

ספר

יד גד

ביאורי התוספות

במסכת זבחים

חלק ראשון

פעידה"ק ירושלים

אדר תשפ"א לפ"ק

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

ציאוג השל"ף

הקדמה

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

בעמדי בחודש אדר שנת תשפ"א, כלל ישראל נמצא בסכנה גדולה ממגיפת הקורונה ה"י, כתב הפלא יועץ בספרו אלף המגן דאדם שמוציא ספר זה

יד

הקדמה

גד

ג

כאילו הקריב קרבן, יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שזכות רבותינו בעלי התוס' שביארתי דבריהם בספר זה יעמוד לכל כלל ישראל בכלל, ובפרט לי ולמשפחתי ולכל יוצאי חלצי, ושהקב"ה יאמר למשחית הרף ויפסיק מיד המגיפה, והחולים יברואו בקרוב ממש.

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

ואנו עומדים סמוך ונראה לחודש ניסן השי"ת יעזור שנזכה בניסן הזה להיגאל, כמ"ש חז"ל בניסן נגאלו ובניסן עתידים להגאל, ונזכה שיתקיים בנו בניסן הזה כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות במהרה בימינו אמן.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

גדליה רייס

דף ב' ע"א

תוד"ה כל הזבחים וכו' וז"ל וכולה מתניתין לא מישתמעא כלל שינוי בעלים, דלישנא דלשמן משמע לאפוקי שינוי קודש, וכולה מתניתין לא נקיט אלא שינוי קודש דקתני נמי בסיפא כיצד לשמן ושלא לשמן לשם פסח לשם שלמים עכ"ל. נראה כוונתם עפ"י החק נתן, דתחילה הוכיחו כן מלשון לשמן שקאי על הזבחים שנזבחו שלא לשמן, אלמא קאי על שינוי קודש.

אח"כ הוכיחו כי כל המשנה מצאנו דמיירי רק בשינוי קודש, דיוסף בן חוני קאמר הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת, וכן אח"כ קאמר שמעון אחי עזריה קדשי קדשים ששחטן לשם קדשים קלים, וכדמפרש גם אח"כ שחט שלמים לשם בכור ומעשר, ואח"כ כתבו דגם במשנה בדף י"ג מיירי בשינוי קודש כי כתוב שם לשם פסח ולשם שלמים.

בתירוצם הא' תירצו דקאי על המשנה בדף מ"ו. והוקשה להו א"כ למה לא שאלה הגמ' גם על הד' דברים אחרים שנזכר שם במשנה דהזבח נזבח לשמן, לשם שם, לשם אשים, לשם ריח, לשם ניחוח. ותירצו דהגמ' שאלה רק על אלה שלא עלו לבעלים לשם חובה, משא"כ בהנך ד' עלו לשם חובה.

אח"כ תירצו תירוץ ב' דלישנא דלשמן משמע בין על לשם זבח, ובין על לשם בעלים, וא"ש דהגמ' בדף ד' שאלה על דברי המשנה, וא"ש נמי למה לא שאלה על הנך ד' דברים, כי הם לא מוזכרים הכא במשנה.

אח"כ הקשו דשינוי קודש יליף בדף ד' מפסוק אחד, ובדף מ"ו יליף לה מפסוק אחר (עולה אשה ריח ניחוח לה, עולה לשם עולה), ותירצו בדף ד' מיירי בשינוי קודש בעבודות הדם, ובדף מ"ו בשינוי קודש כשמקטיר, ואע"פ דלכא' במשנה דלשם ו' דברים הזבח נזבח מיירי רק בזביחה, ולא בהקטרה, מ"מ בהקטרה נמי בעינן להו, דהרי הפסוק שהגמ' מביאה שם מיירי בהקטרה.

ולכא' קשה אחרי דהפסוק שהגמ' בדף מ"ו מביאה ולומדת ממנו דלשם הנך דברים בעינן מיירי לגבי הקטרה, א"כ מנלן דבעינן לשם ו' דברים בזביחה, בשלמא לשם זבח למדה הגמ' בדף ד', אבל לשאר דברים מנלן דבעינן בזביחה, ותירצו תוס' דהרי מהפסוק שהגמ' מביאה בדף מ"ו לומדים דבעינן בהקטרה לשם הנך דברים ואחר מהן זה לשם זבח, הוקשו כל הו' דברים להדדי, ולכן אחרי שמצאנו בגמ' בדף ד' שלומדת דבעינן זביחה לשם זבח א"כ בעינן כל הדברים בזביחה,

[והנה בגירסא שלנו בתוס' כתוב דמהך היקש נלמד דצריך גם עוד ה' דברים בזביחה, ובצ"ק גרס עוד ד' דברים בזביחה, ולכא' כי קשה ליה דהגמ' בדף ד' למדה אף לשם זובח, בזביחה. אח"כ ראיתי במלאכת יו"ט שכ"כ.]

וקשה להו לתוס' דאם בזביחה ילפינן דבעינן לכל הנך דברים כי הוקשו יחד (לגבי הקטרה) א"כ למה נלמד ג"כ דגם בד' דברים האחרים לא עלו לשם חובה, והרי תוס' כתבו לפני"ז בדד' דברים זה עולה לשם חובה. תירצו תוס' היות דבהקטרה שהוקשו יחד ודאי זה עולה לשם חובה אע"פ שלא חשב עליהם, כי אפילו אם לא הקטיר כלל האימורים עלה לשם חובה כש"כ כשהקטיר ולא חשב, לכן א"א ללמוד משם דבהקטרה כל הו' לא יעלו לשם חובה.

אח"כ עמדו תוס' ע"ז למה הגמ' בדף מ"ו שלומדת מהך פסוק דבעינן להו בהקטרה, לא למדה הגמ' שם דבעינן לשם זובח, תירצו תוס' כי בפסוק דמיירי לגבי הקטרה לא מוזכר שם לשם זובח, וללמוד א"ז בהקישא מעבודת הדם דבעינן גם לשם זובח, אי אפשר כי מה דבעינן להו בזביחה היינו שלא יחשוב בשחיטה או בקבלה או בהולכה לזרוק הדם שלא לשם הבעלים, וא"א ללמוד שלא יחשוב בהקטרה לזרוק הדם לשם אחר, כי בהקטרה כבר נזרק הדם לפני כן.

וא"כ יוצא דבזביחה בעינן לשם ו' דברים אבל בהקטרה בעינן רק לשם ה' דברים, וכנראה זה קשה קצת לתוס' דהמשנה לשם ו' דברים הזבח נזבח קאי על זביחה, והגמ' מביאתו ג"כ להקטרה, לכן כתבו אי נמי הא דקאמר לשם ו' דברים הזבח נזבח לא שחישב בשעת שחיטה לשם ו' דברים (היינו דאין כוונת המשנה דוקא בזביחה) אלא כלומר הזבח נעשה לשם ו' דברים וכל אחת בשעתה, היינו דיש בקרבנות שצריך אפילו בו' דברים כגון בזביחה, ויש שצריך בה' דברים כגון בהקטרה. כן הבנתי עפ"י דברי ברכת הזבח.

תו"ד"ה הפסח בזמנו. כתבו דאם זה שלא בזמנו אין הקרבן פסול, ואפילו שחטו לשם עולה, לא מיבעי למ"ד אין צריך עקירה והיינו דגם אם לא עקרו מפסח, הוא שלמים אחר זמנו, וא"כ כששחטו לשם עולה, הו"ל שחט שלמים לשם עולה דכשר, אלא אפילו למ"ד בעינן עקירה מ"מ הוה שלמים. [ולכא' אין דבריהם מובנים דהם מדברים לפי המ"ד צריך עקירה וא"כ זה פסח ששחטו לשם עולה דפסול, ונראה כוונתם דאם שחטו בסתמא למ"ד בעינן עקירה הוא פסח, אבל אם עקרו מפסח היינו דחשב לשם קרבן אחר, הוא נעקר מפסח ונהיה שלמים אפילו אם חשב לשם עולה, וא"כ הוה שלמים ששחטן לשם עולה וכשר.]

תו"ד"ה לשם גבוה מהן וכו'. הוקשה להו למה פשיטא לגמ' דלשמעון אחי עזריה לשם נמוך פסול לגמרי, אולי פסול היינו דלא עלה לשם חובה, ותירצו בתירוצם הב' דהכא משמע לגמ' מלשון המשנה שכתוב בכור ומעשר ששחטן לשם שלמים כשרים והיינו טעמא מכיון שזה לשם קדושה גבוה מהן, אבל אילו היה לשם קדושה נמוכה מהן היה פסול ופה א"א לפרש פסול ולא עלו לשם חובה, כי בכור ומעשר אחרי שהפרישן יצא ידי חובתו ואפילו לא הקריבם כלל.

דף ב' ע"ב

תו"ד"ה ואם לאו יהא נדבה. הקשו דהגמ' בר"ה דרשה מתיבת נדבה (שכתוב בפסוק של כל תאחר) דאף על נדבה עובר בבל תאחר. והנה הגמ' אצלנו לומדת דהך נדבה קאי כששחטו שלא לשמה דנהפך לנדבה, ואסור לעשות שאר עבודותיו שלא לשמה, וקשה דאם שחטו כבר אין בל תאחר כי נשחט כבר, ותירצו דודאי דפשטות של הפסוק מיירי בנדבה גמורה שיש בו בל תאחר, אבל הגמ' אצלנו דרשה מפשטות הפסוק שהתורה קראה לנדר נדבה דאם לא שחטו לשמה זה נדבה.

