' קודם קידוש בכלי דאל"ה ליערבינהו וליתנינהו ברישא וע"כ שהנך אף מקודם קידוש כלי אין פודין אותן.

ובעיקר הנידון אם יש לעצים קדושת הגוף עי' בקר"א שהביא הסוגיא דמעילה יט: דהוי מח' רבנן ורבי אם יש מועל אחר מועל בעצים, שלרבי דאי"ל שעצים קרבן הם יש בהם מעילה דלא נפקי לחולין ולרבנן אין בהם מעילה ונפקי לחולין, ומשמע עוד דבעצי המערכה כולם מודים שלאו קרבן הם. ועי' בחזו"א [כ"ג,ה], שכ' דהתם בהכרח מיירי דוקא במי שהתנדב עצים משופין להקריבן בפ"ע, אבל מי שהתנדב עצים למערכה מכיון שהם משופין ע"י קורדום של הקדש אינם מתקדשים קה"ג.

תוד"ה אע"ג דנטמאו כטהורים דמו.

כתבו דמדלא קאמר טהורים נינהו משמע דמקבלי טומאה אלא דל"ח טומאה, וכדמפרשי שאין טומאתן מן התורה. וכ"מ בפי' הרגמ"ה במשנה דאע"ג דניטמאו קלישא טומאתן וטהורין דמו. ויש להקשות דבשלמא למ"ד טהורין אינם נפדין נוכל לומר דכיון שאין להם טומאה מה"ת הם חשובים ראויין לגבי המזבח, אולם לשמואל שס"ל שאינם נפדים מדבריהם כיון דלא שכיחי א"כ מאיזה טעם לא יפדו אותם והרי אינם ראויין למערכה כלל. ובשלמא לרש"י שמפרש שהם טהורים לגמרי ניחא אבל לשיטת התוס' תמוה. וכה"ק הגרמ"ד.

ומתוך פי' הקונטרס משמע דכל כמה דלא משפי להו הן טהורין לגמרי.

רש"י בזה הוא לשיטתו בכמה דוכתי שחיבת הקודש אינה מן התורה וממילא בהכרח צריך לומר שכל שלא שיפן אין להם טומאה כלל. ועיי' תוס' בזבחים לד. שהק' עליו מכמה מקומות שמוכח שהיו טומאה גמורה.

תוד"ה ואע"ג. בסופו, והא דאמר בהשואל המשאל קורדום של הקדש וכו'.

לעיל ביארו התוס' שאם הוא מתכוין רק לשאול את החפץ מן ההקדש ולהחזירו לאחר שעה יצא לחולין לגמרי כדין שואל שלא מדעת גזלן הוי. ולפ"ז מי שמשאל קורדום של הקדש לחבירו היה מן הדין שיצא גם כן לחולין שהרי גזילה היא ביד חבירו, וצ"ע א"כ אמאי לא מעל רק כפי טובת הנאה שבו. ומבארים התוס' שעדיין יש חילוק שכאן אינו מתכוין להוציא מרשות שאינה שלו, ואינו מבואר עדיין מ"ש מכל אחד שמבקע בשוגג ואינו מתכוין להוציא מרשות מי שהוא שלו. וצ"ל שהחילוק הוא דבכל מבקע מכיון שהוא משתמש בשל ההקדש השתמשות אסורה הרי זה נותן לו דין קנין ממון בכל החפץ מדין שואל של"מ, משא"כ כאן יש מעשה שאילה של המשאל המקנה לו את דמי הנאת החפץ אך מ"מ הוא עצמו הרי לא השתמש בחפץ שנימא שקנה את כולו אלא רק את דמי הנאת הביקוע והשאר הוא של ההקדש. וכן השואל עצמו הרי לא נשתמש בשל ההקדש רק בשל המשאל בזכות שזכה מן ההקדש.

אולם יעוי' במהרש"א ובמהר"ם ב"מ צט. שכי' שלפי מה שכתבו בסוף דבריהם שבשאלה גוף החפץ שייך עדיין להקדש יש לישב גם את הקושיא מדוע במבקעין זה אחר זה לא יצא גוף הקורדום לחולין, לכן כולן מעלו שהם משתמשים בשל ההקדש, ואפי' אם אינם גזברין. שו"ר בחידושי רבינו דוד דוב ב"מ שם שכתב שאין זה מוכרח כלל דפשיטא להו שבכה"ג שהוא מתכוין להשתמש בשל חבירו ולהוציאה מרשות מי שהיא שקונה את כולה לגמרי ודווקא במי שחושב שהיא שלו ומתכוין להשאילה לא יצא הגוף מרשות ההקדש.

שם. ומיהו נראה שעדיין ההקדש מעורב בו וכו'.

נראה דכונתם כאן היא להוציא ממה שהעלו בתוס' ב"מ צט. שיתכן שיצא לחולין לגמרי ע"י השאילה ואעפ"כ אינו מועל אלא לפי טובת הנאה שבו מכיון שלמועל עצמו שהוא המשאל לא הייתה תועלת גמורה אלא רק בדמי טוה"נ ולא דווקא משאל, אלא אפי' מי שנתן לחבירו אבן או קורה של הקדש והוציאה לחולין שנתכוין להוציאה מרשות מי שהיא, מ"מ לא מעל רק לפי טוה"נ שיש לו בה, וחבירו מותר להשתמש בה לכתחילה, והם שם דוחים צד זה כמ"ש כאן. וביארו שם שצ"ל לפ"ז דטוה"נ של השאילה היא גדולה מהנאת הביקוע עצמה, וכאן התחדש שהוא מחויב ליתן להקדש את כל שכר טובת הנאתו.

אי הוה שמיעא לשמואל הא דתניא המתפיס וכו', שמיעא ליה ולא הדר ביה.

בתוס' בזבחים נ"ט ע"ב הוכיחו משמעתין שהדין הזה שאין פודין את התמימין אלא למזבח הוא אינו מן התורה. ולכאוי' עיקר הוכחתם היא משיטת שמואל שסיבת האיסור היא מחמת דלא שכיחי לגבוה, אולם לפי מי שסובר שהטעם הוא משום דאין טהורין נפדים אפשר שדין זה הוא מה"ת, וכ"כ להדיא בתוס' רבינו אלחנן ע"ז יג. : [ויש בזה נפקותא גדולה לדינא אם הקדיש עופות או מנחות לצורך בדה"ב אם רשאי לפדותן, שאם האיסור הוא מחמת דלא שכיחי אין לאסור בהנך דשכיחי, אבל אם הטעם הוא משום שאין יוצאין מידי מזבח שייך גם בהני, מהרה"ג ר. שווב שליט"א]

ובאמת הדברים כמעט מפורשים בדבריהם בזבחים קיג: שהק' למה אין צריך מיעוט על תמימין שהוקדשו לבדה"ב שאם הקריבן בחוץ פטור כיון שדינם להקרב בפנים ומוכח שדין זה הוא מה"ת.

ועי' עוד בכנסת הראשונים כאן שהביא מהתור"פ וריטב"א ב"מ נט. שכי' שבהמה תמימה שהקדישה לבדה"ב והמיר בה מומר ומוכח שיש בה קדושת הגוף כקרבן גמור. ועיי"ש שיש נפקותא אם אחר שפדאה לצורך קרבן אם צריך להקדישה שוב לקרבן, או שהיא קדושה מאליה ורק נמכרת לצרכי קרבנות, ועי' מש"כ בתחילת הסוגיא בענין זה.

ר"א אומר כולן וכו' חוץ מעשירית האיפה של מנחת חוטא וכו'.

עי' רש"י דגזיה"כ היא בקרבן עולה ויורד שאם הפריש מעות כשהוא עשיר לצורך בהמה והעני יכול להביא בדמיהם מנחה והשאר יצאו לחולין. וילה"ס אם הכא מיירי בעני שהפריש מנחת חוטא והעשיר שאז רשאי לפדותה כיון שאינה אלא קדושת דמים ולקנות בדמיה עולות, או דמיירי אף בעני וכאן לא נאמר הדין שאין טהורין נפדין. וברש"י נראה יותר כמו הצד הראשון. ועי' ברמב"ם פ"ו מאיסורי"מ ה"ה שכתב להדיא דכל המנחות טהורין אינם נפדין אפי' קודם שיתקדשו בכלי חוץ ממנחת חוטא שנא' בה מחטאתו על חטאתו לפיכך קודם שתתקדש בכלי שרת הרי היא כקדושת דמים ופודין אותה אעפ"י שהיא טהורה. [והגר"ז נתקשה בכונת הרמב"ם במאי דקאמר הרי היא כקדושת דמים שהרי פשיטא שקודם שנתקדשה בכלי אין בה קה"ג אלא שזוהי הלכה מיוחדת שטהורין אינם נפדין]. ויש לבאר כונת דברי הר"מ שיש כאן כעין גילוי שמאחר ובעיקר ההקדשה יש כעין תנאי שאם יעשיר אינו צריך להביא מנחה זו, ע"כ לא נאמר בה הדין הזה שכיון שהיא ראויה למזבח אינו יוצאת מידי המזבח לעולם.

והנה הקר"א לקמן כתב להוכיח משמעתין שדין זה שאין טהורין נפדין הוא מה"ת שלכן הוצרכנו לילפותא מיוחדת להתיר לפדות את המנחה לצורך בהמה. [וראיה זו מובאת בתוס' רבינו אלחנן ע"ז י"ג] ופשט בזה את ספיקו של המשלי"מ בערכין שהובאו לעיל. וכתב שאפשר לדחות שלעולם הדין הזה אינו אלא מדרבנן אלא מכיון שהתורה במנחת חוטא התירה במפורש לפדותה לא אסרו זאת חכמים שלא אסרו חכמים דבר המפורש בתורה להתיר וכמ"ש הט"ז יו"ד קי"ז א, ואו"ח תקפ"ח ה.

אמנם נוכל לומר את החשבון הנ"ל רק אם ננקוט כרש"י שכל ההיתר הוא דוקא בחוטא שהעשיר, אולם להרמב"ם שזה דין בכל מנחת חוטא הרי זה לא נתפרש בתורה, ועוד ששם הוי כנטמאו כיון שאינו מתכפר בה וצ"ע.

עי' בפירוש הרגמ"ה כאן שמפרש באו"א את הסוגיא דבמנחת חוטא אפי' טמאין אינם נפדים, דמנחת חוטא שנטמאה תאבד כשאר החטאות דילפינן מייתורא דעל חטאתו דהוי כחטא שאבדה ונמצאת בעלת מום, ויש כאן חידוש גדול שאף שלא נתקדשה בכלי ואינה אלא קדו"ד מ"מ יש לה דין חטאת גמורה לענין זה.

ועגלה ערופה.

ברש"י מבאר ששחטה לאחר ירידתה לנחל איתן. ועי' תוס' שכי' שהיינו כמאן דסבר ירידתה לנחל אוסרתה. וכתבו שאף למ"ד עריפתה אוסרתה מ"מ אין בה טומאת נבילות משום שעריפתה מטהרתה מידי נבילה. אולם יעוי' בסוגיא בזבחים ע': שיוצא שם בחשבון שאדרבה מאן דאיי"ל עריפתה אוסרתה לא מצי סבר שעריפתה מטהרתה כשחיטה שאיצטריך ריבויא לזה שחלב העגלה אינו מטמא טומאת נבילות וע"כ מיירי אחר עריפתה. וכאן נראה מדבריהם איפכא שלמ"ד ירידתה אוסרתה אין עריפתה מטהרתה וצ"ע. ועי' בתוס' חולין פב': דפשיטא להו דבין למ"ד ירידתה אוסרתה ובין למ"ד עריפתה אוסרתה עריפתה מטהרתה מידי נבילה.

וציפורי מצורע.

ברש"י מפרש "ששחטן". וקי' למה הוצרך לזה והרי לא שייך לומר כאן שהם מטמאין בלא"ה משום טומאת נבילות שהרי אינם מטמאין אלא בבית הבליעה. [ובאמת בפ"י הרגמ"ה כתב בכל הנך ששחטן חוץ מציפורי מצורע] מועי' בישר וטוב שמבאר שרש"י לשיטתו במס' חולין פא': לגבי פרה אדומה שאפי' בלא שעת הכושר היא מטמאה טומאת אוכלין [אינו מפורש בדבריו אך כן הכריח הרמב"ן במס' שבועות יא. בדעתו וכמו שיתבאר אי"ה להלן בהמשך הסוגיא], שכל שסופו לטמא טומאה חמורה אינו צריך לא הכשר מים ולא הכשר שרץ ומטמא כבר מעיקרא טומאה קלה וע"כ פרה אינה צריכה שעת הכושר מקודם. ולפ"ז ה"ה נבלת עוף טהור אינה צריכה הכשר נוסף כיון שהיא מטמאת טומאה חמורה לטמא בגדים בבית הבליעה. וכ' דבזה גופא נחלקו שני הלשונות ברש"י כאן שהלישנא הסוברת דמיירי בשחיפהו בבצק היא נוקטת שאף נבילה גמורה שמטמאה טומאת נבילות אין בה דין טומאת אוכלין אם היא אסורה בהנאה משום שהיא צריכה הכשר אוכל וכדעת התוס' בחולין שם שלא מהני על שה הדין שסופו לטמא טומאה חמורה. וצ"ע על המהלך הזה ברש"י ממשנה מפורשת בריש טהרות דנבילת עוף טהור בכפרים ונבילת בהמה בכל מקום צריכה מחשבה לטמא טומאת אוכלין ורק לענין הכשר אמרי' דמהני מה שסופו לטמא טומאה דלא בעי הכשר עי' בסוגיא דחולין קכא. וצ"ע.

ופטר חמור.

עי' רש"י דמיירי ששחטו ישראל ומפרכסת כחיה לענין טומאת נבילות ואהני שחיטת ישראל להכשירה לאכילה ולקבל טומאת אוכלין אף שהיא חיה עדיין ואסורה לבן נח קודם שתצא נפשה. ודווקא ישראל ששוחט עבור גוי ודוקא בהמה טמאה כמבואר בחולין שם. ומכאן גם מוכח לענין מפרכסת שלא מהני מה שסופו לטמא טומאה חמורה לענין שלא יצטרך הכשר אוכל שהרי לענין עכו"ם בטהורה או בטמאה לא מהני להכשירה להיות אוכל אף שסופה לטמא טומאה חמורה אחר שתמות וצ"ע.

רש"י ד"ה לישנא אחרינא.

רש"י מפרש שאפי' היה נבילות מטמא טומאת אוכלין והנפק"מ היא לענין אוכלין שחיפן בבצק שאינו נוגע בנבילה עצמה אלא בבצק ומצטרפת לכביצה לענין טומאת אוכלין. ואוקימתא זו היא מובאת בגמ' כריתות דף כ"א ע"ב לענין נבלה שמטמאה טו"א באופן זה. ובשיטמ"ק שם [בהשמטות אות ה'] הק' דהא הנבילה שבע לה טומאה ואינה מטמאה טומאת מגע השרץ ואיך היא מצטרפת עם האוכלין שחיפן בבצק לקבל טומאת אוכלין ומ"ש מעישרון שחילקו ונטמא חציו שלא מקבל טומאה לענין לטמאות חבירו בצירוף כלי, ומחלק שם בין אם

נגע הטמא בחלק הטמא או בחלק הטהור שאם נגע בנבילה לא נטמא הבצק אבל אם יגע בבצק מהני להצטרף הנבילה לענין כביצה וכן הובא חילוק זה ברמב"ן שבועות שם. ועי' בקו"ש בפסחים אות קפ"ה שמבאר החילוק היטיב.

ובקו"ש הוכיח מדברי השיטמ"ק הללו שהדין כביצה לטומאת אוכלין אינו שיעור בעצם הקבלת טומאה שצריך שיטמא שיעור כביצה שהרי לא נטמא כאן אלא הבצק ולא הנבילה ובהכרח זהו שיעור באוכלין שפחות מכביצה אינם ראויין לקבלת טומאה. וכתב שם שפשיטא שאם יש חצי כביצה מאוכלין שאינם ראויין לקבלת טומאה [כגון אוכלין שלא הוכשרו] דפשיטא שאינם מצטרפין שלא נתחדש בכה"ג דין קבלת טומאה, אבל כאן האוכלין מצ"ע הם ראויין לקבלת טומאה אלא דלא נחתא להו טומאה מטעמא אחרינא וע"כ הם יכולים להצטרף לשיעור כביצה.

תוד"ה פיגל במנחה, ותדע דהא עצים ולבונה וכו'.

עי' תוס' ב"ק דף ע"ז ע"א ד"ה פרה שעולה מדבריהם שהדין חיבת הקודש מכשרת והדין הכשר הנעשה ע"י דין כל העומד להעשות כעשוי דמי הם שתי דרכים נפרדות וגם הפוכות שהדין חיבת הקודש נאמר דווקא לענין מקום שאינו אוכל כמו עצים ולבונה כמבואר לעיל ק"א ע"א וכן על דבר שהוא נחשב כעפרא בעלמא שלא נדונו כעפר אלא כאוכל ראוי כמבואר בסוף שמעתין, אולם דבר האסור באכילה שמחמת כן לא חשיב אוכל כמו אוכל האסור בהנאה לא מהני ע"ז הדין של חיבת הקודש. מאידך הדין כל העומד להעשות לא מהני לענין דבר שאינו אוכל לעשותו כאוכל אלא לענין לעשות את האסור כמותר כמו לענין פרה שמהני מה שראוי לפדותו שאז הוא נחשב ע"כ כראוי לאחרים, אבל לא מהני לעשות את שאינו אוכל כאוכל וע"כ לא מהני לענין שער המשתלח או לענין בן פקועה להוריד לו תורת אוכל ע"י שהוא ראוי לאכילה או להנאה מכח מה שהוא עומד להעשות.

ועי' עוד בשיטמ"ק ב"ק שם שכתב שעפ"ד מיושב מדוע משקי בית מטבחיא דכן ואינם מקבלים טומאת אוכלין ע"י דין חיבת הקודש דלא מהני לעשות משקה כאוכל ע"י דין חיבה"ק. ועי' עוד במנח"א לקמן שכ' דמבואר מדבריהם שהדין שאוכל שאין ראוי להאכילו אחרים אינו מקב"ט אינו מחמת זה שיש כאן חיסרון בתורת אוכל שלו אלא הוא תנאי בדין קבלת טומאה דבעי אוכל המותר וע"כ לא שייך ע"ז דין חיבת הקודש.

ולזה לכאוי נתכוונו כאן במה שכ' דעצים ולבונה נעשו כאוכל גם מצד אכילת מזבח ולא רק מדין חיבת הקודש.

שם. דאי לא פיגל במנחה יטמא לר"ש טו"א הואיל וכו'.

עי' בעול"ש ובמקד"ד סי' ל"ז שדקדקו מדבריהם שאם נפסל אין בו דין חיבת הקודש וע"כ הוצרכו לזה שהייתה להם שעת הכושר מקודם והק' שהרי לקמן בסוף שמעתין מבואר דמהני דין חיבת הקודש לענין נותר שאף שהוא עומד להשרף יחשב כאוכל ולא הוי עפרא בעלמא ומבואר שיש דין חיבה"ק אף בפסולין וכתבו לחלק בין פסול נותר לפסול פיגול.

^א ועוד כתב שם לחלק שדוקא לענין צירוף כלי אומרים שלא מהני לצרף חלק טמא עם הטהור אבל לא לענין מגע נבילה גמור, והארכנו לעיל בדף כד. לבאר את החילוק.

^ב והנה רש"י ותוס' בפסחים ל"ג נחלקו אם הדין כביצה הוא שיעור בקבלת טומאה דפחות מכביצה אינו מקבל טומאה כלל או דהוי שיעור רק לענין לטמא אחרים אבל פחות מכביצה מקבל טומאה. והנה אם הכביצה זה שיעור במטמא פשיטא שצריך שיהיה טומאה בכל השיעור. [והאחרונים הוכיחו זאת מהמשנה בטהרות פ"א אוכל ראשון ואוכל שני שטימאו אחרים מצטרפין לכביצה לטמא לעשות שלישי ואין השני מצטרף לראשון לעשות שני]. וא"כ תמוה איך מהני לצרף לטמא אחרים בכביצה ע"י הנבילה שהיא עצמה לא מטמאת טו"א וי"ל שמצטרף הטומאה חמורה לטומאה קלה.

ועי' במשנת טהרות מס' טהרות סי' ד' שכתב ישוב נאה ע"ז.

הניחא להך לישנא דאמר טהורין אין נפדין ניחא וכו'.

עיי בקר"א ובליקוטי הלכות שהוכיחו מכאן שהדין הזה שטהורין אינם נפדין הוא מן התורה ששם היה זה מדרבנן איך מהני האיסור פדיון מדבריהם להפקיע ממנו טומאת אוכלין.

פרה מטמאה טו"א הואיל והיתה לה שעת הכושר.

עיי ברש"י בחולין פ"א ע"ב שהק' למה לי שעת הכושר לטמאות טומאת אוכלין והרי היא גופא טמאה ולמה צריך שתקבל טומאת אוכלין, ומתרץ שנפק"מ לאוכלין שחיפן בבצק. והקשו התוס' שם שהרי אינה מטמאה את הנוגעין בה אלא את המתעסקין בה, וביארו את כוונתו שמכיון שסופו לטמא טומאה חמורה את המתעסקין זה עצמו סיבה שתטמא היום טו"א כיון שאינה צריכה לא הכשר מים ולא הכשר שרץ. אולם מבואר בדברי רש"י בתירוצו שאין זה דין אוכל גמור שנוכל לצרף אליו עוד אוכלין לכביצה אלא הוא דין טומאה עצמי ולענין טומאת אוכלין צריכה שירד עליה תורת אוכל לגמרי.

והתוס' שם ובב"ק ע"ז נחלקו עליו שאף שסופו לטמא טומאה חמורה לא מהני לענין לעשות את שאינו אוכל כאוכל, וע"כ כאן שיש חיסרון דהוי אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים לא יעזור ע"ז מה שהוי סופו לטמא טומאה חמורה ורק לענין שאי"צ הכשר מהני סברא זו.

והתוס' הוכיחו את שיטתם מכמה דוכתין דמצינו שנבילה צריכה מחשבה לאכילה ובלאו הכי אינה חשובה כאוכל, ולא המני מה שסופו לטמא טומאה חמורה רק לענין הכשר דהוי גזיה"כ דלא הוי דומיא דזרעים. ובדעת רש"י נוכל לחלק ע"ד מה שנתבאר לעיל שהדין אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים אי"ז חיסרון בתורת אוכל אלא הוי כעין תנאי בדין קב"ט שיהא אוכל המותר באכילה וע"כ מהני מה שסופו לטמא טומאה חמורה, שלא יצטרכו תנאי זה אבל באמת לא מהני לעשות את שאינו אוכל כאוכל וע"כ צריך מחשבה.

ועיי בתוס' ב"ק שם שכתבו שאף לשיטתם אין גורסים פרה מיטמאת טומאת אוכלין שהרי אינה צריכה מגע שרץ בכדי להטמא שהרי אהני טעמא דשעת הכושר להחשיבה כאוכל ושוב אינה צריכה גם הכשר שרץ שהרי סופה לטמא טומאה חמורה [וא"צ כביצה] אלא החידוש שהיא מטמאת אחרים רק כאשר יש בה כביצה.

ודעת הרמב"ן בשבועות דף י"א שפרה אינה נחשבת כלל סופה לטמא טומאה חמורה שמה שהיא מטמאה את העוסקין בה אין זה מחמת עצמה אלא הוי גזיה"כ שהעוסקין בה מיטמאין אפי' לא נגעו בה.

שאם מצא אחרת נאה הימנה מצוה לפדותה.

עיי בשפ"א שהק' שהרי דין זה קים גם במנחות שאם מצא נאה פודה ומביא מן המשובח, עיי מש"כ לתרץ. ונראה בכוונת תירוצו שאם התנדב מנחה מביא אותה כמות שהיא ואם נתקדשה בכלי אינה נפדית אלא שאם היה לו קרבן חובה צריך להביא מן המשובח אבל זו דינה להיקרב, אולם במנחת חוטא וכיו"ב יהיה נפקותא שאם ימצא נאה ממנה הוא מחויב להביא את המשובח לכתחילה. ועיי מש"כ ר"פ כל קרבנות הציבור.

דף ק"ב ע"א.

אי בעי הוה זריק לא אמרינן.

עיי' רש"י שמפרש שבדבר המחוּסר מעשה לא אמרינן כל העומד להעשות כעשוי דמי. ולמסקנא אין הדברים אמורים אלא כלפי טומאת אוכלין אבל לא לענין מעילה ששם כן אומרים כל העומד להעשות כעשוי דמי.

