

תמיד נשחט וכו' בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה חל ערב פסח וכו'. הצל"ח עומד על הלשון במשנה שהוזכר ברישא ערבי פסחים. ומדוע לא קתני בערב הפסח. קדקתני בסיפא. ועיין בתוס' יומא כט. ד"ה אלא שנסתפקו האם פסח שני גם צריך להיות קרב לאחר התמיד. והתוספות במנחות מט. ד"ה תלמוד הכריעו שפסח שני הוא כפסח ראשון לענין זה. **מנה"מ אמר ריב"ל** דאמר קרא את הכבש אחד תעשה וכו' חלקהו לבין שני ערבים. עיין מהרש"א שהקשה דהרי גם בפסח כתיב בין הערביים. ואם כן גם את הפסח יוצרכו להקריב בשמונה ומחצה. ועיין בנימוקי הגרי"ב על המהרש"א. ועיין צל"ח שהאריך. ולהלן נט. תירץ הצל"ח דבפסח בעינן לכתוב לשון בין הערביים ובערב כדי לאחר לתמיד שלא הוזכר בו אלא בין הערביים לבד, מה שא"כ בתמיד היה אפשר גם לכתוב רק הלשון של בערב.

ואי סלקא דעתך בשמונה ומחצה דאורייתא היכי מקדמינן ליה. יש לתמוה, מהי סברת ריב"ל דלכאורה קושיית רבא פשוטה היא. המהר"ח או"ז שות ס' ריט' ביאר שלדעת ריב"ל בין הערביים אין המכוון ששתי החלקים חייבים להיות שווים אלא שהעיקר שיהיה ערב לפני כן ויהיה ערב אחרי כן ורק במקום שאפשר לחלק לשני חלקים שווים מחלקים. אמנם רבא שתמיד צריך לחלק לשני חלקים שווים. **באמת בירושלמי בפירקין ה"א** מבואר, שלריב"ל אינו מעכב קודם הדין דחלקהו לבין שני ערבים. ודייקו שם מהא דתני במשנה להלן סא. הקריבו קודם חצות פסול ומשמע דקודם לזמן הזה לכו"ע לא נפסל. והנה במשנת ר' אהרן קדשים ס' א אות ג' ד"ה ובזה ביאר, דנחלקו ריב"ל ורבא באופן זה דריב"ל סבר דכיון דאינו מעכב אז לצורך ניתן לבטלו משום שצריך זמן רב להקרב הפסחים לעומת זאת רבא סבר דהגם שאינו מעכב מכל מקום כיוון שהוא דין תורה לא מבטלים דין זה גם לצורך הקרבת פסחים מרובים. באמת היה ניתן להבין ע"פ הירושלמי בעוד אופן דרבא סבר שדרשא זו מתפרשת כזמן הקרבת הקרבן ובזה בוודאי זה מעכב ולא יתכן להבין שדרשא זו אינה מעכבת. מה שא"כ ריב"ל הבין שאין זה זמן בקרבן אלא זהו דין במקריב שיקריבו את הקרבן בשעה זו וחלקהו לבין שני ערבים נאמרה בעשייה של הגברא ולא בקרבן ומכיוון שלא שנה הכתוב לעכב הוי רק דין לכתחילה ולא דין דבידעבד.

רש"י ד"ה אלא. והצל"ח הקשה, שדבריו סותרים שבתחילה כתב שכל שש שעות אחרונות כשרות ולאחמ"כ כתב שכי ינטו צללי ערב דהיינו בן הערביים היינו משש ומחצה. והרע"א בגליון הש"ס הקשה מסוגיא מפורשת ביומא כח: דמבואר שם שזמן הקרבת התמיד מן התורה הוא בתחילת שבע. וכן הביא שרש"י צג: כתב שזמן תחילת הקרבת התמיד הוא בשעה שביעית ובשבת ט: ד"ה מנחה גדולה כתב דזמן הקרבת התמיד הוא משש ומחצה. והנה הלשון ברש"י ביומא כח: וכן בנדה סג: רש"י ד"ה מן משמע שפירשו שכי ינטו צללי ערב היינו תחילת שבע. שמשעה שהצל מתחיל לנטות קרוי כי ינטו צללי ערב. ודלא כדפירש רש"י כאן דכי ינטו צללי ערב היינו שש ומחצה. ובזה אפשר דפליגי פ' רש"י אמנם עדיין יש לעיין על רש"י בסוגייתנו מכח סוגיא מפורשת ביומא. ובתוס' בסוגיין משמע דמדאורייתא זמנו בתחילת שבע אלא דמשום הטעמים המפורשים ביומא מדרבנן זמנו בשש ומחצה. ויש לעיין לדרכו של התוס' בפ' כי ינטו צללי ערב האם המכוון הוא לתחילת שבע דהוא הזמן דאורייתא או דלמא דהמכוון הוא לשש ומחצה ורבא לא נקיט לפ' בין הערבים דסבר דהמכוון בזה הוא ערב אלא נוקט לזמן דרבנן שאז כבר ניכר לכל שהוא ערב. ובאבן האזל הקשה מהא דמבואר לעיל ה. דרבא יליף דתשבינו מחצות מקרא דלא תשחט על חמץ דם זבחי דחיוב תשבינו הוא משעה שאפשר להקריב את הפסח. ורבא יליף דהאיסור הוא בחצות ולא בשש ומחצה ועיי"ש רש"י ד"ה לא תשחט. ובמאירי נמי מבואר בסוגייתנו דשש ומחצה הוא זמן דאורייתא וקשה עליו כקושיות שהקשינו על רש"י ויל"ע בזה. **ולגבי תפילת המנחה** האם בדיעבד זמנה משש או משש ומחצה דווקא. דהרי תפילת מנחה היא כנגד תמיד של בין הערביים. עיין שו"ע ס' רלג ס"א ונחלקו שם בזה המג"א והפ"ח. ועיי"ש במ"ב סק"ב ובשעה"צ סק"ו. ועיין עוד לגבי תפילת שחרית עד מתי זמנה עיין רמ"א ס' פט ס"א ועיי"ש במ"ב סק"ז.

עיין רש"י ד"ה צליית הפסח. ולכאורה הוא שני טעמים ויל"ע מדוע הוצרך רש"י לשני הטעמים. ועיין להלן ברש"י סה: לגבי פסח שנשחט בשבת שכתב רק את הטעם משום שאפשר שתחשך ולא כתב שצורך הדין הוא.

רש"י ד"ה ר' ישמעאל. וזמן מוספין אורחיהו בשש. יש לעיין, האם יש ענין לכתחילה להקריב המוספין בשש או דליתא זמן למוספים אלא דכאן בע"פ בעינן לאקדומי כל מה דאפשר ולא מקדימים את המוספין קודם שש משום

שנאמר בהם ביום אמנם בימים אחרים אפשר להקריבם כל זמן קודם לתמיד של בין הערביים. עיין במאירי שמבואר בו שזמנו כל היום מ"מ לכתחילה צריך להקריבו בשש ועיין בתוס' ברכות כח. ד"ה ושל. ועיין כאן ברש"ש שהקשה דכל מקום דכתיב יום אין הכוונה לשעה שישית ומ"ש הכא והביא דגם ברמב"ם לא הוזכר דמצוותו בשש.

תוד"ה וקעבדינן. עיין רש"ש מה שתירץ ועיין תוס' הרשב"א.

עיין בירושלמי ה"א דכתב בביאור מחלוקת ר"ע ור"י כפירוש אביי ולא כטעמו. אלא שרבי ישמאעל מאחר שעה אחת לפלפולו, ור"ע מקדים שעה אחת לעיסוקו. ועיין"ש במפרשי הירושלמי בביאור כוונת הירושלמי. **במאי קא מיפלגי במיכמר בישראל קא מיפלגי.** משמעות הסוגיא דהיה פשוט לגמ' דר"ע לא חייש כלל למיכמר בישראל ולכן הקשתה הגמ' שיקריבהו בשש ומחצה ומנליה לגמ' להקשות דילמא חייש למיכמר בישראל לזמן מרובה כל כך. ועיין מאירי ולפי"ז אתי שפיר. **תוד"ה אלא** עיין מהרש"א ובהגהות ראמ"ה. **עיין רמב"ם תו"מ פ"א ה"ה.** ויש לעיין, כמאן פסק הרמב"ם למסקנת הסוגיא וכשיטת מי הכריע להלכה. ועיין שם בלחם משנה ועיין שפת אמת.

במאי קא מיפלגי במוספין קודמין לבזיכין קא מיפלגי וכו'. עיין יומא לד. דשם נתבאר סברתם. ועיין רמב"ם פ"ו מתמידין ומוספין ה"א. דפסק דבשבת היו מקריבים את שני הבזיכים אם המוספין קודם ניסוך היין של המוספין עכ"ל. וביאר שם הכס"מ דפסק דהמוספין קודמין לבזיכין ואינם קודמים לנסכי המוספין. ועיי"ש בכס"מ שהוקשה לו מקורו של הרמב"ם. ועיין רש"י בסוגייתנו שביאר שמקורו של הרמב"ם הוא מתוך סוגייתנו. ועיין שם בלח"מ. וצ"ע על דבריו דאטו בבית המקדש הקריבו לפי מה שנחלקו ר"ע ור"י. ויל"ע בזה. **רש"י ד"ה בשני בשבת** עיין בתוס' שהקשו מהגמ' בר"ה דמבואר דגם כשקידשו על פי הראיה הקפידו דלא אד"ו ראש. ועיין בלח"מ וביתר הרחבה בצל"ח בסוגייתנו דכאן רש"י איירי רק על הכלל שלא בד"ו פסח כדי שלא נבוא מחמת זה לאד"ו ראש ומשום כן דאגו שלא יהיה בד"ו פסח. אמנם רש"י הוקשה לו דכשקידשו על פי הראיה

ת"ר מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר תלמוד לומר וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים. הנה יש לדון בדין זה שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר האם דין זה נאמר אפי' לגבי השחיטה שאסור לשחוט קודם תמיד של שחר, או שאסור לזרוק דם שאר הקרבנות קודם תמיד של שחר אבל שאר העבודות מותר, או דאיירי באיסור הקטרה שאסור להקטיר האימורים של שאר הקרבנות קודם הקטרת אברי התמיד. וכן"ל יש לעיין בעשיית התמיד של בין הערביים. איזה עבודה מהתמיד צריכה ליעשות כדי שיהא ניתן להקריב אחריה האם שחיטת התמיד זריקת דם התמיד או הקטרת אימורי התמיד. וכן"ל יש לדון לגבי האיחור לאחר תמיד של בן הערביים מה נאסר. ועיין תוס' ד"ה העולה. ובעז"ה נציין בהמשך.

העולה עולה ראשונה. הנה יש לדון איזה הלכה נאמרה בדין זה דהעולה היא ראשונה האם זה הלכה בעצם שלא יקרב קרבן לפני הקרבת התמיד. דכך הוא הדין שהעולה היא הקרבן שיקרב ראשון. או דהוי דין קדימה מלתא דתדיר ושאינו תדיר קודם ומשום כן התמיד צריך לקדום לשאר קרבנות מכח הדין דתדיר ושאינו תדיר קודם. ובפשוטו משמע דהוי דין בעצם דהתמיד צריך ליקרב ראשון ושלא יוקדם קרבן לפניו. והנה לפי"ז יש לעיין באופן שאין את קרבן התמיד כגון שישנם רק שלמים האם באופן זה ניתן להקריב קרבנות קודם הקרבת התמיד. **ועיין ערכין יא:** דמבואר שהקריבו עולת נדבה גם לאחר שבטל התמיד. והנה מבואר לכאורה דדין זה דהעולה עולה ראשונה לא נאמרה כשאין תמיד אלא רק באופן שיש את קרבן התמיד. אמנם הגר"ז נקט. [והובאו דבריו בסטענסיל במנחות מט:] דהדין שלא יקרב דבר קודם לתמיד הוא רק בזמן הקרבת התמיד שזהו עד ארבע שעות. הגם דבאמת אם לא הקריבו את התמיד של שחר בבוקר מקריבים אותו כל היום כמבואר שם במשנה במנחות. מכל מקום כיוון דזהו עיקר זמנו ממילא כל כמה דעבר עיקר זמנו בטל הדין שהעולה היא ראשונה. וצ"ב בזה. ועיין בפי' הראב"ד למסכת תמיד סוף"ק ד"ה העולה ראשונה. דנקט דבימי אריסטובלוס שלא היה תמיד לא נאמר כלל הדין של עליה השלם והקריבו שאר קרבנות ומשמע דהקריבו אפילו בשחרית כיוון שידעו שלא ניתן לקיים את הקרבת התמידין וכן הוכיח מהא דבסיני הקריבו שלמים הגם שלא היה הקרבת התמידין. אמנם האור החיים על התורה ריש פרשת צו נקט דאם אין תמיד לא מקריבים כלל שאר קרבנות. ויל"ע עליו מערכין יא.

אלא אמר רבא השלמים עליה השלם וכו'. ויל"ע מה נתבאר בדין עליה השלם האם יסודו הוא דין שלא להקריב לאחר תמיד של בין הערביים שהוא צריך להיות הקרבן האחרון. או דיסוד דינו הוא שצריך להקריב את הקרבנות על התמיד של שחר ושלא יפסיק ביניהם תמיד של בין הערביים. ועיין רש"י נח. ד"ה עליה וביומא לג. ד"ה עליה. ועיין להלן נט. רש"י ד"ה כשניתותרו. **לענין תמיד של בעין הערביים** נתבאר במהר"ח או"ז סימן ר"כ דאסור להקריב לאחר שחיטת תמיד של בין הערביים והבית הלוי[ח"א סי' לד סק"ו] נוקט דהאיסור הוא רק לאחר זריקת הדם של התמיד. וברבינו אליהו מזרחי [פ' צו ו,ה] מובא דהאיסור הוא רק לאחר הקטרת אברי התמיד. **תוד"ה העולה עולה ראשונה.** קושיית התוספות צריכה עיון דלכאורה הם שני דינים שאין להם שייכות דעין זבחים פט. ושם מבואר להדיא דמעולת הבוקר אשר לעולת התמיד ילפינן לכל דינא דתדיר ושאינו תדיר קודם. ולכאורה דין זה הוא רק כששני הדברים באים ביחד ליקרב אמנם אם אחד מהם לא עומד לפנינו כגון שיש תמיד אלא שאינו עתה בירושלים לכאורה לא שייך לומר כלל דין תדיר ושאינו תדיר וכך הוא הדין להלכה בכל המצוות דרק אם שניהם באים לפניך התדיר קודם. ולכאורה הדין דעולה עולה ראשונה הוא דין בעולה שצריכה ליקדום בעצמותה לשאר הקרבנות. וכן צע"ג מה שהקשו התוס' בהמשך דבריהם דמדוע בעינן פסוקים ומדוע לא ילפינן דתמיד זמנו בבוקר והמוספין זמנם בעיצומו של יום. דיל"ע דלכאורה משום כן היינו אומרים דאם נתאחר עד עיצומו של יום שיקריבו המוספין קודם. [ועיין במקדש דויד סימן ט.] **ובתירוץ התוס' משמע**

דגם העולה עולה ראשונה הוא רק דין קדימה של תדיר ושאינו תדיר אלא שתי הצריכותא של שני הענינים. ועיין עוד תוס' מנחות מט. ובתוספות זבחים פט.

והנה מצינו עוד ג' שיטות בראשונים בהאי ענינא דהעולה עולה ראשונה ועליה השלם. עיין ברש"י ד"ה מניין דמשמע שהוא דין במערכה וברש"י יומא לג : ד"ה מנין. והנה יש לדון לדעת רש"י מה הדין להקריב על מערכה שאינה מערכה גדולה למשל הבזיכין שהיו מקריבין על המערכה של הקטורת ולא על מערכה גדולה. וכן יש לעיין לגבי האיסור של הקרבה לאחר תמיד של בין הערביים האם יסודו הוא גם מדין מערכה. או דהוי דין אחר. ועיין בפירוש רבינו חננאל להלן נט. סוד"ה ת"ר אין לך. ועיין ברמב"ן בהשמטות בסה"מ מצווה יא' ועיין שם היטב בלשונו דמשמע דזהו דין שכל הקרבנות יקרבו בין שני התמידים. ויל"ע בטעם השמטת הרמב"ם לעשה זה. ועיין לשון הרמב"ם פ"א מתמידין ומוספין ה"ג.

עליה השלם וכו'. האחרונים דנו האם הוי מצוות עשה להקריב את הקרבנות על תמיד של שחר ועבר על זה ביטול מצוות עשה או דהוי לאו הבא מכלל עשה. ונראה בזה בעז"ה בהמשך.

ת"ר תמיד קודם לפסח וכו' עיין תוס' יומא כט: שנסתפקו האם גם פסח שני התמיד קודם לפסח. וצ"ע במה שכתבו בתחילת דבריהם דהפסח יאוחר משום שכתוב בו בין הערביים כמו בפסח ראשון. ויל"ע דהרי בין הערביים כתוב גם בתמיד. וטעם האיוורור של פסח הוא משום שכתוב בו בערב וזה לא כתיב בפסח שני. ובעיקר יש לעיין על התוס' במה שכתבו שם בצד השני שבפסח שני הי מיניהו דבעי נקדים. וצ"ע דממ"נ עד כמה דלא נאמר הדין דיאוחר דבר לכאורה שיחזור הכלל הרגיל של תדיר ושאינו תדיר קודם והתמיד יקרב קודם. או עצם הדין של עליה השלם שלא יאוחר דבר לאחר תמיד של בין הערביים. וצריך להכריע איזה דין נוהג אבל איך יתכן שיהא כלל שיעשה מה שירצה. ויל"ע בזה.

יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערביים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערביים בלבד עיין תוד"ה יאוחר. והנה יש לדון מה קמ"ל ביאוחר. האם דאין עשה דהשלמה על קרבן פסח וממילא הדין לכלל דתדיר שאינו תדיר תדיר קודם. או דלמא דהוי דין סדר דהתמיד ראשון והפסח שני. ובזה עצמו יש לדון האם הדין הוא משום הפסח. דכך הוא קביעת זמן הפסח בעצמותו שזהו סדרו שהתמיד ראשון והפסח הוא שני והוא מלתא דסדר הפסח וזמנו שיקרב לאחר התמיד אבל לא משום קדימת התמיד אייתנין עלה. או דזהו סדר מצד התמיד שיקרב ראשון לפני הפסח אמנם לא משום דין דתדיר ושאינו תדיר אלא דזהו הלכה חדשה של סדר התמיד והפסח.

ועיין בירושלמי פסחים לה. דהובא ברייתא לרבות שאם הקדים את הפסח לתמיד יוכשר התמיד ולא יפסל באותו הקדמה. ועיין בזה.

ועיין בשיטה במנחות ה. אות לה. שמבואר מדבריו נמי שדן בהקדים פסח לתמיד אמאי אינו נחשב מחוסר זמן לבו ביום. שדין זה בקרבנות שלא הגיע זמן הקרבתם ואם שחטם קודם פסולים משום מחוסר זמן. והנה אם הוי רק דין תדיר ושאינו תדיר מהיכי תיתי דמשום כן יחשב הפסח מחוסר זמן ומהי כלל קושיית השיטה. ומשמע דהוי דין סדר.

ועיין זבחים צא. שדנה הגמ' מה הדין שקדם ושחט לשאינו תדיר האם צריך למרס בדמו והוכיחה הגמ' מקרבן פסח. והקשה השאג"א סימן יז' מה ענין זה לזה הרי בפסח אינו משום לתא דתדיר קודם אלא מדינא דיאוחר דבר. ועיין אור שמח פ"א מקרבן ה"ד שהקשה כנ"ל.

ועיין במנחת חינוך מצווה ה' אות ג' שיצא לדון בדבר חדש שאין זה הלכה רק של סדר וזמן הקרבת הפסח הוא לאחר זמן הקרבת התמיד ונפק"מ דאפי' במקום שאין תמיד ממתנין עד לאחר זמן הקרבתו.

יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערביים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערביים בלבד. עיין ברמב"ם פ"א מתמידין ומוספין ה"ג. שהביא טעם אחר מדוע מאחרים את הפסח ועיי"ש בלח"מ שעמד על כך. [ועיין באבן האזל ועיין עוד בספר הליקוטים הוצאת שבתי פרנקל במה שהובא משם ספר כתר תורה. ועיין מקדש דויד סימן ט סק"ג].

תן לה כמידתה שתהא דולקת מערב עד בוקר. עיין רש"י ויל"ע לפי השיטות שבחנוכה כל יום שמו מקצת השמן איך נתקיים המצווה של תן לה כמידתה.

שאני התם דמיעט רחמנא אותו. עיין שפ"א שעמד על כך דמ"ש הדרשא של עליה השלם שנדחית מפני יאוחר דבר ומאי שנא הדרשא של אותו שדוחה את הדרשא של יאוחר דבר.

אין לך עבודה שכשרה מערב עד בוקר אלא זו בלבד. עיין תוס' במנחות פט. שעמדו על כך שהיו עושים לאחר מכן את הקטרת האיברים ואת תרומת הדשן. ועיי"ש בתירוץ התוס' ויש לדון בפ"י תירוצו.

ותניא כי קושיין. עיין רמב"ם פ"א מקרבן פסח ה"ד. ועיי"ש בכס"מ שביאר שפסק כהברייתא השניה דמבואר שם בגמ' דמסתבר טעמא ויל"ע היכן מבואר בגמ' דמסתבר טעמא.

רש"י ד"ה תמיד קודם לקטורת עיין שם בסוגיית הגמ' ועיין כאן במהרש"א מה שדן על דברי רש"י ועיין שפת אמת. רש"י ד"ה האי מבואר ברש"י דנרות נחשבת עבודת פנים אמנם עיין ברמב"ם פ"ט מביא"מ ה"ז ובראב"ד שם.