תו"ד"ה סתם אשה. כתבו דלפי המבואר בגמ' דילן דסתם זבחים לשמן קאי לכן כשר בסתמא, משא"כ סתם אשה לאו לגירושין קיימי לכן פסול בסתמא, דלפי"ז אפשר ליישב דגוי אין יכול לכתוב גט אשה כי בעינן לשמה והוא אין עושה לשמה, ואעפ"כ כשר למילה, ולכא' קשה דגם מילה בעינן לשמה כדילפינן מפסוק לה' המול, וא"כ יפסל גוי למול, ולפי המבואר אצלנו מיושב דגוי עביד בסתמא ולכן בגט אשה פסול כי סתמא אינו לשמה, משא"כ במילה דסתמא לשמה קאי לכן כשר בגוי.

תו"ד"ה קיימי ב"ד. בגוף קושיית התוס' הוקשה לי דלכא' הגמ' צריכה לומר אתנו רבנן, כי אם לא אמרה כן הו"א אולי רבנן עקרו הך דין תורה בשב ואל תעשה, וצ"ע.

ותירצו דלא יתכן דרבנן יעשו תקנה שלא יאמר לשמה כי שמא יאמר שלא לשמה, ורק יחשוב לשמה כי זה גרוע יותר, כי כשצריך לומר לשמה זה חשש רחוק שיבוא לומר שלא לשמה, משא"כ אם עדיין צריך לחשוב יכול להיות בקל דישכח מלחשוב ויפסל.

תו"ד"ה בסופרים. הוקשה להו דכאן מבואר דהיות דלהתלמד עבידי אינו לשמה, ובגמ' עירובין כתוב דאפילו למ"ד מגילת סוטה בעינן לשמה, מ"מ אפשר למחוק לה מן התורה, והרי התורה להתלמד עבידא וא"כ אינו לשמה ויפסל, ותירצו בעירובין דלהתלמד דסופרים גרע דאין מתכוונים כלל לגירושין, משא"כ להתלמד דתורה הסופר כן חושב אולי ירצו למחוק מהתורה וכותב לשמה.

אך עדיין קשה דלפי"ז היה אפשר לגרש אשה עם ס"ת ובגמ' בגיטין דף כ' כתוב דא"א, ותירצו תוס' בעירובין דהבעל שצריך לגרש מקפיד ואין מעוניין שכלי ציוויו יכתבו גט לאשתו, משא"כ הכהן שצריך לכתוב המגילת סוטה לא איכפת ליה אם מישאו יכתבו בלי ציוויו ולכן כשר בס"ת, עיי"ש בתוס' עוד כמה דרכים.

דף ג' ע"א

תו"ד"ה בתב. הקשו, תימא מה ענין זה אצל סתם, נראה קושייתם (כמו דקארי לה מאי קארי לה) דהרי תשובת הגמ' פשוטה דהכא גרע כי זה נכתב לשם אשתו לכן פסול לאשה אחרת, משא"כ בסתם. ותירצו דסלקא דעתא דהיות דרואים בסוף דנתחרט מלגרש את אשתו א"כ מסתמא כתבו מתחילה שאם יחזור בו יגרש מי שירצה, דבריהם סתומים קצת ואולי נתכוונו דמראש כשכתבו לאשתו לא נתכוין דיכתבוהו לשם אשתו, כי אז אם יתחרט לא יוכלו לגרש בו אחרת (כי נעשה לשם אשתו) אלא אמר לסופר דיכתוב בגט שם אשתו אבל לא שיתכוין לשמה אלא סתמא כמו כותב טופסי גיטין, ולפי"ז צריך להבין מה תירצה הגמ' שאני התם דאינתיק לשם גירושין דההיא, ואולי י"ל דהגמ' אין סוברת דחשב כ"כ רחוק ונתכוין לסתמא, אלא אמרין דנתכוין לאשתו וא"כ אין ראייה לסתמא.

תו"ד"ה הבותב. הקשו למה לא כתב בזה יתר דהרי שמעינן מיניה דסתמא פסול מה שלא שמענו מהמשנה הקודמת, ותירוצם סתם קצת. ונראה כוונתם דהיות דמהמשנה דלבלר שכתוב לפני המשנה דכותב טופסי גיטין לומדים חידוש דאין ברירה וזה לא נלמד מהמשנה דטופסי גיטין לא שייך לכתוב במשנה דטופסי גיטין יתר על כן אע"פ שיש בו חידוש יותר מהמשנה דלבלר דסתמא פסול, וע"ז הקשו תוס' מהמשנה דהוסיף ר"ע אע"פ דלמ"ד אחד א"א ללמוד החידוש של ר"ח סגן הכהנים שכתוב לפני ר"ע, מדברי ר"ע, ותירצו (עפ"י הצ"ק) דאפילו הכי קתני הוסיף דאי לא הוה תני ליה לא הוה קא משמע לן מידי, הסבר כוונתם עיין בצ"ק בהרחבה דאם לא היה כתוב הוסיף ר"ע, הו"א דס"ל דטומאת משקין לטמא

אחרים זה מדרכנן אבל מזה שכתוב הוסיף למדנו דלפי ר"ח סגן הכהנים זה מדרכנן ולפי ר"ע זה דאורייתא.

תוד"ה ואמר רב יהודה אמר שמואל אף צריך שיניח מקום הרי את מותרת לכל אדם. הוקשה לתוס' למה הוצרכו להביא דברי רב יהודה אמר שמואל כדי להוכיח דסתמא פסול, הרי אפשר להוכיח מהמשנה דכתוב צריך שיניח מקום האיש והאשה וכו'. ותירצו דשם במשנה אחרי שכתוב צריך שיניח מקום האיש והאשה וכו' כתוב מפני התקנה, והגמ' בגיטין דף כ"ו הביאה כמה ביאורים מה זה התקנה, ר' שבתי בשם חזקיה ביאר דהמשנה ס"ל כר"מ דא"צ כתיבת הגט לשמה רק החתימה דעדי חתימה כרתי ועליהם קאי "וכתב לה" דהיינו שיחתמו לשמה, ומש"כ במשנה דצריך שיניח מקום האיש והאשה וכו' באמת היה אפשר לכתוב גם שמותם אבל חז"ל חששו ותיקנו שלא יעשו כן, דשמא האשה תשמע שנכתב שמה ויהיה קטטה, ולפי"ז יתכן דסתמא כשר, ואין חסרון של לשמה רק יש תקנה לא לעשות כן, אבל רב יהודה אמר שמואל דהוסיף דצריך להשאיר גם מקום הרי את מותרת לכל אדם, א"א לומר דס"ל דא"צ כתיבה לשמה כר"מ, וישאירם משום קטטה, דא"כ למה צריך להשאיר מקום הרי את מותרת לכל אדם, אע"כ ס"ל כר"א דצריך כתיבה לשמה ובעצם התורף דהיינו שם האיש ואשה חייבים מדינא להשאיר, כי א"א לכתבם בסתמא כי סתמא פסול, והיו צריכים אף לאסור לכתוב טופס הגט כי שמא יבוא לכתוב שמותם ורק התירו לו לכתוב הטופס משום תקנת הסופר שיהיו גיטין מזומנים לו לכן התירו לכתוב טופס הגיטין כי הטופס א"צ לשמה.

ונראה דתוס' הוקשה לו א"כ איך אתה מביא ראייה מרב יהודה אמר שמואל, הרי יש דעת רב שבתי בשם חזקיה דקאי כר"מ ולדבריו אין ראייה דסתמא פסול, ע"ז הוסיפו תוס' דהגמ' בגיטין פוסקת כר"א דעדי מסירה כרתי ומש"כ "וכתב לה" קאי על כתיבת הגט דבעינן לשמה וא"כ הגמ' סוברת להלכה כרב יהודה אמר שמואל, ולכן הביאו ראייה מדבריו.

תוד"ה ואפילו לשם עובדת כוכבים נמי פסול. והיינו כי מה שכתוב כל הגט שנכתב שלא לשם אשה, והכוונה דנכתב לשם אשה אחרת וכללו בזה כל סוגי הנשים אף עכו"ם.

והוקשה לתוס' למה לא נימא כן אף בכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן דזה כולל בין אם נזבח לזבח אחר ובין אם נזבח לחולין, והרי אינו כן דזבחים שנזבחו לשם חולין כשרה. ותירצו (כנ"ל כוונתם) דכשמדברים על זבחים ואומרים דנזבח

גד

דף ג' ע"א

יד

י

שלא לשמן היינו דנזבח לשם זבח אבל זה לשם זבח אחר, משא"כ נזבח לשם חולין, אבל כשאומרים כל הגט שנכתב שלא לשם אשה הכוונה לא לשם האשה הזו המתגרשת וזה כולל שנכתב לכל הנשים דעלמא.

דף ד' ע"א

תו"ד"ה מה לזביחה. הקשו (דהגמ') אמרה דא"א ללמוד שאר עבודות שצריך לשמו משחיטה דצריך לשמו כי אפשר לדחות דשחיטה חמיר כי אם ישחוט שלא לאוכלין פסול, משא"כ שאר עבודות אם עשאו שלא לאוכלין אין הקרבן נפסל בכך) והקשו דנילף ק"ו דאף הזורק שלא לשם אוכלין פסול, דזריקה אלים משחיטה, דהרי בשינוי בעלים שנפסל בשחיטה או בקבלה או בהולכה זהו רק כשמתכוין שיזרוק שלא לשם בעלים, אבל זריקה א"צ לחשוב על עבודה אחרת וכשזורק שלא לשם בעלים פסול, וא"כ ק"ו דאם שחט שלא לאוכלין פסול אז כשזורק שלא לאוכלין פסול, ותירצו א' דהגמ' ששאלה שאר עבודות מנלן (ואמרה דא"א ללמוד משחיטה דחמיר דפסול שלא לאוכליו) לא שאלה על זריקה אלא על קבלה והולכה.