ועיי' בקר"א שחקר לענין שאר דוכתי כגון לענין אי מהני כל העומד לזרוק לדעת ראב"ש ששתי הלחם מתקדשים רק עיי' הזריקה שמבואר בתוס' לעיל מז'. עפ"י הגמ' בפסחים י"ג ע"ב שאומרים בזה כל העומד להזרוק כזרוק דמי אם זה דומה למעילה או לטומאת אוכלין.

והנה בתוס' בסוגיין ד"ה דאי בעי זריק נראה דרב אשי פליג אף על ענין זה, אך יש לדחות דכל זה רק לפי ההו"א ולמסקנא לא קאי. אך מהמשך דבריהם מוכח שגם למסקנא לי"ל כל העומד להזרוק ממה שהק' מן הסוגיא דבב"ק שבשוחט תמימין לשם בעליהם חייב בדו"ה אף בלי זריקה משום כל העומד להזרוק כזרוק דמי, ומשמע שזה המשך למה שכתבו דל"ל לר"ש כל העומד בשאר דיני התורה, וא"כ הוא דין מיוחד לענין מעילה. אולם הקר"א מדנפשיה כתב שלא דוקא לענין מעילה אלא גם לענין שיכולים לקדש את הלחם עיי' דין כל העומד להזרוק ודוקא לענין טומאה ל"א הכי משום שלמעשה אין כאן אוכל הראוי לאכילה [כצ"ל לפירושו].

וצ"ע מהמשך הסוגיא ששם מבואר שלגבי אשם תלוי לא אמרי' לדעת ר' אשי כל העומד להזרוק כזרוק דמי דנימא דהוי כאילו כיפר בזריקה לענין שלא יפסל הבשר, וכמו לענין טומאת אוכלין, ומ"ש מההיא דלקדש את הלחם דאמרי' כל העומד אף לרב אשי. וצריך לחלק בין מקום שצריך את המתיר של הקרבן לבין מקום שאי"צ את המתיר בפועל ורק מכח הייעוד של הקרבן נקבעים דיני מעילה וכן קידוש הלחם. ועיי' עוד במש"נ בביאור החילוק מעילה מטומאה.

ראויה לצאת וראויה להטמאות וראויה ללין.

ברש"י [בל"ק] מוחק את המילים "וראויה ללין" ומפרש דמיירי שלנה ממש אחר שהייתה ראויה להפסל ביוצא כגון שנזרק הדם, שע"כ אם יצא הבשר אין בו פסול זולת דין יוצא. והיינו דר"ל שעיקר החידוש של המשנה הוא שאי"צ שכעת יהיה לו היתר לכהנים וסגי בזה שמקודם היה בו דין היתר לכהנים. וע"כ מעמידים באופן זה שהיה פסול לן במצב כזה שכבר היה בו היתר זריקה. ואי אפשר היה לתנא לומר בסתמא "לן הבשר" שלא נטעה לומר שה"ה אם לן הבשר מקודם זריקה.

ובל"ב מתפרש כל הלשון שראויה להפסל רק בפסולין אלו וע"כ אם נפסלה אח"כ הוי שעת היתר לכהנים, ובפשטות רק משמעות דורשין איכא ביניהו.

תוד"ה לא ראויה לצאת וכו'. וקשה מאי פריך וכו' הא כיון שלנה אין לה עכשיו היתר.

הק' דלרש"י הרי עיקר החידוש של המשנה הוא זה שסגי במה שהייתה לו שעת היתר מעיקרא שהרי עתה אין לו היתר. ולכאוי' לפי רש"י מתפרשת קושית הגמ' דעיקר החידוש הוא שההיתר של מקודם עודנו עליו ולא פקעה שעת היתרו ומה שנפסל עכשיו לא מחזירו לידי מעילה וא"כ היה צריך לומר איזהו שיש לו שעת היתר ולא איזהו שהייתה לו שעת היתר, שהרי כאן מיירי על היתר מעילה ולא על היתר לאכילה [שהרי זריקה מועילה על היוצא ורואים שאי"צ תלוי במה שיש לו שעת היתר לאכילה רק במה שנעשתה זריקה כדין וה"ה אם נפסל הבשר מקודם].

שם. והיכי פקעה כיון דלנה ממש.

קושייתם תמוהה לכאוי' שהרי לא לנה אלא אחר שהייתה ראויה לזריקה שנתקבל הדם בכוס, ואז עדיין לא לנה וכבר פקעה הקדושה. ועיי' בברה"ז ובחק נתן שפי' דהתוס' למדו בדברי רש"י

שדוקא כאשר היה פסול בזריקה אז שייך להכשיר ע"י כל העומד להזרק אבל אם הדם בכשרות אינו יוצא מידי מעילה עד שיזרק הדם בפועל וממילא הק' שכאן לא היתה שעה אחת שפקעה המעילה וא"כ אין מובן החילוק של רב אשי בין מעילה לבין טומאה. [ולביאור הענין שהתוס' הבינו שהנידון בסוגיא אם אומרים דכל העומד הוא כאילו נעשה המעשה זריקה וע"כ זוהי סברא גם לגבי טומאת אוכלין, או שאין זה הגדר ואינו אלא סברא מיוחדת לענין מעילה שאם היה יכול להזרק הדם אנו דנים כאילו נזרק אם לא היה נפסל אבל אי אפשר לומר כן כאשר הוא לפנינו עומד לזרוק, אך לפ"ז עיקר הקושי הוא הלשון לבתר דפקעה קדושתה אך לא גוף הדין ולמ"כ.] ופירוש זה גם נראה ממה שבי' בהמשך וכ"ש קודם שלנה ונטמאת ונראה שבוזה פליגי עם רש"י. ובקרא"א תמה על פירוש זה ומפרש קושייתם שלא היה לתלות החילוק במה שפקע שעה אחת אלא שיש חילוק בין כל העומד לזרוק לענין מעילה לבין טומאה.

שם. ונראה לפרש וכו'.

התוס' בתירוצם מבינים שהתרצן מודה לסברת כל העומד לזרוק היכא דלא נארע בה פסול כלל אבל היכא דנפסלה ל"ש לומר כל העומד כמו שכתבו לעיל דהיכא דנזרק הדם לכו"ע אמרי' כל העומד להתיר למפרע אבל אם יפסל לא אמרי' בזה דין כל העומד ונמצא שהיתר זריקה גם מפקיע מידי מעילה, וכ"פ הקרא"א. והק' דא"כ כל שיש לו היתר מבע"ל, ותי' דבמעילה כיון שיצא שעה אחת להיתר תו לא הדרא עליה משא"כ בטומאה.

גמ', אלא אר"א מעילה אטומאה קרמית וכו'.

צ"ב מה החילוק בין מעילה לטומאה בסברת כל העומד לזרוק הרי גם לענין טומאה מהני מה שהיתה לו שעת הכושר. ועי' בשיעורי הגרמ"ד שביאר דלענין שעת הכושר צריך שיהיה שעת הכושר ממש ולא סגי במה שיש כאן אפשרות להתכשר ובדזה חילוק ממעילה ששם זה חלות איסור הפוקע אבל לענין טומאה שזה מצב של אוכל צריך את ההיתר בפועל שירד לו תורת אוכל, ולפ"ז באותה שעה שאומרים כל העומד באמת הוא מקבל טומאת אוכלין. אך יתכן שאין כאן דין טומאת אוכלין כיון שאי"ז מצב ברור של אוכל והוא יכול להשתנות אם לא יזרק הדם לבסוף וע"כ מה"ט צריך גם את הזריקה בפועל.

דף ק"ב ע"ב.

ואמר רבא ר' יוסי בשיטת ר"ש אמר וכו'.

וברש"י, "וקשיא לרב אשי ורב נחמן דהא הכא אע"ג דלא זריק שרי ליה למזרקה ולמיכליה וכו' ". ילה"ק לפי מש"כ התוס' לעיל דר"א מודה היכא דנזרק לבסוף דאמרי' כל העומד וכו', למה לא נתיר לו עתה לזרוק ונמצא שלמפרע היה עומד להזרק וכזרוק דמי.

מתני' האומר הרי עלי במחבת והביא במרחשת וכו'.

עי' ברש"י שמפרש דהטעם שהמנחה כשירה משום דאימר לשם מנחה אחרת הביאה, וכן בסיפא באומר הרי עלי שני עשרונות להביא בב' כלים והביאן בכלי אחד שאמרי' שלשם מנחה אחרת הביאן, אבל אם אמרו לו בשני כלים נדרת והביאן בכלי אחד פסולה וכדפי' רש"י ששם ליכא למימר לשום מנחה אחרת הביאן.

וצ"ע איך חל הנדר והרי לא קרא ע"ז שם אלא אמר הרי זה לחובתי, ואטו מי שהתחייב שור והביא כבש לחובתו מי חייל כלל.

ועי' בספר ישר וטוב שהק' איפכא למה היכא שאין אומרים לשום מנחה אחרת נדר זה פסול דאטו אם נדר להביא פר והביא שני עגלים לנדרו או איפכא יהיה פסול. ומשמע דפשיטא ליה שהוי הפרשה גמורה אך לא יצא בה ידי חובתו.

ותי' עפ"י הגמ' לקמן קג. שכל דין משנתינו נאמר דוקא במי שקבע בשעת הנדר אבל לא במי שקבע בשעת הפרשה, וע"כ מי שנדר להביא מנחה זו בכלי מיוחד בזמן שהפריש חל בע"כ דין העישרון להיות כמו שנדר ואף שבשעת ההפרשה הוא מפרש שרוצה להביאם בכלי אחר דקביעות דבשעת הפרשה לאו כלום הוא, וע"כ חל בע"כ דין להביאם כמו שנדר אא"כ י"ל דלמנחה אחרת נתכוין שאז יש בדבריו דין נדר חדש.

האומר הרי עלי עשרון להביא בשני כלים וכו'.

צ"ב מ"ט לא מהני להביאם בכלי אחד, ועי' בסוף המשנה שמבואר דהוי כב' מנחות נפרדות מחמת חילוק הכלים. ויש בזה הרבה נפק"מ שצריך לקמוץ מכל אחד בפ"ע עי' ברש"י ד"ה כמבואר ברש"י ד"ה אלו להביאם, וגם יצטרך להביא קומץ לבונה לכאור"א.

אולם עי' בשיטמ"ק אות כ"ז על התוס' ד"ה כשני מנחות שנראה מדבריו שכל הפסול כאן הוא דוקא אליבא דראב"י דס"ל דבכלי אחד אין לה אלא לוגה ובשני כלים בעיא ב' לוגין והוא עושה מן הבלולה חריבה ונראה מדבריו דאליבא דרבנן ל"ל בה.

אולם יתכן לפרש שגם הוא מודה שאף לרבנן יש פסול אם לא יקמוץ משניהם וע"כ אם הביא בשני כלים לא יצא ידי חובת נידרו אך אין זו סיבה לפסול את המנחה מכל וכל, וכמו שכתב השפ"א לצדד שאם הביא בכלי אחד לא גרע מקטן והביא גדול וע"כ ידי חובת עישרון אחד כן יצא [ומה שמבואר כאן דהוי מנחה חסירה זה רק לענין שאין יכולת לקים נדרו בב' עשרונות], ולכן הוצרך השיטמ"ק לטעם זה לענין לפסלה לגמרי משום דעביד כבלולה.

אולם מסתימת הדברים ברש"י דפליג והמנחה פסולה לגמרי, והטעם לזה הוא כמו שכתב בספר ישר וטוב שהובאו דבריו לעיל שע"י הנדר חל דין על העשרונות שיקרבו כדין בשני כלים והוא שינה את סדר הבאתם, ויש כאן למעשה עירוב של שני מנחות באופן הפוסל, ובציור ההפוך יש כאן חיסרון במנחה.

רש"י ד"ה אלו להביאם בכלי אחד וכו'.

ברש"י מבאר שאם נדר בכלי אחד והביא בשני כלים פסול משום שקמץ ב' קמיצות. וצ"ב מה החיסרון בזה והרי כיון שאינם בכלי אחד הרי לא חלה הקמיצה על העישרון השני שאינו בכלי והוי כמותר מנחה, ולמה לא יוכל לקמוץ עליו ולהתירו אטו אם יאבד חצי עישרון והשלים חצי אחר מביתו ונמצא האבוד וכי אי אפשר לצרפו למנחה אחרת ולקמוץ ממנו.

עוד כתב רש"י טעם אחר שהוי מנחה חסירה בכל כלי וכלי, וצ"ע היכן מצינו דין חיסרון בשתי עשרונות דלכאור' לא נאמר דין זה רק בחיסר ממידת העישרון או בנסכים דכתיב בהו עיכוב אבל לא באופן שלא השלים את המידה.

והיכא דנדר בב' כלים והביא בכלי אחד כתב רש"י דהוי מנחה יתירה והוא לא קמץ אלא קומץ אחד ונראה שהם שני טעמים. וצ"ב ששיטת רש"י היא שאין דין יתור מנחה במי שמוסיף עשרונות שלימים רק בנסכים כמבואר לעיל ס"פ שביעי. והטעם שלא קמץ אלא אחד אינו סיבה לפסול

את שניהם שנימא שהוא קומץ עבור מה שהוקבע למנחה זו דבדעתא דכהן תליא מילתא, וצ"ל דל"ש לומר כן שהרי שני העשרונות ראיין לקמיצה ועומדים לקמיצה וע"כ יש חיסרון בקמיצה.

והנה יש נפקותא משני הטעמים של רש"י לענין מנחת כהנים שדינה להקטיר כליל בלא קמיצה אם יהיה חילוק בין אם נתחייב להביאה בכלי אחד או בשני כלים, שאם טעם הפסול הוא משום דהוי מנחה יתירה זה שייך גם לענין מנחת כהנים [מהגר"א גרבוז שליט"א]. ועי' מה שנכ' לקמן בסיפא לגבי שתי מנחות שנתערבו.

הרי אלו פסולין.

עי' בליקוטי הלכות בזבח תודה שכו' שגם בדין הראשון לגבי מי שנדר בכלי אחד והביאן בשני כלים המנחה פסולה מיד אפי' לא הפריש ממנה הקומץ ואי אפשר להחזירה לכלי אחד כמבואר בגמ' שקידשום הכלים להפסול משום שנתקדשו להיקרב כשתי מנחות ולא כמנחה אחת. וכתב שמשלשון רש"י נראה שדוקא אחר שיפריש הקומץ נפסלים המנחות אבל מקודם שקמץ אפשר להקריבם בכלי אחד, וע"ע בחזו"א משכ"ב.

נתנו לכלי אחד כשתי מנחות שנתערבו.

עי' ברש"י שפי' שאף ברישא שהתנדב שתי מנחות בבי' כלים והביאן בכלי אחד דאמרי' דפסול היינו דוקא באופן שאי אפשר לקמוץ משניהם כאחד אבל אם אפשר לקמוץ מכל עישרון בפני עצמו אינו נפסל אם לא חילקו אח"כ בשני כלים.

אולם האחרונים [החך נתן ועול"ש ובליקוטי הלכות] מדייקים מן התוס' שדוקא באופן של הסיפא שאמרו לו בבי' כלים נדרת והודה לדברים ואח"כ עירבן אז מהני כיון שלא היה דעתו ליתנם בכלי אחד בכדי לפסול אלא סתם לערב, אך ברישא שמעיקרא הביאם בכלי אחד לשם הקרבה של מנחה אחת אז נפסלים כדין מנחה יתירה ואי אפשר לחלקם אח"כ.

אולם צ"ע באמת לפי הטעם הראשון של רש"י דלעיל דהיכא דעירבו בכלי אחד הוי מנחה יתירה מדוע מהני מה שיוכל לקמוץ מכל אחת בפ"ע. ועי' בחזו"א שהקשה מדוע בכה"ג לא אמרי' דנתקדשו בכלי אחד להפסול ועי"ש שהעמיד את דברי רש"י על ציור אחר.

ר"ש אומר אף ידי נדרו יצא.

עי' בסוגיא דלעיל ג' ע"א של"ש בלשון נדר ול"ש באומר הרי זו קביעותא דמנא לאו כלום הוא. ועי' שם בשיטמ"ק דהכלי יקבע כאשר הוא בתוכו, ומשמע שמודה ר"ש היכא שכבר קבע בכלי שנתקדש למצותו ורק ע"י פיו לא מהני. ועי"ש בתוס' שלצאת ידי צריך להביא כמו שנדר וצ"ב מהו הגדר בזה כיון דאמרי' דאף ידי נדרו יצא.

רד"ה ר' שמעון.

אכולה דמתני' פליג ר"ש. מבואר שאף מי שנדר להביא בבי' כלים יכול להביאם בכלי אחד, וצ"ע שהרי האומר בבי' כלים הר"ז כמי שהתנדב ב' מנחות שטעונות שני קמיצות ומעשיהן כפולין, ומה ענין זה לקביעותא דמנא, וכה"ק בס' מנחת אברהם. ועי' בחי' הגר"י זיז ט: דפשיטא ליה שבלא דין קביעותא דמנא אין זה נחשב לשתי מנחות.

דף ק"ג ע"א.

מתני' האומר הרי עלי מנחה מן השעורים יביא מן החיטים.

יש להעמיד ג' דרכים בטעמייהו דרבנן א' שיש כאן לשון נדר גמור משום דאמר' תפוס לשון ראשון ואין מתחשבים בזה שהוסיף כאן לשון מקולקלת. ב' שמירי שמפרש דיבורו ואומר שטעה בדין ואילו היה יודע שלא מהני היה נודר כהוגן ומהני פירוש. ג' מצד הסברא שאין אדם מוציא דבריו לבטלה ואמר' שדעתו הייתה על מנחה הוגנת. ושני דרכים הראשונות הם מחלוקת חזקיה וריו"ח בשמעתין והדרך השלישית מבוארת בסוגיא דפסחים נג': ומבואר שם דסברא זו קימת אפי' למ"ד דאף בגמר דבריו אדם נתפס.

ויש כמה נפק"מ מדרכים אלו שהטעם דתפוס לשון ראשון מבואר בסוגיא שאינו מועיל רק באופן שהזכיר בתחילת דבריו לשון מנחה גמור אבל אם יאמר הרי עלי שעורין סתם אינו מתחייב כמבואר בהמשך הסוגיא אבל לפי הטעם שאין אדם מוציא דבריו לבטלה לכאן אין חילוק בזה.

וכן איכא נפקותא דהטעם השני ל"ש במי שאומר הרי עלי מנחה מן העדשים או כאשר אינו מפרש דבריו דאז אמר' שטעה והוי נדר ופתחו עמו, אולם לטעם השלישי אין נפקותא בזה לכאן, שו"ר שהתוס' כאן ד"ה הא מני בסופו מחלקים שדוקא באומר הרי עלי מן השעורים שייך לומר אין אדם מוציא דבריו לבטלה אבל לא לענין האומר הרי עלי מן העדשים וע"כ בנדר נזירות מן הגרוגרות אף מ"ד זה מודה שלא חלה נזירות.

ויש טעם נוסף המובא בתוס' מהגמ' בנזיר משום שאין שאילה להקדש ושיטה זו כב"ש ואינה הלכה. ועי' מה שנכ' לקמן בשם הגרי"ז דפירוש זה לא שייך בסוגיין דבאומר הרי עלי יש שאלה בהקדש לכו"ע.

ר"ש פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין.

עי' ברש"י בפסחים שם שביאר שר"ש ס"ל אף בגמר דבריו אדם נתפס ומ"מ קאמר בלשון זה ולא אמר בפשיטות שהולכים אחר גמר דבריו, משום שבא לומר שאין אומרים אין אדם מוציא דבריו לבטלה. ועי' בתוס' בנזיר ט. ד"ה ובי"ה שמשמע קצת מדבריהם שאם היה מתנדב שלא כדרך המתנדבין יכולנו לומר שבא להקדיש את השעורין לדמיהן דומיא דבשר הגדי בפסחים. ועי' בכתבי הגרי"ז בנזיר שם שמעמיד שיש מח' בין הרמב"ם לרש"י בדעת ר"ש אם ס"ל שצריך דווקא להתנדב כדרך המתנדבין וע"כ גם אם יאמר אילו הייתי יודע וכו' לא מהני, או שצריך סברת ר"ש דבגמר דבריו אדם נתפס ואין כוונתו לידור וע"כ אם יפרש שכוונתו הייתה לידור מהני אף לדידה. דדעת רש"י היא כמו הצד הראשון, אולם הרמב"ם פסק בפ"ז ממה"ק ה"ט ששואלין אותו אילו הייתי יודע שאין דרך לידור כך הייתי נודר או לא. והראב"ד שם דחה דלא נאמרה סברא זו אלא אליבא דת"ק שאי"ל תפוס לשון ראשון [עי' בכס"מ ה"י] אבל אליבא דמ"ד בגמר דבריו אדם נתפס לא מהני לפרש, אולם הרמב"ם ס"ל דאף למ"ד זה מהני פירוש.

אמאי הא הוי נדר ופתחו עמו.

עי' רש"י שמפרש שעם הנדר אמר פתח שמתחרט בו, ומשמע שיש כאן חזרה מהנדר תכ"ד. והנה בתוס' לעיל בדף פא: כתבו דבהקדש לא מהני חזרה תכ"ד ומשמע שהם אינם לומדים כרש"י שיש כאן חזרה, אמנם בדבריהם בסוגיא [בד"ה הא מני ב"ש] נראה שהם גם מפרשים שיש כאן

חרטה וחזרה שהרי הם תלו את הנידון אם מהני פתח בדין פותחין בחרטה. ועיי' בשערי יושר ש"ה פכ"ב שמחלק שיש הבדל בין חרטה לחזרה, דהמתחרט הוא חוזר בו מעיקר הנדר וזה שייך אף בהקדש שהיו כמו שאלה בהקדש שהוא עוקר את כל הדיבור מעיקרו. אבל חזרה הוי ביטול על החלות של הדיבור מכאן ולהבא אבל אין כאן מהלך של עקירת הדיבור לגמרי שהרי מעיקרא כן נתכוין להקדיש ואהנו מעשיו ואינו יכול לחזור בו עוד, ודו"ק. ועיי' במה שבי' לעיל בדף פא: ועיי' ברש"י [הנד'] לעיל שם בל"א שכתב לשון אחר דאייז חרטה אלא הוא מפרש להדיא שהיה סבור שאפשר להביא תודה בלא לחם עכשיו שאינו יכול אי אפשר. וכ"ה בפירוש הרגמ"ה שם.

הא מני ב"ש היא דאמרי תפוס לשון ראשון, דתנן הריני נזיר מן הגרורות וכו'.

בגמ' בנזיר אמרי' טעם אחר דב"ש סברי דאין שאלה להקדש וכיון דאין שאלה להקדש אין שאלה לנזירות, וממילא לא שייך לדון דנימא דהוי נדר ופתחו עמו. וביאר הגר"י שם דבסוגיין ל"ש לומר טעם זה דמה דאין שאלה להקדש זהו דווקא באיסור חפצא כגון שהקדיש חפץ זה או נדר נזירות על גופו אבל באומר הרי עלי שפיר יכול להתחרט מן הדיבור, ולפי"ז הוי מח' הסוגיות בדעת ב"ש.

באומר אילו הייתי יודע שאין נודרין כך וכו'.

עי' בתוס' בנזיר ט: שכתבו "באומר" גרסי' דהיינו אומר בפירוש אילו הייתי יודע וכו', ולא גרסי' "באומר", וכ"מ ברמב"ם הנ"ל. ועיי' ברעק"א בנזיר שם שתמה מה שייך לפרש דבריו אחר שנדר נדר מקולקל ואפי' דברים שבלב לא הוי שהרי אף בלבו לא היה להביא מן החיטים שהרי מבואר בסוגיא שהוא טעה וחשב שיש מנחה הבאה מן השעורים. ובמנחת אברהם כאן כתב ליישב שכאן יש לשון נדר מעלי מאחר והוא הזכיר להדיא מנחה, ואחר כך הוא פירש שרוצה להביאה מן השעורים ומהני מה שהוא מפרש שדעתו הייתה להביא מנחה בכל גווני שאין זה סותר את עיקר הלשון מה שאמר מן השעורים וממילא אין כאן פתח לבטל את הנדר. וכי' שזה מיושב רק לשיטת הרמב"ם שיש חילוק בין אם אמר הרי עלי מנחת שעורים שלא מהני לתקן ולפרש אילו הייתי יודע, לבין אם אמר הרי עלי מנחה מן השעורים, אבל לשיטת הראב"ד דפליג שם אינו מיושב.

תוד"ה הא מני ב"ש. [מהדו"ב]

התוס' הביאו את דברי הגמ' בנזיר שהטעם של ב"ש שחלה הנזירות הוא משום שאין שאילה בהקדש ונזירות הוא בכלל זה דכ' בנזיר קדוש יהיה. ודעת ב"ה היא כר"ש דס"ל דאין זה נדר כיון שלא נדר כדרך המתנדבים, ומפרש רש"י דר"ש אית ליה דאף בגמר דבריו אדם נתפס, משמע דפליגי אי אמרי' תפוס לשון ראשון או לא. וק' דאי אמרי' תל"ר למה הוצרכנו גם לטעם דס"ל שאין שאילה להקדש ולא סגי בזה שאמר לשון נדר מעליא.