ת"ר אין לך דבר שקודם לתמיד של שחר אלא קטורת בלבד וכו' ואין לך דבר שמתעכב לאחר תמיד של בין הערביים וכו' עיין רש"י ד"ה אין לך שכתב באישים. ולכאורה כוונתו כתוד"ה אין לך שקאי על הקטרה. ועיין מהרש"א שהקשה דהרי בסיפא דברייתא איירי על מחוסר כיפורים שזורק את דם חטאת העוף לאחר תמיד של בין הערביים ואינו מילתא דהקרבה כלל. ועיי"ש מה שתיירץ.

רבי ישמאעל בנו וכו' אומר אף מחוסר כיפורים בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים לערב. ועיין רש"י ד"ה בשאר שהעמיד במחור"כ שהביא שלמי נדבה קודם התמיד והקריבו את התמיד דאם לא יקרב כפרתו לא יוכל לאכול מהתמיד ומצוות עשה היא בין על הבעלים בין על כהנים לאכול השלמים שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם. והנה בגמ' להלן מבואר דבמחור"כ יש מצוות עשה שמכוחה יש סיבה לדחות את עשה דהשלמה אלא הקשתה הגמ' מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה. ומבואר ברש"י דהמצוות עשה היא המצווה על הבעלים לאכול בקדשים. וכן היא דעת הרמב"ן בספה"מ שכחת העשין מצווה א. אלא שהביא ילפותא אחרת למצווה זו ע"ש והנה באמת יש לעיין האם זו מצוות עשה על הבעלים אם כן אם יתן לאחר מדוע לא חשיב מבטל עשה באשר המצווה היא עליו לאכול את הקדשים. אמנם אפשר בדעת רש"י דהמצווה הוא על ישראל לאכול בקדשים אלא דזהו חובה כללית ואין זה מוטל על אדם במסוים אמנם על הבעלים עליו זה מוטל כי הוא אחראי לקיום ההקרבה וממילא כיוון שעליו מוטל מצווה זו אם כן אכילת עצמו דוחה האיסור מה שאין כן אחר דאה"נ אם יאכל יקיים מצווה אבל כיוון שאין מצווה זו מוטלת עליו אין אכילתו דוחה. אמנם באמת ברמב"ן בספר המצוות משמע להדיא דכל המצווה היא רק על הבעלים ואין מצווה על שאר ישראל ויל"ע בזה. אמנם הרמב"ם בספה"מ מ' פט ובמעה"ק פ"י ה"א. לא הוזכר מצוות אכילת קדשים אלא בכהנים. ועיי"ש בלשון הרמב"ם והצל"ח ביצה יט. דן האם המצווה היא רק בקדשי קדשים או גם בקדשים קלים. עיין היטב בלשון הרמב"ם שם. והנה לדעת הרמב"ם יש לעיין מהי המצוות עשה במחוסר כיפורים שמכוחה בעינן לדחות את עשה דהשלמה וקו' זו כבר הקשה שם הרמב"ם ומכח זה הוכיח דיש מצוות עשה באכילה. ויש לדון האם ניתן להעמיד סוגייתנו במחור"כ כהן. והנה בליקוטי הלכות לבעל החפץ חיים. כתב דלדעת הרמב"ם העשה הוא עשה דהקרבנות קרבנותיו וגמר טהרתו. וזה עצמו העשה. והאבי עזרי דן על דבריו דלכאורה זהו תלוי במחלוקת תנאים שבת קכא. האם טבילה בזמנו מצווה היא. **שטובל ואוכל בקדשים לערב.** הקשו הראשונים, מדוע הוזכר כאן הלשון של לערב הרי מחור"כ אינו צריך הערב שמש ואוכל מיד לאחר הקרבנות קרבנו וטבילתו. עיין בעל המאור ד"ה והא שכתב להוכיח מכאן שאיירי בסוגייתנו רק בשלמים של אתמול שלא ניתן לאוכלם למחר ואם לא יאכלם היום יעבור זמן אכילתם. והראב"ד בהשגות שם כתב דמלשון זה עצמו מוכח דלא כהבעה"מ אלא המכוון שאע"פ שניתן לאוכלם בלילה מכל מקום העשה דוחה. ויל"ע במה תלויה מחלוקתם ועיין ברש"י ועיי"ש שדייק מדברי רש"י כדברי בעל המאור. ועיי"ש מה שהביא מהספרא. ועיין מאירי. והנה יש להקשות דמשמע דהבעל המאור העמיד כך למעשה את הגמ' דאיירי בשלמים של אתמול ויל"ע דהרי למסקנת הגמ' איירי כאן באופן שאינו עובר כלל על עשה דהשלמה דהרי איירי דאינו מקטיר לאחר התמיד אלא רק שוחט וזורק. וממילא בכל גוונא יוכל להקריב את החטאת. אמנם עיין מנחות מט: תוס' ד"ה תלמוד בסופו דמדברנן יש איסור גם שחיטה וזריקה לאחר תמיד של בין הערביים ולפי"ז אתי שפיר. **בשלמא לת"ק יבוא ע' דפסח שיש בו כרת וידחה ע' דהשלמה וכו'.** התוס' במנחות מט: הוכיחו מכאן דאם עבר על ע' דהשלמה אין הקרבן נפסל דאם הקרבן נפסל מה ייחזיק דחיית העשה. הא מכל מקום נפסל. ועיין בריטב"א ביומא כט. דמבואר מדבריו לחד תירוצא דהקרבה קודם תמיד של שחר פסולה. ולפי"ז הקשה הקה"י בפסחים סימן מו דלכאורה הוא הדין אחר תמיד של בין הערביים פסולה ותיקשי עליו קושיית התוס' עיי"ש מה שתיירץ. והנה החזו"א דייק מדברי התוס' בהוריות ד. ד"ה שהביא שגם נפסל מדאורייתא וביאר שם בדברי התוס' דאם הקריב קרבן לאחר תמיד של בין הערביים ונתבטל עליה השלם יכול להקריב קרבנות אחרים כיוון שכבר נתבטל עשה דהשלמה. והנה יש לעיין לפי"ז דלכאורה בערב פסח כיוון שנתבטל ע' דהשלמה יוכל להקריב לכתחילה קרבנות של מחוסר כיפורים ומדוע צריך לבוא לדין דחייה.

מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה צ"ע לשי' הרשב"א כתובות מ. [ועיי"ש בשיטה ד"ה וז"ל וניתן] דסובר דעשה דוחה לאו הבא מכלל עשה. וכפשוטו עשה דהשלמה אינו מצוות עשה אלא לאו הבא מכלל עשה. כמבואר ברמב"ן בספר המצוות שכחת העשין יא דהוי לאו הבא מכלל עשה. ואם כן מדוע לא ידחה עשה דאכילת קדשים לאו הבא מכלל עשה דהשלמה ואפשר שהרשב"א ילמד דהוי מצוות עשה ואפשר שזה מדויק בלשון הגמ' דהקשתה מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה ומשמע שהם שקולים ואם הוי איסור עשה לכאורה זה גרע. ועיין שאג"א סוס"י לג. ועיין מנח"ח מצווה צ' אות א' ד"ה ואך. **תוד"ה אתי הקשה ריב"א וכו' ויל"ע** הרי הכרת לא נאמר באכילה אלא בהקרבה ומאי סד"א דהעשה הוא באכילת הפסח. **בא"ד. ות"י וכו' ור"י תי' , יש**

לעיין, האם ר"י פליג על ריב"א וסובר שבעינן קיום העשה בשעת דחיית הלאו ולא קודם. או דלא פליג בדינא והטעם דפליג הוא משום שלא בעי לאוקמי באופן שכבר הקריב פסחו. ויש לדון עוד טעמים בפלוגתא. והנה בגדר הטעם של בעידנא מצינו ב' דרכים בראשונים או דרך הוא הגזה"כ דומיא דכלאיים בציצית. או דכטעם הריטב"א והר"ח דחיישינן שלא יקיים את העשה. ויש לדון בזה. **שם.** עיין תוס' שבת ד. ד"ה וכי שמקשים איך הכהנים יכולים לעבור על העשה בשביל המצווה של מחו"כ הא אין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו. ועיי"ש מה שתי'. ויל"ע מהתוס' להלן פח. דאין עשה דפרו ורבו דוחה ל"ת דלא יהיה קדש משום שאסור לאישה לעבור על הלאו בשביל העשה של האיש. **שם.** עיין תוס' זבחים לג: ד"ה לענין שכתבו דעשה שיש בו כרת דוחה ל"ת ועשה אפילו שלא בעידיה.

הכא בחטאת העוף עסקינן וכו'. יל"ע במאי פליג ת"ק, הרי מכיוון דלא מקטיר מדוע לא יותר לזרוק את דם הקרבן. ועיין רמב"ם פ"א תמידין ומוספין ה"ג. והאחרונים ביארו, דסבר הרמב"ם דת"ק פליג על ר"י וסובר דנאסר גם השחיטה לאחר תמיד של בין הערביים. ועיין מאירי. **רב פפא אמר וכו'.** יש לעיין במאי פליג ר"פ ור"ח. ועיין שו"ת מהר"ח או"ז סימן ר"כ. שביאר דר"ח סבר דהיכן שיש אימורים להקטירן אפי' בשחיטה עובר בעשה דהשלמה. **רש"י ד"ה מעלה ומלינה.** התוס' בר"ה ל: כתבו דסוגיין אתי כמ"ד בזבחים פז. דאין לינה מועלת בראשו של מזבח ועיין במנח"ח [צ, א] שתמה על רש"י שכתב דהוי ככו"ע. ור' בערל סולאוויצקי. נקט דאף למ"ד לינה מועלת הוא רק כשהורידו אותו מעל המזבח ולא כ"ז שהוא ע"ג מזבח. שמעתי מהגרא"י מהגרי"ז בשם הגר"ח דדין אין לינה מועלת הוא משום שהעלאה תחילת הקטרה ונחשב כאילו התחיל בהקטרתם ומשום כן לא נפסל בלינה. אמנם הגרי"ז עצמו נקט שהוא מדין קידוש מזבח שחל בהם קידוש לענין זה שלא יפסלו בלינה וכמו דמזבח מקדש פסולים לענין אם עלו לא ירדו כך הוא מקדש אברים דלא יחול בהם כלל הפסול. **והאיכא**

אשם. עיין רמב"ם פ"א ממח"כ ה"ה, ועיי"ש בכס"מ שהקשה מסוגייתנו ועייש במל"מ ובחידושי מרן רי"ז הלוי. **זה בנה אב לכל החטאות וכו'.** עיין בראשונים בקידושין יג. שהיכא שאין מקריבין את החטאת אין מקריבין גם את העולה. **תוד"ה זה.** ועיין תוס' קידושין יג., וכן בתוס' זבחים ה. ד"ה עולתה, שתי' באופן אחר.

אבדו וכו'. הנה הדין דלא ניתן להקטיר את האימורים קודם זריקה הוא דין מתיר שהדם מחיל חלות התר בבשר ובאימורים להקטרה ולאכילת הבעלים. ויש לדון, מהו גדר הקטרת אימורים האם יסודו הוא דין מתיר כזריקת האימורים אלא שכך הוא דין המתיר שבו שאם נטמאו או אבדו אינם מעכבים או דלמא דאין זה דין מתיר אלא דין סדר שכל זמן שלא נקטרו האימורים הרי זה מעכב את אכילת הבשר. עיין רמב"ם פסוה"מ פ"ח ה"ז. ובתוס' זבחים מג. ד"ה והלבונה. וברש"י קידושין נב: ד"ה משלחן. **שם.** עיין תוס' ביצה כ: ד"ה מאי ביניהו שכתבו דאף חלק הבעלים אסור באכילה קודם הקטרת אימורין. ועיי"ש שאם שחט ביו"ט שאין מקטירין ביו"ט חשיב כמו שנטמאו ואבדו, אע"ג שניתן להקטירן במוצאי יו"ט.

והא כמה דלא מתקטרי אימורין כהנים לא מצו אכלי בשר. והנה יש לדון בשיעור ההקטרה שבעי באימורין כדי להתיר את הבשר, והנה באופן שהאימורין לפנינו דן החזו"א או"ח סימן קכ"ד. כמה מהאימורין צריכין להיות מוקטרין כדי שיחול ההתר בבשר האם בעינן כולן או כזית, ואמר החזו"א דמשמע דבעי כולן. שם. עיין מנחות כו: דשם נחלקו אמוראים בקומץ ממתי מתיר שיריים לאכילה דרבי חנינא סבר משמשלה בו האור ורבי יוחנן אמר משתצית האור ברובו. והגר"ח נקט על פי ירושלמי [ואין זה ברור שם בכוונת הירושלמי כלל, ואין להאריך כאן בזה.] דדין זה הוא דווקא בקומץ אמנם באימורים מהני בהם משילת האור לבדה, וכן נקט שם הקרן אורה. אמנם עיין שם בתוס' ד"ה קומץ, שנוקט שאימורין הם כקומץ.

יכול יהו כהנים רשאים בחזה ושוק וכו'. הנה האי לישנא משמע שהנידון הוא לגבי אכילת הבשר שלא הותר אלא לאחר הקטרת האימורין. אמנם המשך דברי הגמ' דתניא יכול נטמאו אימורין או אבדו לא יהיו הכהנים זכאים בחזה ושוק משמע שנידון הוא לגבי זכיית הכהנים בחזה ושוק דקודם הקטרת האימורין לא חלה זכיית הכהנים בחזה ושוק. ועיין במאירי בסוגייתנו שכתב ומ"מ אינו זוכה באכילה עד לאחר הקטרת אימורין ומן הסתם אינו אוכל עד שזכה וכו' עכ"ל ומבואר דהמניעה באכילה מגיעה מלתא דחיסרון הזכייה ולא דחסר במתיר לאכילה בעצם. ועיין לשון הרמב"ם פ"ט ממעה"ק הי"א דכן הביא דאין הכהנים זוכין בחזה ושוק עד לאחר הקטרת האימורין. ושינה את לשון הברייתא דכתיבא דאין רשאים דמשמע דהוי איסור אכילה, והביא את לשון הזכייה. ואתי שפיר היטב כדברי המאירי. דהאיסור אכילה נובע מחיסרון הזכייה. והנה בדברי הרמב"ם לא מצינו אלא לגבי חזה ושוק אבל לא לגבי שאר דברים. אמנם בסוגייתנו מבואר להדיא דהוא הדין באכילת חטאת ואשם שאין הכהנים זוכים אלא לאחר הקטרת אימורין. והנה בדברי הרמב"ם לא הוזכרו חטאות ואשמות. אמנם זה לכאורה פחות קשה דבהלכה זה איירי בשלמים. אמנם ביותר קשה מה שלא הזכיר הרמב"ם את חלק הבעלים. הרי איירי בזה מקודם. ופשטות לשונו משמע שהבעלים זוכים בחלקם מיד אפילו קודם הקטרת האימורין. ואפשר שהם מנועים מאכילה מדין סדר, דכיוון דהשתא נוהג מצוות ההקרבה אם כן לא ניתן לאכילה אמנם זכיותם בחלקם היא מיד לאחר זריקה. אמנם עיין במל"מ פ"א ה"ג שכתב דה"ה חטאת ואשם והוא הדין חלק הבעלים. וצ"ע. ובתוס' בבבב"א כ: ד"ה מאי מבואר להדיא דדין זה נאמר גם על חלק הבעלים.

ובעלים מתכפרים. יש לעיין, בלשון זה האם המכוון הוא דהכפרה תלויה באכילה. או דהגם דבעינן אכילה אבל זה רק בתור מעכב שלא תחול כפרת זריקה עד לאחר האכילה אבל בוודאי עצם המכפר הוא הזריקה דהם. וכפשוט הכתובים כי הדם הוא בנפש יכפר. שהדם הוא המכפר. ועיין רש"י ד"ה ואשר ודו"ק. ועיין במקדש דוד סימן יד סק"ז שרצה להוכיח מסוגיא דערכין ז. דהיוצא ליהרג מזין עליו מדם חטאתו ואשמו כדי שיתכפר לו. ומבואר דלא ממתנין לאכילת כהנים. ודן דכשיאכלו הכהנים יתכפר למפרע משעת זריקה מכיוון דהוי רק תנאי וצ"ע. ויש לדון בזה.

תוד"ה יכול, בת"י הראשון סברו התוס' דאין הכפרה תלויה באכילה אלא במה שהם ראויים לאכילה ואם אינם ראויים לאכילה כלל לא נתכפרו הבעלים. והתוס' הקשו על זה מנטמא בשר קודם זריקה. ובפשוט בת"י השני סברי שכל זמן שהם ראויים לאכילה אז בעי אכילה כדי להתכפר. אמנם החזו"א או"ח סימן קכ"ד נקט בדעת התוס' דלא חזרו בהם מתי הראשון לגמרי אלא דסבר בת"י השני שבאופן שנפסלו האימורין וחזי הבשר לאכילה מדי נתכפרו וכן באופן שהבשר נפסל ואינו עומד לאכילה נתכפרו מיד. ורק באופן שיש אימורים אלא דיש בהם מניעה להקרבה ויוכלו להקריבם לאחמ"כ. והבשר יוכל להיות ראוי לאכילה. אבל עדיין אינו ראוי אז מכיון שעתידי להיות ראוי ואינו ראוי עדיין כאן חל העיכוב. ובזה חידשה הגמ' דעשאו כמי שנטמאו או אבדו עכ"ד. אמנם בלשון התוס' פ"י דחוק מאד. והרמב"ם בפ"י ה"א הזכיר מצוות אכילת הכהנים בחטאת ואשם שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם. אמנם לא הזכיר בשום מקום שהכפרה תלוי באכילה וחשיב מחסו"כ עד אשר יאכלו הכהנים. ואם למד כפי' החזו"א בתוס' אתי שפיר היטב. ועיין בזה.

וכו'. עיין מאירי ד"ה ומ"מ שביאר, דהטעם שרב חסדא לעיל. לא תירץ כר"פ דמעלה ומלינה. משום שעדיין לא יתכפרו הבעלים כל זמן שלא יאכלו הכהנים את הבשר ואינם נחשבים כמי שנטמאו האימורין או אבדו.

רב כהנא רמי' כתיב לא ילין וכו'. הנה יש לעיין, דכיוון דעליה השלם אינו מעכב בדיעבד ואינו פוסל את הקטרת האימורין לאחריו וכדהוכיחו האחרונים מהא דעד כמה דעשה שיש בו דוחה עשה דהשלמה ניתן להקריב אימורין אחרי התמיד ואם הוא דין פסלות מה יהני דהעשה נדחה הא מכל מקום הוא דין פסול. [והקה"י דחה, דהדין פסול הוא מדין אי עביד לא מהני, אמנם פשוט משמע שלא כדבריו.] אם כן קשה, דאפשר דעליה השלם הוא

לכתחילה אמנם בדיעבד אם עבר והקריב אז רק לא ילין בבוקר אבל כל הלילה ילין. והתוס' הוריות ד. הוכיחו מכאן דבאמת נפסל מדאוריתא במקטיר אחר תמיד של בין הערביים. ויל"ע מקושיית האחרונים. ואיך תתיישב הסתירה. **שם.** והנה עדיין יש לעיין, דנוקמי באופן שלא הקטירו עדיין את איברי התמיד ובאופן זה ניתן להקטיר את האיברים של שאר הקרבנות כל הלילה. וקו' זו הקשה המהר"ח או"ז סימן ר"כ ותירץ דעליה השלם מחייב שישלימו את הקטרת שאר הקרבנות לפני שחיתת התמיד. והבית הלוי [ח"א סימן ל"ד סק"ו] הוכיח מכאן דבעינן הקטרה קודם זריקת דם התמיד. אמנם התוס' במנחות מט: בסוד"ה תלמוד, וכן הוא ברבנו אליהו מזרחי [צו ו, ה], בשם ר' ישעיה הראשון, דבעינן להקטירן לפני איברי התמיד. ולדבריו צ"ע מה רמי רב כהנא נוקמי באופן שלא הקטירו את התמיד. וצ"ע. **כשניתותרו.** הנה יש לעיין מה סברא היא זו ויש לדון דאם הדין הוא דבעינן להשלימם על תש"ש. אם כן שייך לדון דכיוון שעיקר הקרבן קרב אז זה נחשב קרב על תמיד של שחר. והנה ברבנו אליהו מזרחי שהובא לעיל נקט בתחילת דבריו דהטעם הוא שמכיוון שהיה זריקה שהיא עיקר המכפר והקרבן אינה אלא גמר מלאכה אז בזה נחשב שעיקר הקרבן הוא קודם התמיד של בין הערביים וכן מבואר בתו"י יומא כט. אמנם עיין רש"י שמלשוננו משמע שהטעם שמכיוון שנראה להקריבה בזה עצמו חשיב שהוא מושלם על תמיד של שחר כיוון שחל בו חיוב ודין הקריבה קודם. ובאמת כך מבואר בתוס' מנחות כו: שביאר דמקומץ ולבונה לא קשה איך הם קריבים לאחר תמיד של בין הערביים כיוון שנקמצו קודם הוי כאברים. והנה יש לעיין הרי הקומץ הוא כנגד זריקה וכל זמן שלא הקטיר הקומץ הרי הוא כמאן דמחוסר את עצם הזריקה דם. אמנם לפי הסברא של רש"י שזה עצמו שהוא ראוי להקריבו חשיב כמושלם על תש"ש אתי שפיר טפי. והכתיב עולת שבת בשבתו עיין בגליון הש"ס לרע"א שהקשה מהתוס' שמבואר בהם דבמשלה האור ברוב מותר להקטיר חלבי חול בשבת. ואם כן נוקמי הפסוק דלא ילין בכה"ג... **במתני' הפסח ששחטו שלא לשמו וכו'** הנה בכל דינא דשלא לשמה יש לעיין, מהו יסוד פסולו האם יסודו הוא דין לשמה ככל התורה כולה דבעינן חלות לשמה במעשה העבודה וכמו דמצינו לשמה בציצית ובגט אלא דבקדשים סתמא לשמה. או דיסוד גדרו הוא דין מחשבה הפסולת וכמו דמצינו מחשבת פיגול כך הוא דינא דמחשבת שלל"ש. עיין חי' מרן הגרי"ז פ"ד מעה"ק הי"א ובעז"ה נדון בזה בהמשך.