ולכא' קשה על דבריהם דהגמ' בהמשך כן שאלה מנלן על זריקה שלא לשמה ולפי תוס' למה הגמ' לא יליף לה משחיטה, התירוץ פשוט דלקמן כשהגמ' שאלה זריקה מנלן אמרה הגמ' דא"א ללמוד משחיטה וקבלה והולכה בגלל שטעונוות צפון וישנן בחטאות הפנימיות ותוס' הקשו על הגמ' בתחילה שעדיין לא ידעה מהך דחיה.

ובתירוץ הב' תירצו דאליבא דאמת הגמ' בפסחים מיעטה דשלא לאוכלין אין פוסל גם בזריקה, וא"כ מה ששאלה הגמ' שאר עבודות מנלן קאי גם על זריקה.

תו"ד"ה מה לזריקה. הקשו דנילף קבלה והולכה דצריכים לשמו משחיטה וזריקה דצריכים לשמו (והכא א"א לדחות מה לשחיטה וזריקה שזר חייב, דשחיטה כשירה אפילו לכתחילה בזר) ותירצו דאפשר לדחות דשחיטה וזריקה אם יעשם בחוץ חייב עליהם משא"כ קבלה והולכה.

ולכא' קשה שיכתוב רק זריקה וקבלה ונילף מינה שחיטה תירץ לי הרב ווידער דלא נוכל ללמוד מינייהו שחיטה כי אפשר לדחות דשחיטה דקיל שכשר בזר אולי אין צריך לשמו.

תו"ד"ה דהולכה לא תפקה מכלל קבלה. הוקשה לתוס' דהרי הולכה א"צ צפון וא"כ נלמד זריקה משחיטה והולכה, וא"א לדחות כמו שדחתה הגמ' לפני זה דא"א ללמוד זריקה משחיטה וקבלה, בגלל שטעונין צפון וישנן בחטאות הפנימיות, דהרי הולכה א"צ צפון ותירצו דאפשר לדחות דישנם בחטאות הפנימיות.

תו"ד"ה בא ללמד. תירצו דא"נ פשטות הכתוב תודת שלמיו מורה דתודה ששחטה לשם שלמים כשר, אבל בכ"ז ילפינן נמי דרשה דשלמי נזיר ושלמי פסח נאכלין ליום ולילה, מזה שהתורה כתבתו לגבי אכילה שכתוב ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל וממחרת, והתורה יכולה לכתוב ענין האכילה בפסוק אחר.

תו"ד"ה וישנן לאחר מיתה. הוקשה לתוס' דהגמ' בהמשך אמרה דלפי רב פנחס דס"ל דשינוי בעלים ישנו לאחר מיתה אין הך פירכא (דמה לשינוי קודש שישנו לאחר מיתה משא"כ שינוי בעלים כי שניהם ישנן לאחר מיתה) והוקשה לתוס' דהגמ' יכולה ג"כ לומר דלמ"ד שיעבודא לאו דאורייתא אין הך פירכא כי גם שינוי קודש וגם שינוי בעלים אינם לאחר מיתה, כי אף ששינה בקודש לאחר מיתה ויש מנכסי המת בכ"ז א"צ להביא קרבן אחר כי שעבודא לאו דאורייתא. (וזה מחלוקת בגמ' קידושין גבי האשה שהביאה חטאתה ומתה שכתוב יביאו יורשין עולתה אי מיירי דוקא בהפרישה מחיים דאל"כ לא מיחייבי כי שעבודא לאו דאורייתא, או אפילו בלא הפרישה מחיים) ותירצו א' דאפילו למ"ד שעבודא לאו דאורייתא משכחת לה שינוי קודש לאחר מיתה כגון בהפרישה שנים לאחריות והתנתה דאם יפסל קרבנה יהיה השני לקרבנה ואם לא יפסל יהיה לחולין. נמצא דיש שינוי קודש לאחר מיתה דיקחו את השני לקרבנה (אם הראשון נשחט שלא לשמו) משא"כ כשלא שינו בקודש הוא יהיה חולין.

ועוד תירצו אף למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, מ"מ יש איסור לשנות שלא לשמה אפילו לאחר מיתה מצד הפסוק מוצא שפתיך משא"כ שינוי בעלים אין איסור מצד הפסוק דלא מיירי בו.

[**אבל** תוס' הקשו על תירוץ הב' דאכתי לא ידעינן הך דרשא מהפסוק מוצא שפתיך תשמור, ולא הבנתי קושייתם דאף שהגמ' לא ידעה מהך לימוד, היינו לגבי הנלמד דאף כשנשחט שלא לשמה אינו פסול, אבל שיהיה אסור לשנות יתכן דכן קים להגמ'. אח"כ ראיתי שבספר ברכת הזבח הקשה קושיא אחרת דהרי הגמ' דכן קים להגמ'.

לומדת דבעינן זביחה לשמה מאם זבח שלמים דבעינן זביחה לשם שלמים וא"כ בעינן זביחה לשם שלמים. ועיין בספר שלום רב מה שיישב קושייתו.]

דף ד' ע"ב

תו"ד מחשבה בעלמא. הקשו וז"ל ויש תימה דהכי משוי להו ובפ' תמיד נשחט משמע שיש חילוק דמפרש מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו זה פסולו בגופו וזה אין פסולו בגופו עכ"ל. לכא' לא מובן מה הקשר בין שינוי בעלים לבין שלא לאוכליו. וראיתי בשלום רב שהביא הסבר של המראה כהן, דתוס' הוקשה להו דהרי הגמ' משוי פסול דשינוי בעלים לשינוי קודש דשניהם נחשבים פסולין בגופן, ולא אומרים דשינוי בעלים אינו פסול בגוף הקרבן דהרי לא פוגע ומשנה מהות הקרבן אלא הבעלים, ובפסחים נקטה הגמ' דכששחט לאוכליו ושלא לאוכליו אינו פסול בגופו כי לא שינה מהות הקרבן. ותירצו דשם אין נחשב פסולו בגופו כי אע"פ שעכשיו אין יכולים לאכול מ"מ הם יכולים להיות ראויים לאכול לכן נחשב פסולו מחמת דבר אחר.

אח"כ הקשו דצ"ל דכששחט הפסח שלא למנויו או לערלים או לטמאים ג"כ לא מיחשב פסולו בגופו, (כי אם זה פסולו בגופו א"כ היתה הגמ' צריכה לשאול מה בין אם שחט הפסח לשמו ושלא לשמו דפסול לבין שחט למנויין ושלא למנויין, לערלים ולמולים, לטמאים ולטהורים). וזה קשה כי הנך שאינם מנויין אין ראויים כלל וכן הטמאים והערלים. ותירוץ א' של תוס' עיין בטהרת הקודש מה שהסביר בדבריהם. ותירוץ ב' דתוס' תירץ (כן ביאר בספר בה"ז וצ"ק) דגם אינם מנויים יכולים להיות ראויים אם ימנו עלה וכן הטמאים אם יטהרו, וכן הערלים אם ימולו, משא"כ לשמו ושלא לשמו אין מצב שזה יהיה כשר לקרבן אחר אחרי שכבר חל עליו קרבן שלו. וראיתי בשלום רב שהוקשה לו ע"ז (ולכן פירש דברי התוס' בדרך אחר) דגם בשינוי בעלים זה ראוי להם אם היו מתחילה קונים הך קרבן בשותפות. ולא הבנתי קושייתו דמ"מ אחרי שהפריש אותו אדם אחד לקרבנו שוב אין אחר יכול להצטרף עמו משא"כ באין מנויין כל עוד לא נשחט יכולים להימנות עליו וכן הערלים כשימולו והטמאים כשיטהרו.

תו"ד שכן עבודה וחייבים עליה בחוץ. פירשו דזה דבר אחד שזה עבודה שחייבים עליה בחוץ, ונראה דהוכרחו לכך, כי הגמ' אומרת טעם למה א"א ללמוד קבלה משחיטה וזריקה דהם חמורים יותר שהם עבודה, ולכא' גם

קבלה זה עבודה, וא"כ מה אמרה הגמ' דא"א ללמוד קבלה מהם, אע"כ הכוונה דהם עבודה שחייבים עליה בחוץ משא"כ קבלה.

תו"ד"ה שקולים. הקשו דלכא' אינם שקולים דהצד לומר דדוקא עבודה שחייבים עליה בחוץ זה דבר אחד, משא"כ הצד דדוקא דבר הטעון צפון וישנו בחטאות הפנימיות זה ב' דברים, וזה יותר חזק לרבות דברים שדומה לפרט בב' צדדים, וא"כ נרבה משחיטה רק קבלה ולא זריקה. ותירצו דחשיב להו שקולין. וצ"ע למה, וראיתי בספר שלום רב שהביא מספר תוספת קדושה שתירץ דהני ב' צדדים לא אלימי ולכן חשיב כצד אחד. והטעם דלא אלימי כמו שהגמ' הביאה בדף י' ע"א דיש שלא פרכי הך פירכא מה לשחיטה שכן טעון צפון וישנו בחטאות הפנימיות, כי הפסוק מיירי בשלמים דאין טעון צפון, וכן מה שרוצים ללמוד על זריקה מיירי בשלמים דישנו על המזבח החיצון.

אח"כ הקשו דהכא מרבינן שני הדברים היות דשקולים הם, ולגבי כשממעטים רובע מהפסוק "מן" הבהמה, ונוגח מהפסוק "מן" הצאן, אמרה הגמ' דחייבים ב' מיעוטים כי יש ברובע שאין בנוגח, ויש בנוגח מה שאין ברובע, ולא אמרינן דשקולים הם. ובתירוצם תירצו דכשהתורה כותבת לרבות דבר ולא הגבילה אותי ממילא מרבינן כל הדומה, כי אפשר לומר דהתורה נתכוונה לרבות שתייהם, משא"כ כשהתורה ממעטת, ממעטינן רק חדא. וצריך ביאור למה.