ועו"ק דבגמ' בפסחים מבואר להדיא דאף ר' יוסי דאית ליה דאף בגמר דבריו אדם נתפס מצי סבר כרבנן דר"ש משום דאין אדם מוציא דבריו לבטלה.

ומדצ"ל דהסברא דתפוס לשון ראשון אינה מוכרחת בעניינינו כיון שאין כאן שני לשונות סותרים אלא הוי כעין פירוש הלשון הראשון וע"כ צריכים אנו גם את הסברא של אין אדם מוציא דבריו לבטלה שעיי' גם תחילת הדברים מקבלים תורת לשון בפ"ע וע"כ צריכים את שתי הסברות גם מה שאין אדם מוציא דבריו לבטלה וגם דאמרי' תפוס לשון ראשון.

^א שוב נתעוררתי שכל מה שהם תולים בנידון זה הוא רק על מה שמבואר בנזיר דלאיתשולי קאתי וזה סברא אחרת באמת. ועיי' עוד בסי' ישר וטוב.

אולם נראה שכל זה דוקא באופן שסוף דבריו מבטל את תחילת הדברים אבל באומר הרי עלי מנחה מן השעורים אף מ"ד בגמר דבריו אדם נתפס מצי סבר שכיון שאין אדם מוציא דבריו לבטלה עיקר הדיבור הוא נדר של מנחה וצריך להביא מנחה ראויה, וכל זה מתבאר בסוף דבריהם כאן ומיושב הסתירה מהגמ' בפסחים ודו"ק.

תוד"ה הא מני ב"ש וכו'. [מהדו"ק]

התוס' הביאו את דברי הגמ' בנזיר שהטעם של ב"ש שחלה הנזירות הוא משום שאין שאילה בהקדש ונזירות היא בכלל זה דכ' בנזיר קדוש יהיה. וצ"ב למה הוצרכו לזה ולא ניחא לן לומר דב"ש סברי דתפוס לשון ראשון כת"ק דמתני', וצריך לומר שהסברא הזו שהוא רוצה לאיתשולי קאתי וכוונתו שרוצה שהחכם יתיר לו וסברא זו היא אלימא גם אי נימא דתפוס לשון ראשון שמ"מ הוא בא להשאל על הנדר [כמ"ד פותחין בחרטה] ואי"ז חזרה בעלמא. [וכן מוכח מנז"ב שהלא לעיל בדף פא: כתבו דלכ"ע לא מהני חזרה בהקדש תוכ"ד ועי' בעול"ש], ולפ"ז צריכים אנו לשני הטעמים דבשביל שלא יהיה זה נחשב כשאילה צריך את הסברא של אין שאילה בהקדש, ובכדי שלא יהיה זה כנדר ופתחו עמו שהוי כעין חרטה מהנדר צריכים אנו את הסברא דתפוס לשון ראשון. וצ"ע לפ"ז למה בסוגיין לא נאמרה הסברא דלאיתשולי קאתי ונימא שלא יועיל תפוס לשון ראשון.

א

עוד צ"ב למה הגמ' בנזיר הוצרכה לזה שאין אדם מוציא דבריו לבטלה שהרי עד כמה דאי"ל תפוס לשון ראשון הרי יש כאן לשון הוגנת ונדר נזירות, וכמו לענין הסברא שלא נדר כדרך המתנדבים שצריכים להגיע לזה שבגמר דבריו אדם נתפס וכמו שכ' התוס' לקמן, וצ"ל שאם אדם היה מוציא דבריו לבטלה היה כאן טעות בעיקר הנדר ולא היתה כוונתו לידור כלל, ולא דמי לסברא שלא התנדב כדרך המתנדבים שהיא מצד חיסרון הלשון. ונמצא שכל מה שהוצרכנו לומר אליבא דר"ש שס"ל כר"י זה משום שבהכרח ס"ל שאין אדם מוציא דבריו לבטלה לכל הפחות בענין הנודר מנחה מן השעורים כמבואר בדבריהם בסוה"ד.

שם. וי"ל דלמ"ד אין פותחין בחרטה נקט טעמא לב"ה דסברי כר"ש.

בעול"ש הוציא מדבריהם שמאן דסבר פותחין בחרטה היינו אף במתחרט תוכ"ד וכתב שהוא חידוש גדול. אולם אי נימא שאין זה מדין חזרה אלא מדין טעות בעיקר הנדר ניחא. וסברת חזרה הוזכרה בסוגיין בשאלת הגמ' דהוי נדר ופתחו עמו. וסברת חזרה הוזכרה בסוגיין בשאלת הגמ' דהוי נדר ופתחו עמו, כפירוש רש"י.

שם. ומיהו קשה לפירוש זה דשמעינן לר"י דאי"ל תפוס לשון ראשון.

עי' בתוס' נזיר ט: שכתבו לישב דיש חילוק בין מקום שעושה חלות נוספת הסותרת את החלות הראשונה שאז תופסים לשון ראשון לבין מקום שאינו בא לסתור לגמרי את הלשון הראשון אלא לפרש שלכך נתכוין, שאף ר' יהודה מודה דבכה"ג אין אומרים תל"ר. והתוס' בסוגין שאין מחלקים בכך צ"ל שאלימא להו הסברא שאין אדם מוציא דבריו לבטלה שיש כאן לשון נדר גמור בתחילה ואין כאן פירוש ללשון הראשון. ועי' בסי' ישר וטוב משכ"ב עוד.

^א ועי' בעול"ש שביאר שכאן איידינן עלה מתורת חזרה בתכ"ד וכיון דאין שאילה בהקדש ק"ו דלא מהני חזרה, והק' על זה כמה קושיות.

רד"ה נדר ופתחו עמו.

ברש"י מבואר שהטעם שאנו אומרים שיש כאן חרטה מן הנדר מכיון שאדם יודע שאין מנחה מן השעורין וע"כ אומרים שהוא התחרט מן הנדר. וק' שהרי בהמשך מבואר שאדם טועה וסבור שיש מנחה מן השעורין וע"כ בנדר מנחה מן העדשים לא שייך תירוץ הגמ' באומר אילו הייתי יודע וכו' ולפי רש"י לא מובן מה ההבדל. וצ"ל דבסתמא באמת תולים שידע והתחרט מן הנדר אבל במי שמפרש להדיא מהני פירושו לומר שטעה ואין כאן לשון חרטה.

ובית שמאי משום תפוס לשון ראשון וכו'.

בפשטות לשון הגמ' כאן וכן בפסחים נג': שמח' התנאים אם מועיל לידור מנחה מן השעורים ונזירות מן הגרורות תלויה בהנידון אם אומרים תפוס לשון ראשון או לא, ור"ש דפליג אית ליה בהכרח שאף בגמר דבריו אדם נתפס. וצ"ע שהרי מבואר בגמ' שטעמיה דר"ש הוא משום שלא נדר כדרך המתנדבים [ע"י היטיב בדברי התוס' בשמעתין] וא"כ למה הוצרכנו גם לסברא זו, כיון דל"ל תפוס לשון ראשון והי"ל דבגמר דבריו אדם נתפס.

ועי' בכתבי הגר"י ז"ל ע"א שמבאר שבנדר נזירות מן הגרורות יש שני חסרונות א' מה שלא התנדב כדרך המתנדבים וגם מה שהיו נדר ופתחו עמו, והסברא של תפוס לשון ראשון מתקנת את שניהם שאין כאן לשון חרטה מהנדר וגם יש כאן לשון משובח לנדר [וכעין הסברא דפליגין דיבורא], ואילו אם אנו סוברים כר"י דבגמר דבריו אדם נתפס אז החיסרון שהיו נדר ופתחו עמו קים בודאי וצריך לומר אילו הייתי יודע וכו', אך את החיסרון הזה שלא התנדב כדרך המתנדבים זה תלוי במח' ר"ש ורבנן. ושורש מח' הוא בגדר הסברא שבגמר דבריו אדם נתפס אם זה הופך זאת ללשון אחד ממש כמו מי שיאמר הרי עלי מנחת שעורין, או שאין זה כלשון אחד ממש שנימא שאין כאן לשון נדר כלל רק עבד כעין פתח לנדר אבל לשון הנדר הוא מעולה.

אמר זעירי ל"ש אלא דאמר מנחה וכו'.

עי' רש"י שמפרש בלשון הראשון דמיירי שאמר הרי עלי מנחת שעורין מנחה אשעורים קאי וליכא למימר תפוס לשון ראשון. ומשמע שזעירי מיירי אליבא דת"ק דווקא ואליבא דחזקיה דס"ל דהוי כב"ש דאמרי תפוס לשון ראשון אבל אליבא דר"י שמעמידה באופן שאמר אילו הייתי יודע הייתי נודר לא אכפת לן בזה שאמר מנחת.

ועי' ברמב"ם בפ"י ממה"ק ה"ט שכי' מי שאמר הרי עלי מנחת שעורין וכו' הרי זה פטור שלא התנדב דבר שכמוהו מקריבין, אמר הרי עלי מנחה מן השעורין או מן העדשים וכו' שואלין אותו אם אמר לא נדרתי אלא ע"ד שאפשר להקריב כזה וכו' ואם אמר אילו הייתי יודע הייתי נודר כדרך שמקריבין הרי זה חייב להקריב כדרך שמקריבין. ומבואר להדיא שאף באומר אילו הייתי יודע וכו' יש חילוק בין אם אמר מנחת או מנחה מן השעורים. ובהשגות הראב"ד שם פליג עליה שאין סומכין על כללות אלו ודווקא אליבא דב"ש או אליבא דר"מ דא"ל תפוס לשון ראשון יש חילוק בין לשון מנחה או מנחת שאם אמר מנחת אין כאן לשון ראשון, אבל באומר ומפרש את דבריו ל"ש חילוק זה. וצ"ב במאי פליגי הנך ראשונים.

^א והנה יעוי' בגמ' דפסחים נג': ששם מבואר שמי שאמר בשר זה לפסח שאין זה לשון נדר שאין נודרים מן השחוטת ותולה זאת במח' ת"ק ור"ש ומבואר שם דתלי בנידון אי אמרי' תפוס לשון ראשון או לא. והדבר תימה דמה"ל לומר שלמ"ד תפוס לשון ראשון יש כאן לשון נדר הגון ומאי שייטיה למח'. ונראה לבאר שהנידון הזה אם אומרים בכה"ג שהיו נדר או לא זהו גופא הנידון אם אומרים תפוס לשון ראשון או לא שלמ"ד תפוס לשון ראשון אפשר לקחת חלק מן הלשון ולבנות ממנו נדר אפי' נגד כוונת הנדר כמבואר בסוגין, ואילו למ"ד אף בגמר דבריו אדם נתפס הוי כלשון אחד גמור ואין מחלקים הלשון לשתיים וע"כ אם אין לשון נדר מעלי לא מהני וכל זה מתבאר בדברי מרן הנ"ל.

ועי' בחי' הגרי"ז הנ"ל שביאר את מח' הראשונים הנ"ל עפ"י דרכו שדעת הרמב"ם היא שאף רבנן מודו לעצם החיסרון שלא התנדב כדרך המתנדבים אלא דס"ל דכיון שאינו לשון אחד ממש ל"ש חיסרון זה שיש כאן גם לשון נדר גמור ורק אהני מה שבגמר דבריו אדם נתפס שע"כ הוי כעין פתח וחזרה מעיקר הנדר, ועי' מהני התיקון שאילו הייתי יודע לא הייתי נודר לומר שאין כאן חזרה מעיקר הנדר, אבל לר"ש שס"ל שיש חיסרון בעצם לשון הנדר לא מהני מה שיש כאן פירוש שהיה מתרצה כיון שאי אפשר לידור בלשון מקולקלת, ולפי"ז באומר הרי עלי מנחת שעורים מודו רבנן לר"ש כיון שהכל הוא לשון אחד ממש שלא שייך בכה"ג לתקן הלשון ע"י שאומר אילו הייתי יודע וכו'.

אבל רש"י והראב"ד ס"ל שרבנן חולקים על עצם סברתו של ר"ש ול"ל כלל החיסרון מה שלא התנדב כדרך המתנדבים ונדר בלשון גרוע והעיקר שהזכיר לשון קרבן במנחתו רק איכא חיסרון דהוי נדר ופתחו עמו וע"כ בכל גווני מהני תיקון ובין אם אמר לשון מנחת או מנחה מהני.

והנה הכס"מ הק' על הרמב"ם איך פסק שמהני לפרש את הלשון גם בציור שאמר הרי עלי מנחה מן העדשים והרי בכה"ג לא שייך לומר אילו הייתי יודע, ותי' שכל זה בתחילה שלא ידענו את ההיא דזעירי אבל אחר החילוק של זעירי שהיכא שהזכיר לשון מנחה מוכרת מהני אין חילוק בין אמר לשון שעורים או עדשים.

ונראה בביאור דבריו דזעירי הוא מחדש שיסוד הסברא מה דמהני לתקן הוא משום שיש כאן לשון נדר מעליא וע"כ אומרים תפוס לשון ראשון לענין זה וע"כ אין חילוק באיזה פתח אמר כיון שאינו בא לתקן את עצם הלשון רק לפרש שאין כאן פתח והדברים מתאימים עם החשבון הנ"ל.

דף ק"ג ע"ב.

א"ה אימא סיפא עישרון ומחצה יביא שנים וכו'.

הנה אם לא מיירי בשאמר מנחה אמרי' שמכיון שאין אדם מוציא דבריו לבטלה דעתו שיתקיים הנדר בכל ענין וכוונתו לידור עישרון שלם תחת החצי עישרון, אבל אי מיירי בשאמר לשון מנחה ותופסים לשון ראשון א"כ מה"ת יהיה חיוב להביא עוד עישרון בשביל החצי. וגם לפי הצד הראשון מובן אמאי פליג ר"ש שמכיון שלא הזכיר לשון מנחה אין זה נדר כדין ופטור, [ונראה דבכה"ג יהיה פטור לגמרי דכיון שלא נתקיימו מקצת דבריו אין דעתו לידור כלל]. אבל אם מיירי בשזהזכיר לשון מנחה קשה אמאי פליג ר"ש כמו שהקשה להלן.

א"ה ר"ש פטר שלא התנדב כדרך המתנדבין אמאי.

רש"י מפרש כיון שאמר' תפוס לשון ראשון והזכיר לשון מנחה אמאי פטר ר"ש, ומבואר שקושית הגמ' היתה על עצם דברי זעירי ולא רק על האוקימתא האחרונה. וכן מפרש הרגמ"ה דקשיא אמאי פטר ר"ש בכולן.

אולם התוס' בפירוש השני פירשו שרק האוקימתא האחרונה קשיא ליה שאי מיירי בשאמר חצי עישרון ועישרון מדוע פטר ר"ש והלא במה שאמר עישרון בסוף הוי דיבור בפ"ע והרי הוא התנדב כדרך. ומבואר דסבירא להו להתוס' דר"ש פטר לגמרי אף מעישרון אחד דהוי שלא כדרך

המתנדבים. ועי' בשפ"א על המשנה שכי' שאין סברא לומר דיהיה פטור לגמרי^א שהרי לגבי החצי עישרון יש כאן דיבור הגון. [ועי' עוד בחי' הגרי"ז בנזיר שם שתולה זאת בנידון אי קביעותא דמנא הוי קביעות או לא]. ועי' עוד ברמב"ם פ"יז ה"י שאם נדר עישרון ומחצה ואמר שהיה בדעתו לידור כדרך שמביא שנים, וכי' הכס"מ דאם לא אמר מנחה הרי אינו מביא אלא אחד מבואר שאף אם נדר שלא כדרך חוב להביא עישרון אחד.

והנה ברש"י ד"ה אף בגמר דבריו וכו', שכי' שכיון שאמר מנחה של חצי עישרון ועישרון הוי שלא כדרך המתנדבים, ודיק מדבריו בחי' הגרז"ס שנראה שהקושיא היתה על האוקימתא האחרונה דוקא וזה סותר את מה שכי' בדיבור שמקודם. ומיישב שם שרש"י בא לבאר אליבא דאמת למה ר"ש פוטר לגמרי ולכן הוצרך לומר שכיון שנדר באופן זה הוי שלא כדרך המתנדבים אבל אם ידור עישרון וחצי עישרון באמת יתחייב בעישרון אחד עכ"פ [שלא כמו שהבינו התוס' דבכה"ג פשיטא דפטור לגמרי לפי ההו"א דלי"ל בזה בגמר דבריו אדם נתפס].

דף ק"ד ע"א.

מתני' אין מתנדבין לוג שנים וחמישה וכו'.

עי' בתוס' כאן ד"ה אין מתנדבין שהק' אמאי לא מחייבין אותו להביא שלושה כמצותו ומבואר שבאופן שאינו נדר אלא לוג אחד הוי כמו מקדיש חצי עישרון דאמרי' לעיל דלא הוי כדרך המתנדבים, ולפי"ז אפי' קדושת דמים אין כאן. ועי' ברמב"ם פ"יז ממה"ק ה"ד שכתב שאם נדר לוג או שנים פטור שהרי אינם ראויין כלל לא הן ולא מקצתן. [משא"כ אם נתנדב חמישה שמקצתן ראויין קדשי כמבואר לקמן]. ועי' בכס"מ שם שהביא מקורו של הרמב"ם לזה מדכי' בברייתא מנין שלא יפחות ת"ל ככה, ועי' במשל"מ שם הי"ב שתמה מאי רבותיה דהבריייתא ממתני', עי' משכ"ב ועי' בלה"ל שם. ועי' במנח"א כאן. ועי' בלה"ל שם שמדיק מדברי רש"י ד"ה עד עשרה שאפי' בנודר לוג או שנים חל עליו קדושה ועליו להשלים עד שלושת לוגין כמו בנודר חמשת לוגין.

איבעיא להו יש קבע לנסכים וכו'.

יש לדון בהקדם בנסכי פרים שצריך להקריב ששה לפר האם בכה"ג הוא חוב להביאם ששה בכלי אחד או לא ויכול לחלקם בשני כלים, האם זה חפצא של מנחה של ששה עשרונים או לא. ויתכן שזהו גופא הנידון בסוגיא אם זה מנחה אחת של ששה או לא. אך נראה יותר שאין זה נוגע לספק בסוגיא ופשיטא שמצותו היא ששה דוקא ומחויב להביאן בכלי אחד, והנידון בסוגיא הוא על מי שהתנדב מנחה של חמישה אם כונתו להביאן בכלי אחד דוקא או לאו דוקא והעיקר להקריבן כמצותן. [ויש לזה יתד בסוף הסוגיא לגבי מי שהתנדב אחד עשר שמשמע שהכל הוא מחמת כונת הנודר].

והגרי"ז הק' מ"ש מההיא דלעיל שמי שהתנדב שני עשרונים בכלי אחד שאינו יכול לחלקן בבי' כלים וכאן הלא בסתמא נתנדב להביאן בכלי אחד. ומיסד הגרי"ז שיש חילוק יסודי בין מנחה של שני עשרונות לנסכים שבמנחה מצד החפצא של המנחה היא צריכה להיות מנחה של שני עשרונים כמו שקבע בנידרו ושיהיו מנחה אחת, משא"כ נסכים ההלכה להביאן בכלי אחד אינה

^א אולם צ"ב דמ"מ כיון דסבירא לן השתא תפוס לשון ראשון איך יהיה פטור והרי גם הזכיר מנחה וגם הזכיר עישרון, ואפשר דס"ל שאף אי בגמר דבריו אדם נתפס מ"מ לא מהני לפטור בזה כיון שהם שני דיבורים ומתרץ שאף בשני דיבורים אי"ל בגמר דבריו אדם נתפס.

מחמת שזה מנחת נסכים של כמה לוגין אלא זוהי הלכה במעשה הניסוך שכך היא דרך הבאתו ג' לוגין לכבש או באיל ד' לוגין ביחד.

והראיה לזה היא מדברי התוס' לעיל דצא: לגבי פלגס שמביא ד' לוגין ומתני שכי' שאפשר לצרף לוג אחד של נדבה יחד עם ג' לוגין של חובה ולהקריבם כאחד הואיל ומצאנו הקרבה כזו בנסכי איל, ומבואר שאין כאן קפידא על החפצא של הנסכים שיהיו בשיעור הראוי, אלא להדין הוא לנסכם לכה"פ ג' לוגין יחד ולנסכם באופן הראוי לניסוך.

וכן מוכח שם מינייה וביה מזה שחלה קדושה על הלוג של הנדבה ולא אמרינן שהוי כמתנדב חצי עשרון וע"כ ראוי לצרפו לנסכים אחרים.

עד דממלי להו לא קרבי.

רש"י מפרש שיביא לוג אחר ויצרפו עמהם כדי לקים דין ההקרבה שלהם וכן מבואר להדיא ברמב"ם שם. ונראה ברמב"ם שיש חילוק בין מי שהתנדב לוג אחד או שנים שאינם ראויין להקרבה כלל לבין מי שהתנדב חמישה לוגין שמקצתן ראויין להקרבה בפ"ע וכמו שביארו המשל"מ והליקוטי הלכות.

ומזה גם כן יש ראיה ליסוד של הגר"י הנ"ל שאם היה זה חפצא של נסכים של ארבעה ושל ששה מה"ת אם נתנדב באופן זה יהיה חלות נדר והרי התנדב בפירוש חפצא של מנחה אחרת ואין כאן לא פר ולא איל, ובהכרח שמצד השם מנחה מכיון שנדב ג' לוגין ולמעלה יש כאן מנחה הראויה להקרבה אלא שיש דין להקריבן באופן של ששה וע"כ חלה קדושה על כולן וצריך לנסכם באופן המועיל.

רד"ה ואידך הוו נדבה.

מבואר ברש"י שאם אין קבע לנסכים מקריב ארבעה הראויין כמשפטם והנותר אזיל לנדבת ציבור ויכול למכרו או לצרפו לנסכי התמיד. אולם בפירוש הרגמ"ה על הגמרא להלן דמותר נסכים שכיחי משום שמתנדב אדם מנחת נסכים בכל יום ומבואר שמצרפן לנסכי יחד. ומבואר שיש כאן ויכוח אם הנסכים הללו התקדשו להקרבה מצד עצמם ואז הם ראויין לצרפם לאחרים או שהוי כמותרות ועיקר הקרבן הם הארבעה הראויין בלבד.

ובמקד"ד סי"ח סק"א הק' סתירה מדברי רש"י לקמן קח. ד"ה ומותר מנחת חוטא שכי' דמותר שאר מנחות לא אזלי לנדבה אלא יוסיף משלו ויביא מהן מנחה אחרת והק' שכאן מבואר שמותר נסכים אזיל לנדבת ציבור, ומחלק המקד"ד ששם מיירי שהפריש מעות למנחה וניתותרו וחלה על הדמים קדושת קרבן ולכן חייב להוסיף עליהם ולהקריבן כראוי, אולם כאן מיירי שאמר הרי עלי להקריב חמישה דבכה"ג אינו מחויב להקריב אלא ארבעה הראויים למזבח והשאר יש עליהם דין מותר להיות כנדבת ציבור.

אולם יתכן לחלק באו"א שבסוגין אף אם יפרישם בנדבה לשם נסכים גם כן הדין הוא דאזלי לנדבת ציבור והטעם שמעיקרא לא לשם חובה הפרישן שהרי אינם ראויין להקרבה כולן אלא מקצתן והואיל וכל החמישה ראויין להקרבה שהם יכולים להיות מהארבעה המחויבים ע"כ יש עליהם דין שאינם יוצאין מידי המזבח לעולם.

אלא דצ"ע מהמשך דברי רש"י בד"ה אפשר דמיצטרפי דמר ודמר דמשמע שהם כן מצטרפים עם מותרות של אחרים וצ"ע [מהרה"ג ר' שווב שליט"א].

^א עיי' עוד בגמ' בזבחים ק"י ע"א שמוכח שאפי' באופן שקבע ששה לפר ומשך מהן ד' לאיל יצא אי קביעותא דמנא לאו כלום הוא.

תוד"ה אין מתנדבין.

התוס' הק' מהמתנדב חצי עישרון דבודקין אותו אם דעתו לידור כדן ולמה כאן לא נאמר דין זה. ובאמת לא מבואר מה ההכרח לומר שגם כאן אין זה הדין, ונימא דהמשנה באה להשמיענו את עיקר הדין שאין לוג או שנים ראויין להקרבה בפ"ע.