מתני' הפסח ששחטו שלא לשמו וכו'. מבואר במתני' בתחילת זבחים דכל הזבחים ששחטן שלא לשמן כשרין ולא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מפסח וחטאת שאם נעשו שלא לשמן פסולין. הנה בגדר דין זה שלא לשמה יש לעיין מהו יסוד הפסול בחטאת ופסח, והטעם שנפסל בשאר זבחים מלעלות לשם חובה. וכפשוטו יש לדון דיסודו הוא חלות דין לשמה במעשה העבודה וכמו שמצינו לשמה בשאר עשיות ומצוות וכמו דמצינו לשמה בגט ולשמה בציצית ותפילין דיסוד דין שבעינין שהמעשה יעשה לשמה. ואם לא המעשה פסול וכך נאמרה ההלכה במעשה זביחה שצריך להיות לשמה. ובלי"ז הרי העבודה חסרה את הלשמה והכשרה של העבודה תלויה בזה שהיא תעשה לשמה. והנה מצינו חידוש בזבחים כמבואר בזבחים דף ב. דבזבחים סתמא לשמה קאי וכל זמן שלא נעשה שלא לשמה הרי הוא נעשה לשמה. ולכאורה דין זה דסתמא לשמה קאי אין זה משום שזה דעת האדם בסתמא, דלהלן בעז"ה בסוגיא ס: נראה מפורש שבעינין עקירה על הסתמא לשמה והביאור דקדושת הקרבן בסתמא היא מפרשת את המעשה וממילא העבודות מתפרשות כפשוטו כפי קדושת הקרבן שבו הם הוקדשו אלא דאם עביד עקירה מצי עוקר את הלשמה והעקירה נעשית על ידי מחשבת שלא לשמה ומהות הפסול דע"י שחושב שלא לשמה הרי הוא עוקר את הלשמה. והגרי"ז בספרו חי' מרן רי"ז הלוי פ"ד ממעה"ק ה"א. ייסד דיסוד דין לשמה הוי הלכה של מחשבה הפוסלת וכמו דמצינו מחשבת פיגול דהיא מחשבה הפוסלת. הכא נמי מחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת. ובחטאת ופסח היא פוסלת את עצם הקרבן. והטעם לחי' זה ביאר הגרי"ז דאם סתמא לשמה קאי אז לא שייך כלל עקירה על הלשמה והקרבן באמת נעשה לשמה אלא דמחשבה הפוסלת פוסלת את הקרבן. והנפק"מ העצומה בין שני הדרכים האלו. היא האם הפסול דשלא לשמה הוא רק פסול עבודה דלדרך הראשונה שהפסול הוא העדר הלשמה הפסול הוא רק במעשה העבודה. שהמעשה עבודה שהוא מחוסר את הלשמה הוא נפסל. ונפק"מ דבקבלה או הולכה נפסל רק הדם שקיבל או הולך שלא לשמה אבל אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל או יולך משא"כ לדעת הגרי"ז הוי פסול קרבן והוי כמו מחשבת חוץ לזמנו דהקרבן עצמו נפסל וגם אם יש דם הנפש לא יחזור הכשר ויקבל. ושמעתי ממו"ר הגרא"י הלוי שטען דלכאורה כן הוא מוכרח במשנה דהרי במשנה בזבחים לא הוזכר כלל דין זה דיחזור הכשר ויקבל. [ובעז"ה יש בידי ראיה מהתוספתא קרבנות פ"ג ה"ד. להפך. ונדבר בזה בהמשך]. ובאמת פשטות דברי הרמב"ם הם כהגרי"ז שכתב, פי"ג פסוה"מ ה"א שלש מחשבות הן שפוסלות בקדשים מחשבת שינוי השם ומחשבת הזמן ומשמע דמחשבת שלא לשמה היא דומיה דמחשבת חוץ לזמנו. אמנם פשטות דברי רש"י זבחים ב' ג' שם בכל הסוגיא דהיא מחשבת עקירה. ויש בזה ראיות רבות בסדר קדשים. ונדבר בהמשך בעז"ה מהדברים הנוגעים לסוגייתנו. [ולמי שרוצה להרחיב, עיין רש"י זבחים ב. ד"ה כשרים, ועיין סוגיית הגמ' ד. מגלן דבעינן זביחה לשמה ועיין שם רש"י ד"ה ומגלן. ועיין שם ד: אימא היכא דשחיט להו שלא לשמן ליפסלו, ועיי"ש ברש"י ותוס'. ועיין תוס' מנחות מב: ד"ה מה, ועוד כהנה וכהנה ראיות.]

בעי רב פפא וכו'. ובביאור מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי האם תפוס לשון ראשון או דאף בגמר דבריו אדם נתפס, הנה זה ברור דבאופן ששני הדיבורים יכולים להתקיים ואינם סותרים ההדדי כו"ע מסכימים דאף בגמר דבריו אדם נתפס, וכל המחלוקת היא באופן דאין לכל דבריו קיום וכגון בתמורת עולה תמורת שלמים שאם יחול תחילת דבריו אין מקום לסוף דבריו כיוון שחייל בבהמה קדושת עולה אינה יכול להחיל בה קדושת שלמים. והנה יש לעיין בביאור מחלוקתם האם יסודה הוא מילתא דאומדנא דדעת רבי מאיר דדעת האדם באופן דאומר מילתא כזו דיחול תחילה דבריו הראשונים ורק לאחמ"כ יחול דבריו האחרונים. אמנם דעת רבי יוסי אינה כאן דכיוון דאם יחול תחילה דיבורו הראשון לא יחול כלל דיבורו השני בהכרח שכוונתו היא שיחולו שניהם כאחד. ושוורש המחלוקת היא באומדנא. או דאין זה כלל הלכה של דעתו אלא דזהו מחלוקת במעשים האם דנים את העשייה כעשייה אחת וממילא היא חלה בת אחת או דלמא דנים את זה כשתי עשיות נפרדות ובהכרח דהראשונה חלה ואח"כ חלה השנייה ואי"ז כלל נידון של אומדנא ושל דעת. והנה בזבחים ל. נסתפקה שם הגמ' באופן שאומר תמורת עולה ושלמים וכן דאומר לחצות מה דהמכוון בזה דאומר חציה עולה וחציה שלמים או דהמכוון דאומר דבחצות היום יחול כאחד תמורת עולה ושלמים. ונחלקו בזה שם אביי ורבא. והנה שם ל: מבואר להדיא לאביי דזהו מחלוקת באומדנא. ולכאורה כן הוא סברת אביי שם בע"א ובדעת רבא יש לדון דזהו מילתא בעצם דהרי אפילו שאומר חציה עולה וחציה שלמים דלכאורה בדעתו הוא בוודאי שיחולו שניהם ובכו"א רבא סובר דחייל בתחילה עולה ורק לאחמ"כ חייל שלמים. ומשמע דזהו סברא בעצם. ועיי"ש ברש"י ובשיטה. ויל"ע בזה. **שם.** הנה מהסוגיא עולה דאם זה נעשה לשמה ושלה לשמה הפסח נפסל ולרבי יוסי דאף בגמר דבריו אדם נתפס יהא פסול אפילו בלשמה ושלה לשמה, ויש לעיין מדוע יפסל, הרי למעשה נעשה מעשה זה גם לשמה ועיין תוס' מנחות מב: ד"ה ומה.

תוד"ה דאי. מבואר בתוס' דר"י גרס בדברי הגמ' רבא ולהלן ס. תוד"ה והיינו מבואר שהבעלי תוס' שם גרסו רב פפא. **בא"ד אור"י דרבא לטעמיה וכו'.** עיי"ש בסוגיית הגמ' ומבואר שם דפליג יאבאי ורבא בתמורת עולה ושלמים האם באופן זה פליגי או דזה בוודאי נידון כדיבור אחד וסברו התוס' דלשמה ושלא לשמה הרי זה כתמורת עולה ושלמים ולא כתמורת עולה תמורת שלמים. אמנם התוס' רשב"א נקט לא כן דהרי בלשון המשנה הוזכר כיצד לשמה ושלא לשמה לשם פסח ולשם שלמים ומשמע ליה דהגברא עצמו אמר לשם פסח ולשם שלמים והרי זה כתמורת עולה ושלמים אמנם התוס' כנראה הבינו דזהו לשון המשנה אמנם הגברא רק שחט לשם פסח ושלמים. **בא"ד ובלאו הכי וכו'.** ומבואר בתוס', דאם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף אפי' לר"מ דסובר תפוס לשון ראשון כאן אין המחשבות סותרות וסימן ראשון נעשה לשמה וסימן שני נעשה שלא לשמה ובזה עצמו יפסל הקרבן דזה עצמו שסימן שני נעשה שלא לשמה הוא פוסל ולא בעינן כלל עבודה שלמה שתעשה שלה לשמה. וכל הנידון הוא רק אם אינה לשחיטה אלא לבסוף ושתי המחשבות חלות כאחד בגמר שחיטה שכאן יש בזה סתירה ובזה תלוי במחלוקת רבי מאיר וחכמים האם תפוס לשון ראשון או דלמא אף בגמר דבריו אדם נתפס. **תוד"ה אבל בשתי עבודות.** עיין בחידושי ראמ"ה הגדפס בסוף המסכתא. ועיין מהרש"ל. **וקמ"ל דמחשבין מעבודה לעבודה.** מקור הדין הוא בסוגיא בזבחים ט: דרבי יוחנן סובר דהשוחרט לשמה לזרוק דמה שלא לשמה פסול דילפינן מפיגול. ור"ל מכשיר ויל"ע במה נחלקו. ועיי"ש ברש"י. והנה ברש"י בסוגייתנו ד"ה דאמר. מבואר דמחשבין מעבודה לעבודה כלומר דמחשב בשעת עבודה זו על חברתה לעשותה במחשבת פסול נפסל מיד ואפילו לא עשה השנייה במחשבת פסול. ויל"ע בפסול זה האם הפסול הוא בשחיטה דהיא נפסלה ורק שהחידוש שמחשבין מעבודה לעבודה הוא דגם מחשבה על עבודה שהיא בהמשך העשייה היא מחשבה העוקרת את הלשמה מהשחיטה. ולא רק אם עוקר להדיא את הלשמה מהעבודה עצמה אלא גם אם חושב שיזרוק שלא לשמה זהו כמו שחישב בשחיטה עצמה שלא לשמה ועקר ממנה את הלשמה. או דלמא דהוי פסול קרבן כעין מחשבת פיגול דזהו ילפינן מפיגול דהוי מחשבה הפוסלת בקרבן. או דהוי פסול בזריקה ומשעת השחיטה הרי הוא קובע כבר שכשתעשה הזריקה היא תעשה שלא לשמה והרי הוא פוסל את הזריקה. ועיין בפ"י ריב"ן שכתב דהרי היא כמו שעשה את העבודה הזו בפסול ועיין רמב"ם פט"ו פסוה"מ ה"י שסיים שזאת המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאי' חשבה בשעת הזריקה ולפיכך פסולה. ועיין חידושי ר"ח פ"ב מקרבן פסח ה"ו.

תוד"ה אי בשתי עבודות, נראה דכוונת התוס' בקושייתם היא באופן זה, דמסברא היה מקום לחלק בין שוחט סתמא וזורק שלא לשמה שנאמר שהוי גילוי למפרע על השחיטה שהיא שלא לשמה. ונעקרה הסתמא מהשחיטה למפרע לבין. היכן שחשב לשמה בשחיטה שאז היה הוא אמינא שלא יתכן לעקור את הלשמה שכבר חל בשחיטה, והזריקה ממילא תתפרש לשמה. והתוס' תי', דבשני עבודות הסתמא הרי גם פירש את השחיטה ואם הדין שלא יתכן בזריקה לעקור את האופן שבו נתפרשה המעשה שחיטה ואם היא חלה לשמה בהכרח גם הזריקה תתפרש לשמה אם כן גם בשחט סתמא וזרק שלא לשמה גם הדין היה צריך להיות דיהיה כשר. ומשמע הדברים מתוס' דייסוד ההלכה היא הלכה של עקירה ולא מחשבה הפוסלת ויל"ע על הגר"ז.

תוד"ה שלא לשמה וכו'. אבל בשתי עבודות דרישא הפסול בזריקה וסיפא הפסול בשחיטה וכו' לכאורה יש להעיר דכאן איירי במחשבת מעבודה לעבודה והתוס' הגדירו את המחשבה על הזריקה כפסול בזריקה, ויל"ע בזה. **ת"ש שחטו שלא לאוכליו.** עיין רש"י ד"ה שלא לאוכליו ותוד"ה שחטו שלא לאוכליו, ומקושיית התוס' נראה דהיה לו פשוט ששוחט למקצת מינויים הקרבן כשר, אמנם המקדש דויד בקונטרס ס"ד אות ב' כתב דרש"י חולק על התוס' וסובר דהשוחט למקצת מינויים הקרבן פסול. והביא מהירושלמי פ"ה ה"ג שאם שחט לחצי חבורתו פסול דנעשה כמתפס כפרתם של אלו לאלו ומתוך שאלו לא נתכפרו אף אלו לא נתכפרו.

רש"י ד"ה לערלים. רש"י פי' שאיירי בישראל אנוס שמתו אחיו מחמת מילה. אמנם דעת ר"ת הובאו דבריו בתוס' חגיגה ד' ד"ה דמרבא ובזבחים כב' ד"ה ערל. דערל שדיברה בו התורה היינו מי שלא מל מחמת הפחד מצער המילה אמנם מי שאנוס אינו נחשב ערל. ומותר לאכול בפסח וביאר האתון דאורייתא כלל יג דנחלקו האם אנוס הוא פטור מעונש על הקיום אמנם לא חסר במחייב של המילה וממילא הוא נחשב ערל או דבאנוס לא חייבתו כלל התורה למול וממילא לית ליה כלל שם ערל. [והנה המשמעות שלא איירי במי שלא מל במזיד ואפשר שזה משום שנלמד מבין נכר שמי שהוא מומר הוא פסול למול ועיין חולין ד. ואכ"מ.] **תוד"ה אילימא** עיין מהרש"א שהקשה, דהרי שיטת התוס' להלן סא. ד"ה שחטו דגם לר"ח פסול רק באופן ששחטו על מנת שיתכפרו בו ערלים אמנם זרקו לערלים כשר. ואם כן עדיין ניתן להעמיד בשתי עבודות באופן שזרקו לערלים עיי"ש.

איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמה מהו. הדין הוא דפסח שלא בזמנו אינו כשר ליקרב כפסח אלא הוא כשר ליקרב כשלמים. ומבואר בפשוטו דבעי עקירה פי' של דבר שאם הוא קרב כפסח הוא נפסל משום שזה הקרבה של בזמנו ואם נשחט סתם נמי פסול דגם הקרבה זו נידונית כהקרבה של פסח. ובעי מעשה עקירה כדי להכשיר את הקרבתו והעקירה נעשית על ידי ששוחט את הפסח לשם קרבן אחר ובזה הוא נעקר מהקרבת הפסח וחל בפסח הקרבת שלמים המכשרת.

שם. והנה יש לעיין מהו ספיקא של הגמ' בפסח ששחטו בשאר ימות השנה. ובדברי הגמ' אפשר ללמוד בשתי אופנים או דספיקא של הגמ' היה בהלכות עקירה האם מחשבת עקירה היא דווקא באופן שחשב רק שלא לשמה אבל באופן שחלו שתי המחשבות שמא התם אי"ז מחשבת עקירה. או דלמא גם באופן שחלו שני המחשבות כאחד הוי מחשבת עקירה. והנה לגבי מחשבת שלא לשמה לפסול מבואר דבאופן שחשב לשמה ושלא לשמה הוי מחשבה הפוסלת לרבי יוסי דאף בגמר דבריו אדם נתפס. אמנם הבינה הגמ' דזה הכלל במחשבת שלא לשמה הפוסלת דמקצת מחשבה פסלה אמנם במחשבה להכשיר נסתפקה הגמ' האם לשמה ושלא לשמה עוקר. ולדרך זו יש לעיין מה היה המשא ומתן בסוגיא ומה דימתה הגמ' בין לשמה המכשירו בזמנו לשלא לשמה המכשירו שלא בזמנו וגם לשון הגמ' אתי שלא לשמה ומפיק לה מידי לשמה אינו מחזור כל כך. ובאמת כך נראה שהבין הגר"ז את ספק הגמ'. **מדברי רש"י ותוס' עולה דהספק היה נידון אחר לגמרי**, דזה היה פשוט לגמרא באופן שיחולו ב' המחשבות כאחד בוודאי לא הוי עקירה להכשיר את הפסח ומכיוון שקרב גם כפסח בוודאי הוי הקרבה פסולה ולא חייל בזה כלל הקרבה כשלמים. וכל הנידון היה האם אתי שלא לשמה ומפיק ליה מידי לשמה וחייל רק מחשבת שלא לשמה או לא. ועיין רש"י דביאר דהצד היה דנתפוס לשון אחרון לבדו. וכן משמע בתוס' ד"ה פסח דהנידון היה דתחול רק מחשבת שלא לשמה ולא תחול כלל מחשבת לשמה. ובאמת צ"ב מדוע ומה הסברא בזה דתחול רק מחשבת שלא לשמה ולא תחול מחשבת לשמה, וכבר עמדו בזה ראמ"ה והחזו"א והשפ"א והם באמת תמהו מדוע זה דפסול לשמה אינו נוהג בכל הזבחים זהו סברא לומר דאמרינן תפוס לשון אחרון.. ובעז"ה נראה בזה. ומכל מקום כך מבואר ברש"י ותוס' וכך מדויק בעצם דברי הגמ' אלא דהדבר צריך ביאור בטעמו ובגדרו. **תוד"ה פסח** וביארו התוס' דהספק כאן הוא אפי' לר"מ דאומר דאומרים תפוס לשון ראשון מכל מקום כאן פסול דשלא לשמו שלא נוהג

בכל הזבחים לא חשיבא למיחל. והנה צריך להדגיש שזה ברור שבמקום שחושב רק לשמה באופן זה בוודאי חל הפסול דלשמה. וכל הנידון הוא רק משום שחשב לאחמ"כ שלא לשמה שמחשבה זו היא מכשירה או היא עוקרת את מחשבת הלשמה וקובעת שהשחיטה כולה נעשית שלא לשמה. והנה דבר זה צ"ב דהרי מכיוון דאין שחיטה אלא לבסוף אם כן כיוון שכבר חלה מחשבת הלשמה איך תעקור מחשבת השלא לשמה את הלשמה שכבר חל ומאי שנא מלשמה ושלא לשמה בשאר זבחים לר"מ דאמרינן תפוס לשון ראשון ומכיוון שחל הלשמה לא חייל לאחמ"כ השלא לשמה לעקור ולפסול את העבודה. ודבר זה צ"ב. ויל"ע בזה. ועיין תורי"ד ס. ד"ה אלא שכתב, שספק הגמ' הוא רק לרבי יוסי שסובר שאף בגמר דבריו אדם נתפס והספק הוא האם מחשבת שלא לשמה עדיפא על לשמה משום שהיא נוהגת בכל הזבחים או דלמא שניהם שווים ואז לא הוי עקירה. אמנם לרבי מאיר דתפוס לשון ראון פשוט שבכל גוונא אזלינן אם הלשון ראשון. ועכ"פ מבואר כקושיית האחרונים. בדעת רבי מאיר. ובעצם ביאורו את הספק יש לעיין מהו שורש הנידון של הספק לרבי יוסי לשיטתו.

לחקור איך פועלת עקירה זו של פסח לשם שלמים האם הוי עקירה כיוון שמקריבו שלא לשמה ואם כן יש לעיין מה דימתה הגמ' לשמה ושלא לשמה בשאר זבחים דשם הוי מחשבה הפוסלת מה שאין כן בפסח באמת הוא עקירה והוי מחשבה אחרת לגמרי. או דלמא דהכוונה דזה עצמו שיש בו מחשבה הפוסלת בפסח זה עצמו מה שעושה בו עקירה מפסח לשלמים. ועיין קוב"ש אות רח.

סתמו לשמו קאי ואפ"ה כי שחיט ליה שלא לשמה כשר וכו'. דברי הגמ' תמוהים דלכאורה בסתמא לשמה כשחושב שלא לשמה הרי השלא לשמה עוקר את הסתמא ומתפרש רק שלא לשמה אבל בחושב להדיא לשמו ושלא לשמו הוא פסול דהלשמו כן נתפס ומהו הדמיון כלל. ועיין ח' הגרי"ז פ"ד ממעה"ק הי"א. דהוציא מכאן את יסודו דאין הלשמה נעקר אלא דשלא לשמה הוא מחשבה הפוסלת עיי"ש היטב. אמנם עיין רש"י שמשמע מדבריו דלא כהגרי"ז אלא דהדמיון הוא בעקירה דכמו שהשלא לשמה עוקר את הסתמא לשמה כך הוא יעקור את הלשמה שנאמר בתחילה. ומשמע להדיא דחייל עקירה על הלשמה ודלא כהגרי"ז. אמנם בטעם הדבר באמת צ"ע מנלן לדמות עקירת סתמא לעקירת לשמה שנאמר להדיא.