תו"ד"ה אימא היכא. בתירוצם הא' תירצו דפריך משינוי קודש דנימא שינה עליו לעכב. והוקשה להו ע"ז א"כ מה תירצה הגמ' דילפינן מהפסוק מוצא שפתיך, אולי הפסוק אתא לשינוי בעלים דלא שינה עליו הכתוב. (משא"כ בשינוי קודש דשינה עליו הכתוב, אולי זה לעכב)

הנה מה שכתבו דבשינוי בעלים לא שינה הכתוב, מה שמשמע מדבריהם דהתורה כתבה שינוי בעלים קשה קצת דהרי השתא רוצים לומר דהך פסוק בא ג"כ לשינוי קודש ושנה עליו לעכב, וא"כ אין פסוק לשינוי בעלים. ועוד מצאתי שהקשה הקרן אורה דאי לא שנה הכתוב על שינוי בעלים א"כ אין התורה צריכה לכתוב דאי חשב מחשבת שינוי בעלים הקרבן כשר, כי אם לא שנה עליו הכתוב אין מעכב וא"כ למה כתבה התורה הפסוק מוצא שפתיך. ותירץ הקרן אורה (כנ"ל כוונתו) דתוס' כיוונו דנימא דהפסוק מוצא שפתיך בעצמו אתא למימר דיעשה לשם הבעלים (ובהכי מיושב ג"כ מה שהקשיתי) וע"ז תירצו דא"א לומר כן דמוצא

שפתיך לא משמע כלל שיעשה לשם הבעלים, (כמו שאמרה הגמ' דמעצם הפסוק מוצא שפתיך לא הוה אמרין דצריך לעשות לשמה).

אח"כ שללו תוס' דא"א לתרץ דקושיית הגמ' היה כמו שהוקשה לר"ל בדף ה' ע"א ממה נפשך אם הקרבן כשר (כשעשהו שלא לשמו) א"כ שגם ירצה על בעליו, ואם אין מרצה אז שיהיה פסול, ואז יהיה מתורץ למה שאלה הגמ' שיפסל כשהיה שלא לשמו אע"פ שלא שנה עליו הכתוב. כתבו תוס' דא"א לתרץ כן כי ר"ל שאל תחילה דצריך להיות עולה לבעלים דכך הפשטות אחרי שלא שנה עליו הכתוב, ורק אח"כ שאל ואם ההלכה היא שאין עולה יפסל, משא"כ הגמ' הכא שאלה בתחילה שיפסל, וזה לא מובן הרי לא שנה עליו הכתוב. כתבתי עפ"י הגהת צ"ק.

אח"כ שללו תוס' דא"א לתרץ דקושיית הגמ' שזה יפסל, כי נלמד מחטאת ופסח שפסולין שלא לשמו, אין לומר כן, כי ממ"נ איך אתה רוצה שנלמד מחטאת ופסח אי במה מצינו, א"א ללמוד כי חטאת ופסח יש בהן כרת, ואי מצד הקישא דזאת תורת וכו' א"א ללמוד, כי אם התורה רצתה שנלמד כן מצד היקש לא היתה התורה צריכה לכתוב דגם פסח וגם חטאת פסולין שלא לשמה אלא היה מספיק לכתוב באחד מהן ונלמוד השני מההיקש, ומזה שכתבה התורה בשניהם אלמא אין התורה רוצה שנלמוד היקש להך ענין.

אח"כ כתבו תוס' דהיה אפשר לתרץ דבעצם כשהתורה כותבת דצריך משהו בקדשים, הוה אמינא דאם לא עשהו זה פסול, ולכן הוקשה לגמ' דכשעשה שלא לשמה יפסל, ומה שאנו יודעים דרק כששנה עליו אז פסול, זהו אחרי שהתורה כתבה בפסוק מוצא שפתיך, דאם זה שלא לשמה זה כשר אע"פ שהתורה חייבה לעשות לשמה ילפינן מזה דאע"פ שכתבה התורה דצריך משהו, אם לא שנה עליו אינו מעכב.

דף ה' ע"א

תו"ד הג"ה. הקשו בקושייתם הב', מה רצה רבי אליעזר לתרץ לר"ל דלומדים מזה שמביאים היוורשים עולתה לאחר מיתתה אע"פ שאין מרצה דלכן נשחט שלא לשמו כשר אך שאין מרצה, דא"כ נלמד משם לכל הדינים שצריך בקדשים לכתחילה דאם לא עשו כן לא יעלה לבעליו לשם חובה, והרי אינו כן. ותירצו דרבי אליעזר רצה לדמות (לענין יביאו יורשים עולתה) רק ענין שינוי

קודש ושינוי בעלים, כי כמו שיורשים מביאים עולתה דאין לקרבן בעלים ואעפ"כ זה כשר א"כ ה"נ בשינוי בעלים דהוה כמו שאין לקרבן בעלים יהיה כשר, ושינוי קודש נלמד משינוי בעלים.

תור"ה עולתה ומתה לא יביאו יורשים חטאתה. הקשו דהכא משמע דהסיבה שאין מביאים חטאתה זה כי היא מתה (וחטאת שמתו בעליה למיתה אזלא) אבל אם היא הביאה עולתה ועדיין חיה, תביא חטאתה אע"פ שהקריבה קודם את עולתה, ואילו בפרק תמיד נשחט מוכח דאם הביאו עולה לפני חטאת אינו עולה לחיוב העולה, וצריך להביא חטאת ואח"כ עוד פעם עולה. ומוכח כן כי שם כתוב דאם המצורע הביא קודם את העולה יביא אח"כ רק חטאת דילפינן מהפסוק שכתוב במצורע והעלה (עיי"ש) ואין לומר דכוונת הפסוק דבמצורע אף לכתחילה אפשר להביא קודם את העולה דהרי אף במצורע לכתחילה צריך להביא החטאת כמו שכתוב בפסוק ועשה הכהן את החטאת וכו' ואחר ישחט את העולה, וא"כ יוצא דהפסוק מלמד אותי דבמצורע אם בדיעבד הקריב העולה קודם זה עולה, וא"כ שאר מקומות שאין הך לימוד, זה פסול כשהקריב העולה קודם כי אם נימא דגם בעלמא כשר כי לא שנה עליו הכתוב א"כ למה הוצרכה התורה לכתוב דבמצורע כשר, הרי היינו יודעים דכשר כי לא שינה הכתוב. ותירץ ה"ר חיים דבאמת בכל מקום כשהקדים העולה זה כשר בדיעבד, כי לא שנה עליו הכתוב, ומה שצריך פסוק להכשיר כן במצורע, כי במצורע הו"א דפסול כי כתוב זאת תהיה בהוויתו יהא דמשמע עיכובא.

אח"כ תירצו תוס' תירוצ' נוסף דאילולי הפסוק (והעלה) שכתוב במצורע הייתי אומר דבכל מקום שהקדים עולה לחטאת לא עלה לו העולה, (ואע"פ שלא שנה עליו הכתוב) דהוה ליה כמחוסר זמן, כי התורה אמרה דזמן העולה אחרי החטאת, לכן כתבה התורה פסוק והעלה במצורע ללמדינו דכשהקדים העולה זה עלה לה, ומיניה נלמד דגם ביולדת שהקדימה העולה זה עלה לה.

ותוס' מביא ראייה להך פירוש כי כתוב במנחות דאם שחטו את האשם מצורע לפני חטאתו פסול האשם, וא"א לומר דנלמד כן מצד הפסוק "תהיה" שכתוב במצורע, (כמו שר' חיים רצה לומר בתירוצו דלכן הו"א דאם הקדים עולת המצורע לחטאתו יפסל מצד תהיה), כי מבואר בגמ' מנחות דמה דשחטו האשם קודם לחטאת הוא פסול אינו מצד הפסוק תהיה (כי שחיטה לאו עבודה היא שכשירה בזר, ולא קאי תהיה עליו) אלא מצד שזה כמחוסר זמן, כי החטאת קודם לאשם.

ואע"פ שתוס' כתבו דכשר בהקדים העולה לחטאת ואין כאן חסרון של מחוסר זמן, כי יש פסוק והעלה וילפינן מיניה אף להקדים עולת יולדת לחטאת, מ"מ הלימוד מצד הפסוק והעלה קאי דוקא על הקדים עולה לחטאת ואפילו ביולדת, ולא על הקדים האשם לחטאת ולכן בהקדים אשם לחטאת במצורע זה פסול מצד מחוסר זמן.

תוד"ה אשם דלא אתי לאחר מיתה מנלן. הוקשה לתוס' מה הוקשה לר"ל דאולי אשם שנשחט שלא לשמו יהיה פסול (כי לא מצאנו שקרב לאחר מיתה) הרי ר"ל מסכים דשאר קרבנות שלא לשמו כשרים בגלל שבאים אחר מיתה וא"כ נילף מהיקש דזאת התורה דגם אשם כשר, ותירץ תוס' דר"ל סבר דיתכן דאשם דלא אתא לאחר מיתה אם נשחט שלא לשמו יהא פסול וכשהתורה הקישה בפסוק זאת התורה את כל הקרבנות זה ילמד דאף שאר קרבנות מיפסלי כשנשחטו שלא לשמו, לכן קאמר ר"ל דאף אשם שלא לשמו כשר מצד הפסוק מוצא שפתיך.