והתוס' מחלקים בין האומר הרי עלי שחייב להשלים לג' לוגין כדן לבין האומר הרי זו שאינו חייב להשלים ולא חל הנדר. אולם הלח"מ מדיק מל' הרמב"ם שאינו מחלק בין נדר לנדבה ובכל גווני פטור אם נדר לוג או שנים. וביאר שהרמב"ם לשיטתו לעיל שדברי זעירי קיימי אף על המהלך של ריו"ח דבודקין אותו אם היה דעתו לידור כדן שאם לא אמר לשון מנחה אין אומרים תפוס לשון ראשון, ואפי' באופן שבדקוהו אם לא הזכיר מנחה פטור והכא נמי לא הזכיר לשון מנחה אלא הרי עלי לוג או שני לוגין וע"כ אינו חייב להשלים.

והנה רש"י לעיל חולק על הרמב"ם דמילתא דעירי אינה אלא אליבא דב"ש דאית להו תל"ר, וכאן התוס' הביאו בשמו דשמעתין מיירי אף במי שאמר הרי עלי שאינו חייב להשלים [עכ"פ אם אין קבע לנסכים], והק"ל.

והגרי"ז מישב זאת עפ"י דרכו שיש חילוק בין מנחה לנסכים שמנחה אינה יכולה לחול על חצי עישרון וע"כ צריך לקים נדרו כראוי כיון שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, אולם בנסכים אין מניעה לקדושה לחול אף על לוג אחד וכמו שמדויק מדברי רש"י שאף בלוג אחד חל הנדר, וע"כ אי"צ להביא ג' לוגין בכדי שיתקים נדרו וראוי הלוג הזה להצטרף עם אחרים.

דף ק"ד ע"ב.**מתנדבין יין ואין מתנדבין שמן.**

ע"י שפ"א שהק' למה לא תני מתנדבין סולת בפ"ע בלא שמן כמו שיכול להביא שמן בפ"ע וכדמצינו במנחת חוטא שהיא קריבה בלא שמן ולבונה. וע"י במנח"א שמדייק מדברי הרמב"ם בפ"ב ממח"ק ה"ז שכתב כל המנחות הקריבות לגבי המזבח טעונות שמן ולבונה, ומשמע שזוהי הלכה שנאמרה במנחת סולת שהיא טעונה שמן ולפ"ז לא יועיל מה שהוא יתנדב סולת בפ"ע שלא יצאה זו מכלל מנחת סולת.

אין שנים מתנדבין עישרון אחד.

ע"י בשפ"א שדייק מלשון המשנה ששני עשרונים אפשר להביא בשותפות ועיקר הדרשא היא שיהיה עישרון לכל אחד. וכ"כ המקד"ד ס"א סק"ד. אולם הרמב"ם בפ"ד ה"ב סתם שאין המנחה באה בשותפות ומשמע שזהו דין במנחה ולא בעישרון.

ילה"ס אם גם במנחת נסכים ויין הבאין בפ"ע נאמר גם דין זה שאינם באין בשותפות, ולכא"ו בכל קרבן השותפין הנסכים באין בשותפות והנ"מ ל"ש. וע"י במנח"א שהביא מהטה"ק וכן מהשאלת כהנים [לבעל הושב הכהן] שהעלו כסברא זו, והוכיחו מדברי התו"כ פ"י ה"ו שאין שנים מביאין יין בשותפות ורואים שאין ללמוד מנסכים לענין זה, אולם הרמב"ם השמיט דין זה דהתו"כ, וע"י במנח"א שם מה שפלפל בזה.

אבל מתנדבין עולה ושלמים ועוף.

ילה"ס אם בכה"ג יש כאן כפרה כעולה גמורה או שרק מכפר מקיבעא ולכפרה גמורה צריך עולה שלימה. ועי' במנח"א שהביא ע"ז את מחלוקת הפוסקים באו"ח סי' תר"ה אם אפשר לכפר שני אנשים בתרנגול אחד, דהמג"א הוכיח מסוגין שאפשר להביא כפרה אחת עבור שנים דשני גופין מתכפרין בכפרה אחת והגר"א דחה דלא דמי לנדבה, ובפשטות כוונתו היא שכאן רק נאמר דין שיכולין להתנדב אבל לא נאמר שיש כא כפרה שלימה לכולן, אך יתכן לפרש דבריו בפנים אחרות.

אפי' פרידה אחת.

עי' ברמב"ם פי"ד ממה"ק ה"ב שכ' אפי' פרידה אחת של תורים או בני יונה מביאין אותה בשותפות. בחי' מרן רי"ז הלוי שם התקשה מאי חידושא דמתני' דמ"ש משאר עולות הבאות בשותפות. ועי' שם שהאריך ליסד דהחידוש שיכול להביא פרידה אחת אי"ז גילוי שהדין שנים בבני יונה אינו מעכב אלא התחדש שיש תורת הקרבה מחודשת אף על פרידה אחת אבל לעולם עיקר השיעור הוא שנים דוקא. והוכיח זאת מדברי הקרית ספר בפ"א מהל' חגיגה שביאר שמה שמרבים שאפשר להביא עולת ראייה מן העוף היינו קן אחד שלא מצינו בכה"ת להביא פרידה אחת חובה, והיינו דבדבר שבחובה נשאר הדין שצריך להביא את כל השיעור שהוא קן שלימה. ועפ"ז כתב דהמשנה מחדשת שאף בהקרבה המחודשת הזו נתרבה שיכולה להתקיים אף ע"י שותפות.

פרק שלושה עשר.

פירשתי ואיני יודע מה פירשתי יביא ס' עישרון.

ע"י ברש"י שכתב דאי בציר מהכי נדר לא איכפת ליה דמני ואמר כמה שנדרתי יהיה לנדרי והשאר יהא נדבה. ע"י בסוגיא לקמן קו. כמה דרכים בביאור האי דינא וברש"י כאן לכאוי אזיל כרבא דמותר לערב חובה בנדבה ויש כאן שתי מנחות מעורבות וצריכות ב' קומצים כמבואר לקמן. אולם ע"י ברש"י וכן בשפ"א כאן שכי שאפשר לפרש כונת רש"י שאין הכונה שהוא נודר שתי מנחות אלא הרי הוא כמרבה עשרונות על מנחתו, והוי כקטן והביא גדול שלדעת רבנן יצא, וכשיטת ר' אשי בסוף הסוגיא דלקמן.

רבי אומר יביא מנחות של עשרונים מא' ועד שישים.

ע"י ברש"י שמפרש דס"ל דקביעותא דמנא מילתא היא. והנה אם הנידון בסוגיא הוא מצד שהוא מרבה על העשרונות כשיטת האחרונים הנ"ל ניחא דכיון דקביעותא מילתא אינו יכול להרבות אלא הוא צריך להביא כפי שנדר ולא יותר. אולם אם הכונה היא שיש כאן מנחה נוספת של נדבה אינו מובן מה שייך לומר קביעותא דמנא מילתא היא. עו"ק דלעיל קב: לגבי שני כלים הוי פלוגתא דת"ק ור"ש אי קביעותא דמנא מילתא היא או לא וכאן משמע דלאו מילתא היא. וע"י בעול"ש ובס' ישר וטוב שפירשו דרש"י באמ לא בא לומר שבזה פליגי רבנן ורבי דלקמן אמרי' דפליגי בסברות אחרות, אלא הוא בעיקר בא לבאר בין לרבנן ובין לרבי מדוע אינו יכול מלכתחילה לקים את נדרו בשיתין מאני של עישרון [כמבואר בגמ' על הרישא], ומבאר דכיון דקביעותא דמנא הוי קביעותא הוא חייב להביא את מה שנדר דוקא בכלי אחד ואז יש בעיה עם התוספת.

דמייתי שיתין עשרונות בשיתין מאני.

ע"י בתו"ט שהק' דאם לא פירש עשרונות בכלי אחד אם כן מנא לן שלא פירש גם אלף עשרונות באלף כלים ומה"ת לתת שיעור של שישים דוקא, ומתרץ שם שאמרי' שמסמא דעתו היא להביא כיום מרובה כדלעיל. והרש"ש מבאר שמסתבר שדעתו היא להקריבה בין בכלי אחד ובין בכמה כלים וע"כ בודאי לא נדר יותר משישים. ועד"ז כ' בשפ"א שמייירי שהוא זכור שאמר מנחה וע"כ מסתבר שדעתו שיוכל להביאה אף בכלי אחד.

והנה הרמב"ם פ"ז ממה"ק פסק כרבי שצריך להביא שישים מנחות מא' ועד שישים כרבי, והק' עליו הרדב"ז שהרי דעתו היא דלא כרבי שקטן והביא גדול יצא. הלח"מ והברה"ז פירשו שהוא מסופק אם נדר להביא בכלי אחד או בשישים כלים כמו שנראה מל' הרמב"ם שם והוי כפירש בב' כלים שאינו יכול להביאן בכלי אחד, ובשפ"א הק' ע"ד שא"כ אין לדבר סוף, שמא נדר של שישים בשישים כלים, וע"כ צ"ל שלא נדר אלא מנחה אחת וא"כ מה"ת לומר שנדר להביא שישים בב' כלים. ולפי דברי התו"ט ניחא שלעולם אין דרכו לידור יותר מיום מרובה וע"כ בע"כ לא נדר יותר משישים בכלי אחד או אחד בשישים כלים. אך לפ"ז צ"ע דא"כ יוכל לצאת את כל הספיקות של יותר מעישרון בכלי אחד ע"י מנחה אחת של שישים שבכלל מאתיים מנה, ועוד יביא נ"ט כלים של עישרון כל אחד והק"ל.

בענין שיעור ס' עשרונים דמנחה.

הנה בכל הסוגיא מבואר שאם קיבל על עצמו מנחה של עשרונים מאיזה מין שיהיה אינו מביא אלא שישים עשרונים, ומבואר להדיא בגמ' לקמן שאף במנחת מאפה תנור דרקיין אינו חייב להביא יותר משישים. וצ"ע שהרי הטעם שאין מביאין אלא שישים בכלי אחד הטעם הוא משום דבעי שיהיה ראוי לבילה והרקיין הלא אינם נבללים אלא משוחים וליכא חיסרון זה. ובשלמא לפי השיטות שהדין הזה לא נאמר אלא אליבא דראב"י שאין לה אלא לוגה יתכן שהחיסרון הזה קים גם לענין משיחה, אבל לשיטת רש"י לעיל בדף י"ח ע"ב והרמב"ם שזה גם אליבא דרבנן משום שאינם נבללין יפה א"כ ברקיין הרי לא שייך דין זה.

וצ"ל בדוחק שהוקשו כל המנחות לאהדדי, וכשם שאין מביאין שאר במנחות יותר משישים כאחד ה"ה במנחת הרקיין. אולם מהלך זה ניחא רק אי נימא דכל הראוי לבילה זהו פסול בעצם ולא מחמת ביטול העשה דבילה, ולעיל בדף י"ח הבאנו מחלוקת ראשונים בענין זה. ואולי זה פשיטא שאין חילוק במנחת מאפה תנור בין שיעור רקיין לחלות.

ולאידך גיסא לפירוש רש"י לעיל ק"ג ע"ב והתוס' בקידושין כה. שהדין הזה נאמר דוקא אליבא דראב"י א"כ נצטרך לומר שמתני' אתיא כראב"י ולרבנן יכול להביא יותר משישים א"כ מתני' דיביא שישים עישרון בהכרח לא אתיא כרבנן אלא כראב"י וכ"כ השפ"א לקמן קו. [ניוצא לפ"ז שלרבנן צריך להביא כל כך עשרונות עד שיאמר לא לכך נתכוונתי כדאמר לקמן קו : לגבי האומר הרי עלי זהב].

אך זה לא יתכן שבגמ' לקמן קו : תולה את מחלוקת רבנן ורבי במחלוקת רבנן וראב"י הרי להדיא שגם אליבא דרבנן אינו חייב אלא שישים עישרון ודלא כהשפ"א. ותמוה לפ"ז למה הראשונים והאחרונים לא הביאו ראיה זו, ועי' בשיעורי הגרמ"ד לעיל ק"ג ע"ב שפשיטא ליה בכל דוכתין דאף לרבנן אין מביאין יותר משישים עישרון ולא כתב ראיה מפורשת ע"ז. אולם לפי מה שכתב בתו"ט במשנתנו דלעולם אין דעתו להביא יותר מיום מרובה אף כאשר נתנדב בכמה כלים מיושב.

ועי' בשפ"א לעיל קג : שהק' עוד על שיטה זו דא"כ במנחת נסכים שצריך להביא ג' לוגין על כל עישרון לפי מידת המנחה א"כ לא יהיה חיסרון זה ויוכל להביא אף יותר מס' עשרונים ולא משמע הכי, ומזה הוכיח כמו הפשט השני ברש"י. ולכא' מבואר כאן בכל הסוגיות כמ"ש הגרמ"ד שדין זה היה ידוע להם שאין מביאין אלא שישים ולא יותר אלא דלרבנן אי"ז משום החיסרון שאין ראוי לבילה אלא מחמת טעם אחר ויתכן שאין זה מעכב בדיעבד.

דף ק"ה ע"א.

תנא הואיל ופתח בו הכתוב תחילה.

עין בצאן קדשים שנראה מדבריו שהוא מפרש את דברי ר' יהודה שהיא המיוחדת שבמנחות וזה שפתח בה הכתוב מהוה ראיה שהיא המובחרת. והקשה על זה דא"כ מאי פריך שהנודר מן הצאן יביא כבש ולא עז והרי בסוף כריתות מבואר להדיא ששזין הן בחשיבותן לענין קדימה ויש ע"ז גזירה"כ וכן לענין התורין ובני יונה איכא גזירה"כ דשקולין הן.

ועי' בטה"ק שמיישב דאין זו כונת הגמ' לומר שבאמת הן מיוחדין וזה מוכח דאף דפשיטא לן דשור הוא מובחר מן הכבש שהרי הפרים קודמין לאילים ומ"מ הוצרך להביא ראיה זו שפתח בו

הכתוב, והכונה של הגמ' היא שכאשר אנו דנים על כונת הנודר בסתמא אית לן למימר שנתכוין למנחה הראשונה שפתח בה הכתוב שהיא סתם מנחה.

מן הצאן יביא כבש וכו'.

עיי' בספר ישר וטוב שהק' דבשלמא על בן בקר מובן הקושיא דבמשנה מבואר להדיא לא כך דהאומר הרי עלי עולה מביא מן הכבש, אבל על הקושיא מן הצאן ומן העוף איכא למימר דהכנ"מ לר' יהודה יביא את הראשונים. ותי' אם כן לא היינו סותמין דבר זה, ובמשנה דהרי עלי עולה היה צריך לומר ר' יהודה אומר הרי עלי מן הצאן וכו'.

אימא סיפא מנחות מיני מנחות יביא שתיים וכו'.

בגמ' כאן מבואר שיש דיוק מזה שכתוב מין מנחות יביא שתיים הא מיני מנחה אחת, וזה סותר לדיוק הראשון שדוקא מיני מנחה יביא אחת הא מיני מנחה שתיים. וצ"ע שהרי הגמ' להלן מביאה דיוק דומה לזה מן הברייתא דקתני מין מנחות יביא שתיים ממין אחד הא מיני מנחה אחת, והגמ' דוחה את הדיוק שאין ראייה דדלמא מיני מנחות יביא שתיים ממין אחד, ואילו באומר מיני מנחה מביא שתיים משני מינים, וא"כ יכולנו באותו אופן גם לדחות את הדיוק ממשנתנו שכאן צריך להביא שתיים משני מינים. ועיי' בטה"ק שמיישב שבברייתא כתוב במפורש יביא שתיים ממין אחד ולדיוקא שאם יאמר מיני מנחה מביא שתיים משני מינים, אבל במתני' דקתני בסתמא מביא שתיים לא היה לו להשמיט את האופן שנדר מיני מנחה.

והנה שיטת הרמב"ם [פ"ז ממה"ק ה"ה] בזה היא שהאומר הרי עלי מנחות מביא שני מיני מנחות מחמשתן, ורק באומר מין מנחות מביא שתייהן ממין אחד [ודלא כפירש"י במשנה שכתב על שני האופנים שמביא שתי מנחות מין אחד], ועיי' במהריק"ו שהק' על דבריו שהרי הוא לא אמר "מיני" והרי מוכח מן הסוגיא שרק האומר מיני מנחות חייב להביא דוקא משני מינים, וכתב דבהכרח צ"ל שהוא טעות סופר, ולא גרסינן "מיני מנחות" אלא גרס "מביא מנחות מחמשתן", והכונה שאינו חייב להביא דוקא ממין אחד כמו באומר מין מנחות. ועיי' ברידב"ז שמתחילה ביאר את דברי הרמב"ם כמות שהם דהאומר מנחות בסתמא לשני מינים נתכוין אלא א"כ פירש ממין אחד, ושוב חזר בו ופירש ע"ד שאר המפרשים שאפשר אף להביא שניהם ממין אחד, אולם כתבו המגיהים שבכל המקומות הוא כמו הגירסא שלפנינו.

ואם נלמד ברמב"ם כפשוטו מיושבת היטיב קושית הטה"ק הנ"ל שהרי המשנה מונה בחדא מחתא גם מנחות שדינם לבוא משני מינים וא"כ אפשר לדיוק מהמשנה שמיני מנחה אין צריך להביא שתיים מדלא מנאם בהדי סיפא דמשנתנו.

אלא מהא ליכא למשמע מינה.

עיי' בליקוטי הלכות שכתב דהאיבעיא לא איפשטא [אליבא דרבנן דל"ל מנחה של חלות וריקין] ועיי' עבדין לחומרא שצריך להביא ב' מנחות משני מינים ולהתנות שחדא מינייהו תהיה לנדבה. ועיי' ברמב"ם שפסק בסתמא שבאופן זה מביא משני המינים ועיי' כס"מ שם שהק' למה פסק לחומרא והא מיייתי חולין לעזרה ותי' שמתנה שהשאר יהיו לנדבה. ותמוה למה דוקא כאן הקשה כן ועל המשך דברי הרמב"ם דבאומר פירשתי ושכח מה פירש שצריך להביא חמשתן לא הקשה לו כמו כן איך מיייתי לחומרא.

וצריך לבאר בכונת קושיתו שהרי בכל דוכתי שיש ספק הרמב"ם פוסק לקולא בדיעבד [עיי' בפ"ב מפסוהמ"ק הכ"ו ושם פ"א הכ"ג והכ"ה וכן בפ"ג מה"ק הי"ג ובכס"מ שם]. וביארו האחרונים טעמו של הרמב"ם משום דס"ל דספק דאורייתא מן התורה לקולא וע"כ בדיעבד לא החמירו עליו חכמים שלא להביא חולין לעזרה. ולפ"ז קשה למה כאן החמירו עליו להביא שנים לכתחילה, ולא דמי לאומר איני יודע מה פירשתי ששם אין זה אלא חיסרון ידיעה ובהכרח הוא צריך להביא כל האפשרויות בכדי לצא ידי חובת נדרו ולכן פשיטא שצריך לנהוג לחומרא בזה.

שמעתתא דספק נזיר ומצורע.

הסוגיא עוסקת במי שנפל לו ספק צרעת וכן היה נזיר ונפלה עליו ספק טומאה שמגלחין עליה. והכלל בזה הוא שאם היה מצורע ודאי אינו סותר ימי נזירותו ומאידך אין ימי צרעתו עולים לו לימי נדרו, ועיי' ברמב"ם פ"ז ה"ט שכתב שדבר זה הלכה למשה מסיני הוא, אבל בשאר טומאות כגון מצורע מוסגר וזב הוא גם מונה עליהן. [וברדב"ז שם פירש הטעם משום שטומאות אלו אינם טעונין גילוח אינם סותרים הנזירות אבל מצורע מוחלט שטעון גילוח אינו יכול למנות לנזירותו ימים אלו]. וע"כ צריך קודם שמונה נזירות טהרה להתרפא ולהטהר מצרעתו ומגלח פחות מלי יום, ומונה ומשלים ימי נזירותו. ואין נפקותא מדין זה שאינו סותר ימי נזירותו בסתם נזירות שחייב למנות עוד שלושים יום לנזירותו קודם גילוח טהרה דנזירות, שלעולם אינו מגלח פחות מלי יום, אבל בנזירות של יותר מלי יום מצרפים את הימים שמקודם הצרעת להשלים סכום ימי נזירותו, עיי' כל זה בסוגיא דנזיר דף נ"ה.

ודין גילוח הצרעת דוחה איסור גילוח דנזירות דאתי עשה ודחי את ל"ת ועיי' ברמב"ם וראב"ד ספ"ז שם שביארו למה לא חשיב דחיה גם על העשה דקדוש יהיה. והנ"מ בנזירות ודאי אבל במצורע ספק אינו דוחה איסור נזירות מספק, וע"כ צריך למנות שלושים יום לספק נזירות טהרה ואז יכול לגלח ממ"נ או לנזירותו או לצרעתו.

ואם הוא מצורע אז צריך עוד תגלחת נוספת לצרעת אחר שבעה ימים, ואינו יכול לגלח מיד דבשלמא אם היה נזיר ודאי וספק מצורע יכול הוא לגלח עתה ממ"נ, שאם לא נצטרע הרי כלו ימי נזירותו בגילוח הראשון ואם הוא מצורע הרי גילוח זה דוחה איסור נזירות כנ"ל, אבל כאן שהיה לו ספק נזירות טומאה א"כ היה עליו לגלח מחמת דין נזיר טמא ולשוב ולמנות וע"כ עדיין הוא בספק נזירות טהרה.

נמצא שאחר שישים יום שמגלח גילוח שני נטהר מצרעתו, וצריך למנות עוד שני ימי נזירות אחת בכדי לקים דין גילוח טומאה והוא אינו יכול לגלח מיד אחר שבעה ימים, דבשלמא אם היה טמא בודאי יכול לגלח מיד אחר שימנה ז' ימים שאין גילוח אלא אחר ז' ימים, אבל כאן יש לו גם צד נזירות טהרה שעכשיו הוא מתחיל למנות אחר שנרפא מן הצרעת וזה מונעו מלגלח מיד, וע"כ צריך למנות שלושים יום ולגלח לטומאתו ואז מתחיל ימי נזירות טהרה. וכ"ז מבואר בפיי הרגמ"ה ובתוס'.

דף ק"ה ע"ב.

למחרת מביא אשמו ולוגו עמו.

עיי' בתוס' שביארו את סדר קרבנותיו אלו חייב להקריב מספק ואיך יוכל להקריבם עפ"י הסוגיא בנזיר ס' ע"א. ומ"מ צריך לשנות הדברים מפני כמה דברים שצריך לדקדק בהם.

הנה במצורע מעכב לדין תגלחת ראשונה להביא שתי ציפורים וכל הסדר האמור בהן, ואפשר לעשותם גם על מי שהוא ספק מצורע שאין בזה משום חולין בעזרה, וע"כ בגילוח ראשון יביא שתי ציפורים. וגם צריך להביא חטאת העוף לצורך ספק נזירות טומאה שהרי אינו יכול למנות שוב נזירות טהרה עד שיתכפר. וכמו"כ צריך להביא קרבן אחד עכ"ל לנזירות טהרה בכדי שיוכל לגלח שערו ואחר שכלו ימי נזירותו, וקרבן זה בהכרח הוא עולה שאינו יכול להביא קרבן אחר כמש"כ התוס'. נמצא מביא חטאת העוף ועולת בהמה ושתי ציפורים. ועי' בתוס' שאת אשם נזירות טומאה מספק מביא בסוף תגלחת שלישית שאז יצא בודאי מידי טומאתו.

ועדיין צ"ע למה אינו מביא גם עולת העוף לספק טומאת נזיר ויתנה עליה שאם אינו נזיר טמא תקרב כנדבה. וצ"ל שעולה זו הוא יכול להביאה בגילוח שלישי שבו ודאי הוא מסתלק מספק טומאת נזיר ואז יביא אותה כיון שאינה מעכבתו מלהטהר. אלא דבסוגיא דנזיר מבואר שבגילוח שלישי אינו מביא אלא חטאת העוף ועולת בהמה זה לספק טומאה וזו לספק טהרה. ואפשר שלא חש לפרש כמו שלא מנה שם את אשם מצורע, וכן אשם נזירות.

ועי' בתוס' בנדה ע. ד"ה למחרת [בסוף העמוד] שכתבו לגבי אשם טומאת נזיר שמששה אותו עד תגלחת שניה שיעשה כשיטהר בודאי מן הצרעת כיון שאין מעכבו מלמנות נזירות טהרה, או שמא לא יביא אשמו כלל כיון שאינו אלא ספק טמא וא"צ להביא להכשירו שום דבר. ועי' במהרש"א שם שכתב שמה"ט לא חשיב בהאי תוספתא שמביא גם עולת העוף דנזיר טמא מספק ועולת בהמה דמצורע טמא מספק. וכן מבואר בתוס' בנזיר שלא הצריכוהו להביא עולת העוף דנזיר טמא מספק וכן לא הצריכוהו להביא שלמים טהורים מספק בתגלחת ראשונה אלא בתגלחת רביעית שהיא המכשרתו.