תוד"ה בשאר ימות השנה. עיין יומא סג. דנחלקו אמוראים האם פסח בעי עקירה שלא בזמנו. ועולה בזה כמה שיטות, דשיטת התוס' בסוגיין עולה דרך קודם זמנו בעי עקירה דכיוון דעדיין לא הגיע זמנו הרי בעצמותו הוא עומד ליקרב כפסח וכדי שיחול בו הקרבת שלמים בעי עקירה. לעומת זאת לאח"ז דאינו עומד להקרבת הפסח הרי סתמו עומד להקרבת שלמים ולא בעי עקירה. אמנם במאירי בסוגיין ד"ה פסח וביומא סג. ד"ה שחט, כתב שפסח בשאר ימות השנה לא בעי עקירה. ואת ספק הגמ' כאן ביאר דאמנם הסתמא אינו לשם פסח אמנם אם אמר להדיא שעושה לשמו אז כן חייל ביה הקרבת פסח והוא פסול, ולפיכך נסתפקה כאן הגמ' איזה מחשבה חיילא. והוסיף המאירי דלרבה להלן שנקט שפסח סתמא לשמו בוודאי בעי עקירה [והידש, דטעם ההכשר הוא דהלשמה אינו מוסיף כלום, וממילא לא חייל כלל מחשבת הלשמה, דמכיוון שאינה מוסיפה גם אינה נתפסת, וחייל מחשבת שלא לשמה לבדה]. ובוזה נחלקו רבא ור' ירמיה. ועיין עוד במאירי שדן בצדדי הספק בסוגיא וצ"ע בדבריו. ועיין חזו"א או"ח סי' קכ"ד שהאריך להקשות עליו.

שם. הצ"ח עמד על דברי הרמב"ם מדוע השמיט את ספק הגמ' של פסח בשאר ימות השנה שקרב לשמו ושלא לשמו. וביאר דסמך על דברי רבין ביומא סג. דפסח בשאר ימות השנה לא בעי עקירה. וממילא גם בלשמה ושלא לשמה כשר [ודלא כחידוש המאירי דלשמה שלא בזמנה פסול]. וכן פסק הרמב"ם מעה"ק פי"ח הי"ב כרבי. אמנם הלח"מ פסוה"מ פ"ד הט"ו כתב דשי' הרמב"ם דבעי עקירה והגרי"ז הובאו דבריו בכתבים מנחות קטו. ד"ה לעולם. עמד על סתירת דברי הרמב"ם. עוד תמהו האחרונים מדוע לא הזכיר הרמב"ם דין שפסח ששחטו שלא בזמנו לשמו פסול. וברמב"ם רק הוזכר פט"ו פסוה"מ הי"א הי"ב. שפסח ששחטו שלא בזמנו שלא לשמו כשר.

תוד"ה הכא. עיין הגהות רא"מ הורביץ הובא בחי' וביאורין בסוף המסכתא. ובשפת אמת שנתקשו בהבנת קושיית התוס' דהרי כאן אומרים תפוס לשון ראשון ומשום כן כשר לשמה מה שאין כן בסתמא ושלא לשמה דאז אומרים שהשלא לשמה עוקר את הלשמה. ובפשוטו כוונת התוס' להוכיח דלא כרבה דהתוס' סברו דהכרחם של רבא הוא דאם חזינן שהשלא לשמה עוקר את הסתמא לגמרי ולא אומרים שחלים שני המחשבות הכא נמי הוא עוקר גם לשמה שנאמר בפירוש ואם הוא לא עוקר לשמה שנאמר בפ"א אינו יכול לעקור את הסתמא ולא שאני בין אמר ללא אמר וממילא הקשו דחזינן דיש חילוק ביניהם דשלא לשמה עוקר את הסתמא לשמה ואינו עוקר את הלשון ראשון של הלשמה. ובת"י תירצו דאי"ז כלל גמור דלא אלים אמירה מסתמא אלא כלל זה נכון רק היכן שהמחשבה בפועל אינה אלימא אמנם מחשבה דלשמה שהיא נוהגת בכל הזבחים בוודאי האמירה עדיפה מהסתמא. **שם.** דו"ק היטב בדברי התוס' דמבואר להדיא דלא כהגרי"ז דהרי התוס' ביאר דהוי נידון דעקירה ולדעת הגרי"ז הרי אינו מענין עקירה אלא רק מענין מחשבה הפוסלת וצ"ע.

אמר ליה רב אדא בר אבהה וכו'. אלא הכא סתמיה לאוכליו קאי דילמיה ממשכיה וכו' עיין רש"י ובתוס' ד"ה סתמו. ויסוד הדברים נראה דבסתמיה לשמיה הלשמה אלים ובעי עקירה משא"כ הסתמא דלאוכליו לא בעינן מעשה עקירה לעקור את שם אוכליו וממילא כאן בוודאי כשאומר שלא לאוכליו הרי הוא נשחט רק שלא לאוכליו ואפשר דיסוד החילוק הוא הלשמה הוא חלק מקדושת הקרבן וכדי לשנות דבר זה בעי עקירה משא"כ שלא לאוכליו הרי זה רק דין במעשה ההקרבה שיעשה לאוכליו אבל אין זה חלק מקדושת הקרבן ולשוני דין זה לא בעינן מעשה עקירה אלא עצם מה שמקריב את הקרבן לשלא לאוכליו מגדיר כן את מעשה ההקרבה.

איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו וכו'. נראה דספק הגמ' הוא משום דפסח בעי עקירה והביאור דהפסח במהותו הוא קרב פסח. ובעינן לעשות עקירה במעשה הקרבה מהדין הקרבה הרגיל של הקרבן ואז חל בו הקרבה של שלמים ונסתפקה הגמ' האם דווקא עקירה של שלא לשמה שהיא עקירה במהות הקרבת הקרבן רק היא המשנה את שמו. או גם עקירה בכפרת הקרבן היא גם שינוי במהות ההקרבה והוי שינוי של עקירה. ואפשר לבאר בעוד אופן דכוונת הגמ' להסתפק דכל הקרבה שהיא סיבה לפסול את ההקרבה בזמנו היא סיבה להכשיר את ההקרבה שלא בזמנו.

שם. כלפי המשנה בזבחים ב. שמבואר שם בגמ' ג. שצריך לשחוט את הקרבן לשם בעליו ושינוי בעלים פוסל ומבואר שם שנחלקו הראשונים באופן הפסול של שינוי בעלים. דדעת רש"י שם והתוס' בזבחים ב. דשינוי בעלים הוא שינוי הכפרה וזה שייך רק במחשב על הזריקה ומה שמבואר ששינוי בעלים פוסל המכוון הוא בשחט על מנת שיתכפרו בו אחרים שזה מחשבה הפוסלת את השחיטה משום שחישב על הזריקה. אמנם הרמב"ם פסוה"מ פי"ג

ה"א כתב שזהו מחשבה ישירות במעשה העבודה והשוחרט שלא לשם בעליו נמי הוי שינוי בעלים. והחזו"א או"ח סי' קכ"ד ד"ה שינוי דן מהו השינוי בעלים שנסתפקה בו הגמ' האם דווקא בחושב בשחיטה על הזריקה או אפילו חישב בשחיטה עצמה. ודן דגם לדעת רש"י יתכן שמחשבת שינוי בעלים היא מחשבת עקירה אע"ג שחישב על השחיטה משום דהוי מחשבה שלא למינויו דהיא גם פוסלת בפסח. אמנם יש מקום לדון דאי"ז מחשבה בגופו של קרבן כמו שינוי בעלים ושינוי קודש. ויל"ע בזה.

עיין רבינו חננאל ס: ד"ה איבעיא להו שחילק בין מחשבת שינוי בעלים בפסח לשאר קרבנות וכע"ז כתב רש"י בסוף סוגיא ועיי"ש מה שהקשה רש"י על דבריהם וצ"ע בר"ח.

תאמר בשינוי בעלים וכו' ואינו בארבע עבודות עיין רש"י, אמנם עיין רמב"ם פט"ו פסוה"מ ה"א דחולק וסובר דשינוי בעלים פוסל בכל הד' עבודות וע"ש במל"מ שתמה מסוגייתנו דמבואר דשינוי בעלים אינו נוהג בכל הד' עבודות. ובקרבן אורה זבחים ז: הקשה מדוע לדעת הרמב"ם בעינן פסוק בפסח לפסול שלא למנויו תיפו"ל דהוי שינוי בעלים הפוסל בכל הזבחים.

רש"י ד"ה ואינו לאחר מיתה. דאין שם בעליו עליו עיין בפ"ר"ח דכיוון שמת פקעה רשותיה. והתוס' פ"י דמת אינו בר כפרה. ומשמע דעדיין הוא הבעלים של הקרבן אלא דאינו מתכפר וברש"י משמע וכן מבואר להדיא ברש"י זבחים ז: דהיורש הוא הבעלים של הקרבן. והנה להלן מבואר דיש מ"ד דיש שינוי בעלים לאחר"מ וצריך לדון לשיטתו במה חייל השינוי בעלים.

רש"י ד"ה וישנו לאחר"מ ואחריות הקרבן מוטלת על נכסי המת. ויש לעיין, מהיכן ילפינן דין אחריות זו אם זה מטעם הנדר הרי בין כה וכה לא יוצא ידי נדרו דהרי אין כפרה למתים. ויל"ע בזה. והגרי"ז טען דבנדר חוץ מחובת הנדר חלה חובת אחריות וכך ביאר את המשנה במגילה אין בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים חייב באחריות והנדבות אינו חייב באחריות דמשמע דחייב אחריות הוא דבר נוסף לנדר.

בספק הגמ' פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו. יש לעיין, מהו שורש הספק, והנה נראה שהנידון הוא, דהנה מצינו בשינוי קודש מחשבת עקירה. דכשמקריב הפסח שלא בזמנו אז כשחושב שלא לשמה במעשה השחיטה הקרבן נעקר מלהיות פסח ומשתנה להיות שלמים. והנה בשינוי קודש יש לדון מהו העקירה. והקוב"ש ביאר דמכיוון שמחשבת שלא לשמה היא פוסלת בפסח, אם כן בזה ששחטו שלא לשמה אם כן בהכרח המעשה הקרבה משתנה להיות שלמים דהרי בתורת פסח הקרבן יפסל. וזהו עצמו מעשה עקירה שעוקרו מפסח ומכשירו לשלמים דהרי בשלמים שלא לשמה אינה מחשבת הפוסלת אלא שאינו עולה לשם חובה. ודנה הגמ' על שינוי בעלים דהוא גם פוסל בפסח ומכשיר בשלמים. והקשה הקוב"ש [רח] דהרי לעיל מבואר דדנה הגמ' בפסח שנעשה לשמו ושלא לשמו אם השלא לשמה מפיק מידי הלשמה להכשיר ומבואר דכל כמה דחלו ב' המחשבות יפסל וכל ההכשר הוא בנשחט רק שלא לשמה. והקשה דהרי בפסח בזמנו בודאי גם בחלו ב' המחשבות חל הפסול ומדוע כאן לא הוי עקירה. וביאר דספק הגמ' הוא רק לפי מסקנת הגמ' דשינוי בעלים לא הוי מחשבת עקירה אם כן לא הפסול הוא מחשבת עקירה אלא דזהו דין דשלא לשמה שהוא משנה את ההקרבה וזהו העקירה ואם כן דנה הגמ' באופן שזה נעשה אם מחשבת לשמה האם הוי עקירה. ובאמת יל"ע האם בפסח שלא בזמנו שלא לשמה הוא מחשבת הפוסלת או"ד דכל הפסול מחשבת הוא רק בזמנו.

והנה לדעת הקוב"ש צריך לדעת לפי' ההו"א מה היה הנושא בסוגיא אם שינוי בעלים נלמד משינוי קודש. הרי למעשה יש כאן פסול ומדוע לא יהיה מחשבת עקירה. וכן יש לדון הרי מחשבת שלא לאוכליו בוודאי לא הוי מחשבת עקירה הגם שהיא פוסלת בפסח ומכשרת בשלמים. ומבואר דגם לפי הקוב"ש רק בפסול בעצמו של קרבן הוא מחשבת עקירה ודנה הגמ' האם שינוי בעלים הוא גם פסול בעצמו של קרבן. אמנם יתכן דמתחילה הגמ' ידעה דהעקירה אינה משום הפסול אלא משום שכל שמשנה במהות ההקרבה של פסח והעקירה הוא בזה עצמו שמשנה את הקרבת הפסח ואינו מקריבו כדין הפסח הוא עצמו מעשה העקירה ועיין זבחים ח: שמבואר שם שבעינין ילפותא על עצם זה שפסח יש בו עקירה שלא בזמנו והוצרכה הגמ' שם לילפותא שכשחושב לשם שלמים הוי עקירה ועוד ילפותא שכשחושב לשם חטאת הוי גם מעשה עקירה ולדרכינו אחרי הקמ"ל היסוד של העקירה הוא בזה עצמו שחסר בפסח את ההקרבה של לשמה זהו גופא הוא מעשה העקירה. ודנה הגמ' בשינוי בעלים האם גם הוא נחשב שינוי בעצם ההקרבה של פסח. והנה יש לדון מדוע ששינוי בעלים יחשב כשינוי בעצם צורת ההקרבה. ואפשר על פי המבואר שם בגמ' דשוחט תודת ראובן לשם תודת שמעון איכא מ"ד שם דהוי שינוי קודש הרי חזינן דשם הבעלים הוא חלק משם הקרבן. אמנם באמת יותר נראה דיסוד הדין עקירה הוא דכשחסר במהות הקרבת הפסח זה עצמו הוי עקירה בהקרבת הפסח ודנה הגמ' דשינוי בעלים הוא גם חסרון במהות הקרבת הפסח.

רש"י ד"ה פסח ששחטו בשאר ימות השנה מדברי רש"י עולה דל"ג לשמו ויל"ע מדוע האם משום שאם יחשוב לשמו הוי הפקעה על העקירה גם בשינוי בעלים. לכאורה זה קשה דהרי סתמא לשמה ואם כן כל פעם דחושב בשינוי בעלים שהסתמא יהיה הפקעה מהעקירה של השינוי בעלים. ועיין שפת אמת. ועיין בפ' ר"ח בסוף סוגיין דהזכיר דאייירי בפסח ששחטו לשם פסח בשינוי בעלים ומשמע לכאורה דהלשם פסח אינו הפקעה מהעקירה אמנם קצ"ע אם ניתן לדייק כן דבעצם ספק הגמ' לא ביאר הר"ח דאייירי בחשב לשמה ומדוע רק בדברי רבא בסוף סוגיין ביאר כן וצ"ע. **בא"ד ושחטו לשם שמעון וכו'.** והנה יש לעיין דברש"י מבואר דהשינוי בעלים היה שהקרבן היה של ראובן ושחטו לשם שמעון ויל"ע דהרי שיטת רש"י היא דשינוי בעלים היא במחשב בשחיטה על מנת שיתכפר בו אחר בזריקה כמבואר בזבחים וברש"י להלן ד"ה אבל בשינוי בעלים ויש לדון דהרי שיטת רש"י היא דמחשבת שלא למינוי זה השוחט קרבן על מנת שיאכל שלא למינוי ויש לדון האם נאמר דדין זה נאמר דווקא אם להדיא שוחט שיאכל שלא למינוי או דאפילו בשוחט קרבן ראובן לשם שמעון סתמא, מונח דשמעון יהא גם האוכל ואם כן הוי מחשבת שלא למינוי וספק הגמ' היה בהלכות שלא למינוי. ולפי"ז יש לדון דהרי שלא למינוי הוא מחשבת אכילה ושינוי בעלים הוא מחשבת כפרה ומה דימתה הגמ' זה לזה ויל"ע בזה. ואפשר שיש לפרש בדברי רש"י באופן אחר.

דמאי שנא שינוי בעלים דלא הוי פסולו בגופו דפסולו מחשבת בעלמא הוא שינוי נמי פסולו מחשבת בעלמא. יל"ע מה נשתנה דבתחילה סברא הגמ' דיש מעלה לשינוי קודש דהוא פסולו בגופו ועכשיו הגמ' חזרה מזה. וצ"ע מה נשתנה בסברא.

אלא אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו ופסול. עיין פ' רש"י, ומבואר דפסולו הוא משום השינוי בעלים דפסול שלא בזמנו כמו בזמנו. ועיין תוס' שהקשו מדוע הוצרך רבא לפסול זה תיפול"ל דפסול משום דשינוי בעלים לא הוי עקירה ופסול משום פסח שהוא מחוסר זמן. והתוס' תירצו דאין המכוון של רבא לפסול שינוי בעלים אלא להכרח דחיסרון בעלים לא הוי מעשה עקירה דהרי חזינן שפסח שמתו בעליו כשר אפילו בזמנו על ידי עקירת הלשמה ומכל מקום זה שחסר בעלים והוי הקרבה בחיסרון בעלים אין זה מעשה עקירה. מכאן לומדים דהקרבה שהיא בחסרון בעלים אינה מעשה עקירה. ולפי דרכינו יסוד שינוי בעלים הוא העדר השם בעלים בהקרבה זהו הפוסל. ואם כן במתו בעליו ההקרבה לא נתפרשת לבעליו והיה צריך לפסול. ולפי ביאור זה תתיישב קושיית החזו"א או"ח סי' קכד שהקשה דהרי שינוי בעלים בעינן מחשבה להדיא לשם בעלים אחר ואפי' במחשב לשם גוי אינו שינוי בעלים דבעינן מחויב כפרה כמותו ובל"ז לא נתפס השינוי בעלים. ובמתו בעליו היכן יש כאן שינוי בעלים. ולפי המדובר מובן דכאן בזה שמתו בעליו זה נחשב שהוא קרב בלי בעלים. והנה יש לעיין איך יתירץ רש"י את קושיית התוס' ועיין ברמב"ם פט"ו מפסוה"מ הי"א והנה שיטת הרמב"ם היא דפסח שלא בזמנו לא בעי עקירה. ובסתמא הוא קרב שלמים ומכל מקום אם שחט בשינוי בעלים זה פסול ודבר זה הוא צ"ע דכיוון דהקרבן הוא סתמא שלמים מדוע בשינוי בעלים הקרבן פסול. ועיין צל"ח.

מתני' שחטו שלא לאוכליו ושלא למינויו לערלים וכו'. יש לדון בגדר מחשבת שלא לאוכליו, האם יסודה הוא שמחשב להאכיל את מי שאינו ראוי, והגם שאינו בעל הקרבן עצם מה שמחשב שיאכל בו מי שאינו ראוי זהו מחשבת שלא לאוכליו והנה ברש"י לעיל ס. מבואר במחשב לחולה וזקן דהם נמי מנויין ולכאורה כוונת רש"י דאם אינם מנויים תיפול"ל מהפסול של אינו מנוי. אמנם הגרי"ז בחי' הלכות קרבן פסח עמוד נב כתב דאין הפסול אלא אם מחשב שהם הבעלים על האכילה והכוונה שהשחיטה נשחטת שהחולה וזקן הם היו הבעלים לאכילה וכמו בשינוי בעלים בשאר קרבנות שהפסול הוא שמחשב שאחר יהיה הבעלים לכפרה מחשבת שלא לאוכליו הוא במחשב שאותו שאינו ראוי לאכול יהיה הבעלים על האכילה. ועיין להלן בעמוד בתוד"ה שחטו בשם ריב"א דמשמע דהמחשבה היא להאכיל הבשר לערלים. ולא דוקא שהם יהיו הבעלים לגבי אכילה. ויל"ע בזה.

ושלא למנויו. עיין רש"י זבחים נו: ד"ה למנויו שפי' שהמינוי חל על ידי שהם משתתפים בדמי לקיחת השם שנאמר לפי אכלו תכוסו. והנה יש לדון מהו חלות המינוי ונחלקו בדבר זה הגרי"ז והחזו"א. דהגרי"ז בהלכות קרבן פסח עמוד נב ביאר שלחלות המינוי בעינן בעלות ממונית על גוף הקרבן ולא מספיק שיהא בעלים לכפרה דבשאר קרבנות מספיק בעלים לכפרה אמנם כאן כדי שייחשב מנוי בעינן שיהא לו בעלות בגוף הקרבן. אמנם החזו"א או"ח סי' קכד ד"ה שלי. דלא בעינן בעלות ממונית בגוף הקרבן. ורק זהו מינוי שייחשבו בעלים לגבי קיום המצווה והם בעלים לגבי זה עצמו שיוכלו לקיים בפסח זה את מצוותם שיזרק עליהם ויהא להם בזה זכות אכילה. וזה יתכן אפילו באופן שאין להם זכייה בממונות הקרבן. והביא ראיה לזה מהמבואר להלן פח. דהאדון יכול למנות את עבדו על פסחו. והרי אין העבד יכול לקבל מתנה מיד רבו דיד עבד כיד רבו. ויש לעיין דאולי בדין שה לבית אבות שה לבית מועיל דבעל הבית יש לו בו זכות ממונית ושאר בני הבית הם אוכלים מכח הזכות שלו. אמנם אחרים שאינם מבני ביתו אפשר שצריכים זכיית ממון. ועיין רש"י גיטין כה. שבשוחט הפסח על בניו מבואר שאומר שהוא מקנה את חלקו למי שיעלה ראשון לירושלים. ולכאורה משמע שבעי קנין וגם בבני ביתו. ויל"ע בזה.

שם. והנה במחשבת שלא למנויו יש לחקור האם זהו דין במעשה ההקרבה שיהיה נעשה לשם מנויו או דהו דין דבעינן מחשבה להאכיל את מנויו ואין זה דווקא הלכה במעשה ההקרבה. ועיין תוד"ה לאוכליו. וד"ה ואיתקש ועיין לעיל ברש"י ד"ה אבל בשינוי בעלים. עוד יש לדון האם מחשבת שלא למנויו זהו מחשבה הפוסלת או דאין מחשבת שלא למנויו פוסלת אלא דבעינן שישחט למנויו ואם חושב שלא למנויו הרי יש חיסרון מנויים בהקרבה. אבל אין המכוון שלא למנויו היא מחשבה הפוסלת כלל. ועיין במקדש דויד בקונטרס סי' ד' אות ב'. והנה המהרש"א בתוד"ה ואיתקש כתב דמדברי התוס' משמע שהבינו בדברי רש"י שפסול שינוי בעלים ושלא למנויו הוא אותו פסול. והשפת אמת טען דאמנם כן משמע בפשוט ברש"י אלא דאין זה מוכרח. והנה יש לדון דהנה מצינו במחשבת שינוי בעלים דאינה פוסלת אלא אם כן חישב על מי שמחויב כפרה כמותו. ויל"ע האם דין זה נאמר גם במחשבת שלא למנויו.