תוד"ה אשם לא לייתי כלל. תוס' עמדו על קושיית רבי זירא ורבי יצחק בר אבא (שהוקשה להו דאולי אשם שלא לשמו פסול וא"א ללמדו מהפסוק מוצא שפתיך דמיירי בדבר הנידר ונידב) איך אפשר לומר כן הרי שאר קרבנות דכשרים שלא לשמה ילפינן מזה שמביאים אותם לאחר מיתה. וא"כ ע"כ הפסוק מוצא שפתיך דמיותר אתא לאשם. ותירצו דרבי זירא ור"י בר אבא סברו דבתחילה שר"ל לא הביא הפסוק מוצא שפתיך, הוצרך לדחוק ללמוד ששאר קרבנות שנשחטו שלא לשמה כשרים מצד שכשרים לאחר מיתה אבל אחר שהגיע לפסוק מוצא שפתיך מהשתא אינו נדחק ולומד דכל הקרבנות כשרים שלא לשמה מצד הפסוק מוצא שפתיך ולכן קשיא לרבי זירא אולי לא מיירי על אשם.

תוד"ה מה לשלמים. הביאו דר' חיים תירץ דאפשר לגרוס מה לשלמים שכן טעון סמיכה והיינו דכל השלמים טעונים סמיכה, משא"כ באשם דאין טעון סמיכה בכל האשמות, לפי המ"ד דסמיכה באשם מצורע זה לאו דאורייתא, ולפי"ז כשהגמ' אומרת עולה תוכיח, אע"פ שעולה טעון סמיכה, כתב בשטמ"ק דיש עולות דאין טעונים סמיכה כגון עולת העוף.

תוד"ה תודה יוביה. בספר מלאכת יו"ט הסביר דברי התוס' בטוב טעם (ולפי"ז א"צ להגיה בתוס' כפי שהגיה הצ"ק), דתוס' סברו בתחילה דמה שאמרה

הגמ' תודה תוכיח שאינה בציבור, היינו טעמא שאינה בציבור, כי הציבור מביאים רק חובות ולא מצאנו תודה שהיא חובה. וע"ז הוקשה להו דמצאנו דציבור ג"כ מביאים נדבה כגון עולת קיץ המזבח, וא"כ אולי שיהיה ג"כ בציבור תודה אע"פ שזה נדבה, וע"ז דחו תוס' דבציבור יש רק עולת נדבה אבל לא שלמי נדבה ולא תודת נדבה, כמו שמצאנו בתו"כ דממעטים דאין הציבור מביא שלמי נדבה, וה"ה תודת נדבה.

דף ה' ע"ב

תו"ד"ה חטאת נמי. הקשו תוס' דלפי גירסת גמ' דילן דלא גרסינן (בחטאת השני שכתוב בגמ') וחטאת אלא גרסינן חטאת יוצא דהגמ' נשאר בקושיא על ר' אליעזר, לכן תוס' גורס וחטאת ולפי"ז לא נשארים בקושיא על ר' אליעזר, ואסביר בקצרה דהגמ' הקשתה שר"א יתרץ דאף אשם קרב לאחר מיתה, ולכן לא יופסל בשלא לשמו, וע"ז ענה רב ששת דר"א אין יכול לתרץ כן, כי מה שאשם קרב לאחר מיתה זה במותר, וא"א לומר דאם מותר קרב לאחר מיתה דה"נ שלא לשמו כשר דהרי חטאת שמותרה קרב לאחר מיתה, ואעפ"כ פסול בשלא לשמו (והיינו טעמא כי כשקרב למותר זה קרב בתור קרבן אחר, לעולה) והקשו לרב ששת דבעצם מותר שקרב לאחר מיתה זה כן מלמד דשלא לשמה כשר ואל תוכיח מחטאת דמותרה קרב ופסול שלא לשמו, כי בחטאת יש פסוק מיוחד שמלמד דשלא לשמו פסול. וע"ז ענה להם רב ששת א"כ גם אשם אע"פ שמותרה קרב בכ"ז יפסל שלא לשמה כי יש פסוק הוא, ע"ז הקשו שוב לרב ששת דיתכן דמה שמותר קרב לאחר מיתה מלמד דשלא לשמה כשר ואל תוכיח מחטאת כי שם יש פסוק מיוחד, והפסוק שכתוב לגבי אשם זה ללמד למשהו אחר, (דק אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם זה כשר) ולפי"ז נשאר קושיא על ר' אליעזר, לכן תירצו תוס' דרב ששת אמר להם זה שמותרה קרב אינו סיבה דשלא לשמה יכשר, דהרי בחטאת שמותרה קרב היה גורם דיכשר שלא לשמה ובאה התורה וכתבה הוא ללמדינו שלא נלמד דין שלא לשמה ממותר, וא"כ מה שאשם מותרה קרב אינו סיבה דשלא לשמה יכשר (כי התורה גילתה דלא נימא כן) (ונמצא דרב ששת אמר משפט ארוך חטאת נמי מותרה קרב וחטאת אינו כשר שלא לשמה כי כתוב היא ללמד שלא נלמד ממותר) ולפי"ז יוצא דרב ששת יישב דברי ר"א.

ומה שהגמ' המשיכה להקשות דגם באשם כתיב הוא, זה ענין חדש, והגמ' שאלה דאיך אתה יכול לומר דשלא לשמה באשם כשר דילפינן "מאותה" כמו

שאמרה הגמ' בעמוד א' דרך אותה (היינו חטאת) פסול שלא לשמו הא שאר קרבנות כשרים שלא לשמה וזה כולל גם אשם, הרי באשם כתיב הוא, וא"כ כמו שחטאת שלא לשמה פסול מצד שכתוב בו הוא ה"נ אשם שלא לשמו יפסל מצד הפסוק הוא. [וצ"ע למה לא שאלה הגמ' כן בעמוד א' כשאמרו דמאותה ילפינן דאשם כשר, ואולי י"ל כי הכא הביאה הגמ' דמהיא ילפינן דבחטאת שלא לשמה פסול, הקשתה הגמ' הרי גם באשם כתיב היא וא"כ יפסל שלא לשמה]

[והנה כתבו תוס' דקושיית הגמ' (דכתיב באשם היא) זה איך אמרת דבאשם שלא לשמה כשר מצד "אותה", ולכא' דבריהם צ"ע דהרי אביי שהזכיר דסברת ר"ל מבוסס על אותה, לא הסביר כלל דרבי אליעזר אמר דכשר מצד שקרבנות קרבין לאחר מיתה וא"כ מה שאלו רב הונא ורב נחמן דרבי אליעזר יענה דאף אשם קרב לאחר מיתה, אלא מוכח מדבריהם דאף אביי שאמר דסברת ר"ל מצד אותה מודה דר"א אמר לו מצד קרבין לאחר מיתה אלא ס"ל דריש לקיש היה פשוט לו דשאר קרבנות שנעשו שלא לשמה כשרין מצד הפסוק אותה, ורק הוקשה לר"ל היות דקרבין א"כ גם יעלו לרצון, וע"ז ענה לו ר"א דמצאנו בקרבנות דקרבין לאחר מיתה אלמא זה קרב ואין עולה לרצון, וא"כ גם בשלא לשמה אין עולה לרצון, והקשה לו ר"ל דאשם דאין קרב אחר מיתה נימא דגם יעלה לרצון, וע"ז הוקשה לרב הונא ורב נחמן דרבי אליעזר היה צריך לענות דאף אשם קרב לאחר מיתה, ולפי"ז מובנים דברי התוס'.]

תו"ד מיעט רחמנא. הוקשה להו דכאן ובעוד מקומות מבואר דחטאת שלא לשמו פסול מצד הפסוק היא, ואילו הגמ' בדף ח' יליף פסח וחטאת מפסוקים אחרים דפסול שלא לשמה. והביאו תירוצין של ר' חיים והקשו עליו. לכן תירצו דבאמת ילפינן מהפסוקים שהגמ' הביאה בדף ח'. ומה שכתבה התורה בחטאת היא לגלות דגם מנחת חוטא ומנחת קנאות אם עשה שלא לשמה זה מעכב כי בחטאת זה מעכב, והתורה כתבה בו "היא" לכן גם במנחת קנאות וחוטא שכתוב היא הם פסולים כשעשאו שלא לשמה.

ועוד תירצו (עפ"י הגהת הצ"ק) דהיא שכתוב בחטאת בא ללמד דרך אם כתוב היא בשחיטה כמו שכתוב בחטאת ופסח, שם אמרינן דכוונת התורה לפסול שלא לשמה, משא"כ באשם שכתוב בו היא בהקטרת אימורים לא יפסול כשעשה הד' עבודות שלא לשמה, כמו שאמרה הגמ' בדף ז' ע"ב דהיא דכתוב גבי פסח בא ללמד על היא דאשם דיהיה כשר כשנעשה שלא לשמו, וה"נ היא דחטאת מלמד

כן, אך קשה לתוס' על כך פירוש למה צריכים ב' פסוקים ללמד דהיא דאשם אין פוסל בשלא לשמה.