אולם בתוס' בסוגין מבואר כמו הצד הראשון של התוס' בנדה שאת אשם נזירות טומאה מביא אחר תגלחת שלישית ומתנה, וצ"ע א"כ למה לא הזכיר גם עולת העוף דנזיר טמא. ויתכן לומר שדוקא קרבנות המכפרים שקדו להביאם ולהתנות עליהן אף אם אינם מעכבין בהכשירו, אבל קרבנות שבאין לריצוי אין צריך להביא מספק. וצ"ע למה אין חיוב להביא מחמת הדין ספק דאוי לחומרא.

א

ובתגלחת השניה צריך להביא ג' קרבנות חטאת העוף לצרעתו וגם אשם מצורע ע"י תנאי וגם עולת בהמה על נזירותו, אבל לנזירות טומאה אי"צ להביא שכבר נתכפר בגילוח הקודם. ועי' בסוגיא דנזיר שם שעל העולת בהמה שהוא מביא צריך להתנות שאם אינה לחובתו תהא לנדבה. וצ"ע שהרי יכול להתנות שיכפר בה את העולה שהוא מחויב עבור צרעתו. ועי' ברש"י בנדה שם שהקשה על המהרש"א הנ"ל שכ' שלא הצריכוהו עולת בהמה לצרעתו מספק שהרי יכול לצאת יד"ח ממ"נ או לעולת מצורע או לעולת נזיר, ותי' דקרבנות דמצורע צריך להביאם למחרת יום תגלחתו כמבואר בנזיר מ"ד שעדיין הוא טבול יום, ואילו הקרבנות של הנזיר הן מקודם הגילוח. ונמצא שאת החטאת העוף דמצורע אינו מביא עד למחר. [ועי' שם בסוגיא מדוע את קרבנות נזיר טמא אפשר להביא כן ביום תגלחתו ומ"ש ממצורע].

א ועי' בעול"ש שנתקשה בדברי התוס' בנדה שאת אשם הנזירות הוא מביא אחר תגלחת שניה שאינה אלא לספק צרעת, ומאי שייטיה לספק נזירות טומאה וממ"נ אינו יוצא ידי אשמו עד שיגלח גילוח שלישי ורק אז מביא את אשמו [עי' ברמב"ם פ"ו מנזירות הי"א]. ובאמת כדברי התוס' בנדה כן כתבו התוס' בסוגין לפי גרסת הצ"ק. והעול"ש שם מחדש שאין הכונה שהוא מביא אשם מיוחד לנזירותו, אלא שהוא מתנה שאם אינו מצורע יעלה אשמו לאשם נזירות אם נתחייב בו ששניהם מביאין כבש לאשם, ואם לא נתי לא בזה ולא בזה יעלה לשלמים יעלה לשלמים, ולפ"ז מיושבים כל הקושיות.

אימר דאמר ר"ש מייתי ומתני לכתחילה לתקוני גברא.

ילה"ק לפי מה שכתבו התוס' שבסוף תגלחת שלישית מביא אשם נזיר ובע"כ הוא ע"י תנאי, והרי לא התיירו להביא ולהתנות כשאין בזה תיקוני גברא, וצ"ל דלכפר הוא בכלל תיקוני גברא.

הא קמייתי עשרון אחד משני עשרונים וכו'.

בביאור קושית הגמ', עין רש"י שמבאר שהקושיא היא שיש כאן שתי מנחות שהתערבו של מחצה חלות ורקיקין. והקושיא תמוהה שהרי מבואר לעיל שבשתי מנחות שהתערבו אם יכול לקמוץ מזו בפ"ע ומזו בפ"ע כשירות, וכן לקמן קו. מבואר שהמחלוקת במשנה בין ת"ק לרבנן היא אם מותר לערב חובה בנדבה, אבל שתי מנחות שוות משמע שאין איסור לערב. וכן הק' הגרמ"ד. אך באמת יש כאן חידוש גדול שכאן מיירי שמערבין את המנחות בכלי עוד קודם הבלילה והם מתקדשות בכלי כאחד, ובוללן כאחד ונמצא שהולך שמן ממנחה למנחה ולא קפדינן בזה. אך קשה מההיא דלקמן שגם שם מתערבים כמה מנחות יחד, ואעפ"כ לא חיישינן לעירוב וצ"ע.

אולם בפ"י הרגמ"ה כאן מבואר שהקושיא של הגמ' היא מצד אחר שאי אפשר לקחת עשרון של חלות וליטול ממנו מחצה למנחתו ולקחת עוד עשרון של רקיקין ולקחת ממנו מחצה ולצרפם יחד וכל מה שהתחדש הוא שאפשר לקחת עשרון אחד וממנו לעשות מחצה חלות ומחצה רקיקין. ומתרת הגמ' שכשם שמצינו שיכול לצרף שני חצאי עשרונות משתי מנחות נפרדים ולעשות מנחה אחת ה"ה שיכול לצרף חלות ורקיקין משתי מנחות.

ועי' עוד בשיעורי הגרמ"ד שמבאר ג"כ עד"ז עפ"י מה שחידש הגרי"ז שיש מצות מדידה בעשרון של מקדש כל מנחה בפ"ע ואי אפשר לצרף מנחה אחת משני חצאי מנחות שלא נמדדו יחדיו, ומתרת הגמ' שר"ש לא חייש לזה, ואפשר לצרף משתי מנחות אף שכל אחת נמדדה בפ"ע. ולפ"ז אין זה קשור לשתי מנחות שנתערבו כיון שכל אחת נמדדה בפ"ע.

תוד"ה ושמעינן.

התוס' ביארו שר"ש אית ליה שמידת יבש לא נתקדשה וע"כ לא חייש בעשרון משני עשרונות. וצ"ב מה השייכות. ולפי דרך הרגמ"ה הנ"ל אפשר לבאר שעד כמה שלא נתקדשה המידה אין שום זיקה לכל עשרון בפ"ע ואפשר לצרף.

והתוס' הקשו איך אפשר לצרף לוג משני לוגין והרי הלוגין נתקדשו במידת הלח. ויתכן לישב עפ"י מה שהוכיח המנח"א מדברי הרמב"ם שהשמן הוא מדיני המנחה שטעונה שמן ואינו דין בחפצא של המנחה שיש בה שמן וע"כ אין קביעות לשמן להיות כל לוג בפ"ע ואפשר לחלק את השמן.

דף ק"ו ע"א.**כי קא מספק"ל באה בלוג באה בג' לוגין לא מספק"ל.**

צ"ב באמת למה זה סיבה שלא ידור כזו מנחה, ואפשר שאין רצונו להביא כל כך שמן. אולם יש לומר עוד דמכיון שהשמן אינו אלא דין בהקרבה של המנחה שטעונה שמן כמו לבונה כאן הוי שינוי בהקרבת המנחה ואינה דומה לסתם מנחה, ואין דעתו אלא על סתם מנחה.

כי קמספק"ל טעונה קמיצה וכו'.

ע"י בהגרמ"ד שהק' דא"כ כהן המתנדב שאין מנחתו נקמצת אלא כליל יצטרך להביא גם מנחת נסכים אי נימא שכל הטעמים צריכים זל"ז. ויש לומר שכיון שדין מנחה זו שונה מכל המנחות אין דעתו עליה כסתם מנחה.

יביא חמש מנחות של שישים שישים.

מבואר כאן בסוגיא שאף המנחות האפופיות באות שישים בכלי אחד. והאחרונים הסתפקו אם בכה"ג מחלקים כל עשרון ל"י חלות או את כל מה שבכלי מחלקים ל"י חלות, ע"י בשפ"א שהניח ענין זה בצ"ע. וע"י בעול"ש להלן שנראה מדבריו שאין חולקין אלא ל"י חלות ולכן לפי הצד שיש כאן מקצת חולין מעורב נמצא שבכל חלה מעורב בהכרח חולין וקודש, ולא מהני ע"ז תנאי. אולם מלשון הרמב"ם בפ"ג מה"ק ה"י נראה שמחלק כל עישרון לעשר חלות בפ"ע.

במותר להכניס חולין לעזרה קמיפלגי.

רש"י מפרש שמתנה שמה שהוא יותר על חובתו יהיה חולין וכהן קמץ על דעת שמה שיעלה יהיה קודש. וזהו תימא דלכא' דבר זה תלי בדין ברירה שמה שיעלה הכהן הוא הקודש והשאר חולין. וע"י בעול"ש להלן לענין חובה ונדבה שביאר שהוא אינו מברר למפרע אלא הכהן בדעתו תליא מילתא לברר איזו לחובה ואיזו לנדבה. ולפ"ז גם כאן אין הכונה שהוא מתנה שמה שיקמוץ הוא קדוש למפרע, אלא בשעה שיקמוץ תחול הקדושה על מה שיקמוץ. אלא דאכתי קשה איך אפשר להביא ולבלול קודם שיתקדש בכלי קדושת הגוף, וצ"ל שהכלי מקדש את הכל אבל המקצת חולין לא נתקדש, והקדושה מיתלא תלי וקאי עד שיברר הכהן מה נבחר להקרב, והוי כעין חלות שלאחר זמן.

שו"ר דבחזו"א כתב שהסוגיא בהכרח אית לה דין ברירה אפי' בדא' והקשה לפ"ז סתירה מרבי ארבי.

במותר להכניס חולין לעזרה קמיפלגי.

האחרונים דנו שחוץ מן האיסור להכניס חולין לעזרה יהיה כאן פסול מחמת שני דברים, א' שאין כאן יציקה ובלילה כראוי שהרי מעורב כאן גם חלק שאינו מגוף המנחה שנבלל עמה. ב' שהחלק של החולין שהוא רוב על הצד שאין כאן אלא מיעוט של קודש מבטל את הקודש כדין ביטול לח בלח.

וע"י בחזו"א כאן שכתב שאין כאן פסול מצד ריבה שמנה או ריבה סלתה שזה פוסל אף בריבה שמן של חולין, שכל זה לא שייך רק כאשר משתנית צורת המנחה אבל כאשר הוא מרבה לה סולת ושמך כשיעור אין פסול זה. וכתב שהתחדש כאן בסוגיא דאע"ג דרובא חולין מ"מ מתקיים שפיר מצות בלילה ויציקה כשבולל התערובת, ולא ביאר יותר טעמו של דבר.

ולענין הקושיא השניה מדוע אין כאן ביטול של הקודש בחולין, ע"י בעול"ש שמיישב עפ"י החידוש של המרדכי בסוף חולין שכל דבר המעורב בחולין מתחילת ברייתו אינו מתבטל, ומבאר המשל"מ [פ"א מהל' מו"מ הי"ד] שאין הכונה מתחילת ברייתו דוקא אלא הכונה שלידת האיסור היתה אחר שנתערב ולא הוכר האיסור וההיתר מקודם. וכאן גם כן לא נולד ההקדש אלא כאשר היה בתערובת והקדיש מקצתו.

אולם בחזו"א הנ"ל הקשה עוד שכאן אף אם החולין הוי מיעוט יש גם פסול של חיסרון מחמת שיש מקצת קודש מעורב ברוב חולין והוא מחסר את השיעור של המנחה כמבואר לעיל בדף כ"ג

ע"ב לגבי שתי מנחות שנתערבו קודם קמיצה, ותירץ דהכא שאני שאין זה סתם חולין אלא הכל נתקדש כאחד לאחריות ומתברר מתוך הכל איזה חלק עומד לגבוה ולא דמי למנחה שנתערב בה מקצת חולין ששם יש לפסול מחמת שחסר. וכתב לפ"ז דאחר הקמיצה שכבר נתברר מה עומד לגבוה יש כאן ביטול של הקודש בחולין וכתב דמוכח מזה שביטול לא הוי כחסר כיון דאיתיה בתערובת, והק' ע"ז מדברי התוס' לעיל.

והכא במותר לערב חובה בנדבה קמיפלגי.

היה מקום לפרש דלאו דוקא חובה בנדבה אלא דעיקר הקפידא הוא שלא לצרף שתי מנחות יחד וכן מצדד השפ"א בסוגיין. אולם בתוס' להלן בע"ב ד"ה אפשר כתבו שדוקא חובה בנדבה אסור אבל חובה בחובה משמע דשרי, ולפ"ז צ"ע מה הטעם בזה והתקשו בזה כמה אחרונים. ועי' בחזו"א שכתב דאפשר דאיסור זה מדרבנן ומשום שנראה כולזול בקדשים, אולם לא ביאר מדוע אי"ז נחשב זלזול באופן שהוא מערב חובה בחובה.

ואפשר לבאר עוד עפ"י מש"כ רש"י בטעמו של רבי שקטן והביא גדול לא יצא משום דאיכא למימר לא הכי נדר, ולמדנו מזה שכאשר אדם נודר הוא צריך לקים את חובתו כמו שנדר, וכאן שהוא מוסיף על החובה ומביא באותו הכלי גם תוספת של נדבה אי"ז כמו שנדר, וגם רבנן דפליגי על רבי מודו לזה כיון שהיא מנחה אחרת ואינו מרבה על המנחה שהתחייב בה. ומשו"ה כאשר הוא מערב חובה בחובה לא שייך חיסרון זה כיון שהוא ביא כעין שנדר אלא שמצרף שני חיובים יחד ולית לן בה.

עוד בענין של צירוף ב' מנחות.

עי' בחזו"א שכתב שיש לפרש שהוא מקדש ובולל כל עשרון בפ"ע ואז הוא מגיען זה לזה ואעפ"כ הוי בכלל האיסור לערב חובה בנדבה אבל אי אפשר לבולל שתי מנחות כאחת, אבל כתב שמזה שתלה בדעת כהן מוכח שכל המנחות נבללות כאחד, וכתב דשמעינן מזה שאפשר להקדיש ב' עשרונין ע"מ להביא מהן ב' מנחות של עשרון ועשוות מתן שמן בכלי ובלילה ויציקה בחד כלי, ולקמוץ קומץ אחד אחד לשם חד מנחה וקומץ שני לשם מנחה השניה. עיי"ש עוד אריכות דברים בענין.

תוד"ה דתלי ליה.

כתבו דהכא אב"י מודה דקומץ בדעת כהן תליא מילתא אף דלעיל לא סבירא ליה כן. והק' האחרונים שהרי אב"י לא פליג על רבא בסברא זו שאפשר לקמוץ על האבוד ועל המופרש. ועי' בצ"ק דאב"י טעמא אחרינא אי"ל משום דכולהו בני ביקתא חדא נינהו, ומבואר דס"ל דמהני סברא זו גם לענין שאין כאן ריבה במידת העישרון. אולם החזו"א מכח קושיא זו כתב דט"ס יש בדבריהם וצ"ל אית ליה לאב"י דבדעתא דכהן תליא מילתא, והיינו לאחר שהודה אב"י לרבא בשמעתין.

ליקטר דחובה ברישא דנדבה היכי מקטר לה וכו'.

ילה"ק למה תלה קושיתו במה שהקטיר דחובה ברישא והרי כבר חל על השירים דין שירים כבר משעת הקמיצה והן אסורין בהקטרה. ועי' בשיעורי הגרמ"ד שכתב להוכיח מכאן כשיטת רש"י לעיל נ' ע"ב ובזבחים ע"ו ע"ב שכל שלא נקטר הקומץ בפועל אינו עובר על השירים משום בל

תקטירו. אולם התוס' בזבחים משמע דפליגי על זה ועי' בשיטמ"ק שם, ולדבריהם צ"ע לשון הגמ' כאן.

דף ק"ו ע"ב.

אפשר דמייתי שיתין בחד מנא ואחד בחד מנא ומגע להו וקמיץ.

צ"ע דכיון שהביאן בשני כלים ובלל העשרון בפני עצמו הרי נעשה כמנחה בפ"ע שטעונה קמיצה בפ"ע כמבואר במשנה לעיל קב: לגבי האומר הרי עלי מנחה להביאה בשני כלים. ועי' בחזו"א לעיל צ"ד ע"ב שהוכיח משמעתין שאם נדב מנחה אחת יכול לחלקה בשני כלים ולעשות המתן שמן והבלילה והיציקה בכל כלי בפ"ע, ואחר כאן מכניסם לכלי אחד וקומץ מהן קמיצה אחת. ועי"ש שהקשה לפ"ז למה אינו יכול להתנדב מנחה של יותר משישים עשרונים בכלי אחד והרי אינו חייב לבוללן כאחד, ותי' דכל שאינה יכולה להבלל בכלי אחד אינה יכולה להחשב כמנחה אחת אבל אינו מעכב לעשות הבלילה דוקא בכלי אחד. [ועי' בשפ"א לעיל קג: שהק' קושיא זו והביא שם לתרץ מחתנו הרי יעקב מאיר שאם יחלקם לשני כלים ויבללם הם נעשים לשתי מנחות, והשפ"א שם כתב שאין הכרח לזה שאף אם אפשר לבללן בשני כלים מ"מ צריך שתהיה המנחה ראויה לבוללה בכלי אחד, אך לא הזכיר את הראיה משמעתין.]

רב אשי אמר בקטן והביא גדול קמיפלגי וכו'.

הנה לפי שיטה זו לא מיירי בשעירב שני מנחות זו בזו, ולפ"ז אין לנו מקור להתיר אף לפי רבנן לערב שתי מנחות יחד חובה בנדבה. ועי' בשפ"א שתמה דכיון שהרמב"ם [פ"ז ה"ז] משמע שהוא פוסק כאוקימתא דרב אשי למה השמיט האי דינא דאסור לערב חובה בנדבה והניח בצ"ע.

מתני' הרי עלי עצים לא יפחות משני גזירין.

עי' ברע"ב שביאר דמיעוט עצים שנים. ועולה מדבריו לכאוי שאין כאן דין בעיקר הנדר להביא שני גזירין רק משום שהזכיר עצים במאמרו. וכ"נ מדברי התוס' שאם יאמר הרי עלי עץ מביא רק גזיר אחד. אולם בפייהמ"ש להרמב"ם מבואר שמה שמביא שני גזירין הוא משום שילפינן מהקרא דעזרא שקראו אותם קרבן וע"כ אם יתחייב עצמו עצים למזבח נתחייב בהן כשאר הקרבנות, ואין פחות משני גזירין מפני שאי אפשר כל יום פחות משני גזירין להוסיפן על המזבח וכו'. ומשמע שזה מעיקר הדין שצריך להביא דוקא שנים, וכן היא גם משמעות הסוגיא כאן. וכ"נ מדברי רש"י לעיל כ' ע"ב ועי' בשיטמ"ק שם אות ז'.

אך צ"ע שבהלכות מעשה הקרנות פט"ז הי"ג פסק שאם אמר הרי עלי גזר אחד מביא אחד ולפי פירוש זה אין מקור ששייך כזה קרבן. אולם יעוי' בירושלמי פ"ו משקלים שממנו מקור הדין הזה שכתוב שם שמזה שמביאים בשני כהנים למדנו שכל עץ ועץ נחשב קרבן בפ"ע, ולפ"ז אדרבה כן היא מצותו כל גזיר וגזיר בפ"ע. אולם נוכל לומר שלפי הרמב"ם עיקר המצוה היא בשני גזירין וע"כ אם הוא יאמר הרי עלי למערכה יצטרך להביא שנים דוקא רק דאהני פירושו שאם יתנה שרוצה להביא גזר אחד שיכול להביא כמו שהתנה, ועי' עוד במה שנכ"ב להלן.

נחושת לא יפחות ממעה כסף.

עי' בתוס' בשבת צ' ע"א שהק' תימה דלא יפחות מפרוטה הו"ל למימר כמו בזהב וכסף והניחו בצ"ע. ועי' בברכת הזבח שהביא קושייתם וכתב שהיא קושיא אלימא. ועי' בצאן קדשים מש"כ

לפלפל בזה. ועי' בחק נתן שכתב שכאן מיירי במי שאמר הרי עלי נחושת לבד שדעתו על נסכא דבזה אמרי' דבעי עכ"פ שיעור חשוב של מעה דפחות מזה לא ראוי למילתיה, אולם הק' מדברי הרמב"ם בפ"ב מערכין שכתב להדיא שבאומר מטבע של נחושת לא יפחות ממעה כסף. ובשפ"א מיישב שבפחות ממעה לאו דבר חשוב הוא ואין דרכו של אדם להתנדב כל כך מעט.

תוד"ה לא יפחות משני גזירין.

עי' במקד"ד ס"א סק"ג שהקשה לשיטת המשנה למלך [פ"ד משקלים] שהמתנדב עצים אינם קריבין בפ"ע אלא צריכים שימסרם לציבור וקריבין כשאר עצי המערכה, דא"כ מאי נפק"מ אם הוא מתנדב גזיר אחד או יותר דהרי בין כך אינם קריבים בפ"ע אלא יחד עם עצים אחרים. אולם בהלכות כלי המקדש פ"ו

תוד"ה לא יפחות מן הקומץ.

התוס' הביאו את המחלוקת בירושלמי בשקלים אם משערים בקומצו של הבעלים הנודב או בקומצו של הכהן הגדול שבכהנים, ובירו' שם תולה זאת במח' אם קומץ לבונה החסר כשר או פסול. ועי' בפ"י הגר"א לירושלמי דף י"ח ע"ב שלא גרס כהן גדול אלא בקומצו של כהן סתם וזה כשיטתו שם בביאור המחלוקת אמוראים שם אם הילפותא לזה שלבונה הבאה בפ"ע שיעורה הוא בקומץ היא מזה שהלבונה הנקטרת מן המנחה שיעורה הוא בקומץ כהגהת הגר"א שם בירו' וכשיטת הבבלי בסוגיין, או דילפינן זאת משני קומצי לבונה של לחם הפנים. וגם מבואר שם שלשיטה זו האחרונה קומץ לבונה החסר פסול בלבונה הבאה בפ"ע כמו בלבונה דלחם הפנים, אבל אם ילפינן מקומץ דשאר מנחה אין החיסרון פוסל כמבואר לעיל בדף יא.; ועפ"י גירסת הגר"א בירו' שם. ויוצא איפה דלשיטה זו כשם שלבונה של לחם הפנים תלויה בקומצו של הכהן המסדר את הלבונה, ה"ה כאן יצטרך להביא לבונה כשיעור הקומץ של הכהן המקטיר, משא"כ בקומץ של שאר מנחות שתלוי בפשטות בקומצו של הבעלים המתנדב, וה"ה בלבונה הבאה בפ"ע למ"ד דתלוין זה בזה.

ת"ר קרבן מלמד שמתנדבים עצים וכמה שני גזירין וכו'.

עי' בשפ"א שהק' שהרי זה לא נלמד מהקרא דקרבן העצים שחייב להביא שני גזירין דוקא [עי' משכ"ב במשנה] וא"כ קשה למה הוזכר כאן השיעור. ורצה לבאר דדוקא אליבא דרבנן יש לדמותו לקרבן העצים לענין שמביא גזיר אחד או שנים אבל לפי רבי שמרסקן וקומצן ומקטירן א"כ צריך להיות ששיעורן הוא כשאר מנחות יעו"ש. שו"מ דבפירוש הרגמ"ה מבואר להדיא דאליבא דרבי לא נאמר הדין של שני גזירין ולא קיהיב ביה שיעורא כמה לייתי אבל מלא קומצו יקטיר. ועי' עוד בשיעורי הגרמ"ד שהביא מהגר"ז דעיקר השם הוא קרבן הוא שני גזירין אלא ישנה הלכה מיוחדת שיכולין להקרב אף כל גזיר בפ"ע, ולפי"ז מיושב קושית השפ"א.

דף ק"ז ע"א.

תוד"ה ודילמא נסכא, ותימא דבפ' בתרא דכתובות וכו' [בסופו].

הק' שכאן מבואר שכסף יש במשמעו גם פרוטות ואילו שם מבואר דפריטי דכספא לא עבדי אינשי, ועוד הק' ששם מבואר שבכסף סתם אף אם יזכיר מטבע נותן כל מטבע שירצה ואילו כאן מבואר שנותן דינר. ותי' ששם מיירי לענין פריטי ממש וע"ז אמר דפריטי לא עבדי אינשי וע"כ

נותן ממטבע הפחות שיהיה, וכאן מיירי באתרא דלא סגי אף מטבעות אלו וע"כ צריך ליתן דוקא דינר.