לערלים ולטמאים פסול. רש"י ד"ה לפי ובתוספות ד"ה לאוכליו פי' שטעם הפסול בשחטו לשם ערלים וטמאים הוא משום שהם אינם ראויים לאכלו. ועיין ברמב"ם בפיה"מ וביד פ"ו קרבן פסח ה"ב דמבואר דאפילו טמא שיהיה ראוי לאכול בקדשים לערב גם נתמעט דאין מקריב את הפסח על הטמא ומבואר דטמא זהו מיעוט בעצם ולא משום שאינו ראוי לאכול. ובמחשבת ערלים עיין ברמב"ם שם דבפשוטו מבואר דילפינן מוכל ערל לא יאכל בו וזהו

מיעוט חדש חוץ מהמיעוט של לפי אכלו תכוסו. ואפשר להבין בדברי הרמב"ם דפסול ערלות נוהג גם בזריקה. אמנם האו"ש פי' שם את דברי הרמב"ם באופן אחר.

שחטו קודם חצות פסול שנאמר בין הערביים. עיין תוספות זבחים ח: ד"ה לשמו שהביאו בשם רש"י שטעם הפסול משום שעדיין לא הגיע זמן הקרבתו. ומשמע דזה מסברא משום שהוא מחוסר זמן. והוסיפו שרבינו ש"י הגיה שטעם הפסול הוא משום שכמה פעמים שנה הכתוב לעכב בפרשה זו בין הערביים. ויל"ע במה נחלקו הת"י אם בעינן שנה הכתוב לעכב או לא.

ובלבד שיהא אחר ממרס בדמו. עיין פי' רש"י ומשמע שדם קרוש פסול לזריקה. אמנם המקדש דויד ע"פ דברי הגמ' במנחות כא. טען שמבואר שדם קרוש פסול בחטאות הפנימיות ולא בחיצוניות. וכתב שצריך למרס כי אין זה כבוד מצוות וכן כתב החזו"א. אמנם עיין בגרי"ז בסטענסיל במנחות כא. שהביא בשם הגר"ח שהוא פסול וחילק שם בגמ' דבחטאות הפנימיות הוא פסול בחפצא של הדם. ובחטאות החיצוניות הוא פסול צדדי משום שלא שייך לקיים בזה טבילת אצבע.

עד שיזרק התמיד. עיין זבחים צא. דדנה הגמ' שם אם משנתינו איירי דווקא באופן שכבר שחט את התמיד ואז בעינן שימרס אחר בדמו אמנם אם עדיין לא שחט את התמיד אז גומר את סדר הקרבת הפסח. או דבכל גוונא מקדימים את התמיד. והנה הרמב"ם פס' בתמידין ומוספין פ"ט ה"ג דאם התחיל בשאינו תדיר מסיימו ומכל מקום בהלכות קרבן פסח פ"א ה"ד פסק את משנתינו בסתמו ולא פירש דאיירי באופן שהקדים ושחט את התמיד. ויל"ע בזה. ואפשר שזה תלוי בברייתא לעיל דלמדה דנאמר דין יאחר דבר דומן הפסח הוא לאחר התמיד ואין זה רק דין תדיר ושאינו תדיר ואפשר דהרמב"ם פסק כהברייתא שם ויל"ע בזה. עוד יש לדון דמשמעות הברייתא היא דמתנינן עד זריקת דם התמיד ויל"ע מדוע לא ימתינו עד לאחר הקטרת אימורי התמיד.

ת"ר וכו' במכסת מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו. המקדש דויד סימן ד' אות ב' נקט דילפינן מקרא דהכא דעיקר הדין הוא שישחט למנויו. וממילא טען דגם אם שוחט שלא למנויו יפסול ולא דווקא בשוחט לשם מנויים אחרים. אמנם בלשון הברייתא כאן שצייר שחושב לשם חבורה אחרת משמע לא כן דאינו נחשב שינוי מנויים אלא במחשב לשם חבורה אחרת. אמנם עיין בברייתא להלן שמבואר שיסוד הדין הוא שאין הפסח נשחט אלא למנויו. אפשר שמשמע קצת כדבריו.

הכתוב שנה עליו לעכב. יש להביא ראיה דמחשבת שלא למנויו אינה מחשבת הפסולת דהכלל הוא דמחשבת הפסולת לא בעינן שנה הכתוב לעכב כמבואר בחי' מרן רי"ז הלוי הלכות מעה"ק עמוד 70. **רש"י ד"ה לפי אכלו** פרט לחולה וזקן ולערל אפי' הן מנויין ויל"ע במאי דכתב רש"י אפילו דיל"ע האם נפסל במחשבת שלא לאוכליו שאינם מנויין או דלמא שלא לאוכליו אינו נתפס אלא במנויים. **תוד"ה ואיתקש.** עיין מהרש"ל, מהרש"א, וצל"ח. ועיין תוס' זבחים י'. ד"ה לא תאמר בזריקה.

שחטו למולין ע"מ שיתכפרו בו ערלים בזריקה רב חסדא אמר פסול רבה אמר כשר. מבואר בסוגיין לכאורה דיש מחשבת ערלים בזריקה. ובסוף הסוגיא אמר רב אשי שרבה נמי מודה שיש מחשבת ערלים בזריקה. ומצד שני מבואר בסוגיין כמה פעמים דאין מחשבת אוכלים בזריקה. וכן מובא בזבחים ד. ולא משמע שרב חסדא פליג על דין זה. וביישוב קושיא זו נאמרו ג' דרכים בראשונים בסוגיין. דעת הר"י שדין ערלים ואוכלים שווה. וביאר דמחלוקת רב חסדא ורבה הוא דווקא במחשבת בשעת השחיטה. אבל במחשב בשעת הזריקה לכו"ע כשר. וביאר התור"ד דכיוון דחישב בשעת השחיטה כמי שחישב בשחיטה עצמה. הריב"א ביאר דיש ב' מיני מחשבות. מחשבת לגבי אכילה ומחשבת לגבי כפרה. וזה היה פשוט שאם חישב להאכיל מי שאינו ראוי בזריקה אין המחשבת חלה אלא רק בשחיטה אמנם נחלקו באופן שחישב בשעת הזריקה לכפר על מי שאינו ראוי לאכול ובה נחלקו רבה ורב חסדא אלא שהוסיפו לחדש דאיירי אפילו במחשב בשעת השחיטה על הזריקה אמנם הוא הדין אם חישב בזריקה עצמה נחלקו. **ועיין רמב"ם פ"ב ה"ו שמבואר שיש חילוק ביניהם** ועיין מהר"י קורקוס שם. ועיין במאירי בסוגייתנו ועיין תוספות רשב"א ד"ה רבה. ועיין היטב בחידושי הגר"ח על הרמב"ם שם. ועיין שם בגליונות חזו"א.

כדאי לכתחילה לראות עכ"פ גמ' רש"י עד סוף הסוגיא סב. אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא וכו', ואח"כ לדון וללמוד את הסוגיא עם התוס'. וביתר עומק. [תוד"ה שחטו. מבואר בתוס' דשלא למנוי לכו"ע השוחט למנוי ע"מ לזרוק דמו שלא למנוי בוודאי נוהג פסול דשינוי בעלים. ועיין רש"י עמוד ב' ד"ה שחטו שכתב ששחט להאכילו למולין אבל יתכפרו בו ערלים בין מנויין בין שאינם מנויים ויל"ע דכיוון שאינם מנויים עליו שיפסול בוודאי משום שינוי בעלים. ועיין רש"י ס. ד"ה כמי שאין לו בעלים דביאר להדיא דמחשבת שלא לאוכליו מנויים הן עליו. וצ"ע כוונת רש"י מדוע כתב דאייירי בערלים אפי' אינם מנויים. אמנם עיין בסוף סוגיא דמבואר ברב אשי שנחלקו רבה ורב יוסף בשינוי בעלים לערל דכיוון שאינו ראוי לכפרה של פסח אפשר שלא נוהג בו שינוי בעלים ואפשר שרש"י סבר שבתחילת הסוגיא לכו"ע יש לדון דערל נחשב אינו מחויב כפרה כמותו ולא פסול משום שינוי בעלים אלא משום מחשבת כפרה של שלא לאוכליו.]

בא"ד ומיהו נראה לר"י וכו'. הנה דברי ר"י בדעת רב חסדא צריכים ביאור דכיוון דבזריקה עצמה ליכא מחשבת ערלים מדוע במחשב בשעת שחיטה על הזריקה יהא בזה פסול דמחשבת ערלים. והנה הא דמצינו בזבחים דמחשבין מעבודה לעבודה התם הוא באופן דמחשב על הזריקה מחשבה שאם היה מחשב בזריקה עצמה היה חל פסול בזריקה אמנם באופן שחושב על הזריקה מחשבה שאינה כלל מחשבת פסול בזריקה מדוע שיעשה פסול בשחיטה. והבאנו לעיל את לשון התורי"ד בסוגייתנו דהוי כמי שחישב בשחיטה עצמה. ומכל מקום צריך ביאור דהרי חישב בשחיטה מחשבה על הזריקה שאינה פוסלת בה וצ"ב.

שם. עיין ברמב"ם הלכות קרבן פסח פ"ב ה"ו דמבואר ברמב"ם דשחט למולים וזרק לשם מולים וערלים פסול וכן אם שחט למולים ע"מ לזרוק דמו לשם ערלים פסול. ובחי' רבינו חיים הלוי על הרמב"ם שם עמד על כך דהרמב"ם פליג על התוס' ולדעת התוס' אע"פ דאין המחשבה פוסלת בזריקה מכל מקום היא פוסלת בשחיטה. [ולא ביאר כוונתו ואפשר שכוונתו כהתורי"ד] ולדעת הרמב"ם סובר דכדי שיחול פסול בשחיטה בעינן שיהא מחשבה הפוסלת בזריקה. וביאר דהרמב"ם לשיטתו לענין מחשבין מעבודה לעבודה. בפט"ו מפסוה"מ ה"י דמבואר דהוי כמי דחישב בזריקה עצמה. וביאר דלדעת הרמב"ם המחשבה שהוא מחשב על הזריקה היא הפוסלת את השחיטה אמנם בעינן שיחשב מחשבה הפוסלת לגבי עבודה שחישב בה ומכאן נפסל השחיטה. ומבואר להדיא בדברי רבי חיים דהפסול הוא בוודאי בשחיטה ודלא כהאחרונים דדנו דהפסול חל כלפי הזריקה. אלא דרבי חיים למד דלא חל פסול בשחיטה אלא אם כן חשב מחשבה הפוסלת לגבי העבודה שחישב בה והתוס' פליגי וסברי דחשב מחשבה הפוסלת על עבודה עתידית בעבודה שמחשבה כזו פוסלת בה הוי נמי מחשבה הפוסלת וכמי שחישב בשחיטה דמי. ולפי"ז עולה דשורש. מחלוקת רבה ורב חסדא היא האם יש מחשבת ערלים בזריקה. ועיי"ש עוד בהמשך דברי הגר"ח דהקשה מאי שנא דמחשב בזריקה פוסל אפילו מקצת ערלה כמבואר שם ברמב"ם דחישב לערלים ולמולין פסול ומאי שנא במחשב מעבודה לעבודה דבעינן לחשב על כולה ערלה ומשמע דאם חישב לערלים ולמולים לא יפסל עיי"ש. ועיי"ש בגליונות חזו"א שפליג על הגר"ח עיי"ש.

שם. הנה מדברי התוס' בדעת ר"י עולה דליתא לחילוק בין מחשבת ערלים למחשב אוכלין וכיוון דכולהו נלמדים מאותה ילפותא דאיש לפי אכלו. אם כן רב חסדא דיבר בין במחשבת ערלים בין במחשבת שלא לאוכליו בכולהו השוחט לאוכליו ע"מ שיתכפרו בו שאינם אוכליו ר"ח פסל. ועיין בחי' רבינו חיים הלוי בשטיקעל השני שם. שהקשה על הרמב"ם שחילק ביניהם ופסק ששחטו לאוכליו ע"מ שיתכפרו בו שאינם אוכליו כשר ואין אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. וזהו דלא כהתוס' שלא חילקו בין מחשבת אוכלין למחשבת ערלין. עוד הקשה דמדוע יהא כשר ולא יעלה לבעלים לשם חובה דאם אין מחשבת אוכלין פוסלת בזריקה וכדמשמע ברמב"ם אם כן שיעלה נמי לבעלים לשם חובה. ועוד הקשה דהרי הג' בגמ' להלן עז היא דהפסח כשר ואדם יוצא בו יד"ח. ורבי חיים דן דשמא הוא טעות סופר. עוד דן רבי חיים מה הדין בזרק שלא לאוכליו האם שם כשר ולפי"ז אפשר שזה כוונת הגמ'. אמנם הקשה דמאי שנא דמחשבת אוכלין עצמה יהא כשר ובשוחט לזרוק שלא לאוכליו יהא פסול. ועיי"ש בביאור הגר"ח בהרחבה. ועיין מאירי. ויסוד דברי הגר"ח שם הוא דבשוחט לשם מינויים שאינם ראויים לאכילה בטל המינוי וממילא הוי נמי שחיטה ע"מ לזרוק לשם מי שאינו מנוי דהוי שינוי בעלים אמנם אינו פוסל כפי מסקנת הגמ' דאין שינוי בעלים אלא במחויב כפרה כמותו ומכל מקום מבואר ברמב"ם לגבי חטאת שכששחט לשם מי שאין מחויב כפרה כמותו הגם שכשר מכל מקום אינו עולה לו לשם חובה. עיי"ש בדברי הרמב"ם פט"ו מפסוה"מ ה"ח. אלא דבאמת הרמב"ם כתב דין זה דווקא בחטאת ומשמע דאין זה נוהג בשאר זבחים ותמוה מגליה להגר"ח דדין זה יהא נוהג בפסח הרי ברמב"ם מופיע דין זה בחטאת דווקא. ועיי"ש שהביא מפ' ר"ח דפליג על זה וביאר הגר"ח דסובר דהגם שאינם ראויים לאכילה לא בטל המינוי. וביסוד דין זה נחלקו הרמב"ם והרבינו חננאל האם שחיטה למי

שאינו ראוי לאכילה מבטלת את המינוי או לא. ועייש בסוף דבריו דביאר דמקורו של הרמב"ם היה מתוך סוגייתנו בסופה דרש"י הוצרך להעמיד בסב. לרב אשי דאיירי בערלים שאינם מנויים והוי אוקימתא אמנם הרמב"ם סבר דאיירי בערלים מנויים ומכל מקום דנה הגמ' דיחשב שינוי בעלים. עיי"ש.

רש"י ד"ה שחטו. עיין במה שדיברנו לעיל בתחילת דברי התוס' ד"ה ושחטו. **שם.** עיין חזו"א או"ח סי' קכ"ד על דברי הגמ' סב. דהקשה איך שייך מינוי בערלים כיוון שאינם ראויים להקרבה. אמנם עיין ברמב"ם פ"ד מקרבן פסח דמבואר דהמתמנה על הפסח להקריבו לאחר שיתגייר ונתגייר ונשחט עליו הקרבן כשר. ולכאורה ערל הוא גם ראוי למילה ואפילו במתו אחיו מחמת מילה למעשה הוא ראוי.

מתקיף לה רב אשי וכו' עיי"ש ברמב"ם פ"ב ה"ו שפסק שמקצת ערלה פוסל ועיי"ש בראב"ד שהשיג עליו מדוע לא פסק הרמב"ם כרב אשי שהוא בתרא. ועיי"ש במהר"י קורקוס ובכס"מ. ועיין מאירי, ועיין מנחת ברוך סי' כה. **רש"י ד"ה בהאי קרא קמיפלגי** עיין רע"א שהקשה מדוע הכשיר רבה תיפו"ל דפסול משום מחשבת ערלים. ועיין בחזו"א סי' קכד דנקט דאין מחשבת ערלים פוסלת אלא במנויים ולא בשאינם מנויים. ועיין בקוב"ש אות ר"ט ועיין בתורי"ד דמכח קושיא זו פליג על רש"י. **שם.** עיין בקושיות עצומות לרע"א שהקשה דמנ"ל דדין שלא למנוי תלוי בשינוי בעלים ובעינן מחויב כפרה כמותו הרי הוא נלמד מתכוסו ולא מהדרשא של שינוי בעלים ונרצה לו לכפר עליו ועיין בזה.

רבה אמר וכו' רב חסדא אמר וכו'. בחידושי רבינו חיים הלוי שם ד"ה והנה שם בסוגיא עמד על השמטת הרמב"ם להלכה זו דשינוי בעלים בערל. ועיי"ש בחידושי רבינו חיים הלוי דביאר דהרמב"ם סבר דלמסקנא אין נפק"מ דפסול משום מחשבת ערלים דאפילו מקצת ערלה פסלה וליכא נפק"מ בבעיא זו ועיי"ש בגליונות חזו"א ועיין תורי"ד דנקט דאפילו באינו מנויין פוסל מחשבת ערלה.

תוד"ה רב חסדא, הנה בפשוטו סברת רב חסדא דמחשב בשחיטה על הזריקה חל פסול בשחיטה הוא מלתא דדין דמחשבין מעבודה לעבודה המבואר לעיל ס. וכן נקט בחידושי רבי חיים הלוי הלכות קרבן פסח. והנה קושיית התוס' דהקשה דאם כן פתיכי כאן מחשבת ערלים ומולין היא תוס' לשיטתו דסובר דמחשבין מעבודה לעבודה הוא נחשב כמחשבה בשחיטה דלדעת הרמב"ם דהוי מחשבה על הזריקה מה הס"ד כלל לדמות בין שני הענינים. ובאמת התוס' לשיטתו צ"ב מהו התירוץ הרי למעשה הוי מחשבה על השחיטה. בא"ד אבל הכא לא פתיכי מולין בזריקה. ובתירוץ התוספות יל"ע, דלכאורה בירושלמי מבואר לא כן דהרי מבואר בירושלמי לגבי עיקר סוגיית מחשבין מעבודה לעבודה בשלא לשמה דהשוטט לשמו על מנת לזרוק דמה שלא לשמו, נעשה כמו ששחט לשמו ושלא לשמו. ויל"ע בזה. [ובאמת בחבורה אמרנו דאין לדמות מחשבין מעבודה לעבודה לענינו דרב חסדא ואדרבה יותר דומה למחשבת שינוי בעלים בשחיטה באופן ששחט על מנת לזרוק לשם בעלים אחרים ואינו תלוי כלל בדינא דמחשבין ודו"ק.] שם. עיין מהרש"א וקרני ראם.

תוד"ה רבה. תימה לר"י וכו'. האו"ש פ"ב מקרבן פסח ה"ו, כתב דלריב"א לא קשה קושיית ר"י כלל. דלריב"א פסול רק בשחט ע"מ להאכיל ערלים ע"מ השוחט על מנת שיתכפרו בו ערלים כשר בשחיטה ואינו פסול רק בזריקה וממילא ליכא כלל ק"ו. אמנם עיין בתוס' הרשב"א דמבואר להדיא דלא כדבריו אלא דגם לריב"א שוחט לערלים פסול ונחלק עם ר"י רק כלפי זריקה האם זורק לערלים פסול אבל שוחט לערלים לכו"ע פסול ולא רק שוחט להאכיל לערלים. ועוד אומר ר"י דאיכא למיפרך. תי' זה אינו שייך לפי ריב"א שהרי זורק לשם ערלים פסול

תוד"ה וכי, בפשוטו היינו אומרים דקושיא זו היא גם לשיטתן דלריב"א השוחט שיתכפרו בו ערלים באמת נפסל אמנם לא יתכן לומר כן דהרי כאן זו ריב"א והוא מקשה קושיא זו. ולכאורה כוונת התוס' דמכיוון דליתא למחשבת אוכלין אז בוודאי זריקה קילא ולא יהא בה גם מחשבת ערלים בזריקה. אמנם עיין תוס' רשב"א וצ"ע.