תוד"ה הגתה ניתק אין, לא ניתק לא, אמר קרא הוא בהויתו יהא. הקשו תוס' דלפי מש"כ הכא בסוגיין אם לא נתקוהו פסול מדאורייתא דאמר קרא הוא בהויתו יהא, ובגמרא פסחים מוכח דאילו לא נתקוהו לרעיה פסול רק מדרבנן, כי שם כתוב דאשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר בדיעבד, אבל לכתחילה לא, גזירה שמא יעשה כן אף לפני הכפרה, (בגירסתינו לא כתוב כן בגמ' אבל זה גירסת רשב"ם הובא בתוס' במנחות דף ד' ע"א) טוען תוס' דאי נימא דבעינן ניתוק מדאורייתא א"כ היתה הגמ' יכולה לומר דזה רק בדיעבד כי חיישינן שמא יעשה כן לפני הניתוק ומזה שלא אמרו כן מוכח דס"ל לגמ' בפסחים דניתוק מדרבנן. ותירצו תוס' דבאמת הניתוק הוא מדרבנן כדמוכח בפסחים. ומה שמשמע מסוגיין דניתוק דאורייתא דחו תוס' בב' דרכים, א' דהגמ' אצלינו קיצרה ואמרה דאם לא ניתק לא אע"פ שזה לאחר כפרה, בגלל שהפסוק אומר הוא בהויתו יהא, וכוונת הגמ' לומר דהפסוק אומר בהויתו יהא לפני כפרה, ולכן אם לא ניתק אנחנו גוזרים לאחר כפרה אטו קודם (דאז פסולו מדאורייתא כי בהויתו הוא) ולכן אף לאחר כפרה מקילים רק בניתק, (משא"כ בניתק לא יבוא להקל אף קודם כפרה כי אז לא ניתק, וניתק לא מיחלף בלא ניתק).

ור"ת ג"כ ס"ל דניתק זה מדרבנן. ומחק מגמ' דילן מה שכתוב ניתק אין לא ניתק לא, אלא גרסינן אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר, מאי טעמא אמר קרא הוא בהויתו יהא, וכוונת הגמ' ששאלה מאי טעמא, כי הוקשה לגמ' דההלכה היא כל שבחטאת מתה באשם רועה (והיינו עד שיפול בו מום) והכא שחטו לפני שנפל בו מום. וע"ז תירצה הגמ' דהפסוק אומר הוא בהויתו יהא היינו דהרי הוא עומד להיות קרבן עולה אחרי שיסתאב לכן אפילו לפני שנפל בו מום הוא כבר קרבן עולה וא"כ יוצא שאין ההלכה למשה מסיני דכל שבחטאת מתה באשם רועה, אלא דבאשם קרב עולה, ורק רבנן אמרו שתרעה, כמ"ש הגמ' בפסחים גזירה אטו שמא יקריבנה לפני הכפרה.

ותוס' כותב דלפי ר"ת יוצא דהפסוק מדבר על ההלכה למשה מסיני, כי הפסוק אומר הוא בהויתו יהא היינו דהרי הוא עומד להיות בסוף עולה אחרי שיסתאב כפי שאמרה ההלכה דבאשם תרעה עד שיסתאב, כבר עכשיו לפני שיסתאב הוא עולה. [ולא זכיתי להבין דברי התוס' דהרי לפי ר"ת מה שצריך רעיה זה רק

מדרבנן (וההלכה נאמרה כל שבחטאת מתה באשם קרב עולה) וא"כ הפסוק לא קאי על ההלכה למשה מסיני אלא על הדרבנן, וכי הפסוק מדבר על דרבנן.]

דף ו' ע"ב

תור"ה לא כיפר. אקדים קודם פירש"י, לפירש"י בההו"א כשר"ע אומר אם לא נתן לא כיפר הכוונה על מתנות הראש וצריך להביא לוג אחר ויתן על הראש, ולפי רבי יוחנן בן נורי שאומר כיפר א"צ להביא לוג אחר לתת מתנות הראש דהרי כיפר, ומה דקאמר לא כיפר היינו כלפי שמיא, וזה רצתה הגמ' שנפרש ג"כ במש"כ לגבי סמיכה כיפר גברא ולא כיפר כלפי שמיא. ותירצה הגמ' דלר"י בן נורי מה שקאמר כיפר זה על מתנת בהונות, ומה שאמר לא כיפר זה על מתנות הראש וצריך להביא לוג אחר למתנות הראש וא"כ לא מצאנו מושג כיפר גברא ולא כיפר כלפי שמיא, ורק הוקשה לרש"י א"כ במה נחלקו ר"ע וריב"נ, לכן קאמר רש"י דלפי הך תירוצ' ס"ל לר"ע דלא כיפר אף על מתנות בהונות, ולריב"נ מתנות בהונות כן כיפר.

ותוס' הוקשה לו על פירש"י דמבואר בגמ' ביומא במחלוקת ר"א ור"ש דלכולי עילמא אין מתנות הראש מעכבות, והנה כוונת תוס' דמבואר בגמ' יומא דאם לא נתן מתנות הראש אין מעכב וא"צ להביא שוב אפילו למתנות הראש, אבל קשה כי חזינן בתוס' כשמתרצים דהם עוסקים רק בשיטת ר"י בן נורי, ולמה לא עסקי בשיטת ר"ע. (דז"ל בתירוצם וצ"ל דלריב"נ נמי אין מעכבות כלל וא"צ לעשותן) וכן מוכח דלא עסקי לפי ר"ע כי הרי ר"ע אמר ואם לא נתן לא כיפר ולכא' אין מבואר בתוס' כלל איך נסביר דבריו. ועוד קשה דמה הוכיחו תוס' מהגמ' ביומא דמיירי משיטת ר"א ור"ש לגמ' דילן דעסיק בשיטת ר"ע וריב"נ, לכן נראה ליישב דהגמ' שם ביומא דקאמרה דלכו"ע מתנות שבראש אין מעכבות כי דרשי הפסוק ומנות. והכא בר"ע לא מצאנו דדריש מהנות לכן עליו ל"ק מהגמ' ביומא, אבל לפי ר' יוחנן בן נורי דדריש והנותר עליו קשה מהגמ' ביומא.

לבן תוס' מפרש דאף לפי תירוצ' הגמ' עדיין מפרשים ברבי יוחנן בן נורי לא כיפר כלפי שמיא, אלא ששונה כוונתו של ריב"נ במסקנא ממה שהבינו בהו"א, דלפי ההו"א כשחשבנו לא כיפר כלפי שמיא זה קאי אפילו על מתנות בהונות, ולפי תירוצ' הגמ' קאי לא כיפר כלפי שמיא רק על מתנות הראש, ותוס' מוכרחים להסביר דיש שינוי בתירוצ' הגמ' ממה שסברו בההו"א, כי רואים בגמ' דיש שינוי

בפירוש דברי ריב"נ במסקנא, אבל בין לפי ההו"א ובין לפי המסקנא לפי ריב"נ אם לא נתן מתנות הראש כיפר אף על מתנות הראש וא"צ להביא לוג חדש, ולפי ר"ע לא כיפר על מתנות הראש בין לפי ההו"א ובין לפי המסקנא. (ובעזה"י בהמשך יבואר יותר) והנה לכא' לפי תוס' קשה מה תירצה הגמ' הרי עדיין רואים המושג כיפר גברא ולא כיפר כלפי שמיא וא"כ נימא כן אף בסמיכה, רואים בתוס' דחסר העיקר מתירוצ' הגמ' והיינו דסתם לא אומרים כיפר גברא ולא כיפר כלפי שמיא אלא א"כ זה מרומז בפירוש בפסוק, ולגבי לא נתן מתנות הראש רמזה אותו התורה בפירוש כי כתבה והנותר וכו' יתן על ראש המכפר וכפר עליו הכהן היינו דאינו רק שירי מצוה ולא מעכב, ואח"כ כתבה התורה וכפר היינו דאחר שנתן מתנות הראש כיפר וצ"ע דהפסוק סותר הרישא לסיפא דברישא משמע אם לא נתן כיפר, ובסיפא משמע דאם לא נתן לא כיפר, אלא מוכח דהכוונה כיפר גברא לא כיפר כלפי שמיא, משא"כ בסמיכה דלא מוכח כן בפסוק לא אמרינן כזה פשט, ובאמת תוס' בהמשך מקשים על הך פירוש של תוס' דזה עיקר חסר מן הספר ולכן פירש תוס' אח"כ פשט חדש. ורואים בתוס' יותר מזה דקשה ליה על הך פירוש למה שינתה הגמ' הפירוש בכיפר ולא כיפר שאמר ריב"נ, ללא צורך, דהרי התירוצ' זה דלגבי מתנות יש פסוק ובסמיכה אין פסוק, ומספיק בכך.

לכן תירצו תוס' תירוצ' אחר, כמו שלמד רש"י דלרבי יוחנן בן נורי לא כיפר על מתנות הראש וצריך לתת מתנות הראש, ומה שמוכח מהגמ' ביומא דמתנות שבראש אין מעכבות, שם הכוונה מצד מחוסר כיפורים, דמחוסר כיפורים אסור ליכנס במקדש ולאכול קדשים, ואף המחוסר מתנות שמן נחשב מחוסר כיפורים, אבל אם כבר נתנו שמן על הבהונות ונשפך השמן לפני שנתן על הראש, כבר אינו מחוסר כיפורים, ושרא בקדשים וליכנס למקדש, אבל ודאי עדיין צריך להביא שמן לתת על הראש לקיים מצות נתינה על הראש. בריך רחמנא דסייען להבין כוונת דברי רבותינו בעלי התוס'.

תוד"ה וליקו ולימא. הנה פירש"י קצת סתום. ומבואר יותר בתוס' טוך המובא בשטמ"ק, דקושיית הגמ' דהתורה אמרה דצריך להביא ב' שעירים כל שנה, והרי כשיפרישו שניהם יחד בכה"ג לא נביא שנים, וא"כ איך יתקיים מה שהתורה חייבה להביא שנים, ותוס' לא למד שזה קושיית הגמ', ותוס' שואל בעצמו הך קושיא על הגמ'. ותוס' אומר שזה לא קושיא, מכיון שאפשר לתרץ דאם הפריש שנים ביחד לא יקריב שניהם אלא אחד מהן ואח"כ יפריש עוד אחד ויקריבנו. ותוס' מפרש קושיית הגמ' דהגמ' מתפלאה דהפסוק אומר דצריך להביא

שנים ולא השמיענו הפסוק דצריך להפריש אחד, ואח"כ עוד אחד, ולפי"ז הקשה תוס' דגם בפסוק לא כתוב דצריך שב"ד יעשו תנאי, משא"כ על פירש"י ל"ק הך קושיא. לכן תוס' מביא פירוש שלישי דקושיית הגמ' אינו מצד דהפסוק סתם ולא פירש, אלא נראה לגמ' דוחק לומר דשעירי עצרת היו מפרישים אחד ואח"כ עוד אחד.