ובכתובות שם פריך ואימא נסכא ומתרץ בדאמר מטבע אבל אי אמר כסף סתם יכול ליתן גם נסכא ואינו חייב ליתן מטבע. והנה לפי המבואר כאן בדבריהם נסכא עדיפא מאיסר ומדינר צורי וא"כ אם לא יזכיר מטבע אמרי' שיהיה חייב ליתן דוקא מטבע אבל בסוגיין דפרכינן אימא נסכא הכונה היא שיוכל לתת גם נסכא שהוא פחות ממטבע. ועי' בתוס' ב"ב קס"ה ע"ב שמבואר להדיא בדבריהם שע"כ הוא מחויב ליתן נסכא כיון שלא פירש אמרינן שדעתו להביא חתיכה חשובה. אולם בתוס' כתובות קי': מבואר שאף שהנסכא הוא חשוב יותר מפריטי מ"מ הרשות בידו ליתן פריטי או יתן נסכא אם לא ירצה לתת מטבע.

ועי' בתוס' ב"ב שם שהביאו את פירוש רבינו תם שהנסכא הוא פחות מן הפריטי וע"כ הק' שנימא שלא יתחייב במטבע אלא נסכא, והתוס' שם התקשו בפירוש זה, גם צ"ע ממה שהוכיחו בשמעתין מההיא דהגוזל שהנסכא עדיף יותר. אולם יש לפרש את הסוגיא בכתובות ששם מדובר שהתחייב לו סכום ידוע והשאלה היא רק מאיזה סוג מטבע שיוכל לתת לו נסכא בשווי חובו ולפ"ז לק"מ ועי' רש"י כתובות שם ובצ"ק ובה"ז כאן.

אזרח מלמד שמתנדבין יין.

עי' בתורת כהנים [פרשת ויקרא נדבה פרשת ח' פ"י] שהביא מקור אחר מקרבן שלומדים שמתנדבין יין בפ"ע וכמה ג' לוגין ועי"ש שזה התרבה כשאר מנחה הבאה חובה וגם באה נדבה. וצ"ע למה פשיטא לן דבא היין ג' לוגין ולא נימא דאוקי באתרא שיהיה בלוג א' כמנחה כשם שילפינן שמן מנסכים למאן דיליף מאזרח.

שמן לא יפחות מן הלוג וכו'.

מבואר בגמ' שזה נלמד מדכתיב קרבן לרבות את השמן. ועי' בתוס' בזבחים צא: שהק' מהמשנה לעיל ספ"ב שנראה שר' טרפון יליף לה במה מצינו מיין ור"ע פריך דליכא למילף מיין שכן הוא בא חובה בפ"ע ועי' ברש"י שם וזה סתירה לשמעתין, והניחו בצ"ע.

אולם יעוי' בתו"כ שם שהביאו דר"ט יליף מדכתיב קרבן לרבות שמן שקרב בפ"ע וכמו שמצינו ביין שבא נדבה בפ"ע, ועי' פריך ר"ע שליכא לדמויי ליין כיון שהוא קרב חובתו בפ"ע דין הוא שיקרב נדבה בפ"ע ולפ"ז מיושב הקושיא לכאן, דמכיון שאין ריבוי מפורש לשמן איכא למיפרך כדפרכינן. אולם בזה י"ל שהתו"כ לשיטתו שגם זה שמתנדבין יין בפ"ע הוא נלמד מהריבוי דקרבן

אבל אם המקור הוא מאזרח לא היינו מדמים שמן ליין בזה ולפ"ז לא שייך הפירכא.

ועי' בשיעורי הגרמ"ד בזבחים שם שמיישב קושית התוס' באו"א שבאמת נראה שיש במשנה לעיל שתי מימרות, דמעיקרא כתוב מתנדבין שמן ושוב כתוב אמר ר"ט מה מצינו ביין וכו' ומבאר שר"ט גופיה יליף מדכ' קרבן אבל אליבא דר"ע דלייל דרשא זו אמר ר"ט שיש ללמוד משמן ודחי ר"ע דליכא למילף במה מצינו.

וביאר דהטעם דר"ט הוצרך ללמוד מקרבן ולא יליף באמת במה מצינו משום שאי ילפינן מנסכים אז הדין הוא דבעי ג' לוגין כנסכים וגם אזיל כולו לאישים אבל כד ילפינן ממנחה מביא רק לוג אחד וקומצו ושיריו נאכלין.

רבנן סברי דון מינה ומינה וכו'.

ע"י בבה"ז ובצ"ק שהתקשו בסתירת דברי הרמב"ם דכאן פסק כרבנן דל"ל אוקי באתרא ובשא"ד כגון לגבי מושבע מפי עצמו בשבועת העדות וכן לגבי ממזר נקיבה אית ליה דאוקי באתרא כרבי. וע"י בצ"ק שמיישב שדדוקא כאן אומרים דון מינה ומינה שאין אומרים אוקי באתרא אלא במקום שאתה למד את כל הענין ממקומו לחוד ויש גילוי ע"י הגז"ש להוסיף בענין עוד פרטים, אבל כאן שלא מצינו כלל ענין הקרבת שמן בפ"ע בנסכי חובה [שאין השמן לספלים אלא לאישים] אי אפשר לאוקי באתרא ללמוד מנסכים אלא צריך ללמוד את עצם דיני ההקרבה ממנחת נדבה ולפיכך גם דינו בלוג ונקמץ כמנחת נדבה, וע"י בעול"ש משכ"ב.

מתני' הרי עלי עולה יביא כבש.

לכא"ו אינו מחויב להביא כבש דוקא אלא יכול להביא גם טלה קטן וכ"נ מלשון הרמב"ם פט"ז ממה"ק ה"ז שאם נגנב לו העולה מצי פטר נפשיה בשה כרבנן דמתני', וצ"ע א"כ למה נקיט כבש. והנה בהמשך המשנה מבואר שאם אמר הרי עלי כבש צריך להביא הוא ונסכיו בסלע והוא שיעור מפורש בתושבע"פ כדכתב רש"י, וע"י בתוס' שכתבו שיכול לקים נדרו גם בפחות אלא שזה עין יפה. ויש לעיין לפ"ז אם באומר הרי עלי עולה גם כן נאמר הדין שאם הוא מביא כבש צריך להביא בסלע או שזה דוקא כאשר נדר כבש בהדיא אבל כאן אינו מחויב אלא להקריב עולה כל דהו. שו"ר דברמב"ם שם ה"ג מבואר שכל הדין הזה שמביא מן הפחות היינו דוקא לגבי המין שיכול להביא ממין הפחות, אך יש עליו תמיד חיוב להביא מן הגדול שבאותו המין. ע"י בדבריו בפט"ז שם ה"ג הנודר סתם מביא מן הגדולים שבאותו המין שנדר וכו' ואם דרכן שאין קורין עולה סתם אלא לעולת בקר מביא שור וכן כל כיו"ב. וע"י בלח"מ איך שביאר הטעם.

ראב"ע אומר או תור או יונה.

ע"י בליקוטי הלכות שדיק מזה שא"צ להביא משניהם ובאיזה מהן שיביא סגי דכיון דאמר עולה סתם אמרי דאו זה או זה דחשיבות שניהן שוה, אבל בסיפא שפירש את המין צריך להביא גם תור וגם בן יונה. ועולה מדבריו שגם אם יפרש מן העוף יוכל לצאת יד"ח בחד מינייהו אם לא יפרש להדיא מין מסוים. וע"י מש"נ בסמוך.

מוסיף עליהן תור ובן יונה.

מבואר כאן שבאומר הרי עלי עוף אינו צריך להביא שני תורים או שני בני יונה, ואפי' פרידה אחת יכול להביא לצאת ידי חובת נדרו. והנה בחי' מרן ר"י הלוי פ"ד ממה"ק מיסד שעיקר שיעור קרבן העוף הוא דוקא בשתי פרידות אלא ילפינן מהקרא דזהקריבו הבאה מחודשת של פרידה אחת, וא"כ קשה למה לא יצטרך להביא שניהם מספק שמא נתנדב קרבן עוף שבסתמא הוא שתי פרידות. וצ"ל דבאומר הרי עלי עולת העוף אנו מפרשים שנתחייב להביא קרבן עולה מן העוף ולא לשם קרבן עולת העוף, וע"כ אם לא נדר על עצמו קן שלם יכל להביא לנדרו גם פרידה אחת ולא דוקא במי שנתנדב בפירוש פרידה אחת וכ"נ מדברי הגרי"ז שם.

דף ק"ז ע"ב.

^א ולישוב הסתירה מהמבואר שם בהלכה ז' דמצי פטר נפשיה בשה צ"ל שהדין הזה שצריך להביא מן הגדול הוא דין על הגברא שהוא צריך לקים נדרו באופן זה מהקרא דארור נוכל כמ"ש הגרי"ז על דברי הרמב"ם ברפ"ז מאיסורי המזבח אבל אי"ז מחיובי הקרבן וע"כ אין על זה דין אחריות ודו"ק.

יביא ונסכיו עמו במנה.

רש"י מפרש שכך נתפרש דינו בתושבע"פ. ועיי' בליקוטי הלכות שמדייק מהרמב"ם בפט"ז מהל' מעשה הקרבנות ה"ד שאי"ז סתם שיעור אלא עיקר ההלכה היא שלא יביא כחוש ביותר שדמיו מועטין אלא בינוני ואם הביא הכחוש יצא ידי נידרו, והרמב"ם לא הביא את השיעורים של המשנה ומשמע שכן השיעור שהיה ידוע בשעתו ואי"ז מוכרח להיות כן, וכן ביאר הכס"מ שם דמשמע לרבינו שאלו הדמים הם הדמים הבינונים לאלו הדברים, וכ"מ בפיהמ"ש להר"מ. והנה התוס' בשמעתין הוכיחו דאף במקום דליכא נסכים צריך להביא כבש בסלע שכך הוא הדין להביא מסלע בין אם יש בו נסכים ובין כאשר אין בו נסכים וזה ודאי אינו מתאים עם פירושו של הרמב"ם שזהו השיעור הבינוני וא"כ צ"ע מה יענה הרמב"ם על הוכחת התוס' מההיא דכריתות. ויתכן שהרמב"ם מחלק בין חטאת לעולה שהנודר עולה לא נתחייב מן השמן אלא מן הבינוני, אבל בחטאת נתחדש בדין כסף שקלים שצריך להביא מן השמינה דוקא כדאמרי' בכ"ד ועיי' שיעורו בסלע שלם.

ולא פליגי מר כי אתריה ומר כי אתריה.

עי' רש"י שמפרש דבאתריה דת"ק הכבש היה גרוע יותר מן העוף והוא מילתא דתמיהה. ועיי' בליקוטי הלכות שהק' שהרי מצינו בדלות שהעוף דל מן הכבש. ועיי' בפיהמ"ש להרמב"ם שמפרש באו"א דבמקומו של ת"ק לא היו קורין שם עולה מוחלט אלא על עולת בהמה ועיי' הפחות הוא כבש אבל במקומו של ר"א בן עזריה קורין שם עולה מוחלט אפי' על עולת העוף ועיי' אמר תור או בן יונה. וכ"כ בהלכות שם ה"ג שאם דרך אותו המקום לקרות עולה סתם אפי' לעולת העוף מביא פרידה אחת וכו', ועיי' ברדב"ז שפי' שפירוש רש"י הוא דחוק שאין לך מקום בכל א"י דגרוע כבש מתור.

ויל"ע לשיטת הרמב"ם אם באמת עולת העוף ועולת בהמה קרבנות חלוקין הן משום שחלוקין בעבודתן שזו למעלה וזו למטה, או שהכל שם עולה הוא אלא דעולת העוף אית לה שם לואי. והנפק"מ אם יחשוב לשם עולת העוף אם הוי שינוי קודש, ועיי' מה שנכתוב בזה עוד בסמוך.

אמאי וליתי פר ממ"נ וכו' קטן והביא גדול לא יצא.

מבואר כאן בסוגיא שהדין קטן והביא גדול למאן דאית ליה דיצא אינו דוקא באותו המין כחוש ושמן אלא אפי' אם נתחייב עגל יכול להביא שור. וילה"ס אם גם הנודר מן האיל יכול לצאת ידי חובתו בשור או לא. ונראה שנחלקו בזה הראשונים, דיעו' ברמב"ם שם ה"ט שכתב שאם שכח באיזה מין הבהמה קבע עולתו יביא שור ואיל ושעיר, ומבואר שאף שפסק כרבנן שאי"צ להביא את הקטנים שבכל מין מ"מ צריך להביא משלושת המינים שאינו יכול לצאת ידי' נידרו במין אחר. וכ"נ מפירוש הרגמ"ה להלן בסוף העמוד שפירש שאלביא דרבי צריך שופר נפרד לעגל ופר ונראה שלרבנן רק בענין זה סגי בשופר אחד. ועיי' בראב"ד שם שנראה מדבריו שהוא משיג על הרמב"ם בזה, וכן הבין השגתו הרש"ש בנזיר נט'; אולם הכס"מ למד שהראב"ד לא בא לחלוק אלא לפרש את מקורו של הרמב"ם. אולם בתוס' שם כתבו להדיא שאפי' אם יתנדב אילים יוכל ליתנם באותו שופר ויקחו ממנו פר, וא"כ אפשר לשנות גם ממין למין, אך בישר וטוב הגיה שם שני עגלים ולפ"ז אין ראייה, אך גירסא זו תלויה בפירושי האחרונים שם בעיקר הרבותא דהתוס', עי' מש"נ במקומו.

והנה ברמב"ם שם מבואר עוד שאם נסתפק לו שמא בעוף קבע יוסיף תור או בן יונה. ויש לדון אם בזה התוס' מודים להרמב"ם שקרבנות חלוקים הם או לא. [ואי נימא שהראב"ד בא לחלוק יצא שזה בכלל מחלוקתו שכל משנתו כרבי אתיא אבל לרבנן בכל גווני אינו מביא אלא את הגדול שבכולן].

והנה ע"י ברש"י בנזיר שם שיצא לדון שאף דאמר' לגבי חטאת העוף כגון חטאת יולדת שאינה יכולה לצאת יד"ח בחטאת בהמה, הנ"מ לגבי חטאת שאינה באה בנדבה ע"כ אינו יכול לביא אלא מה שהוא מחויב, אך מכל מקום לענין עולת העוף אף הבאה בחובה כגון בנזיר טמא אפשר להביא תחתיה עולת בהמה כיון שהיא באה בנדבה והיא גופה דורון אין קפידא בהוספה. ועו"ש שמביא ראייה משמעתין שאם נדר לביא קטן יכול להביא גדול וה"ה אם נדר עוף יכול להביא בהמה, ואין נפק"מ בין נדר לחובה גמורה.

אך אלו"ד היה נראה דעולת העוף הוא קרבן מחודש וא"א לשנותו לבהמה שהרי הם חלוקין במעשיהן הרבה, וגם העוף אין עולתו טעונה סמיכה ונסכים וגם אין ממירין בעופות וממילא כל קדושתן היא שונה בתכלית משאר הקרבנות.

אמר חזקיה כנגד ששה בתי אבות הכהנים וכו'.

ע"י פירוש רש"י והנה מבואר כאן שהתקנה היתה שלא יטלו אלא כל אחד משופרו והיינו שבכל יום לא יקיצו את המזבח אלא משופר שלהם, וקשה דהלא אין מקיצין אלא כאשר המזבח בטל ואם לא יהיה מספיק מעות בשופר יהיה המזבח בטל. ועוד מה יהיו נשכרים הבתי אב האחרים והרי סוף סוף לא יקיצו בשלהן כיון שאין המזבח בטל מחמת ריבוי העולות שלהן וא"כ ידחו המעות לשבוע שלאחר מכן ומה ירויחו מזה.

ושמעתי לפרש דלעולם מקיצין מכל השופרות אלא כל המתקיץ משופר זה עולותיו הולכין לבית אב ידיה ולפ"ז מיושב הכל אך לא נראה כן מלשון רש"י. שו"ר בשפ"א שכתב לצדד כן אך הוכיח מרש"י ביומא דלא אמרין הכי.

וע"ע ברש"י שפירש דמשום הנך עולות שהביאו יחידים במשמרותיהם אמרי זה מזלינו הוא, ותמוה למה לא יאמרו שבאותה מידה מזלם הוא שלא יצטרכו לקיץ את המזבח ביומם. אולם בשיטמ"ק הביא בזה פירוש אחר שזה מחמת השלמים שנתרבו במשמרתם שהעורות הן לבעלים.

וזעירי אמר כנגד פר ואיל וכו'.

ע"י רש"י שמפרש שאם התנדב אדם פר נותנו לשופר ששמו פר. וע"י בעול"ש שהביא את קושית התוס' לעיל דהא מבטל מצות סמיכה וע"כ צריך לפרש שהם מתנדבים לקיץ המזבח ע"י מסירה לציבור ומבואר שהנדר הוא על גוף העגל ואי אפשר לשנות. וכ"כ המקד"ד ס"ט סק"ג, והביא ע"ז את דברי הרבינו יונה בפ"ג דברכות דס"ל דאדם יכול לנדב מעצמו לצורך קיה"מ.

וע"י בר"ש בתו"כ נדבה פ"ה שהקשה לפירוש זה מה ענין זה למותרות שהרי השופרות התקינו עבור המותרות, וכתב שם לבאר בדרך אחרת שלעולם כאן עסקינן במותרות, אלא תיקנו להביא מן המותר של הפרים דוקא פרים ומן המותר של האילים דוקא אילים. ועד"ז פירשו התוס' בתמורה כג ע"ב, אולם בשמעתין נראה דאזלי בדרכו של רש"י.

תוד"ה ורבי היא.

עיי' בצ"ק שגרס בדבריהם דאע"ג שהוא נתנם לשני אילים מביא מהן פר, ומבואר דעיקר החידוש הוא בזה שאף שהתנדב שנים יכול להביא מהן גדול אחד. ועד"ז ביאר בישר וטוב עפ"י גירסתו שני עגלים שיכול במקום זה להביא פר אחד. ועיי' בטה"ק שהק' ע"ז דמה ענין זה למח' רבי ורבנן שהרי כאן כל אחד קרבן נפשו נתחייב ואיך הם יכולים להצטרף יחד על קרבן אחד, וכה"ק בכתבי הגר"י? כאן.

אולם י"ל שדוקא כאן שהוא מתנדב לקיץ המזבח ואין זה קרבן ידידה אז ניתן לצרף שני קרבנות אך במקום שהתנדב שנים אין ראייה דשיוכל להביא במקומם אחד גדול, ועיי' כל זה בסוגיא דלקמן בדף ק"ח שני שוורים שנסתאבו.

אולם בחק נתן דחה גירסא זו ומבאר שעיקר החידוש הוא שאפשר להביא פר בדמי איל, כגון אם הוקרו האילים שיוכל להמיר דמיהן בפר ודלא כהרמב"ם שמצריך להביא אותו המין דוקא. [וצריך לומר שכל אחד נותן מעותיו בצרורו ויודעים כמה נתן כל אחד.]

דף ק"ח ע"א.

ובר פדא אמר כנגד הפרים והאילים והכבשים וכו'.

תמוה לכאוי' דמכיון שהכל הולך למקום אחד לעולות קיץ המזבח למה הוצרכו לחלקם בשופרות נפרדים. וראיתי מובא מספר מקדש יחזקאל שביאר דהבהמות חלוקין בקדושתן שקדושת הפר היא גדולה משל שעיר וכו' [ואפשר שזה נלמד מכח החלוקה של הנסכים], ומכיון שקדושת הדמים היא באה מכח קדושה גדולה אי אפשר להוריד ולקנות כבשים בדמי פרים. והנה נידון כע"ז מצאנו בגמ' לקמן לגבי אם נפל מום באיל אם אפשר להביא בדמיו כבש או לא שנחלקו בזה רבי ורבנן, ואפשר שכאן זה חמור יותר כיון שישנה הלכה לנתקו לרעהי לשם הדמים שלו.

ועיי' רש"י שהק' למה הוצרך שופר מיוחד לאילים של אשם גזילות ומעילות ושופר אחר לכבשים של אשם נזיר ומצורע, ותי' שהם חלוקים שאלו באים של שתי שנים והללו של בני שנה אלו לכפר והללו להכשיר. ומתבאר מדבריו ששורש החילוק אינו בין פרים ושעירים ואילים דא"כ מאי קשיא ליה הכא יותר מפרים ושעירים, ובהכרח שהחילוק הוא בין סוגי הקרבנות שקרבן חטאת ציבור חלוק משעירי מוספין וקרבן חטאת חלוק מאשם, אלא דאשמות קשיא ליה מה בין זה לזה ותיריך שכפרתן שונה והקרבתן שונה.

ועדיין יש לתמוה מה אכפת לי מאיזה כח באו המעות אם למטרה זו או אחרת דסוכ"ס אזלא קדושתן ודמיהן אזלי לנדבה. ונראה מכאן שזה דין שהוא חל בעיקר ההקדשה דקרבן שהוקדש לשם החטא הזה דינו להקרב כנדבת ציבור אם לא יוכל להקריבו לעניינו, וע"כ זה מגיע מכח הקדושה העצמית שלו ואי אפשר להקריבו עם שאר נדבה. אך נראה דשאר אמוראי פליגי על חידוש זה ואפשר ליתן את כל המותרות בשופר אחד כמבואר בהמשך הסוגיא.

והמותרות.

עיי' ברש"י שהמותרות מיירי במי שהתנדב אחד מכל אלו והוזלו הבהמות דמותרן אזיל לנדבה, וכאן כבר לא נאמר שצריך להפריד בין סוגי הקרבנות שהמותר אינו קשור לעצם ההקדשה של הבהמה אלא הוברר שהוא מיועד מעיקרא למטרה אחרת וממילא כל המותרות שם אחד עליהן.

ושמואל אמר כנגד מותר חטאת ומותר אשם וכו'.

הנה שמואל אינו מחלק בין סוגי הבהמות כבר פדא אלא רק בין סוגי הקרבנות שמותריהן צריכין לבוא בפ"ע וע"כ מותר פר החטאת ושעירי חטאות נותנים אותן בשופר אחד, וכל האשמות קובעין שופר לעצמן שכל אחד מהם הוא ענין בפ"ע. ויוצא ששמואל ובר פדא חלוקין בתרתי דלב"פ הכל נקבע לפי סוגי הבהמות ודוקא בבהמות עצמן שהוממו אבל לא במותר דמיהן, ואילו לשמואל מחד החילוק הוא מחמת סוג הקרבן וגם מותר הדמים מצריך שופר בפ"ע וצ"ב מהו שורש פלוגתאיהו.

א

ומותר מנחת חוטא וכו' מותר מנחת חוטא נדבה.

הנה מבואר בסוגיא דמותר מנחת חוטא הוא בכלל ההלכה של מותר חטאת אזיל לנדבת הציבור ונותנה בשופר העשוי לכך. והנה יעוי' ברמב"ם פ"ה מפסה"מ ה"ח שכתב שמי שהפריש מנחת חוטא והותירה המותר יביא **מנחת נדבה**. ודיקן מזה האחרונים שאין המותר אזיל לנדבת הציבור אלא בא כנדבת יחיד. ותמוה דממ"נ אם זה בכלל ההלכה שהמותרות אזלי לנדבת ציבור למה לא תקרב לנדבת הציבור וכמו מותר קינים שאזיל לעולת הציבור, ואילו אם אין זה בכלל ההלכה הרי דינו להקרב כמו מותר עשירית האיפה או מותר לחמי תודה. וגם צ"ע מרהיטות הסוגיא שנותנו בשופר ואינו קרב בפ"ע.

ועי' במקד"ד רס"ט שמחלק בין מנחות שבעיקרן באין בנדבה ע"כ ההלכה היא שמותרן לנדבת יחיד אזלי, לבין חטאות ואשמות שאין באין בנדבה ששם ההלכה מחדשת בהן תורת הקרבה בנדבה וזה דוקא בתורת נדבת ציבור כשאר מותרות. ודבריו צ"ב.

ובחי' מרן רי"ז הלוי הל' פסה"מ שם מבאר את שיטת הרמב"ם באופן מחודש שעיקר ההלכה לא נאמרה שהמותרות לנדבת ציבור אזלי אלא דאזלי לנדבה, אלא שע"ז אתי מדרש יהוידע הכהן לומר שדין הנדבה הוא לעולת קיה"מ, ובאמת איכא למימר שזהו חידוש מיוחד דוקא בחטאת בהמה ולא לענין מנחת חוטא שא"ז בכלל מדרש יהוידע, אמנם עיקר ההלכה שלנדבה אזלי שייכת גם לענין מנחת חוטא. ומה"ט פסק הרמב"ם שהמותר אזיל למנחת נדבה.

אלא דאכתי צ"ב מגוף הסוגיא שמבואר להדיא שהמותרות אזלי לשופר כנדבת בהמה, ומבאר הגרי"ז שהרמב"ם נוקט שבנידו"ז גופיה פליגי שאר אמוראי על שמואל ור' אושעיא דלא ניחא להו לפרש כוותיהו שיש שופר עבור מנחת נדבה.