אלא אמר רב אשי ר"ח ורבה בהאי קרא קמיפלגי. מבואר ברש"י דאין מחשבת ערלים פוסלת אלא במנויין ולא בשאינן מנויין. ולעיל סא. ד"ה שחטו מבואר דפוסל אפילו בשאינן מנויין ולכאורה צ"ל דבוודאי כמו שרש"י כתב שם זהו הפשטות אלא דרב אשי יש לו הכרח לומר כן דלא נתפס מחשבת ערלים רק במנויין דאם לא כן תיפול"ל דגם לרבה יפסל משום מחשבת ערלים, ובמחשבת ערלים לא נאמר כלל דמחויב כפרה כמותו. והנה לפי"ז יש לעיין מדוע דיברו רבה ורב חסדא דווקא בשוחט ע"מ שיתכפרו בו ערלים, ולא דיברו בזורק ע"מ שיתכפרו בו ערלים. **שם.** עוד יש לעיין דלעיל דנו, וכן שמעתי בשם הגר"פ כן, וכן אמר רבי אשר כן, דלדעת רש"י מחשבת ערלים פוסלת גם בזריקה והיא חלוקה ממחשבת שלא לאוכליו שאינה פוסלת רק בשחיטה. והנה יסוד זה שמחשבת ערלים אינה חלה אלא במנויין יל"ע, האם היא נאמרה דווקא במחשבת ערלים שאינה חלה אלא במנויין ובזריקה אמנם מחשבת שלא לאוכליו חלה גם בשאינן מנויין, או דלמא דל"ש וגם מחשבת שלא לאוכליו אינה חלה רק במנויין. ויל"ע בזה. **שם.** עוד יש לדון האם איירי כאן במחשבת שלא למנויין ובזה נאמר דינא דבעינן מחויב כפרה כמותו או דלמא דאין מחשבת שלא למנויין פוסלת רק בשחיטה וכאן איירי במחשבת שינוי בעלים. ובזה נאמר הדין דבעינן מחויב כפרה כמותו. ועיין לעיל רש"י סא. ד"ה אבל וד"ה כמי. דמשמע שביסודו שלא למנויין דומה לשינוי בעלים, אמנם יתכן דעדיין יש חילוק ביניהם דשלא למנויין יסודו אינו משום שהוא מכפר עבור אחר דגם בפסח השחיטה אינה מכפרת אלא דהוא מקריב הקרבן עבור מנויין וזהו חלוק משינוי בעלים שיסודו הוא מחשבת כפרה ומ"מ שניהם דומים בזה שיסודם הוא שינוי שם הבעלים בהקרבנה. אלא דבזריקה הוא לגבי כפרה ובשלא למנויין הוא כלפי עצם ההקרבנה של השחיטה שהיא קרבה עבור המנויין. **שם.** עיין בחי' הגר"ח פ"ב מקרבן פסח דביאר דהרמב"ם לא ניח"ל לפרש כרש"י משום דמשמע ליה דהפסול הוא משום מחשבת ערלים ולא משום שינוי בעלים עיי"ש איך שביאר את המחלוקת לדעת הרמב"ם. **שם.** עיין בתוס' ד"ה וכי בסופו שהובא שם קושייא בסוגריים דלא ברור סברת רב אשי ועיין מהרש"ל דלא גריס לקושיא זו. ומהרש"א דגריס.

לאפוקי האי ערל דלאו בר כפרה כמותו המקדש דויד הקשה הרי ערל הוא מחויב כמותו דהרי להלן סט מבואר דערל שלא מל מתחייב כרת על זה שהחסיר את הקרבן פסח ואם כן מבואר דערל הוא מחויב, והקה"י סמ"ז טוען דמוכח מכאן דמחויב כפרה כמותו הוא מי שיכול להביא את הקרבן כמותו. אמנם הקשה דבזבחים ז. איתא דמחויב כפרה כמותו נחשב גם מי שלא נתחייב חטאת אבל אין לך אדם שאינו חייב עולה והחטאת מכפרת לו מקופיא וממילא נחשב ראוי למקצת כפרה הגם שאינו יכול להביא את החטאת. ויש לחלק דשם עכ"פ ראוי להתכפר בחטאת

אבל כאן מיהא כ"ז שלא מל אין הפסח עולה לו כלום. **תוד"ה האי**, כוונת התוס' דהמילה היא חיסרון דין דהוא חפצא של ערל, ואי"ז חיסרון פעולה גרידא.

תוד"ה וכי, הראשונים ביומא התוס' ישנים בדף סד. והבעה"מ והמלחמות יד: מדפי הרי"ף כתבו תירוצים לחלק מדוע לא אמרינן הואיל במחוסר הגרלה. למשל הבעה"מ תירץ דבמחוסר מעשה בגוף הקרבן לא אמרינן הואיל. והמלחמות שם תי' דהואיל דערלים אינו תלוי בזה שיוכל להיות אלא דכיוון דיוכל להיות מולין ממילא חייל ביה שם זה כבר מעכשיו ונתפס שינוי הבעלים כיוון שיתכן דבר זה ואינו צריך להיות בפועל. ויל"ע דהאם הם פליגי על התוס' וסוברים דאמרינן הואיל מדאוריתא לחומרא דאם זהו רק דרבנן לא קשה כלום דשם איירי לגבי דאוריתא ומזה דהוצרכו לחילוקים משמע דסברי דאמרינן הואיל מדאוריתא ויל"ע בזה.

ערל וטמא משלחין קרבנותיהן. הרמב"ם פ"ב מביאת מקדש הי"ב פוסק דטמא שרץ וערל משלחין קרבנותיהן אבל לא טמא מת. וע"ע להלן צ: **תוד"ה ערל**, עיין תוס' גיטין כח: שתירצו דכאן איירי בערל שמתו אחיו שאינו יכול לתקן את עצמו ובכה"ג מותר להקריב בלי סמיכה וכן בטמא איירי בזב שאין רפואתו תלויה בעצמו ואם לא יביא יעבור בב"ת וממילא הותר לו להקריב בלי סמיכה. והתוס' כאן לא תי' כן ויל"ע האם פליגי האם סמיכה היא מחויבי הקרבן או דהוא מחויבי הבעלים דאם הוא מחויב הבעלים אם כן באופן שלא יוכל לקיים הקרבה זו ממילא הותר לו להביא אפילו בלי סמיכה.

ואמאי נימא הואיל ובזמנו פוסל שלא בזמנו נמי פוסל. עיין בתוס', שפירשו דזה משום שיכול להמתין עד זמנו ויפסל. והנה יל"ע לפי התוס' לעיל דאמר דהואיל פוסל רק מדרבנן אפשר דמה שנתבאר כאן דשלא בזמנו הוא כשר הוא רק מדרבנן ועיין קרני ראם. ועיין מהרש"א. **רש"י ד"ה שעברה שנתו** עיין חי' ראמ"ה. **תוד"ה לימא** עיין מהרש"ל. ומהרש"א.

מתיב רב הונא בריה דרב יהושע וכו', הנה בפשוטו דין זה דאחרים פסולים לשמו ילפינן מק"ו, ולכאורה גדר הדין הוא הפסול לשם פסח הוא רק בזמן פסח דרך בזמן כשקרבים אחרים לשמו הם נפסלים. ואם כנים הדברים לכאורה אין מובן כלל לשאלתו דמה ענין דבר זה להואיל, דהרי ליכא כאן כלל פוסל כל כמה שלא קרב בזמנו, ובאמת נראה דיסוד ההלכה היא דיסוד הפוסל של אחרים לשם פסח וחטאת בזמנו הוא משום שהוא מחיל בקרבנות האחרים תורת הקרבה של פסח וחטאת ותורת הקרבה זו לא נתפסת בהם אלא רק בזמנו ובלי"ז לא שייך להחיל בעולה שם הקרבה של פסח וזה הקשתה הגמ' דמשום הסברא של הואיל נוכל להחיל בהם שם זה גם קודם זמנו וכמו שמצינו לגבי ערל.

מאה רבוותא וכו'. יש מן האחרונים שביארו דהטעם שלא למדה ג' הלכות מרב אחד זהו משום שמבואר שאסור ללמד נשים תורה וכלשון הירושלמי ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים ומכל מקום להורות להם דבר הנצרך להם להלכה מותר וגם ללמדם טעמו וממילא הוצרכה לכל הני רבוותא דכל אחד לא רצה ללמד יותר מהלכה אחת שחשב שנצרכת לה לאותו היום.

מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו וכו'. יש לעיין לפי דרכם של רבי חיים והגרי"ז דשלא לשמה הוא מחשבה הפוסלת אם כן לכאורה החילוק מוכרח דלשמה ושלא לשמה הוא מחשבה הפוסלת משא"כ לאוכליו ושלא לאוכליו הרי הוא הלכה במעשה השחיטה שיעשה לאוכליו וממילא כמה שנעשה גם לאוכליו אפשר דזהו מספיק מה שא"כ שלא לשמה הוא פוסל ובוזה כמה שנעשה גם שלא לשמה זהו דבר הפוסל. ויל"ע האם ניתן לומר דזהו תשובת הגמ', ובוודאי אין נראה כן דאם כן מספיק לומר פסולו בגופו שהמכוון דהוא מחשבה הפוסלת ולא צריך לאוספי את שאר החילוקים דאין זה תירוץ אלא גילוי דהקושיא מעיקרא ליתא. ובאמת יש לדון לפי מה שרצו הלומדים לטעון דגם לדעת הגרי"ז לא כל מחשבה היא מחשבה הפוסלת אלא רק מחשבה שהיה לה כח עקירה לולי דינא דסתמא לשמו והנה אם חזינן בלאוכליו ושלא לאוכליו דליתא לדינא דסתמא לשמו ומכל מקום הוא כשר אם כן גם שלא לשמה ולשמה אין זה מחשבת עקירה ולא היה צריך להיות מחשבה הפוסלת. ויל"ע בסברא זו. אמנם באמת יתכן דהגרי"ז ורבי חיים ילמדו דמחשבת שלא לאוכליו גם הוי מחשבה הפוסלת וממילא דמיון הגמ' מובן.

שם. עוד יש לעיין דלכאורה לא מובן כלל הדמיון ביניהם דהנה לאוכליו ושלא לאוכליו אין זה סתירה דיתכן דכזית הוא עבור אוכליו וכזית עבור שאינם אוכליו וחלה השחיטה עבור שניהם ומש"ה הקרבן כשר. משא"כ לשמה ושלא לשמה דכל מחשבה היא פי' על כל העבודה האם כולו נעשה לשמה וכולו שלא לשמה. ומה הנידון לדמות אותם. וכן קשה להלן סג. דמבואר בחשב למולין וערלים אומרים תפוס לשון ראשון ויל"ע דדין זה נאמר רק היכן שהמחשבות סותרות אחת את השניה אמנם כאן יש קיום לשני המחשבות דכזית לזה וכזית לזה ומהיכי תיתי ששייך כאן כלל תפוס לשון ראשון. ועיין לעיל ס. תוד"ה אבל. ובהגהות ראמ"ה שם הקשה עליו כנ"ל מה שייך תפוס לשון ראשון בערלים ומולין כיוון שאין כלל סתירה בין הדברים. ולכאורה נראה מהדברים האלו דלאוכליו ושלא לאוכליו הם גם מחשבות הסותרות. וצ"ב בגדר הדבר.

תא ואימא לך לשמו ושלא לשמו פסולו בגופו לאוכליו ושלא לאוכליו אין פסולו בגופו וכו'. ופי' רש"י דשלא לשמה הוא מחשבה בגופה של קרבן משא"כ מחשבת שלא לאוכליו פסול דבר אחר הוא. והנה יש לעיין לעיל סא. דנה הגמ' דלא ניתן לחלק בין שינוי קדש לשינוי בעלים דזה פסולו בגופו וזה אינו פסולו בגופו משום דתרווייהו פסול מחשבה הוא ויל"ע דאם כן מדוע שלא לאוכליו יהיה שונה משינוי בעלים הרי הוא גם פסול מחשבה. ואולי דנאמר דרבי יוחנן כרבא דכן סובר דכל הד' הם דווקא ודווקא ר"פ אמר שם דתרווייהו לאו דווקא ויל"ע בזה. והנה אם נלמד כהגרי"ז ונאמר דזהו תי' הגמ' אתי שפיר דרך שלא לשמה ושינוי בעלים הוי מחשבה הפוסלת ולא שלא לאוכליו אמנם אם זהו החילוק לא מובן מדוע הוצרכה הגמ' לעוד חילוקים וכמדובר דהרי חילוק זה פשוט. ויל"ע דשמא סברת הגמ' לעיל היא רק לגבי שלא לשמה ושינוי בעלים דלמעשה שניהם הם מחשבות שהם פירושה של ההקרבה עצמה ובוזה זה לא משנה שמחשב על גוף הקרבן כיוון שהשינוי לא חל בגוף הקרבן אלא בהקרבת הקרבן ובוזה שניהם שווים משא"כ מחשבת שלא לאוכליו היא דבר חיצוני להקרבה דהנידון הוא למי הקרבה זו מיועדת ובוזה מחולק משינוי בעלים.

תוד"ה מה, תימה מאי קא בעי וכו'. הנה שיטת התוס' לעיל סא. ד"ה שחטו דלאוכליו ושלא לאוכליו כשר מקרא דוכל ערל דגם ערל עצמו פסול משום שלא לאוכליו וזהו גילוי על כל אוכלין דמקצת אוכלין אינו פוסל. אמנם ברש"י לעיל ס. ד"ה מקצת אוכלין, מבואר דבשלא לאוכליו זהו מילתא דסברא דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה

ומבואר דההתר הוא משום שדנים שכל השחיטה נעשית עבור הכזית בשר של האוכלין ולכאורה זהו המכוון כאן בגמ' לסברא דאפשר לברר איסורו. ולכאורה הביאור הוא דמחשבת אוכלין אינו הפי' עצמו של ההקרבה אלא דין למי ההקרבה מיועדת ובוה שייך לדון דבזה דיש כזית בשר שעומד לאוכלין בזה כבר נחשב שהשחיטה מיועדת לאוכלין ואין בכזית הזה המיועד לאוכלין עירוב של דבר שאינו מיועד אותו לאוכלין ובוה זה מחשיב את השחיטה כולה כשחיטה לאוכלין בזה שהיא ייעדה כזית במסוים לאוכלין. ומלשון רש"י שם נמי משמע דהנידון היה בגוף הדבר מדוע לא נילף שלא לאוכליו משלא לשמה ובאמת הדרשא של מקצת ערלים קאי בערלים ושם יש ילפותא דמקצת ערלים לא פסלה ומשום לא הקשתה הגמ' כלל מאי שנא משום ששם זהו ילפותא וכן צריך לומר בשיטת הרמב"ם דמחלק בין ערלים לשאינם אוכלים דערלים הוא פסול קרבן ופוסל נמי בזריקה ומחשבת שלא לאוכליו פוסלת רק בשחיטה וצריך לפרש כמדובר, דהנושא בסוגיא היה בטעם ההתר עצמו במקצת אוכלין כיוון דליכא ילפותא.

בא"ד ונראה לרשב"א וכו' ועיין תוד"ה פסול בגופו וכו'. לפי העולה בסוגיין דהטעם שלא ילפינן שלא לשמה משלא לאוכליו לגבי הדרשא של מקצת אוכלין הוא משום החילוקים שנזכרו בשלא לשמה. יש לדון מה הדין בשינוי בעלים במחשבה על מקצת בעלים האם פסול או לא. באופן שחשב לשם בעלים ושלא לשם בעלים, והנה לכאורה שינוי בעלים הוא גם פסול בגופו וא"א לברר איסורו וישנו בד' עבודות כשחשב בהם על מנת לזרוק ולא באופן שחשב שהם עצמם יכפרו [חוץ מלשיטת הרמב"ם], דיש לדון דבכל גוונא המחשבה פוסלת גם אם חשב ששוחט קרבן ראובן לשם שמעון פסול אמנם גם בדעת הרמב"ם יש שפי' דהמכוון הוא דממילא זה מתפרש כשוחט ע"מ שיתכפר בו שמעון ואין כוונת הרמב"ם דשייך לדון שהשחיטה עצמה היא בעצמה קרבה עבור ראובן או עבור שמעון. אמנם אינו בקרבן ציבור כמבואר לעיל. אמנם לכאורה מסברא זהו לא סיבה דנילף משלא לאוכליו עד כמה שלשאר הדברים הוא מחולק ממנו. ולכאורה זהו כסברת התוס' דמסברא שלא לשמה ולשמה פסול אלא דיש צד דנילף משלא לאוכליו ולאוכליו להכשירו. אמנם בדעת רש"י דהשאלה היא להפך דנילף שלא לאוכליו משלא לשמה לפסול ובעינן לחלק משלא לשמה אם כן יש לדון דעד כמה דשינוי בעלים מחולק משלא לשמה לגבי ציבור כמבואר לעיל דבשינוי בעלים ליתא בקרבן ציבור ממילא אדרבה לא ילפינן משלא לשמה ויהא כשר הגם שלהרבה דברים עדיין הוא דומה לשלא לשמה. ובחידושי הגר"ח קרבן פסח פ"ב ה"ו בשטיקעל הראשון בסו"ד מבואר להדיא דלבעלים ושלא לבעלים פסול. וכ"כ המקד"ד [בקונטרס א, ד] והליקוטי הלכות הביא כן מספר הישר לר"ת [וזה גשמעק בתוס' לשיטתם] אמנם המנחת ברוך סכ"ה ענף ג' וכן הליקוטי הלכות דייק ברמב"ם דהוא כשר, דהרמב"ם סתם ולא חילק והרמב"ם היה צריך לחלק הגם שאין גמ' מפורשת כזו מכל מקום זהו מיסוד ההלכה של שינוי בעלים ואם יש חילוק ביניהם הרמב"ם היה צריך לאשמייענו חי' זה. ומכל מקום הדברים עולים היטב דהרמב"ם לשיטתו שלמד כהחשבון שאמרנו ברש"י באמת לא שייך ללמוד משלא לשמה לפסול. ועיין מהרש"א שכתב ששלא למנויו אפי' דאי אפשר לברר איסורו מכ"מ כשר משום שהוקש לשלא לאוכליו. ועיין קרני ראם דתמה דלכאורה בשלא למנויו עדיין אפשר לברר איסורו.

תוד"ה לשמו, עיין פי' ר"ח, וצ"ע. **מיום שנגנז ספר יוחסין וכו'.** עיין מהרש"א.

לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא לבסוף וכדברא וכו'. עיין בסוגיית הגמ' שם וברש"י שם. וברש"י כאן בהרחבה. ולכאורה הספק שם בגמ' היה באופן זה האם סברת רבי מאיר דאמרינן תפוס לשון ראשון הוא משום אומדנא דכשאמר תמורת עולה והוסיף תמורת שלמים דעתו לומר את תמורת שלמים כתוספת לתמורת עולה וממילא עשייתו הראשונה היה לשם עולה ואם יש מקום שיחול גם תמורת שלמים. או דלמא דאין זה לתא דאומדנא כלל, אלא דכך הוא הגדר דכל שעושה שני מעשים החלות חייל לפי סדר ובתחילה חל העשייה הראשונה ואח"כ חייל העשייה השנייה. ונפק"מ באופן שאומר חציה חציה שלמים דשם הוא לא נמלך ואם זה לתא דאומדנא אז שם שניהם יחולו אמנם אם זה לתא דבשתי עשיות תמיד חייל לפי סדר אז כאן בהקדם שכשחל תמורת עולה פשטה הקדושה בכולה ולא חייל כלל תמורת שלמים. [אמנם עיי"ש בתוס' ואפשר דהתוס' סברו דלכו"ע הוי ענין של אומדנא.]

והב"ע כגון שגמר בליבו וכו' ורבנן סברי בעינן פיו וליבו שווין. צ"ע דלכאורה במה שאמר ערלים זה היה דעתו לגמרי אלא דהיה דעתו להוסיף נמי מולין ולא הספיק ואם כן על כל פנים דיחול שם ערלים לבד כיוון שהיה דעתו נמי לערלים. ומבואר דזהו חפצא אחרת ליעד רק לערלים וליעד לערלים ולמולין ועיין שפ"א שכתב דאם גמר בליבו למולין וחזר ואמר לערלים אף ר"מ מודה דלא מהני דאין פיו וליבו שווין.

תוד"ה רבי מכאן מדקדק ר"י וכו' דאינו פיגול עד שיוציא בשפתיו. וכן כתב רש"י, אמנם המאירי בסוגייתנו וכן הרמב"ם פי"ג מפסוה"מ ה"א סוברים דפיגול חל במחשבה. וע"ש במל"מ שכתב שכן מבואר בחינוך מצווה קמד וכן כתב רש"י קידושין מא: ד"ה שכן. ויל"ע שלכאורה דברי רש"י שם סותרין למבואר ברש"י בסוגיין. והמהרש"ל שם משנה הגי' ברש"י ויל"ע.

בא"ד דאי במחשבה תליא מילתא וכו'. עיין בשיטה בבא מציעא מג: בשם תוס' שאנץ דוחה דבאמת חייל על ידי מחשבה אלא דכאן לא חישב בליבו לשתייהם אלא שחישב שיאמר כך להדיא וכוונתו להדיא שיחול על ידי פה ולא על ידי מחשבה. המנחת ברוך דוחה באופן אחר את ראיית התוס' דהכלל הוא דהמחשבה חלה רק במקום שאינה סותרת את הפה וכאן המחשבה סותרת להדיא למה שפירש משפתיו. ועיין אחיעזר ח"ב סכ"ד אות א – ד שכתב שסברות אלו שייכות רק בחלות שאדם מחיל בעצמו משא"כ חלות פיגול זה דבר שחל על ידי התורה ולא על ידי האדם עצמו ובזה ליכא כלל דאינו יכול לחול נגד פיו וכדומה. ועיין שם שביאר שלפני השחיטה היה דעתו לשחוט לשני הדברים אמנם בשעת השחיטה עצמה לא הספיק גם לחשוב גם למולין וגם במחשבה עצמה עדיין חשב רק לערלים.

שם. ועיי"ש בשיטה שהביא ראייה מגיטין נד: דכהנים שפיגלו במזיד חייבים והקשה דאם שייך לפגל במחשבה בלי דיבור אם כן הוי היזק שאינו ניכר. אמנם הש"ך חו"מ סי' כ"ה ה' אות ו' ביאר דהנזק הוא בשחיטה והיא ניכרת. וכן כתב הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי. עיי"ש עוד בשיטה שהקשה דאם כן מדוע חשיב לאו שאין בו מעשה הרי בתמורה ג: מבואר שדברים שבעי דיבור חשיב שבדיבורו אתעביד מעשה. והגרי"ז הביא מהגר"ח שת"י דחלות תמורה הוא חלות קדושה והוא נחשב מעשה אבל חלות פסול לא נחשב מעשה. ועוד ביאר דבתמורה הלאו הוא על החלות ולכן נחשב מעשה משא"כ בפיגול הלאו הוא על עצם המחשבה ולא על החלות שחלה מכוחה. עוד תירץ דבפיגול אין הוא המחיל אלא התורה משא"כ בתמורה. **והנה לגבי לשמה המחיל בס"ת ותפילין** האם בעינן דיבור או מספיק מחשבה. עיין ברא"ש ס"ת, ס"ג הנדפס בסוף מנחות שדן בזה.