תו"ד"ה סכין מושכתן. אני יקדים כמה הקדמות לדברי התוס' ולפי"ז יתבאר דברי התוס' היטב. א' בגמ' הכא ובשכונות דף י"ב איתא דרבי יוחנן אמר דלדברי ר"ש תמידין שלא הוצרכו לציבור לא נפדין תמימים, והיינו טעמא כי לא ס"ל לר"ש לב ב"ד מתנה עליהם. ורבנן ס"ל דנפדין תמימים והיינו טעמא כי לב ב"ד מתנה עליהם. ב' הגמ' (שם בשכונות) שואלת לפי ר"ש דאין נפדין תמימין א"כ מה יעשו בתמידין שלא הוצרכו לציבור ומביאה הגמ' דרבי יוחנן אמר דאף דלר"ש אין לב ב"ד מתנה עליהם מ"מ תמידין שלא הוצרכו לציבור מקיצין בהן את המזבח, והיינו טעמא מכיון ששניהם עולות. ג' הגמ' בשכונות דף י"ב ע"ב מביאה ואף שמואל סבר להא דרבי יוחנן, דאמר רבי יהודה אמר שמואל קרבנות ציבור סכין מושכתן למה שהן. ד' מיד אח"כ מביאה הגמ' תניא נמי הכי ומודה ר"ש בשעיר שאם לא קרב ברגל יקרב בר"ח ואם לא קרב בר"ח יקרב ביוה"כ ואם לא קרב ביוה"כ יקרב ברגל שמתחילתו לא בא אלא לכפר על מזבח החיצון.

וחנה רש"י נחלק עם הערוך ור"ח בפירוש דברי שמואל סכין מושכתן למה שהן רש"י ס"ל דס"ל לשמואל דלא אמרינן לב ב"ד מתנה עליהם, ובא להסביר א"כ איך אפשר להקריב תמידין שלא הוצרכו לציבור לקיץ המזבח ע"ז אמר כי הסכין מושכתם לזה והטעם כי שני הקרבנות דומים דשניהם עולה אבל א"א לקחת אותם לזבח אחר שאינו מענינו, ולפי"ז הוקשה לרש"י מש"כ בסוגיין דאף שמואל ס"ל לענין לב ב"ד מתנה כי אמר סכין מושכתם, דזה קשה הרי לא ס"ל לשמואל לב ב"ד לכן מחקו. ולפירש"י מש"כ בגמ' שבועות (הבאתיו באות ג') ואף שמואל סבר לה להא דרבי יוחנן, הכוונה למימרא שהבאתי באות ב' דלפי ר"ש אע"פ דלא ס"ל לב ב"ד מתנה מ"מ ס"ל דמקיצין בהן המזבח כי סכין מושכתם, ולפירש"י א"ש מימרא ד' דגמ' תניא נמי הכי דרואים דאף לר"ש אם הקרבן מאותו ענין אפשר להקריבו ולכן תמידין אפשר לעשות לקיץ המזבח שזה ג"כ עולות.

אבל הערוך ס"ל דסכין מושכתם הכוונה דלב ב"ד מתנה עליהם ועד שלא שחטוהו עם הסכין אפשר לשנות קרבנות ציבור לזבח אחר אפילו לא מאותו סוג, אבל כששחטוהו כבר קבעו הסכין למה שהוא. ולפי"ז א"ש מש"כ בסוגיין דשמואל ס"ל לב ב"ד מתנה עליהן. ולפי הערוך מה שהגמ' בשבועות (מימרא ג') מביאה ואף שמואל סבר להא דרבי יוחנן היינו למימרא א' דלפי רבנן נפדין תמימים מצד לב ב"ד מתנה, וולא קשה על הערוך למה הפסיקה הגמ' במימרא הב' לפני שהביאה דברי שמואל שקאי על מימרא א', יש ליישב כי המימרא ב' זה השלמה למימרא א' שאמר דלפי ר"ש אין נפדין תמימים ואז שאלה הגמ' א"כ מה יעשו בתמידין שלא הוצרכו לציבור ותירצה הגמ' דרבי יוחנן אמר דמקייצין בהן את המזבח ורק קשה מש"כ שם במימרא ד' תניא נמי הכי ומודה ר"ש וזה בא אחרי מימרא דשמואל סכין מושכתם, ולכא' קשה הרי לשמואל לב ב"ד מתנה ולפי ר"ש לא, אז תוס' כותב דלפי הערוך לא גרסינן תניא נמי הכי אלא זה דבר חדש. ור"ח מפרש דגרסינן תניא נמי הכי וזה קאי על מימרא ב' שהגמ' בע"א אמרה דלפי ר"ש אף דלא ס"ל לב ב"ד מ"מ אפשר לעשות מזה קיץ המזבח, כי זה אותו ענין, ורק קשה לתוס' היות דאי"ז מאותו ענין שדיברו ממנו, היה צריך לכתבו בעמוד א'.

ועיין בתוס' מהו התוספת בברייתא שהגמ' הביאה מר"ש יותר ממש"כ במשנה.

דף ז' ע"א

תוד"ה דלמא. פליגי על רש"י וס"ל דאף לרבי זירא לא פשיטא ליה דמכפר על עשה דלאחר הפרשה, ויש גירסאות בשטמ"ק דאף לפירש"י לא פשיטא ליה לר"ז, אלא בדרך את"ל קאמר.

אח"כ אמרו תוס' דאי נימא דלר"ש לא מכפר על עשה דלאחר הפרשה נצטרך לומר דהפסוק מיירי דהפריש שעיר אחד ואח"כ השעיר השני, ותוס' רצה לתרץ עוד תירוץ דר"ש מודה דלב ב"ד מתנה עליהם היכא דלא מהני לקיץ כגון הכא אם הפריש ב' הקרבנות שעירים ביחד לא מהני לעשות השני עולה לקיץ כי הרי השעירים הם חטאת וקיץ זה עולה דא"א, ולכן לב ב"ד מתנה עליהם, ותוס' דחו דכשאפשר ברעיה לא ס"ל לב ב"ד מתנה וכשהפרישו יחד מהני רעיה לכן לא ס"ל לב ב"ד מתנה.

תוד"ה תודה. כתבו דמשום שינוי בעלים לא מיפסלא דאין שינוי בעלים אלא בזריקה, דייק מזה החפץ חיים בספרו על ליקוטי הלכות דלפי תוס' אילו

זרק דם תודה לשם תודת חבירו יפסל אף לפי רבה, והוקשה לו על דברי התוס' דכששוחט או זורק תודה לשם תודת חבירו אינו בכלל שינוי בעלים אלא שינוי קודש כמו שפירש". וההסבר בזה דשינוי בעלים היינו כשזורק שיתכפר בו משהו אחר שאז חל שם בעלים אחרים על הכפרה, משא"כ אפילו כשזורק לשם תודת חבירו הא לא עשהו כדי שיתכפר בו חבירו אלא שמתכוין שהך קרבן זה כמו הקרבן של חבירו ואי"ז שינוי בעלים, ונשאר בתימה על דברי התוס'.

תוד"ה תודה. כתבו וז"ל ורב חסדא אמר פסולה פירוש לא עלתה לשם חובה משום דהוה שינוי קודש כשאמר תודת פלוני לשם תודה אחרת של פלוני עכ"ל, הוקשה לי דלשונם משמע שהקריב לשם הבעלים, אבל נתכוין לשם תודה אחרת שלו, ובגמ' משמע דלשם תודה אחרת ידיה כשר אף לרב חסדא. אח"כ ראיתי דיש ליישב דכוונתם תודת פלוני היינו הבעלים (ובאמת האילת השחר כתב דלשון תודת פלוני זה לאו דוקא כי הרי מדברים על הבעלים) לשם תודה אחרת של פלוני היינו לשם תודת חבירו, ומשמע מדברי התוס' דמה דפסול לשם תודת חבירו היינו באופן שחבירו חייב תודה מסיבה אחרת וכן משמע לשון רש"י דז"ל "שהיתה לראובן תודה ולשמעון תודה אחרת", ועיין בשיעורי ר' משולם דוד הלוי שדייק כן מרש"י ועיי"ש מה שפלפל בדברי רש"י.

תוד"ה אמר רבא חטאת ששחטת לשם חטאת כשרה. פירש ר"ת דרבא ס"ל כרב חסדא דתודה לשם תודת חבירו פסולה (כי דברי רבה שמכשיר נדחו) ומיירי הכא דשחט חטאת רואבן לשם חטאת שמעון, ואע"פ דרב חסדא פוסל זה רק בתודה לשם תודת חבירו כי יש לו פסוק תודת שלמיו אבל בשאר קרבנות מכשיר, וזה כשיטתם בתוס' הקודם דרב חסדא מכשיר בשאר קרבנות (ורש"י דחולק ע"ז לכן הוכרח לפרש דמיירי הכא בחטאת של אדם אחד חטאת חלב לשם חטאת דם).