ובאמת שיטת הרמב"ם בפ"ב מהל' שקלים שהששה שופרות הן כנגד מותרי הקרבנות כשמואל ור' אושעיא אלא שהשופר הי"ג לא אתי למותר מנחה אלא למתנדב עולת בהמה ובנו"כ שם הראו מקורו מדברי התוספתא.

תוד"ה ושמואל וכו'.

^א והיה נראה לבאר מחלוקתם עפ"י מה שיש לחקור אם הדין הזה שהמותר הולך לנדבה הוא דין בעצם ההקדשה שההקדש לשם קרבן זה מחיל זאת שיהיה לו גם קדושת דמים לנדבה, או שזהו דין שחל מאילו שהמותרות אזלי לנדבה כמו קדושת וולדות וכיו"ב שאינם מחמת ההקדש אלא הוא קדושה שחלה מאליה. ולכאן בנידו"ז פליגי הנך אמוראי דלבר פדא הכל הוא בגדר קדושה הבאה מאליה וע"כ באופן שהיתה להם קדושת קרבן גמורה מעיקרא כחטאות שהוקדשו ואבדו והוממו שם הקדושה החדשה היא המשך של הקדושה הקודמת וע"כ אין היעוד של הקרבן קובע אלא הקובע הוא שמו של הקרבן אם הוא פר חטאת או שעיר חטאת שזה מעיד על המהות של הקרבן, ומאידך כאשר לא חלה בעצם קדוש קרבן כמותרות הוי קדושה שאינה קשורה לעצם הקרבן כלל. אולם שיטת שמואל ור' אושעיא היא שהכל חל מכח ההקדשה וע"כ אם הקדיש למטרת כפרה מיוחדת זה כולל גם צד הקרבה כנדבה וע"כ המחלק הוא מהי סיבת ההקדשה ואי"ל דבאשם שם סיבת ההקרבה מחלקת יותר מאשר בחטאת, וזה כולל גם את היחס אל המעות שניתתורו שהם הוקדשו לאותה הסיבה וקריבין לנדבה מכח אותה הסיבה ודו"ק. ובנקי"א הבאנו לבאר עד"ז את מחלוקת האמוראים בתמורה כג': לענין אם העולות הבאין מן המותרות מתחלקים לכהנים שאם זוהי קדושה הבאה מאליה י"ל שאין זו כשאר עולות ואכמ"ל.

מתבאר בתוס' דכל שאר אמוראי פליגי לענין מותר מנחת חוטא דלאו לנדבה אזיל, וצ"ב במאי פליגי. ועי' בשפ"א שתמה מהמשנה בשקלים דלקמן דמבואר להדיא שמותר עשירית האיפה לנדבה אזיל, ועי"כ צ"ל דעכ"פ עשירית האיפה לנדבה אזלא. וגם אי אפשר לפרש לנדבת יחיד שהרי הוא כוללן בהדי אחריני דאזלי לנדבת ציבור, והניח בצ"ע. ולפי דרך הגרי"ז הנ"ל נוכל לישב שעיקר כונת המשנה שבא לאפוקי שלא ירקבו אלא יקרבו נדבה ולא בא להשמיענו את מדרש יהוידע הכהן. ונוכל לומר שזו גם כונת התוס' שלא לנדבה הכונה שלא כשאר נדבה ודו"ק.

חד לקינין וחד למותר קינין.

שיטת שמואל לכא' תמוהה איך יתנו באותו השופר מותרות הקינין דאזלי לנדבה כמבואר במשנה דשקלים פ"ב דלקמן יחד עם שאר הקינין העולין לחובת בעליהן, כמבואר במשנה דשקלים פ"ו.

והיה מקום לפרש דשמואל ס"ל שמותר הקינין קרב כנדבת יחיד כמ"ש הרמב"ם לגבי מותר מנחת חוטא, ואפי' כאשר היה מותר דחטאת העוף מכיון שאין קביעות העוף לחטאת אלימא כדמצינו שהקינין מתפרשות בעשית הכהן ואין צריך הבעלים להקדישם לשם חטאת דוקא וממילא אין קפידא שיקרבו המותרים כדין מותר חטאת דוקא.

ומותר עשירית האיפה של כהן גדול.

עי' רש"י שמפרש שכיון שהופרשו לחובת יום זה שוב אינו יכול לצרפן לשם יום אחר. ומבואר שהחביתין נחשב שכל יום הוא נחשב כחיוב בפני עצמו. ובכתבי הגרי"ז הק' מ"ש משעירי המוספין שאפ לא קרבו ברגל זה יקרבו ברגל אחר. ובאמת לפי היסוד של העול"ש בלחמי תודה שהמותר נגרר אחר העיקר ואי אפשר לשנות את המותר לזבח אחר אף כאשר ניתן לשנות את הלחם עצמו מיושב גם כאן.

והגרי"ז מבאר שהוי כעין דבר שבחובה שאינו בא אלא מן החולין ועי"כ אי אפשר לקים את החובה של מחר ממה שנותר היום. וצ"ע למה אין עושים בזה תנאי שהמותר ילך לשל מחר. ובספר מנחת אריאל הק' על דברי הגרי"ז מהתוס' כאן ד"ה ומדאינה שנראה מדבריהם שאם לא היתה קרויה חטאת לא היה הדין שתקרב ומשמע שהיתה קריבה למחר שלא כדברי הגרי"ז שהוי דבר שחובה [והצד לומר שלא כדברי הגרי"ז שמכיון שתחילת הבאתו היתה מן החולין סגי בזה]. אולם יש לדחות הראיה מדברי התוס' שאם לא היתה קרויה חטאת היינו אומרים שיכולה להקרב כנדבה ולצרפה לשאר מנחת נדבה.

מותר לחמי תודה ירקב.

עי' בעול"ש שהקשה למה ירקב והלא אי"ז אלא קדושת דמים ולמה לא יוכל לנתקו לזבח אחר ולעולם אין קביעות אלא בשחיטה. ולגוף הקושיא השניה עי' באחרונים שמחלקים שאת הלחם עצמו אפשר להקריב בהדי זבח אחר שאין עליו שם מותר אבל מה שנתותר מן המעות והוי כעין קדושה דחוויה שהוקדש לשם לחם זה ולא לשם לחם אחר. ובעול"ש מבאר דכיון דאת גוף הלחם אינו משנה המותר אזיל בתר גופו של הלחם שהוקבע עי"י השחיטה לזבח זה דוקא ואי אפשר לשנותו.

^א וכעין משל ליסוד זה מצאנו בגמ' בנזיר כו. לגבי מי שהפריש מעות סתומין לקינו כגון מצורע ומת שאין בזה דין חטאת שמתו בעליה ויפלו לנדבה ומבואר שיש כאן מקצת קדושת עולה מעורב בזה.

אולם יעוי' במקד"ד סי' כ"ט סק"ד שדייק מדברי רש"י בשמעתין ד"ה מותר לחמי תודה שאי אפשר לזווג את הלחם לתודה אחרת שאין לך תודה שבאה בלא לחם וכונת רש"י שאי אפשר להביא את הלחם ממעות של קרבן אחר שניתותרו שאין דבר שהחובה בא אלא מן החולין. ואכתי קשה דלכאוי' הלחם ראוי למי שיאמר זו תודה וזו לחמה, או בנודר הרי עלי לחם מן המותר ובהמה מן החולין לשיטת התוס' דלעיל וצ"ל דזה לא שכיח למצוא מי שידור להדיא להביא הלחם מן המותרות.

מתני'. שור זה עולה ונסתאב אם רצה יביא בדמיו שנים.

עי' רש"י שפי' אע"ג דהוי גדול והביא קטן, ובצ"ק הגיה שדברי רש"י אזלי על הסיפא שני שוורים יביא בדמיהן אחד ומבואר בגמ' ששנים והביא אחד הוי גדול והביא קטן וכמ"ש רש"י שבכ"מ השנים חשובין יותר מן האחד, ולפי' ברישא הוי קטן והביא גדול. ועי' ברש"י שהק' מהמשנה דלעיל שור במנה והביא שנים במנה לא יצא אפי' לרבנן [כמבואר ועי' ברש"י בע"ב], ולמה לא יועיל מדין קטן והביא גדול. ועי' בחי' הגר"ז"ס לעיל קז: שמיישב שבמקום שהוא קבע שור במנה אינו יכול לשנות מן הקביעות אפי' למעליותא רק באופן שהוא תוספת על העיקר ובכלל מאתיים מנה אבל לא כאשר הוא משנה מכמות שנדר, והוי כמי שנתחייב להביא ממין זה ונתחייב להביא ממין המשובח ממנו, וכבר נתבאר לעיל שיש ביסוד הנ"ל מחלוקת ראשונים.

ועי' בעול"ש שמבאר שבאופן שנדר אחד הרי קבע נדרו שור אחד, ודמי למי שנתחייב כמה עשרונות בכלי אחד שאינו יכול להביאם בשני כלים. אולם לעיל הבאנו מהגר"ז"ש שהאומר כמה עשרונות הרי הוא קבע מנחה של כמה עשרונות והוי שינוי של החפצא של המנחה כאשר היא באה עם יותר עשרונות, אבל אין שינוי בחפצא של הקרבן אם הוא של שיווי מנה או של פחות והוי רק דין בקיום הנדר.

וברש"י הכריח מדברי הרמב"ם והתוס' לעיל שאלביא דאמת אחד גדול עדיף משנים קטנים, וכתב דאליבא דאמת אין לשנות הגירסא כהצ"ק דאחד והביא שנים הוי גדול והביא קטן כפשוטו, ומה שנאמר בגמ' דהוי גדול והביא קטן היה רק בדרך הו"א לפי מה שהיה סבור דרבי מודה ברישא אבל למסקנא דרבי פליג בתרווייהו אין צריכין לומר כן. ועי' מה שנכ' עוד בסמוך בענין זה.

דף ק"ח ע"ב.

לפי שאין בילה.

עי' ברש"י שמפרש שאסור לערב את שתי המנחות בכלי אחד, וצ"ע מהמשנה בדף קד: שמבואר להדיא שמותר לערב מנחות של נסכי פרים יחדיו. ולא"ד לאחר בלילה דהמשנה עוסקת בענין בלילה וכן עי' בסוגיא דלעיל ק"ו ע"א אם מותר לערב חובה בנדבה ובחזו"א שם שהוכיח שאפשר לערב שתי מנחות ולבללן כאחד, וצ"ע.

תרי תנאי אליבא דרבנן.

הנה מבואר כאן כמה שיטות בענין שור זה שנסתאב דלתנא דמתני' אליבא דרבנן לא שני ליה בין גדול לקטן ואפשר להביא בדמי הגדול איל אחד, דשור זה ונסתאב שאני. ולדעת רבי אין חילוק בין תחילת הקדש לסוף הקדש ותמיד צריך להביא כעין שנדר. ולתנא דברייתא לרבנן אי אפשר

אלא רק בכעין קטן והביא גדול ותחת שור אחד אפשר להביא שני אילים, אבל לא איל אחד ולדעת רבי אסור משום שאין בילה אבל לא מעיקר הדין, וצ"ב אם שתי המחלוקות קשורים זה לזה. והנה לדעת המשנה יסוד מחלוקת רבי ורבנן הוא אם יש חילוק בין סוף הקדש לתחילת הקדש ולכן אין חילוק אם נשתנה למעליותא או לגרעותא, אבל לתנא דבריייתא יש חילוק רק בענין שהוא משנה למעליותא ומביא במקום אחד שנים מה שאסור לו בתחילת הקדש ורבי גם מודה שבבהמה אחת אפשר לשנות למעליותא מקטן לגדול ולא דמי לתחילת הקדש. ויש לבאר החילוק עפ"י מש"כ רש"י לעיל ק"ו ע"ב שמה שלא מועיל לרבי לשנות מקטן לגדול משום שאין רצונו להביא אלא כעין נדרו, ולפ"ז כאן אחר שקים את נדרו כבר לא שייכא סברא זו אבל לתנא דמתני' יש דין שמה שמביאים מדמיו יהיה כעין הבהמה הראשונה ובאמת אין זה קשור לזה ששקטן והביא גדול בעלמא לא יצא.

אולם לדרך הרש"ש דלעיל צ"ב מה ההבדל בין אם הביא איל אחד או שני אילים והרי זה עדיין בכלל גדול והביא קטן כמו שור במנה והביא שנים, ויעו"ש שתי' דשני אילים שהם גדולים במינם עדיפי משור אחד ולא דמי לשור אחד והביא שנים.

וכולן ימכרו לצרכי עולות ודמיהן חולין.

עי' ברש"י שפירש שאין הדמים נתפסים בקדושה כיון שאינו מחלל את הבהמה על הדמים אלא הוא מוכרן לצורך הקרבה, ומבואר מדבריו שהמכר הוא על כל הבהמות אף שהן בחזקת הקדש ואם הלוקח הוא מחויב עולה הוא מקריב לצורך עצמו את בהמת חבירו. ועי' ברש"ש ובשפ"א שהקשו מהגמ' בפסחים שמבואר שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום ואיך הוא יכול למכור את עולתו לחבירו.

והם מפרשים את כונת הגמ' שימכרו לחייבי עולות היינו שימכור את הבהמות שהן חולין אך אינם מבוררות לחייבי עולות ואז יקריבו את כל העולות לשם מי שהן. אולם צ"ע שהרי מספק אי אפשר לסמוך שמא הבהמה הזו איננה חולין ואז הוא מפקיע את הבהמות מסמיכה, וצ"ל שהוא מוכרן למחויבי עולות שאינם בני סמיכה כנשים וכיו"ב.

דף ק"ט ע"א.

מתני' הרי עלי עולה ע"מ שאקריבנה בבית חונוי וכו' ורש"א אין זה עולה.

עי' תוס' לעיל קג. שביארו דמח' זו לוייה בפלוגתא דלעיל לגבי האומר הרי עלי מנחה מן השעורים דלרבנן חייב להביא מן החיטים ור"ש פוטר שאי"ז כדרך המתנדבים, וגם כאן מתחילה חייב עצמו בעולה גמורה ושוב תיקן שרוצה להקריבה בבית חונוי דלת"ק אזלינן בתר תחילת דבריו ולר"ש בתר בסוף ועיי"ש שכתבו דלמ"ד אין אדם מוציא דבריו לבטלה אין צריך לעמידה כב"ש דוקא או במפרש אלא אפי' בסתמא אמרי' דדעתו לנדר מעליא.

נעשה כאומר הרי עלי עולה ע"מ שלא אתחייב באחריותה.

מבואר בגמ' שבגוונא שהקדישה להקריבה בבית חונוי חלה עליה קדושת עולה גמורה ואם הוא יקריב אותה בבית חונוי הוא עובר משום שחטי חוץ, ואעפ"כ אינו מחויב להביא עולה חדשה מחמת התנאי שלא יתחייב באחריותה. וצ"ע מה שייך כאן תנאי לפטור והרי הגברא עצמו נעשה מחויב להקריב עולה וכמו שמבואר לעיל בדף עט. שאם אדם מתכפר בשבח הקדש הוא יכול

לפרוע חובת נדרו עם הולד אעפ"י שהולד קדוש מאליו מ"מ הוא יכול לכפר על חיוב הבעלים שנעשו מחויבי קרבן כשאר מחויבי כפרה.

וצ"ל שבכה"ג אין זה נחשב כעולת חובה אלא הוא מחיב את עצמו להפריש נדבה לעולה אבל אינו מתחייב להקריב עולה.

אלא דמדברי הראשונים נראה לכאוי שלא כהמהלך הנ"ל. דבתשובת מיימוני פ"י משכירות בשם מהר"ם [מובא במרדכי ב"מ שס"א] הסתפק לגבי מי שקיבל משכון מחבירו והתנה שאינו מקבל על עצמו אחריות אם חייב בפשיעה או לא, והוכיח משמעתין שהגם שמחמת הנדר הוא מחויב אפי" באונסין מ"מ אהני תנאי זה שלא יתחייב באחריותה אפי" לענין פשיעה גמורה כגון זה דמקטל קטלה דפטור כמבואר דהוי כאומר ע"מ שלא יתחייב באחריותה.

ואי נימא דבכה"ג אינו מקבל על עצמו כלל נדר רק להפריש נדבה מהי ההוכחה משמעתין והרי כאן מעולם לא נתחייב באחריותה משא"כ במשכון הרי הוא שומר עליו ואינו יכול לפשוט בו. ומוכח מכאן שגם בכה"ג יש דין נדר על הקרבן לענין זה שחייב את עצמו להביא קרבן למזבח וע"כ הוי כאילו הוא קיבל על עצמו חיובי שמירה על הבחמה ואעפ"כ מהני תנאי לפטור מחיוב זה מכל וכל. ומה שהוכחנו שהוא נעשה מחויב קרבן וכפרה זהו רק מכח החיובי אחריות שיש לו אבל במקום שאינו מתחייב באחריות אינו נעשה מחויב כפרה ודו"ק.

עוד בענין התנאי שיוכל להקריבה בבית חונו.

בשו"ע חו"מ סי' ע"ב ס"ז פסק שאם קיבל משכון מחבירו והתנה שאינו מקבל עליו אחריות פטור אפי" מפשיעה ומקורו מדברי המרדכי הנ"ל. ועי' בתומים שם שהק' דמשמע שאם הוא מזיק בידים חייב לשלם ואילו כאן מבואר שאף שזה נחשב כמאן דקטלה מ"מ אינו מתחייב בתשלומין. ובתומים שם מחלק שע"י התנאי נחשב שעד כמה שיהיה נזק מתבטל כל הנדר למפרע והרי היא חולין בידו משא"כ לענים משכון גם אם התבטל כל העסק שביניהם מ"מ ממון חבירו בידו וע"כ הוא חייב כדין מזיק ממון חבירו, וע"ז לא מהני תנאי דהאוי כאומר קרע כסותי וכו'. ועפ"ז כתב לחדש שאם יקנה לחבירו חפץ במתנה ע"מ שלא יתחייב באחריותו יש בידו רשות גם להרגו כיון שבכה"ג בטלה המתנה למפרע.

והקצה"ח שם נחלק עליו דודאי אין בכלל התנאי שלא יתחייב באחריות שיוכל גם להזיקו ולא התנה רק לענין שמירה וע"כ אם יזיק את מתנתו חייב לשלם ושאינ הכא שאין דין תביעת נזיקין להקדש ובסתם אחריות הרי לא נתחייב וע"כ ידי נידרו יצא. ועיי"ש בקצה"ח שאף אי נימא דמדרבנן יש תביעת נזיקין בקדשים היינו כלפי הבעלים אבל לא להקדש והאריכו האחרונים בנידו"ז.

ולגוף קושית התומים היה מקום לחלק בין מזיק בידים בכונה או בשגגה, דהכא שדעתו היה דמצוה קעביד אף בבית חונו הוי כעין כסבורין של אביהם וטבחוה ואכלוה שאינם מתחייבין כדין אדם המזיק אלא דמי בשר בזול עי' תוס' ב"ק כ"ז ע"ב, ולכן רק מדין חיוב אחריות אתנין עלה.

אלא אמר רבא אדם זה לדורון נתכין.

^א ועי' בשיעורי מנח"א ריש זבחים שהביא מהגר"ז שהק' למה צריך פסוק בריש זבחים [ד' ע"ב] וכן במגילה ח. ונרצה לו לכפר עליו את שעליו חייב אחריותו דתיפ"ל שהוא מחויב באחריות מחמת הנדר ותי' דאלולא הקרא סגי בזה שהוא מביאו לעזרה או לכל היותר בהבאה ליד הכהן, אבל אם היה נפסל קרבן או קרב שלא לשמו לא היה חייב אחר תחתיו וכאן נתחדש שהוא מחייב את עצמו כפרה גמורה, ועי' בהגרמ"ד כאן שמבאר שעל זה מהני התנאי לומר שאין הנדר מחייבו בחיוב המחודש הזה, אבל כאן מבואר שאף להביאו לעזרה אינו מעכב.

כפשוטו אין לפרש שאין דעתו לידור נזירות כלל שהרי דינו להביא ג' קרבנות נזירות ואיל נזיר אינו בא כדורון רק כחובה ואם יטמא יהיה חייב להביא חטאת ואשם כדין נזירות טומאה. מאידך אם יקריב קרבנותיו בבית חונוי הוי כמקריב חולין גמורים בחוץ דאהני תנאו לומר שלא קיבל שום נזירות על עצמו.

ועי' תוס' כתובות נה. שהק' איך מהני תנאי זה והרי הוי מתנה על מה שכתוב בתורה כמו הריני נזיר ע"מ שאשתה יין או אטמא למתים דהוי נזיר גמור, ותי' דהכא אינו מתכוין לעקור את הכתוב בתורה שסבור דאיכא מצוה אף בבית חונוי [ומבואר מדבריהם שאין זו הלכה בעצם תנאי שהוי כמתנה בדבר שאי אפשר לקיימו רק מחמת שהוא עוקר את הכתוב בתורה ודמצינו לענין אונאה שכיון דלא ודאי קעקר אינו נחשב תנאי עמשכ"ב].

ובחי' הגר"ש שקופ שם סי' ס"ז מבאר שע"כ אין זה כתנאי ע"מ שארצה ולא אחזור בי מן הנדר, שזה ודאי לא הוי תנאי על מה שכתוב בתורה ובהכרח כונתו שלא יחול דין חיוב להביא למקדש, וביאר שם יסוד דין תנאי ע"מ שאין לך עלי שמכיון שאם יהיה החיוב יתבטל המעשה אין בכח המעשה לחול ולחייבו וע"כ חל המעשה באופן שאינו מחייבו. ובעניניו לענין נזירות מחדש הגרש"ש שחל דין נזירות באופן כזה שאינו מחויב להביא קרבנותיו למקדש, וגדר הדין הוא שאם יהיה בידו לקיים את הנדר כמו שצריך תחול כאן דין נזירות גמורה ואם לאו מכיון שלא קיים נזירותו כתיקנה אגלאי מילתא למפרע שאין כאן אלא סתם נדר ולא חלה כאן נזירות.

אולם יעוי' בליקוטי הלכות כאן שביאר עפ"י דברי התוס' בנזיר י"א שאין כאן מעשה נזירות אלא כעין שבועה בעלמא ורק אם יחליט שהוא מקריב בביהמ"ק נעשה נדרו כעין נזירות למפרע ואינו כמביא חולין בעזרה ונראה מדבריו שאין כאן חלות תנאי.

והנה בחי הרמב"ן מס' ב"ב דף קכה. הק' אמאי לא אמרי' דהוי מתנה עמשכ"ב בתורה ותי' דהכא מיירי בדלא כפליה לתנאיה ואליבא דרבנן ואמרי' דבכה"ג לא נתרצה לידור. ובחי' הגרש"ש שם הק' על זה דא"כ ל"ש לומר את החשבון הנ"ל שיש כאן חלות מותנה שהרי אין ברצונו להחיל נזירות כלל ולא מבואר במה פליגי רבנן ור"ש בשמעתין. אולם למש"כ הלה"ל ניחא דפליגי ביסוד זה אם יכול להעשות כנזיר למפרע אם יתרצה אח"כ ודו"ק.

הכהנים ששימשו בבית חונוי לא ישמשו במקדש שבירושלים וכו'.

בהמשך המשנה נראה שגדר האיסור הוא שהם נחשבים כמו בעלי מומין ולכן הם רשאים לחלוק בקדשים, וכ"מ בתוס' כאן ד"ה לא ישמשו. ולפ"ז יצא שדין זה יפסול אף בדיעבד כשאר פסולי כהונה, וכ"כ השפ"א ועי"ש איך שהוא מבאר את המקור מהקרא דיחזקאל.

ועי' ברמב"ם פ"ט מהל' ביאת מקדש הי"ד שכתב מי שעשה בית חוץ למקדש להקריב בו אינו כבית ע"ז ואעפ"כ כל כהן ששימש בבית זה לא ישמש במקדש וכו', ויראה לי שאם עבד כהן ששימש שם במקדש לא פסל. ועי' בכס"מ שביאר שבגמ' בע"ז נ"ב מבואר שטעם האיסור הוא משום קנסא ולכן אין זה סיבה לפסול בדיעבד. והנה מדברי הרמב"ם שם נראה שדוקא בענין זה אבל בעובד ע"ז גמור אסור מדינא לשמש במקדש. ועי' בשפ"א שכתב דלפ"ז צ"ל שמה שמבואר בסיפא שהרי הם כבעלי מומין לא הדר על בית חונוי ששם אין זה פסול רק על מי ששימש בבית ע"ז. ועי' בסמוך מה שיתבאר בזה.

ועי' בשפ"א שכ' שדוקא בבית חונוי שהוא נראה כביהמ"ק ומיוחד לעבודה והרבו הגויים שכרן של הכהנים שיהיו נמשכים אחריו להקריב בעבורם קנסו אבל לא בשאר מי שהקריב בבמה בשעת

איסור הבמות, אולם בזבח תודה נראה שסיבת הקנס היא משום שהוא עבר על שחוטי חוץ ולפי"ז אין חילוק.