ורבנן לטעמיהו דאמרי אין מפגלין בחצי מתיר. עיין או"ש פט"ז מפסוה"מ ה"ז דטוען דדוקא במחשבת ערלים פליגי האם בעינן מתיר שלם אמנם במחשבת שלא לשמה פשיטא שפוסלת אפילו בחצי מתיר ובשום מקום לא נזכר בשלא לשמה שאינו פוסל בחצי מתיר, עיי"ש שביאר את טעם הדבר.

השווה את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה. הנה יש לעיין בדין זה, מהו שורש האיסור בזה האם יסודו הוא מלתא דחמץ שהוא מחויב לסיים להשבית את החמץ לפני שיתחיל בהקרבת הפסח ואם שחט לפני שסיים את ההשבתה זהו הלאו. או דהו הלכה בקרבן דהקרבה של פסח על חמץ זהו חיסרון בקרבן דפסח, דקרבן פסח יסודו הוא קרבן שהוא מופקע מחמץ וכששוחטו על החמץ הרי זהו חיסרון בעצם ההקרבה ויסוד האיסור הוא משום שמעורב חמץ בהקרבה והוי הקרבה של פסח על החמץ. וזהו עצמו של איסור. **והנה יש לדון** לפי שני הצדדים על איזה חמץ נאסר לשחוט על כל חמץ שיש לו בביתו או דווקא חמץ שהוא עובר עליו בכל יראה או חמץ שהוא מחויב בהשבתתו. ובאמת היה מקום לתלות דבר זה שזה תלוי בחקירה הראשונה האם המחייב הוא מצד החמץ או דהמחייב הוא בהקרבה שלא תהא על החמץ.

ובמשנה לעיל מט. מבואר דהמבטל את החמץ יכול לשחוט על חמץ זה דהרי שם כתב דההולך לשחוט את פסחו ונזכר שיש לו חמץ בביתו הרי הוא מבטלו, ויל"ע דכיוון דיש לו חמץ בביתו מה יעזר ביטלו הרי הוא שוחט עדיין את של פסח על החמץ הגם שאינו עובר עליו וחזינן דחמץ שאינו עובר עליו בב"י אינו עובר עליו משום לא תשחט על החמץ. אמנם יש לדחות דמבואר כאן בהמשך הגמ' דיש מ"ד דבעינן שהחמץ יהיה בעזרה. ויש מ"ד דבעי על כל פנים שיהיה סמוך דהרי על בסמוך וכפשוטו ניתן לטעון דזה כל ירושלים אבל לא יותר מזה. ואם כן יש לדחות את המשנה התם דאירי באופן שהולך לשחוט את פסחו וביתו לא היה סמוך לירושלים ולא יעבור משום שוחט את הפסח על החמץ.

והנה מצינו שדנו גדולי האחרונים, האם נאסר שחיטה על החמץ גם באופן שאינו מחויב בהשבתה, עיין שאג"א סימן ע"ז ע"ה שבתחילה רצה לדון דחמץ שקיבל עליו אחריות הגם דזהו לא חמץ דידיה עוברים עליו משום לא תשחט דאם לא כן לעולם לא שייך מלקות דשמא ביטלו. ומבואר דלא בעינן חמץ דידיה כדי לעבור משום לא תשחט אלא כל שמתחייב משום בל יראה הרי זה עובר משום לא תשחט. ועיין ברע"א להלן סג: דכתב שהיוצא בשיירה למדה"י דמבואר לעיל ו. דאפילו יש לו חמץ בביתו דאינו עובר עליו בב"י ה"נ אינו חייב עליו משום לא תשחט על החמץ ומבואר דרע"א סובר דשורש המחייב הוא זה שהוא שוחט על חמץ שיש לו עליו חיוב השבתה. ועיי"ש בשאג"א דרצה להוכיח כן מהא דילפינן לעיל ה. חיוב השבתה בחצות מזה דיש איסור לא תשחט מחצות הרי מבואר דהאיסור לא תשחט יסודו הוא מלתא דהשבתה. אמנם השאג"א חוזר בו וטוען דאי"ז תלוי בחיוב השבתה. והאחיעזר [ח"ג סי' א' אות ט'] דוחה את דחיות השאג"א. עיי"ש. והצל"ח מט. נוקט דלא עוברים משום לא תשחט על חמץ שקיבל עליו אחריות. והמהר"ם חלאוה יג: מבואר דעובר בב"י אף על חמץ של אחרים ושל גבוה. ועיין מנח"ח מצווה כט אות יב. דהוכיח כן מהסוגיא להלן צה: לגבי פסח שני דצריך קרא למעט דליתא לאיסור לא תשחט והוקשה לו דאם זהו מצד החיוב השבתה הרי בפסח שני אין חיוב השבתה. וחי' המנח"ח דאם שהה את האיסורין ע"ג מזבח עד לאחר הפסח, דאז אינם נפסלים בלינה ואז קנה חמץ אסור להקטירן אם יש בידו חמץ לפי המבואר כאן בגמ' בע"ב דהאיסור לא תשחט כולל גם הקטרה. ועיין עוד דף ה. דילפינן דאיסור השבתה מחצות מזה דנאמר איסור שחיטת הפסח על החמץ מחצות ועיי"ש בתוס' ד"ה זמן. ועיין ברש"י וברמב"ן על התורה שמות כג יח. וע"ע להלן בתוס' קח. ד"ה נימא דלבן בתירא לכתחילה צריך להמתין עד חצות משום דכתיב לא תשחט. ועיי"ש ברש"ש. ועיין כאן ברש"י על המשנה בד"ה חייב דכתב דעובר על לא תשחט בהדי לאו דבל יראה ובל ימצא וצ"ב כוונתו.

רש"י ד"ה השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה, ופ"י רש"י לאו דלא תשחט על חמץ דם זבחי ופסוק זה הוא בפרשת כי תשא ועיין צל"ח שהקשה מדוע לא הביא רש"י את הפסוק שנכתב קודם בפרשת משפטים. **עיין רמב"ם פ"א מק"פ ה"ה דפוסק, השוחט את הפסח והיה לו כזית חמץ לוקה.** וכ"כ החינוך מצווה פט דשיעורו כזית. ועיי"ש במנח"ח סק"ג דהוקשה לו דהרי בפשוטו שיעור כזית הוא שיעור באכילה, וכאן לא איירי כלל בשיעור אכילה דכאן הוא שוחט פסח על החמץ. והמנח"ח עצמו חי' דכל השיעורין הוי הלל"מ וגם שיעור זה הוא מהלל"מ. והנה באמת אם החיוב של לא תשחט תלוי בחיוב השבתה הרי החיוב השבתה הוא בכזית. אמנם אם אינו תלוי בחיוב השבתה מהיכי תיתי דהשיעור יהיה כזית. ועיין בירושלמי דנסתפק לדעת ב"ש שסוברים דלגבי בל יראה עובר על שאור בכזית ועל חמץ בככותבת. האם לא תשחט לבית שמאי תלוי בשיעור כביצה או בשיעור כזית

ומשמע דהירושלמי עצמו נתספק האם המחייב של לא תשחט על חמץ תלוי באיסור בלי יראה. ויל"ע בזה. **רש"י ד"ה ושללא לשמו פטור.** ושחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה. ומבואר ברש"י דכאן איירי אליבא דר"ש דשחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה ומשום כן לא עובר על לא תשחט על החמץ אמנם למ"ד דשחיטה ראויה שמה שחיטה יעבור. ויש לעיין דאפילו דאית לה לשחיטה שם שחיטה מכל מקום היא שחיטה פסולה ומדוע יעבור משום לא תשחט. ועיין במל"מ פ"א מק"ה דהוכיח דאם זרק או הקטיר אחרי שהפסח נפסל אינו עובר בלאו ועיין להלן ע"ב רש"י ד"ה המקטיר דנמי משמע כן מדבריו והנה שם ליתא לסברת שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה. ובכל אופן פטור משום הפסול. והנראה דיש לחקור מהו יסוד האיסור האם החלות עבודת שחיטה על החמץ או עצם מעשה השחיטה על החמץ הוא נאסר וכנ"ל יש לדון בזריקה והקטרה. ועיין בזה. וכדברי רש"י משמע ברבינו חננאל אמנם עיין מאיר דמבואר דטעם הפטור לר"ש הוא משום הפסול ולא משום דהוי שחיטה שאינה ראויה. **רש"י ד"ה חייב.** כתב רש"י דעובר על לאו דבל יראה בהדי דלא תשחט, והנה רש"י כתב כן רק בשאר זבחים ובפסח עצמו הנשחט בי"ד לא כתב רש"י כן. והצל"ח דייק מזה ששיטת רש"י דליכא חיוב בל יראה רק במועד ולא בי"ד. **תוד"ה השוחט.** מדברי התוס' מבואר להדיא דלא תשחט הוא לאו בהקרבה דאם הוי רק הלכה בחמץ מהיכי תיתי דהקרבת יפסל משום זה. עיין במל"מ פ"א ה"ה מה שהביא בשם הירושלמי פסוק להכשיר דהתורה קראה אותו זבח ועיין בתוס' בתמורה ד: דביאר דלא נפסל משום אי עביד לא מהני משום שיש פסוק להכשיר ועיין מהרש"א כאן שהקשה על התוס' דהרי יש כאן שנה הכתוב לעכב ועיין בתוס' הרשב"א שתי' על פי הירושלמי. והנה יש לדון האם הירושלמי באמת הוצרך להכשיר כדי שלא תלמד שיש כאן שנה הכתוב לעכב או דמסברא הירושלמי דן דיפסל כאן בשוחט על החמץ. **אינו חייב עד שיהא החמץ לשוחט או לזורק וכו'.** עיין רש"י ד"ה עד שיהא דבאופן דיש חמץ לשוחט ולזורק או לאחד מבני החבורה כולם עוברים. ומשמע ברש"י דהשוחט עובר אפי' על החמץ של הזורק ודבר זה הוא חי'. והצל"ח כתב דהשוחט לא עובר על החמץ של הזורק אמנם במאירי מבואר דעובר. ובתוס' ד"ה או בפירוש הראשון סובר דרק השוחט או הזורק עוברים על החמץ של אחד מבני החבורה. וברמב"ם ספר המצוות ל"ת קט"ו ובחינוך מצווה פט משמע דאיתו אחד שיש לו את החמץ בשעת השחיטה והזריקה הוא עובר בלאו ועי"ש במנח"ח. ועיין במהרש"א סג: דביאר שמחלוקת רש"י ותוס' תלויה בגדר ההקש דלא תשחט ללא ילין ע"ש מה שביאר.

רש"י ד"ה עד. מבואר מדברי רש"י דכל בני החבורה עוברים על חמץ שיש לאחד מהם וצ"ב בטעם הדבר מדוע יעברו הרי אין הם המקריבים, דרך מקריבים עליהם והם הבעלים של הקרבן, ואין החמץ שלהם ומפני מה יתחייבו בשחיטת הפסח על החמץ, ובתוס' מבואר דאין עובר אלא השוחט או הזורק על החמץ של אחד מבני החבורה אמנם בני החבורה עצמם אינם עוברים. ועיין מהרש"א להלן סג: דביאר דפליגי בגדר ההקש המובא להלן דכל מי שישנו בבל ילין ישנו בבל תשחט, דרש"י פי' דהמכוון דכל מי שהוא בבל ילין הוא עובר בבל תשחט, והתוס' סברו דהוי הקש רק ללמד על חמץ של מי עוברים אבל לא לומר דשאר בני החבורה עוברים. ויל"ע לפי המבואר בגמ' שם דילפינן למקטיר דהוא עצמו מתחייב משום ההקש, האם לפי זה ילפינן גם לשאר בני חבורה באופן דאית להו חמץ שיעברו. ועיין תורי"ד דדן דנחייבם משום שליחות ודחה דהרי אין שליח לדבר עבירה, ועיין רע"א דדן דיש שליח לדבר עבירה באופן שהשליח הוא שוגג כמבואר בקידושין מב; או באופן שהשוחט הוא מבני החבורה דבכה"א ג' יש שליחות דכיוון שהוא שוחט לעצמו חלה עשייתו גם עבורם. אמנם באמת זה באופן ששלחו לשוחט על החמץ אמנם אם שלחו אותו לשחוט סתם והוא שחט על החמץ אין שליחות. וממילא אוקימתא זו היא צ"ע דאטו כוונת רש"י דבני חבורה עוברים באופן ששלחו אותו לשחוט על החמץ וצ"ע.

בא"ד, סתמא אם היה החמץ לאחד שאינו מבני החבורה ואפילו ישנו עמו בעזרה ואלו השוחטין פסחיהן רואין אותו אין עוברים כדמפרש לקמיה וכו'. מבואר מדברי רש"י דגם לפי ההו"א דעוברים על חמץ של אחרים זהו רק באופן שהחמץ בעזרה ובני החבורה רואין אותו [דאלו השוחטין פסחיהן קאי על בני החבורה כדמוכח מהמשך דברי רש"י ואם יש לא' מהם כולן עוברים דקאי על בני חבורה דהרי זה ברור דאין שוחט מחבורה אחת יעבור על חמץ של שוחט מחבורה אחרת], ויל"ע מג"ל לרש"י דבעינן שבני חבורה יראו אותו, ואפשר דמכוון דבעינן שחיטה על החמץ ואם אין החמץ ידיה והוא רק נמצא בעזרה אין זה מספיק ליחשב שהוא נשחט על החמץ, ויל"ע דלפי"ז האם לפי ההו"א הזאת היה בעינן כדי שכל אחד מבני החבורה יתחייב הוא עצמו צריך לראות או דלמא דאם אחד מבני החבורה כבר רואה זה כבר נקרא פסח שנשחט על החמץ, ויל"ע בזה.

ר"י אומר אע"פ שאינו עמו בעזרה, הנה מבואר למסקנא דפליגי האם בעינן על בסמוך דלר"י לא בעינן על בסמוך, ולכאורה לפי"ז המכוון הוא דאפילו אם החמץ בכל מקום בעולם. [וכמדובר דיש אחרונים שסברו דאירי רק באופן שהחמץ ברשותו.] חייב דהרי לא בעינן על בסמוך ובאמת דכן הוא פשוט לשון הגמ' בצריכותא להלן בההוא הוא דקאמר רבי יוחנן דלא בעינן על בסמוך משום דאיסור הוא וכל היכא דאיתיה איתיה דמשמע להדיא דהמתחייב הוא בכל מקום בעולם. אמנם הגליון הש"ס ציין לר"ש בכלים דמבואר שם דלר"י אל בעינן על בסמוך אמנם בעינן דיעשה 'על' וממילא בעינן דהחמץ יהא בירושלים וחוץ לירושלים אינו מתחייב, והרע"א ציין דכן כתוב בירושלמי, ודחה דאין כוונת הירושלמי דבעינן דיהא בירושלים משום דין סמוך אלא דאם החמץ הוא בביתו והוא עלה לירושלים, הרי זה כיוצא בשיירה דמבואר לעיל ו. דהחמץ נחשב כמבוער. אמנם עיין בר"ח דביאר להדיא דכוונת ר"י היא דאפילו אם החמץ רחוק מירושלים מתחייבים. דלא בעינן כלל על בסמוך. ועיין תוס'.

אלא בהתראת ספק קמיפלגי. עיין חזו"א שהקשה כיוון דר"ל סובר דבעינן על בסמוך מ"ט הוצרך לזה דהתראת ספק לא שמה התראה, וצ"ע. ובאמת אפשר דעיקר החידוש הוא לר"י דהגם שלא בעינן על בסמוך אם התראת ספק לא היה שמה התראה היה צריך להיות בסמוך. ועיקר שאלת הגמ' דהרי רבי יוחנן כבר השמיע לנו את חידושו במקום אחר דהתראת ספק שמה התראה. עוד יתכן דיש נפק"מ דלמעשה ר"ל אמר בכל גוונא דלא חייבים אם אין החמץ בעזרה ונפק"מ דאפילו אם רואים אותו מהעזרה בכל אופן לא יעברו דבעינן על בסמוך, וכן באופן שהוא בעזרה ואין רואין אותו לא יעברו משום שהתראת ספק לא שמה התראה. ועיין בירושלמי פ"ה ה"ד דכנ"ל מבואר שם.

ר"י אמר אינו לוקה משום דהוי לאו שאין בו מעשה, עיין תוס' שבועות ד. ד"ה אבל דמבואר בדבריו דאף אם זרק את הכיכר לים הוי לאו שא"ב מעשה. וביארו שם האחרונים דהמכוון הוא דכיוון דעצם הלאו אינו זריקת הכיכר לים אלא אי קיום השבועה בשב ואל תעשה אז אפילו אם עובר עליו במעשה הוי לאו שין בו מעשה. ועיין"ש במצפ"א דהביא מהרמב"ן במכות בשם הירושלמי דחשיב לאו שיש בו מעשה. ועיין ברמב"ם פ"א מחמץ ה"ג דהקונה חמץ בפסח לוקה, ויל"ע בזה.

רשב"ל אינו לוקה משום דהו"ל התראת ספק, ועיין רש"י ומבואר מדבריו דאין ההתראה ודאי אלא ספק דשמא יאכלנו עד סוף היום ואם כן לא שייך להתרות בו שאם לא יאכל עכשיו יענש כיוון דמצי עדיין לאוכלו בסוף היום. ויל"ע למ"ד התראת ספק שמה התראה, עדיין יש להקשות הרי למעשה בעינן התראה תוכ"ד למעשה העבירה, ולמעשה הרי העבירה נעשית רק בסוף היום כשלא אכל את הכיכר ואם התרה בו באמצע היום אין ההתראה סמוכה למעשה העבירה, ולכאורה צ"ל דמעשה העבירה אינו רק ברגע אחרון אלא מה שלא אכל כל היום הוא מעשה העבירה ממילא אם ההתראה סמוכה לחלק מהיום שהיה צריך לאכול ולא אכל הוי התראה, אלא דאין זה התראת וודאי דאם לא יאכל עכשיו ילקה דיש לו שהות ביום, וכלפי זה נאמרה ההלכה דגם התראת ספק הוי התראה.

רש"י ד"ה בהתראת ספק וכו'. ואפילו אישתכח דהוי ליה חמץ בביתיה וכו' צ"ע דהרי רשב"ל סובר דבעינן על בסמוך ואין יתכן לחייבו על חמץ שבביתו אטו ביתו בעזרה הוא וצ"ע.

תוד"ה התראת ספק, פשטות לשונם של התוס' משמע דיסוד הטעם דהתראת ספק לא שמה התראה היא משום דיסוד ההתראה היא להבחין בין שוגג למזיד, ובעינן התראה שהמותרה יהיה ברור לו שהמעשה שהוא עושה עכשיו בשעת ההתראה יהיה מעשה המחייב ויתחייב עליו מלקות. ואם זהו ספק אז זה חסר בהתראה דיכול לטעון דלא ידע שיש חמץ. והנה יש לדון האם הביאור בזה דבאמת לא ניתן לחייב על פי כזה התראה דשמא באמת כך חשב. אמנם אם כלפי שמיא גליא דידע שיש חמץ באמת כלפי שמיא הרי הוא מחויב, או דמכיוון דניתנה התראה להבחין אז היום חל חובת התראה וכל כמה דאין ההתראה התראה של וודאי אלא התראה של ספק אין לה שם כלל של מעשה התראה וגם כלפי שמיא הוא פטור. [מהחוב, אבל בוודאי אינו פטור מהאיסור].

שם. הפנ"י בשו"ת ח"א או"ח סי' י"ג. הקשה, לדעת ר"ל דהתראת ספק לא שמה התראה מה יעזור דהחמץ עמו בעזרה. הא שמא בטלו, והבאנו דמהמשנה לעיל מט. מבואר כפשוטו דבמבטל החמץ לא עובר עליו בבל יראה. והפנ"י אמר דמוכח מכאן דביטול לא מועיל לחמץ שיודע בוודאות שהוא קיים ורק לחמץ שהוא ספק אם קיים מועיל ביטול. והשאג"א סימן ע"ז העמיד דאיירי כאן בחמץ של אחרים המופקד אצלו דלא מהני בו ביטול.

לא תשחט על חמץ וכו' הנך דקיימי עליה משום לא ילין. ועיין מהרש"א דנאמרו ב' הקישים הקש בין הבשר לשחטת הפסח בפסוק שלא לא תשחט על חמץ דם זבחי. ולא ילין לבקר זבח חג הפסח. וב' הקש בין אימורין לשחיטת הפסח בפסוק לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בקר. והפסוק הראשון איירי לגבי אימורין והפסוק השני איירי לגבי אימורין, ולגבי שני הענינים נאמר ההקש. ויש לעיין, דבשלמא לדעת רש"י דבהקש זה נלמד דמי שעובר בבל ילין הוא עובר בבל תשחט אז מובן מדוע מתחייב המקטיר, דכיוון שהוא עובר בבל ילין אז עליו נתחדש שהוא עובר באיסור חמץ והנה יש לעיין מדוע הוא עובר בבל ילין. ולכאורה המכוון דהכהן שעליו מוטל להקטיר הוא עובר בבל ילין אם הוא לא הקטיר. [אמנם לפי"ז יש לעיין דאם חטף והקטיר את האימורין אז לא מוטל עליו להקטיר ולא יעבור בבל ילין. אמנם עיין להלן ע. רש"י ד"ה למידי דכתב דאזהרת לינה ציוי אכילה הוא, וכנ"ל שייך לדון על הקטרה דאזהרת לינה מהותו הוא שיהיה מוקטר ומי שהוא מקטיר הוא מקיים את אזהרת הלינה ומי שהוא מקיים את אזהרת הלינה הוא בכלל הלאו של לא תשחט ולא מי שעובר על הלאו דלא ילין וצ"ע בזה. אמנם לדעת התוס' באמת יש לעיין דההקש לגבי בני חבורה הוא רק לגבי שיתחייבו על חמץ שלהם ולא שהם עצמם יתחייבו. ומדוע במקטיר ילפינן שהוא עצמו יתחייב. אמנם יתכן דמקטיר הרי לא ניתן להבין שהשוחט יהא חייב על חמצו דהרי אינו מבני החבורה ובהכרח דאם מבואר דעוברים על חמץ שלו בהכרח המכוון בלפחות היא דהוא עצמו עובר ומכאן ילפינן דהמקטיר מתחייב.

שם. התוס' במנחות עח: כתבו דמסתבר דדין זה דעוברים על חמץ של אחד מבני חבורה הוא דווקא בפסח אמנם בשוחט את התמיד פשיטא שאינו חייב אם יש חמץ לאחד מן ישראל. ועיין שם בחידושי הגר"ז בסטענסיל במה שביאר בטעם הדבר. וכפשוטו הוא משום שלא קיימי עליה כלל ישראל בלא ילין כיוון דתמיד הוא עולה ואין להם חלק בו לאכילה. והצלה סג. רד"ה חייב. כתב, דה"ה בשאר זבחים לר"ש שעובר עליהם במועד אין עובר השוחט אלא על חמץ עצמו ולא על חמץ של הבעלים. משום שבשאר זבחים אין הבעלים לבדם מזהירים בלא ילין אלא כל אדם שרואה שהולך לעבור זמן אכילת הקרבן מחויב בלא ילין וזהו חידוש רב. ושמא יש לדון דאין נחשב שחיטה על החמץ אלא באופן שיש להם שייכות פרטית אם ההקרה ולא באופן שהוי קרבן ציבור ואין זה הקרבה פרטית שלהם ממילא מה שיש להם חמץ אין זה מגדיר את ההקרה כהקרה על החמץ ועיין בזה.

הלכך כהן המקטיר עובר בל"ת. פשטות לשון רש"י משמע דרק המקטיר עובר ולא בני החבורה, וכן דעובר רק על חמץ שלו ולא על חמץ של בני החבורה. וצ"ב מאי שנא משחיטה דבני החבורה נמי עוברים, ועיין בזה. וכפשוטו

החילוק הוא דהקטרה אינו מעכברת בקרבן וזהו קיום דין הקרבן אמנם אין זה קיום דין הבעלים בקרבן וממילא לא מתייחסת ההקטרה לבעלים משא"כ השחיטה והזריקה דהם החלקים המכפרים בקרבן וממילא מתייחסת ההקטרה לחלק הבעלים ונחשב מחמת זה שחיטה על החמץ. ועיין רמב"ם ק"פ פ"א ה"ה דמשמע דהמקטיר עובר אף על החמץ של בני החבורה ועיין מנח"ח [פ"ט, ב].

רד"ה המקטיר. מבואר ברש"י דאיירי שלא היה לבני החבורה חמץ בשעת שחיטה והטעם שהוצרך רש"י לפרש כן דייק הצ"ח שרש"י סובר דאם הקרבן נשחט על החמץ הוא נפסל ואם הוא נפסל אז לא יתחייב בהקטרה על החמץ וממילא הוצרך רש"י לפרש שלא היה שחיטה על החמץ ועיין בשער המלך שהבאנו לעיל מה שהביא מהירושלמי.

בא"ד. וזריקה מתרביא במכילתא מדם. הקשה הצ"ח מדוע בעינן ילפותא לחייב על הדם תיפו"ל מדסמכיה ללא ילין דהא הדם נפסל בשקיעת החמה ועוברין עליו בבל ילין. ע"ש מה שתירץ. והנה יש לדון מה אם המקבל והזורק האם עוברים באיסור עבודה על החמץ. והליקוטי הלכות כאן כתב שאינם עוברים משום שאינם בבל ילין. וכ"מ ברמב"ם פ"א ה"ה דרק השוחט הזורק והמקטיר עוברים. אמנם במאירי מפורש דגם המקבל והמוליך עוברים, ויל"ע במאי פליג. ובירושלמי יליף מדרשא לפטור המקבל והמוליך דאינם עוברים בשחיטה על החמץ משום דבעינן דומיא דזביחה דחייבים עליו בחוץ.

רד"ה אבל המולק. דאין דרך לשחוט וכו' עיין מהרש"א דהכוונה אחר חצות קודם תמיד של בין הערביים אמנם לאחר התמיד יש איסור עשה דהשלמה. ועיין בצל"ח שתמה מדוע אין דרך הא לעיל נח. מבואר דהטעם שאיחרו את הקרבת התמיד הוא משום נדרים ונדבות. **תוד"ה ואיכא** עיין מהרש"ל ועיין מהרש"א לעיל סג: ועיין צל"ח.

ובמועד לשמו פטור וכו'. טעמא דשלא לשמו הא סתמא פטור אמאי פסח בשאר ימות השנה שלמים הוי וכו'. כך היא גירסת רש"י ולפי"ד קושיית הגמ' היא דגם בסתמא בעבר עליו הפסח ואינו ראוי כבר לפסח הבא דהרי כבר לא יהיה בן שנה ופסח כשר בן שנה. אם כן סתמא הוא שלמים. והאם ניתן לדייק מכאן דבעבר שנתו הפסח עדיין צריך עקירה וסתמא הוא פסח. והתוס' הקשו עליו דאם כן הו"מ לדייק מהרישא איפכא. דבפסח בזמנו רק אם שחט לשמו פסול אבל סתמא כשר ובוודאי אין הדין כן דהרי בזמנו בוודאי סתמא לשמו קאי. אלא מהכא ליכא למשמע מינה. והתוס' הביאו את גי' ר"ת דהשאלה היתה על פסח שלא בזמנו פי' במועד לשמו אמאי פטור הרי כיוון דעבר זמנו הוא שלמים וכשעושהו לשם פסח הרי זה כמו שלמים שנעשים לשם פסח שהם כשרים ולא עולים לבעלים.

והקרבן אורה בזבחים ח: סוד"ה ובירושלמי ביאר מדוע מיאן רש"י בגי' ר"ת. וביאר דשיטת רש"י היא דגם אם פסח שלא בזמנו הוא שלמים ואינו צריך עקירה מכ"מ כשהוא נעשה להדיא לשם פסח יהיה פסול. ובפשוטו דהרי הקרבן במהותו הוא עדיין פסח וכל מה שהוא כשר בסתמא זהו משום שכך הוא דינו שכשעבר זמנו הוא עומד להיות שלמים מכל מקום במקריבו להדיא כפי עיקר שמו הוא קרב כפסח והוא פסול משום שהוא פסח שלא בזמנו ונפסלת הקרבתו. וכנ"ל מבואר במאירי לעיל ס: שביאר שספק הגמ' היה בפסח לאח"כ שאינו טעון עקירה וסתמא הוא לשלמים מכל מקום ביאר שהגמ' נסתפקה באופן שחושב לשמו ושלא לשמה האם השלא לשמה הוא מכשיר או דלמא נתפס הלשמה והוא פסול ומבואר להדיא בדברי המאירי דהגם דסתמא הוא שלמים ולא בעיא עקירה מכל מקום בנשחט לשם פסח נתפס להיות קרב כפסח ונפסל הקרבן וספק הגמ' שם היה באופן שחישב את שניהם האם נתפס הלשמו לפסול. ובאמת בסוגיא שם רש"י פי' דלא כהמאירי. אלא דהנושא היה על המחשבה העוקרת האם היא חיילא אמנם בדין הדבר רש"י לומד כהמאירי דגם אם נעקר והוי שלמים מכל מקום אם נעשה לשם פסח הוא פסול. והתוס' בזבחים ח: וכן הוא בשיטת"ק שם ב. מבואר לא כן אלא כדברי ר"ת כאן דאם נעקר ונהיה שלמים אז לא נפסל במה דקרב לשם פסח והרי"ז כשלמים הקרבים פסח. וצ"ב בגדר פלוגתתם. במאי פליגי. ודיברנו בחבורה לעיל דיש לחקור במותר פסח שקרב שלמים האם יסוד הקרבן הוא שלמים רק דאית ליה הקרבה של פסח או דיסוד הקרבן הוא פסח אלא שיש לו היכי תימצוי להיקרב כשלמים ויל"ע בזה.

ועיין רמב"ם פט"ו מפסוה"מ הי"א. והעולה מפסקו של הרמב"ם ששלא לשמו בפסח פסול בכל יום י"ד. ושינוי בעלים פסול לעולם בין בזמנו בין קודם זמנו דנעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו ופסול. ופסח שנעשה לשמו בי"ד קודם חצות פסול לפי שאינו זמנו. והצל"ח לעיל ס: עמד על דברי הרמב"ם בזה מה הדין פסח לשמו בשאר ימות השנה קודם פסח לאחר פסח. לא הזכיר מזה הרמב"ם כלום. ואם זה משום שהרמב"ם פסק שפסח לא בעי עקירה כלל בין קודם זמנו בין לאחר זמנו. ומשום כן לא פסק כלום בזה מכל מקום היה לו להזכיר דאם נטמאו בעלים במת ונדחו לפסח שני שאז לכ"ע הקרבן בעי עקירה וכמבואר בסוגייתנו. ועוד דלכאורה מסוגייתנו מוכרח טוען הצל"ח דקודם זמנו בעי עקירה דאם משום שהוא ראוי לפסח שני בעי עקירה בהכרח דאם הוא ראוי לפסח ראשון נמי בעי עקירה. והביא הצל"ח דבסוגיא דיומא סג. איתא שם כי אתא רב דימי וכו' אמר רבי יחנן פסח ששחטו בחוץ בשאר ימות השנה בין לשמו בין שלא לשמו פטור. כי אתא רבין וכו' בין לשמו בין שלא לשמו חייב. וביאר הצל"ח דבהא פליגי דהאי מ"ד שסבר חייב סבר דפסח שלא בזמנו בין קודם פסח בין לאחר הפסח בכל גוונא לא בעי עקירה ולכן הוא חייב בשוחט בחוץ משום שבכל גוונא שחיטת כשרה כשלמים ורב דימי שפליג סבר דבעי עקירה ולכן כל כמה דלא עקר אינו ראוי לפניו ומשום כן אין חייב על שחיטתו בחוץ ועולה דנחלקו בזה אמוראים והרמב"ם הכריע כהאמורא דבכל גוונא לא בעי עקירה ולא כהכרעת סוגייתנו. וצ"ב בגדר שיטת הרמב"ם ובמה שנחלקו התוס' כנגד רש"י והמאירי.

שם. עיין רש"י חולין ל. ד"ה חייב. ועיין רע"א מה שהקשה על גירסת התוס'.

מתני' הפסח נשחט בג' כתות וכו'. ובגמ' ילפינן לה מדכתיב ג' לשונות שונות בפסח. קהל, ועדה, וישראל, עיין רמב"ם פ"א מק"פ הי"א. דפוסק. דאם לא נקרב בג' כתות כשר. וביאר בליקוטי הלכות דהוא כשר משום דלא שנה עליו הכתוב לעכב. ולמעשה מוכח כן מהגלמוד בקידושין מא: דכל ישראל יוצאין בפסח אחד והרי באופן זה אין כתות ובכל אופן מבואר דהקרבן כשר. והנה מבואר ברמב"ם דאם אין ג' כתות אין שוחטין לכתחילה. והנה יש לעיין בדין זה שהוא נשחט בג' כתות האם זהו מלתא דקרבן שהוא טעון ליקרב בג' כתות. או דזהו מלתא דהמקריבים שכך הוא צורת הקרבתו אבל אין זה דין בקרבן. והנה אם זהו צורה במקריבין שיקרבהו באופן זה אז לכאורה פשיטא שאינו מעכב וגם אם היה שונה בו הכתוב לא היה מעכב כיוון שאינו מלתא דהקרבן. והנה ברמב"ם

שמבואר דבאופן שאין ג' כתות אין מקריבין אותו נמי נראה דזהו הלכה בקרבן. ומשום כן כיוון שאי אפשר להקריבו כהלכתו אין מקריבין אותו כלל. אמנם במאירי מבואר דאם אין ג' כתות מקריבים אותו בכת אחת. ומבואר שם במאירי דשורש דין זה הוא משום שמרוב ההמיה אי אפשר היה לעשות כולם כאחד. ומשום כך ניתן סדר זה. ומשמע דלא הוי מלתא דהקרבן אלא מלתא דהמקריבים. דזהו צורת המקריבים להקריב פסח אבל אין דין בחפצא דהקרבן שיקרב ע"י ג' כיתות. **שם**. עיין ברמב"ם פ"א ה"ו דמבואר דדין זה שבעינן ג' כיתות הוא עד ההקטרה הגם שבמשנה הוזכר דבר זה רק על השחיטה.

רש"י ד"ה הפסח נשחט בג' כיתות פסחי ציבור וכו'. וצ"ב במה שכתב רש"י פסחי ציבור דאטו איכא פסחים דאינם פסחים של ציבור. עיין להלן בתוס' צה. דכתבו בשם התוספתא דאין פסח שני נשחט בג' כיתות. ואפשר שזהו כוונת רש"י כאן דפסח שני הוא פסח של יחידים ולא של ציבור. ועיין מנח"מ מצווה שפ אות ג' שתמה על הרמב"ם מדוע השמיט תוספתא זו ולא הביאה להלכה.

תקעו והריעו ותקעו. עיין סוכה נד. דמבואר דהיו תוקעין סה"כ עשרים ושבע תקיעות ונחלקו שם בזה רש"י והתוס'. דרש"י פי' דכל כת קראה ג' פעמים והיו תוקעין בתחילת הקריאה ומה דמבואר דלא שלשו מימיהין הכוונה דלא גמרו את ההלל אמנם בוודאי התחילו לקרות. אמנם התוס' שם הקשה על רש"י עיי"ש וביארו דלא שילשו הכוונה דלא קראו כלל הלל פעם שלישית. וביארו דבכל הלל היו תשע תקיעות משום שתקעו בתחילת כל פרק היינו בתחילת ההלל, באהבתי, ובהודו, ובאמת פעמים שהיה יותר מעשרים ושבע תקיעות באופן ששנו את ההלל, אמנם עשרים ושבע פסיקא ליה.

קראו את ההלל, ברש"י מבואר דהכתות קראו את ההלל, והתוס' הביאו מהתוספתא דהלויים קראוהו, וכן כתב הרמב"ם פ"א ה"א. והגרי"ז הקשה דרש"י סותר משנתו דהרי בערכין י. מבואר דבשנים עשר יום החליל מכה מלפני המזבח ואחד מהם הוא שחיטת פסח ראשון. וכתב שם רש"י ובשעת הקרבה היה שיר זה והיו הלויים משוררים בפה את ההלל. והקשה הגרי"ז בחי' הלכות ק"פ. דלכאורה דברי רש"י סתרי אהדדי. ועיי"ש שהקשה עוד כהנה וכהנה קושיות על רש"י. וביאר הגרי"ז דלדעת רש"י איתא תרי דיני הלל בהקרבת הפסח איתא דין שירה של קרבן וכמו בשאר ימים טובים וזה מתקיים על ידי הלויים ואיתא נמי הלל בעשייתו על ידי עושי הפסח וכלשון הגמ' להלן צה: אפשר ישראל עושים פסחיהם ונוטלין לולביהן ואין אומרים שירה. ומבואר להדיא דבעינן הלל של ישראל בשעת ההקרבא ולא רק הלל של לויים. ונאמר הלל בשעת השחיטה של עושי הפסח. ובזה באמת לא היה חליל וחצוצרות דזהו רק בשירה ורק הלל של לויים חשיב שירה. וחזן מזה היה הלל של ישראל בשעת עשיית הפסח. והנה לדעת התוס' באמת צ"ע איך יפרנס את דברי הגמ' להלן צ"ה: דמשמע כפירש"י דגם הישראלים אומרים. ועוד יל"ע על דברי התוס' בערכין י. דהקשו מ"ט לא חשיב ערב פסח ב"ח ימים שגומרים בהם את ההלל ותי' התוס' דהלל של ערב פסח הוא הלל רק במקדש ושם דיברו על שאר מקומות. ויל"ע דלדעת התוס' אין החילוק רק במקום אלא דהלל הכוונה הלל של ישראל אמנם הלל של לויים הוא מדין שירה. ואינו ענין לכלל להלל של י"ח ימים ומה דינו כלל התוס' וצ"ע. **מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי.** עיין בחי' הגרי"ז הלכות ק"פ דביאר מאי טעמא הפסיקו את ההלל באמצע. וביאר יש הלל שהוא נעשה בתורת קורין וכו' כיוון שהתחילו צריך לסיים משום שכך היא ההלכה שנאמר לקרוא את ההלל. אמנם הלל שנאמר בתורת אומר שירה ביאור דבעינן שיאמר שירה בשעת העשייה. והעשייה טעונה שירה ממילא כמה שנגמרה העשייה ממילא נגמר הדין שיהיה שירה. **תוד"ה קשה לר"י וכו' קושיית התוס' היא לשיטתם דהלויים הם אלו שאמרו שירה.** ואם כן שייך לדון דנאמרה הלכה בשירה זו שהיא צריכה להיות על יין דהרי הלל של בני חבורה בוודאי אין הלכה בשיר שלהם שהוא צריך להיות על היין. והתוס' ביארו דרק הלל של הקרבה, בעי להיות על יין, ויל"ע בטעם הדבר דכיוון דנאמרה הלכה דשירה של לויים בקרבן צריכה להיות על יין מדוע שנאמר שדין זה נאמר רק על שירה שהיא בשעת הקרבה. ועיין במקדש דויד סימן כ"ה סס"ג שכתב דכנראה דין זה של הלל בקרבן פסח הוי רק מדרבנן. וזהו חידוש רב. ועיין במנח"ח מ' שצד שהקשה מאי פריך הגמ' ערכין יא. איך אומרים שירה בביכורים אבל אין אומרים שירה אלא על היין. הרי ביכורים אין בהם הקרבה והניח בצע"ג. ובאמת יש מקום לדון דאין כוונת התוס' דזהו הלל של הקרבה. ובעינן הקרבה. אלא דהחילוק הוא דהלל שנאמר על עצם הקרבן הוא מחייב שיאמר על היין ואפילו אם נאמר כן שלא בשעת הקרבה. אמנם הלל של פסח אינו הלל של קרבן אלא עשייתו טעונה הלל. ובאופן כזה לא בעינן הלל על היין דהלל על היין נאמר רק היכן דאומרים הלל על גופו של קרבן אבל לא היכן שהלל נובע מהדין שהעשייה טעונה עשייה בהילול ולא דבעינן להלל בזמן העשייה. ויל"ע בזה ועיין רש"י ערכין יא ד"ה איני והארשב"ג. **חשיכה יצאו וצלו פסחיהם.** וזהו משום שהוא שבת ועיין רמב"ם פ"א ה"ו. דמשמע דביום חול מיד כשהיה בא לביתו היה צולה את פסחו אמנם בירושלמי דף לא: כבוא השמש אתה אוכל מועד צאתך מארץ מצרים אתה צולה

דהיינו סמוך ללילה. ומשמע דיש זמן לצלייה סמוך ללילה. **הלכך בחמישין נמי סגיא דעיילי תלתין וכו'.** עיין ברש"י דביאר דנכנסים שלושים וכולם שוחטים ואח"כ יוצאים עשרה ונכנסים עשרה. וכן פסק הרמב"ם פ"א ה"י. אמנם ר"ח גורס דנכנסו שלושים ושחטו עשרה. ולאחמ"כ ייצאו עשרה ונכנסו עשרה אחרים ומשמע מדברי ר"ח דלא חשיב שחיטה בשלושים אלא אם כן יש שם שלושים הצריכים לשחוט ולא שלושים שכבר שחטו. וכן כתב המאירי. ועיין מאירי בשם י"א דלאחר שכת ראשונה שחטה בשלושים אז כת שניה ושלישית אין צריכים שלושים. ובאמת לא היו כלל צריכים לצאת והטעם שהם יוצאים הוא משום דאם לא כן לא נראה כחילוק ג' כתות אלא כמוסיפין על הכת הראשונה, וצ"ע על שיטה זו מלשון הגמ' הלכך בעינן שלוש כתות של שלושים שלושים וכו' ומשמע שלא כדבריו. **אביי אמר וסמכינן אניסא** הקשה המהרש"א דלפי מה שכתב רש"י שהטעם שננעלו הוא כדי שיהא ג' כיתות אפשר לפשוט את האיבעיא דלעיל אם היו בב"א או בזה אחר זה. עיי"ש. **והקטירו שלא יערב** חלביו של זב"ז וכו'. עיין רמב"ם פ"י מתו"מ הט"ז ופ"א מק"פ ה"ו. שפוסק שלא לערב קרבנות של זב"ז אך לא הביא שצריך להקטיר את כולו כאחד. ועיין במל"מ פ"א ממעה"ק הי"ח שנראה שגרס ברמב"ם ונקטרים כולם כאחד אמנם לפנינו לא כתוב כן. ובחידושי הגר"ח על הש"ס סטענסיל. אות שלג הובא דדין זה נכלל במש"כ הרמב"ם תו"מ שם. שאם נתערבו מקטירין הכל כאחד ולא מקטירין כל אחד בפנ"ע עייש איך שביאר דין זה. ובדברי רש"י מבואר דנאמרו כאן ב' הלכות א' שלא יערבן באימורי קרבן אחד וב' שיקריבם כולם כאחד ועיין כאן בירושלמי לח: מה שהקשה ותי' בדין זה. ועיין בראב"ד בתו"כ. דביאר דגדר הדין דוהקטירם כולם כאחד אין זה דין שיקטירם בב"א אלא הכוונה שלא יפסיק בהקרבתם אמנם ניתן להקריבם גם בזה אחר זה.