ואצ"ל לדבר אחר שנא' אך לא יעלו כהני הבמות וכו'.

בגדר האיסור נמצאו שלושה דרכים בדברי האחרונים והמפרשים. ע"י בליקוטי הלכות שהביא מדברי התוס' בזבחים דף כב: ד"ה משום דאין ליבו לשמים שנראה שזה בכלל הפסול דערל ובן נכר דאע"ג דהשתא לבו לשמים מתחילה לא היה ליבו לשמים.

ובשפ"א דלעיל וכן בחמד משה או"ח קכ"ח נראה דהוא מהאי קרא דואל המזבח לא יעלו [דילפי' שנפסלו כבעלי מומין ומחללים עבודה], אולם במג"א שם סקנ"ד נראה שזהו משום קנסא כמו ברישא. וע"י במח"ש שם ובחמד משה הנ"ל שהק' עליו שהרי בסוגיא דע"ז שם נראה שדוקא בגוונא ששימשו בית חונוי כמ"ד ליבו לשמים אז הוי קנסא אבל למ"ד שהוי כע"ז אסור מדינא מהקרא דולא יעלו.

והנה לכא' מרהיטות השמועה שם עולה כדברי המג"א שאין חילוק בין אדם ששימש לע"ז או ששחט בבית חונוי, שהרי הסתפקו שם בגמ' לענין כלים ששימשו בבית חונוי אם אסורין להשתמש במקדש דאפשר דדוקא את הכהנים קנסו משום שהם בני דעה ולא את הכלים שלא בני דעה נינהו ומבואר שם בסוגיא וברש"י שהספק הוא דוקא למ"ד בית חונוי אינו מקום ע"ז אבל למ"ד שהוא מקום ע"ז בלא"ה אסורים בהנאה אף להדיט כדין משמשי עכו"ם. ומייתי ראיה מכלי הקדש ששימשו לע"ז שאינם נאסרים בהנאה להדיט משום שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואעפ"כ נאסרו לשוב ולהשתמש בהן במקדש משום הקנס ומבואר שקנסו גם הכלים. והנה אי נימא שאיכא איסורא מדינא מחמת שנתחללו ע"י ששימשו לעבודה זרה אינו מובן מה ההבדל בין הכהנים עצמן לכלים דנהי דלא נאסרו בהנאה להדיט מ"מ הרי נעשה בהם דבר מגונה, ובהכרח צ"ל שאיסור הכהנים עצמן הוא רק מחמת קנס כהמג"א.

אולם לעיל כתבנו דברמב"ם פ"ט מביא"מ ה"ג והי"ד מבואר שיש חילוק בין בית חונוי לבין בית ע"ז לענין לפסול את הכהן העובד אף בדיעבד ובהכרח ששם יש איסור מדינא וצ"ב מה ההבדל בין הכהנים עצמן לכלים, ונוכל לבאר כדברי התוס' בזבחים הנ"ל שעל הכהן העובד יש פסול משום בן נכר וזה לא שייך לענין הכלים.

כמה ראיות של"ש כאן פסול משום בן נכר.

הנה התוס' הביאו מתשובת רש"י שכל הדין הזה נאמר דוקא לענין עבודה בבית המקדש שבירושלים אבל לא בנוב וגבעון שדוקא בבית המקדש שייך שירות ולא בבמה, ואם הפסול היה משום בן נכר אין מובן מה ההבדל בין ביהמ"ק לבמה וכי בן נכר כשר להקריב בבמה.

עוד צ"ע מכל הספיקות של הגמ' באופן שעבד ע"ז אבל לא עשה כדרך שירות שאם שחט אינו נפסל ואם הגדר הוא משום דהוי כבן נכר אינו מובן מה ההבדל באיזה אופן הוא עבד ע"ז. וביותר קשה למה אם הוא עשה זריקה בשוגג יש צד לפסול והרי בכה"ג לא נעשה כבן נכר.

עו"ק דמלשון הגמ' נראה שאין כאן פסול גמור דקאמר אין קרבנו כריח ניחוח ולא קאמר קרבנו פסול. וע"י בליקוטי הלכות שעמד על הדיוק הנ"ל וכתב דלולי דמסתפינא הו"א שכל הדין שנאמר כאן הוא שלא להקריב אבל לא שיהיה מחולל ע"ז כיון ששב ואין לנו קרא על זה רק שלא יגשו לכהן אבל לא לענין חילול עו"ש עוד.

ולישב דעת הרמב"ם צ"ל שיסוד האיסור הוא משום הגנאי שמי שנעשה משרת לעכו"ם ישוב וישרת בקודש ולכן לא נאמר האיסור רק באופן שהיה מעשה שירות גמור אלא שהגדר הוא שאינו

יכול להיות ליבו לשמים כבן נכר שהוא מופקע משירות בקודש ויתכן שזו גם כונת התוס' בזבחים שם. ולפי פשיטא שכל הפסול הזה אינו שייך רק כלפי הכהנים עצמן שהם בני דעה ולא כלפי הכלים. ולפי יתכן שזה גם הטעם דאמרי' אין קרבנו כריח ניחוח לומר שזהו גדר הפסול משום שאינו יודע לשרת באמת ודו"ק.

תוד"ה לא ישמשו במקדש שבירושלים.

התוס' הביאו מספר הזהיר לאסור כהן שהמיר דתו לישא את כפיו אפי' אחר שחזר בתשובה, וכן לא יקרא בתורה ראשון משום דאחליה לקדושתיה וכיון דאידיחי אידיחי וכו'. ועי' בטור סי' קכ"ח שהביא דעה זו משום ר' נטרונאי וכתב ע"ז דלא מיסתבר דאף אם לא ישא כפיו זהו משום דאיתקש נשיאות כפים לשירות וכיון שהוא פסול לעבודה הוא פסול לברכה אבל לקרות בתורה ראשון ודאי כיון ששב קורא. וכדברי הטור כן מבואר ברמב"ם פט"ו מתפילה ה"ג דכהן שעבד עבודה זרה אינו נושא כפיו לעולם דברכה כעבודה דכ' לשרתו ולברך בשמו. והנה התוס' כתבו בשם רש"י שמאחר ונתבאר בשמעתין שהרי אלו כבעלי מומין ובע"מ כשירים לברכה דלעמידה הקשתיו ולא לדבר אחר אין לפסול בזה. ובאמת צ"ע שיטת הטור שהרי בהכרח אין כאן היקש גמור לענין בע"מ ומנלן לפסול בזה.

וצ"ל שלדעות אלו טעם הפסול הוא משום דהוי כאילו התחלל מקדושתו וכיון שירד שוב לא יעלה, ולענין זה שפיר יש להקיש ברכה לשירות דמי שאינו בתורת שירות אינו נושא כפיו ולא דמי למומין שהוא פסול מסוים לענין שירות. וממילא מובן גם הפלוגתא אם הדין וקדשתו תלוי במי שראוי לשירות בפועל או שזה דין על שבט הכהונה. ולדעת רש"י הדין הזה שהוא נפסל לעבודה הוא אינו מחמת שנתחלל מן הכהונה אלא מחמת הגנאי שיש בעבודתו וע"כ אין זה סיבה לפוסלו מנשיאות כפים שאינה עבודה.

ועי' במג"א שם ס"ק נ"ד שמתיר לערל שמתו אחיו מחמת מילה לשאת כפיו שלענין זה אין מקישים נשיאות כפים לשירות.

שגג בזריקה וכו', מאי לאו או מכשול או עון.

לפי פשוטו חלוקים רב נחמן ורב ששת אם סיבת הפסול היא מחמת חומר העבירה שעבר הכהן או משום עצם זה שהוא נעשה משרת לעכו"ם זהו כבר סיבה לפסלו. ולפי' אין מחלוקת זו קשורה במישרין למחלוקתם בענין שחט לעכו"ם ששם נחלקו אם צריך דוקא שירות גמור או לא. אולם בגמ' לקמן עבד צריכותא ומשמע שכל המחלוקות תלויים אחת בשניה, וצ"ע שהרי לכאוי' הם שני נידונים נפרדים. עוד צ"ע דהלא רב ששת פוסל אף ע"י הודאה והשתחויה לע"ז ויוצא שהפסול הוא מחמת חומר העבירה ולא מחמת המעשה שירות וזה נראה היפך סברתו כאן.

וצ"ל דלרב ששת יסוד הפסול הוא מחמת שהוא נעשה מכשול לעם ישראל וזה שייך אפי' כאשר לא עבד בפועל אלא העמיד את עצמו ככהן לע"ז וע"כ אם עשה שירות גמור אפי' בשוגג או אפי' רק הודה בה אינו יכול להיות כהן לה', אולם לרב נחמן יסוד הפסול משום שהוא מחלל את קדושתו בשרתו לע"ז וזה שייך רק בשירות גמור ובמזיד דוקא.

ובמזיד לא נעשה משרת לעכו"ם.

עי' רש"י דמאי דאמרי' שחיטה לאו שירות היינו דוקא בשוגג ולא במזיד וצ"ב ועי' בשפ"א שנתקשה בזה וכתב שאין טעם זה מספיק דאם שחיטה לא הוי שירות למה במזיד הוי שירות. וכתב לחדש דמאי דאמרי' דשחיטה לא הוי שירות

והניח בצ"ע. ולפי האמור לעיל יסוד הפסול כאן מה שהוא נעשה משרת לעבודה זרה ואי"ז מחמת המעשה שירות ולפ"ז ניחא.

דף ק"ט ע"ב.

אבל השתחוה דלא עבד ליה עבודה אימא לא.

עי' בליקוטי הלכות שכתב שלפ"ז פשיטא שדוקא במזיד דלא עדיף משחיטה דלא הוי שירות וע"כ אינה פוסלת אלא במזיד. אולם ברמב"ם פ"ט מביאת מקדש הי"ג מבואר שדוקא לענין שחיטה יש חילוק בין שוגג למזיד אבל לענין עבודה גמורה כגון השתחויה או המודה בה אף בשוגג אינו רשאי לעבוד במקדש. ודבריו צ"ב הן בסברא דמה החילוק בין שחיטה להשתחויה דבתרווייהו לא עביד שירות והוא שוגג, וכן מכח הסוגיא שנראה דשחיטה חמורה יותר מהשתחויה, ועי' בליקוטי הלכות שהביא שבתשובת חכם צבי עמד בזה ולא העלה ארוכה, ועד"ז תמה הלח"מ בפט"ו מהל' תפילה וברכת כהנים.

אולם לקושטא דמילתא נראה שיש חילוק רב בין השתחויה והודאה לשחיטה, דלענין שחיטה לא מיירי במי שבא לעובדה בשחיטה זו אלא מיירי במי שנעשה כהן לעבודה זרה ושליח הבעלים לשחיטה זו, ובשוגג קיי"ל שיש שליח לדבר עבירה וע"כ אין כאן עבודה זרה גמורה של הכהן, וע"כ טעם הפסול הוא רק מחמת שנעשה משרת לעבודה זרה ובשיטה גרידא אינו נחשב שירות רק כאשר הוא עושה שחיטה במזיד ומעמיד עצמו להיות כהן לע"ז כנ"ל. משא"כ כאשר הכהן עובד עבודה זרה לגמרי בהשתחויה והודאה יש כאן חידוש מיוחד של רב ששת שמי שהוא אדוק בה גם נפסל להיות כהן אף שלא נעשה משרת בפועל ובזה י"ל שאין חילוק בין שוגג למזיד דבכל גווני חילל קדושתו, ועי' באבהא"ז כאן שכתב עד"ז.

ועי' בלח"מ שם שהקשה עוד על שיטת הרמב"ם שאף אי נימא דהודאה והשתחויה חמיר יותר, מ"מ תמוה אמאי לא עביד צריכותא בגמ' דבהשתחויה יש חידוש יותר משחיטה לענין שנפסל אף בשוגג.

תוד"ה והעלה עליו עולה לשם שמים.

התוס' הקשו דתימא הרי יש כאן איסור שחוטי חוץ, וקושייתם אינה מובנת דלכאוי מה"ט נפסלו הכהנים ששימשו שם לשמש בבית ה' משום שעשו שלא כהוגן להקריב בעת איסור הבמות עי' במהרש"א כאן שביאר דמה"ט הם נעשו כבעלי מומין. ומצין שם לפיהמ"ש להר"מ שכתב "וכן אמרו בית חוניו לאו בית עכו"ם הוא אלא שעבר על מה שנא' פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה".

ולעיל במשנה הבאנו את דברי השפ"א שמאי דקאמר הרי אלו כבעלי מומין לא הדר על הרישא רק על מי ששמש לעבודה זרה, וכמבואר ברמב"ם שאם עבד לא חילל, ולפ"ז מיושב קושיית המהרש"א. ועיי"ש שביאר שהיה קנס מיוחד על בית חוניו משום שהגויים הרבו שכון של הכהנים לעבוד שם, ולפ"ז מובן מה שכתבו התוס' בתירוצם דחוניו לא עבד איסורא כלל ואעפ"כ קנסוהו. ועי' בפיהמ"ש שם שנקבצו אליו כת שקורין אותן קבצטר עם כל הנלוים עליהם וקרב אותן לעבודת ה' וכו' ונתקים דבר ה' על ידי ישעיה ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים וכו', ונראה מדבריו שלא היה מעשה איסור בעצם רק מה שהוא סיע אותם בזה עי' מה שנכ' להלן מהרש"ש בזבחים.

שם. ונראה דלבני נח היה מעלה וכו'.

מבואר בתירוץ שקרבנות עכו"ם אין איסור להקריבם בבמה. ועי' בברכת הזבח שהק' שזה הוי פלוגתא דתנאי ר' יוסי ור"ש בזבחים מה. אם קדשי עכו"ם חייבין עליהם בחוץ ואם הויין כקדשי ישראל לענין פנו"ט ולשיטת ר' יוסי שיש חיוב בחוץ הק"ל, ועי' בצ"ק שבאמת תולה זאת במח' ר' יהודה ור"מ אם חונוי הקריב לשם שמים שלר' יוסי בהכרח צ"ל שלא הקריב לשם שמים. עוד כתב שבאמת לא הקריב שם חונוי בעצמו ורק הראה להם איך יקריבו כדין.

ועי' בגלחש"ס שמצין עוד לגמ' בזבחים קטז: שבני נח אין חיבין משום שחוטי חוץ אבל אסור לסייע ולעשות שליחות, ונראה שהוא נוקט שיש בזה איסור אף אליבא דר"ש וכן עולה מקושיתו בתור"ע פרק בתרא דזבחים שתמה על התוס' בשמעתין מכח דין הגמ' שאסור לסייע. ועי' בתוס' בזבחים שם שהם מפרשים מה דאסור לסייע אליבא דר"י ובשאר עבודות שאין עליהן איסור כרת בחוץ, ולא נתבאר בדבריהם מה הדין אליבא דר"ש. ועי' ברמב"ם סוף הל' מעשה הקרבנות שכי' להדיא דמה שאסור לסייע הוא משום שאסור לשחוט קדשי עכו"ם בחוץ.

ועי' ברש"ש שם שמיישב את קושית הגרע"א דאף שאסור לסייע מ"מ חונוי טעה בזה שסבור היה שמותר לסייע ומשו"ה קנסו את העובדים שם דעבדי איסורא בסיוע זה, אך לא היה טועה להקריב קדשי ישראל בחוץ.

ולעיקר קושית האחרונים הנ"ל עי' בחזו"א זבחים שם קט"ז: שכתב שאף לר' יוסי אין חיוב משום שחוטי חוץ בקדשי עכו"ם רק באופן שהם הקדישו לשם ביהמ"ק אבל אם הקדישו ע"מ להקריבו בחוץ לא שייך איסור זה שכן הוא מצותו שהרי לא נאסרו להקריב בחוץ. ולפ"ז הטעם שאסור לסייע הוא מדרבנן א"נ יש בזה איסור דאורייתא משום בל תוסיף שעושים מצוה לה' בדבר שלא נצטוו. וטעמים אלו שייכים לכאור' אף אליבא דר"ש. [ועד"ז כתב ג"כ בשפ"א בזבחים שם, וכתב עוד דמשכח"ל גם בבלי מומין שאינם ראויים להקרב בפנים ואין ע"ז חיוב דשחוטי חוץ ומ"מ רשאיין העכו"ם להקריבן בבמה אם אינם מומין גדולים.]

ולפי זה צ"ל שבזה עשה חונוי שלא ברצון חכמים במה שסייע בעדם וכדברי הרש"ש, אך לא עבר משום שחוטי חוץ בזה שלא היה עובר על דין המפורש בתורה.

מה זה שלא ירד לה כך וכו'.

עי' רש"י שהק"ו הוא משמע, ויל"ע מדוע המושכל הוא מזה ששמעי נתקנא בחונוי ולא מחונוי עצמו שהלך ועשה בית לע"ז וצ"ל שהוא עשה מאונס שביקשו להרגו או מרוח רעה שביעתה אותו ולא היה כאן לימוד לדורות.

וכן לר"י שכל המעשה עשה חונוי באמת לא נתקלקל לעשות עבודה זרה שלא היה אנוס בדבר כיון שהוא עשה כל המעשה הזה ולא נתדרדר כל כך.

דף ק"י ע"א.**אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בכל מקום.**

עי' בצ"ק שמפרש שמכתתין רגליהם ממקום למקום לתורה והם נקראים מבקשי ה' וע"כ הם בכלל מגישים לשם ה' יעוי"ש עוד. ועי' במהרש"א שמפרש דמוקטרים לשמי היינו עיקר העבודה היא הקטרת האימורין מכל הזבחים לשמים.

ומנחה טהורה.

צ"ב למה דוקא נקט מנחה להמשיל זה. ע"י במהרש"א שפ"י שהמנחה נקראת לחם אלוהי וכמו כן התורה דכ' לכו לחמי בלחמי. וע"י בפירושי הגר"א למס' ברכות דף י"ד ע"ב שגם כן מפרש שהמנחה והנסכים הם כנגד אכילה ושתיה, וע"כ יש דין מיוחד שהאוכל יהיה טהור ועל כן לא נאמר קרבן טהור.

אלא אמר רבא כל העוסק וכו'.

ע"י במהרש"א שהק' מה תיקן רבא לדידיה נמי קשיא דנכתוב עולה ומנחה לומר שאינו צריך שניהם. ומתוך המהרש"א שרבא מבאר שאין הכונה שהעסק בפרשיות אלו מכפר כאילו הקריב את הקרבן אלא מיירי במי שעוסק בתורה כולה שהיא מגנא ומצלא שלא יחטא ולא יצטרך לא עולה ולא מנחה לא חטאת ולא אשם [וע"כ מפרט כל אחד בפני עצמו שכל אחד נחשב ענין בפ"ע]. וההיא דר"ל דלקמן לא מיירי במי שעוסק בכל התורה [אפשר דר"ל שאין תורתו אומנות] אלא מיירי במי שעוסק בפרשיות אלו וע"ז אינו מועיל אלא לכפר כאילו הקריב אותו הקרבן שעסק בו אבל אין בזה כח למנוע שלא יחטא. אולם ברש"י נראה קצת דלא כן שרש"י מבאר עוסק בתור חטאת היינו סדר קדשים דמיירי בהלכות עבודה ולפ"ז לא מיירי דקא במי שעוסק בענין זה אלא העסק בהלכות עבודה מרצה עליו אם נתחייב קרבן איזה שנתחייב.

וע"י בליקוטי הלכות שמיישב באו"א שרבא מחדש שאין העסק בפרשה מועיל לרצות כאילו הקריב ר"ל שהקרבן עיקר ויש במעלת הלימוד כעין הקרבה וכדמצינו דכל הממלא גרונו של ת"ח יין כאילו ניסך על גבי המזבח אלא עיקר הריצוי נעשה ע"י התורה אלא דכאשר אפשר להקריב לא מספיק הלימוד וצריך גם את העשיה בפועל אך עתה הכל נעשה מכח הלימוד והעסק בתורה, וע"כ הוא מפרט באופן מיוחד לומר שעיקר הקרבן היא עסק התורה של אותו הקרבן. ולפ"ז ר' יצחק הוי סייעתא לדברי רבא ולא בא להוסיף ענין אחר. ולכאוי זהו ענין קריאת סדר המעמדות ע"י בגמ' סוף מגילה שזה עיקר הקרבן.

אמר ר' יצחק כל העוסק בתורת חטאת וכו'.

ע"י במהרש"א שמפרש שר' יצחק לא הזכיר עולה ומנחה שזה פשיטא דהוי כאילו הקריב נדבה אבל חטאת ואשם שהם קרבנות חובה היה מקום לומר שלא מועיל העסק כאילו הקריב כיון שאין מצות הקרבן קימת, ובזה חידש ר' יצחק דנוטל שכר גמור כאילו חטא ודאי והקריב הקרבן כד"ן. ומשמע מדבריו שאין זה מועיל רק למי שחטא אלא גם למי שלא חטא שמקים מצות הקרבן.

עסק בפרשת קרבנות ציבור.

בגמ' סוף מגילה לא: עה"פ במה אדע כי אירשנה אמר אברהם לפני הקב"ה רבש"ע שמא ח"ו בניך חוטאין לפניך וכו' א"ל הקב"ה קחה לי עגלה משולשת וכו' א"ל רבש"ע תינח בזמן שביהמ"ק קים בזמן שאין ביהמ"ק קים מה תהא עליהם א"ל כבר תיקנתי להם סדר קרבנות כל זמן שהם קורין בהם מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן ומוחל אני על כל עוונותיהם. וצ"ב שנראה שיש כאן לימוד מיוחד מהקרא דבמה אדע כי אירשנה שלא למדנו מזאת תורת ונראה שם שזהו המקור לסדר המעמדות. אולם יתכן שיש שם לימוד שאף לענין קרבנות ציבור מועיל מה שעם ישראל קוראין את סדר הקרבן בזמנו שכל אחד מתרצה כאילו הוקרב בעדו קרבן

ציבור ואף שאין הוא נחשב הבעלים והמקריב של קרבן זה. [נועי' ברש"י עה"ת כנגד מה לקח אברהם אבינו את מנין הבהמות הללו.

מתני'. ובמנחה אשה ריח ניחוח לומר לך אחד המרבה וא' הממעיט וכו'.

נראה כאן שאין ראוי להביא מנחה למי שיש בידו להביא קרבן גמור של בהמה. וכן מתבאר לעיל ספ"ב ק"ד ע"ב למה נאמר נפש במנחה מי דרכו להביא מנחה עני מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני.

ולכאוי' יש בזה סתירה שנראה בכ"ד שמנחה היא מרצה יותר משאר קרבנות ולפי"ז יש ענין גם לעשיר להתנדב מנחה, דלעיל מקודם הבאנו את דברי המהרש"א עה"פ ומנחה טהורה שהמנחה נקראת לחם אלוקי, ומשמע שיש בזה ענין עצמי. וע"ע באמרי נועם לרבינו הגר"א בריש פרק רביעי דברכות שכו' שזמן תפילת מנחה הוא כנגד מנחת התמיד שהיא קריבה בשעה ט' ומחצה ולא כנגד הקרבת התמיד עצמו שהיה מקודם, ובשנות אליהו שם הוסיף בה שע"כ בתפילת המנחה צריכין להזהר בה יותר משאר תפילות כי היא נקבעה זמן המנחה והמנחה היא רצויה יותר מכל התפילות ומכל הקרבנות כמ"ש מנחת זיכרון שמזכרת תמיד לפני הקב"ה וכן באלהו כתיב ויהי בעלות המנחה שהוא עת רצון וכו'. ולפי"ז יקשה למה אין דרכו של עשיר להביא מנחה בכדי להתרצות.

ומדצ"ל שעיקר מעלתה של המנחה היא כאשר היא נקרבת יחד עם הזבח כמנחת נסכים שהקרבן כשמו יוצר את הקירבה וההתרצות ואז באה המנחה כלחם אלוקי שכביכול מביא מזון למעלה, אולם כאשר היא בפני עצמה אין לה מקום כל כך, ורק העני שאין בידו להביא גם זבח הוא מביאה בפני עצמה לכפר ולרצות, ומעלה עליו הכתוב כאילו הקריב נפשו לפני ה' ור"ל שנתקים בו ענין הבאת הקרבן שקודם למנחה ודו"ק.

חסלת סדר מנחות לברר ההלכות, ולישר ההליכות פני יוצר הרוחות, אשר זיכנו למנוחות וגם לימדנו האורחות, ונתן לנו הכוחות לגשת אל המלאכות, והזכירנו הנשכחות והשכילנו המוחות, והאיר לנו את החשיכות והזמין לנו החשוכות, ברחמיו עלינו ישיב המזבחות ויסיר האנחות, ויחיש פדות לקבץ הנידחות, אמן.