ותוס' לא ניחא ליה בפירוש ר"ת דא"כ היה צריך לכתוב חטאת ששחטה לשם חטאת חבירו (כמו שכתוב במחלוקת רבה ורב חסדא תודה ששחטה לשם תודת חבירו), לכן למדו תוס' דמיירי חטאת חלב לשם חטאת דם. וקשה לתוס' למה הביאו הכא הך מימרא דהרי מימרא זו מופיע בדף ט'. ותירצו דהכא בא להשמיענו דשינוי קודש זה הפוך משינוי בעלים, דהרי כששחט חטאת חלב לשם חטאת דם כשירה, וכששחט חטאת לשם עולה פסולה, זה בשינוי קודש, ובשינוי בעלים כששחט לשם חבירו אם חבירו גם מחויב חטאת זה פסול ואם מחויב עולה זה

כשר, ואע"פ שקצת קשה אם זה מה שרבא ר"ל א"כ למה לא הסביר הטעם מצד הפסוקים, דודאי דלא אמר ההסבר מצד הפסוקים כי אם היה אומר כן לא היתה הגמ' בדף ג' שואלת סתירה בין הדינים, תוס' לא איכפת ליה מהך קושיא. (ואח"כ שאלו תוס' א"כ למה כתבוהו בדף ט'. ותירצו ב' תירוצים)

תנוד"ה חטאת ששחטה על מי שמחויב עולה בשרה. נקטו תוס' דמיירי שלא הפריש עדיין עולתו, כי אם הפריש עולתו לא אתא שפיר לפי המ"ד דס"ל דלא מכפרא אעשה דלאחר הפרשה, כי לפי הך מ"ד אם אח"כ עבר על עשה נמצא דעולתו לא מכפר עליו וא"כ הוא נחשב גם כחייב חטאת מצד שחטאת מכפרת גם על עשה ואפילו אם לא ראינו שעבר על עשה מ"מ הא אמר רבא חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה שאין לך אדם בישראל שאינו מחויב עשה וא"כ למה כששחט חטאת על מי שמחויב עולה זה כשר, הרי זה כשוחט חטאת ראובן כדי שיתכפר בה שמעון ושמעון חייב חטאת דזה פסול.

ולבא' קשה הרי עדיין לא הפריש עולתו וא"כ אולי לא יפריש וא"כ לא יהיה עולה שיכפר על העשה דיליה וא"כ שייך החטאת אצלו (והוה כשוחט חטאת לשם חבירו שחייב חטאת) תירצו תוס' דמסתמא עולה יביא ויכפר על הכל. מסביר הרש"ש דבתחילה סברו תוס' דחייב עולה ידיה מיירי מצד שעבר על עשה, ואינו מחויב להביא, אבל אמרינן מסתמא יביא ויכפר על העשה. ועוד תירצו דמיירי כשנדר הרי עלי עולה שאז כבר ודאי שיביא ויכפר גם על העשה וא"כ לא שייך חטאת גבי ידיה. ומסביר רש"ש דתוס' הוסיפו הך תירוץ דאפילו אם לא יהיה לך נוח בתירוץ א' דמסתמא יביא, כי לא נימא כן אחרי שאין מחויב להביא, לכן כתבו דמיירי שנדר וא"כ ודאי שיביא מצד נדרו, אבל רש"י הכא ובעמוד ב' למד דמיירי דוקא כשהפריש עולתו, אבל אם עדיין לא הפריש עולתו אז כששחט חטאת של חבירו עליו יהיה פסול, כי החטאת יכפר עליו מכופיא.

תנוד"ה על מי שאינו מחויב כלום. הנה בגירסת גמ' דילן כתוב חטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה, ותוס' הביאו דיש שגרסו עולה ששחטה על מי שאינו חייב כלום פסולה, כי חיישינן דבעצם עבר על עשה וא"כ הוא ג"כ בר כפרה, כי בעשה כתוב לכפר עליו ולא על חבירו דאם שחטה לשם חבירו שמחויב כפרה כמותו לא עלה לו לשם חובה, כמו ששוחט חטאת לשם חבירו, אם חבירו חייב חטאת כמותו זה פסול, ה"נ בעולה אם שוחט עולה לשם חבירו אם חבירו חייב עולה כמותו אז בזה נאמר הדין של המשנה דהקרבן כשר ולא

עלה לשם בעליו. משא"כ אם חבירו לא היה חייב ג"כ עולה הוה אמרינן דאף עולה לשם בעליו. ולא ניחא להו לגרוס כגירסת גמ' דילן דא"כ בהך מימרא מבואר דמי שעבר על עשה חטאת מכפר עליו וא"כ למה צריך למימרא הנוספת של רבא חטאת מכפרת על חייבי עשה.

דף ז' ע"ב

תוד"ה ואמרתם זבח פסח. הוקשה לתוס' דהפסוק ואמרתם זבח פסח, הוא קודם בפסוק ואח"כ מופיע הפסוק שמור את חודש האביב ועשית פסח, וא"כ למה הגמ' תחילה לומדת ענין שינוי קודש מהפסוק הב' ואח"כ לומדים מהפסוק הא' ענין שינוי בעלים באם אינו ענין, הגמ' היתה צריכה לרבות מהפסוק הא' ענין שינוי קודש, ומהפסוק הב' שינוי בעלים באם אינו ענין, ותימצו היות דבפסוק הב' הוא מרבה כל העשיות מתיבת ועשית (שיהו כל עשיותיו לשמה) לכן מרבינן מיניה ענין שינוי קודש, ותוס' לא הסבירו למה. ואולי י"ל כי בפסוק הב' שריבו כל העשיות מוכח דקאי על שינוי קודש שפוסל בכל העבודות משא"כ שינוי בעלים זה פוסל רק כשחשבו בעבודותיו ע"מ לזרוק אבל כששחט עולת שמעון לשם ראובן זה כשר. אח"כ ראיתי בשיטה מקובצת שהביא כן בשם רבינו פרץ.

תוד"ה וזבחת פסח לבדרב נחמן. בספר לשם זבח ביאר כוונת תוס' דבספרי דריש כולהו בשינוי קודש, היינו דגם הפסוק שמור את חודש האביב וגם הפסוק וזבחת פסח שניהם באים ללמד על שינוי קודש, כי מצד הפסוק וזבחת הו"א זביחה אין שאר עבודות לא, ומצד הפסוק ועשית הו"א אפילו הקטרת אימורין בעינן לשמה, לכן כתב וזבחת למעט הקטרת אימורין. ותוס' כתבו דא"י כסוגיא דילן כי בגמ' דילן ילפינן מועשית רק ד' עבודות עיין רש"י בדף ד': דעשיות היינו עבודות המיוחדות שחיטה זריקה קבלה והולכה, ולא מרבינן גם הקטרת אימורין ולכן א"צ את הפסוק וזבחת למעט הקטרה.

תוד"ה הוא לעכב בין הכא בין הכא. יש לתוס' ב' פירושים, א' דשינוי קודש ילפינן לעיכובא בכל עבודותיו כי כשהתורה כתבה שמור את חודש האביב "ועשית" פסח ילפינן דלמצוה בעינן כל עבודותיו לשמה, וכשהפסוק אומר ואמרתם "זבח פסח" הוא ילפינן שינוי בעלים למצוה בזביחה, וכשהפסוק אומר הוא דמשמע לעיכובא דהיינו דוקא כשנעשה כמצותו זה מלמד על כל מה שאנו

יודעים שצריך בפסח, כגון לשמה בכל עבודותיו ולשם הבעלים בזביחה דאם לא עשה כן זה פסול, אע"פ דהפסוק "הוא" מיירי בפסוק של שינוי בעלים, וכשהגמ' שואלת ואשכחן זביחה (לעיכובא) שאר עבודות מנלן, קאי השאלה מנלן דשינוי בעלים בשאר עבודות זה לעיכובא, אבל שאר עבודות בשינוי קודש ידעין לעיכובא. ותיראה הגמ' הואיל וגלי גלי, היינו דכיון שגילתה לנו התורה ששינוי קודש פוסל בכל עבודותיו, והתורה גילתה לנו ששינוי בעלים פוסל בזריקה אמרינן כמו בשינוי קודש אין הבדל בין עבודותיו וכולם פסולים בשינוי קודש, ה"נ שינוי בעלים אין הבדל בין עבודותיו וכמו שבשחיטה שלא לשם בעלים פסול ה"נ בכל עבודותיו, וכן מדויק ברש"י כפירוש הזה.

ב' ד"הוא" קאי דוקא על הפסוק שמיירי בו דהיינו זביחה בשינוי בעלים דפסול, אולם מזה שהתורה כתבה הפסוק דשינוי בעלים בפסוק של שינוי קודש (זבח פסח, זביחה לשם פסח) וילפינן דכוונת הפסוק על שינוי בעלים מצד אם אינו ענין לשינוי קודש תנהו לענין שינוי בעלים לכן גם שינוי קודש בזביחה פסול, וכשהגמ' שואלת ואשכחן זביחה שאר עבודות מנלן, השאלה שאר עבודות מנלן בין בשינוי בעלים ובין בשינוי קודש, כי הפסוק הוא לא קאי על הפסוק שמור את חודש האביב ועשית פסח, וכשהגמ' מתרצת הואיל וגלי גלי, א"א לפרש כמו לפירוש הראשון (כי לא ידעין בינתיים על שינוי קודש בשאר עבודות לעכב) וצריך לידחק דכוונת הגמ' דאחרי שלמצוה ידעין דצריך בכל העבודות בין בשינוי קודש בין בשינוי בעלים, ואשכחן דזביחה זה לעכב אין מחלקים בין העבודות וכולם זה לעכב, ולפי הפירוש הראשון א"ש יותר דהכוונה הואיל דבשינוי קודש גלי לן רחמנא דאין הבדל וכולם לעיכובא ה"נ בשינוי בעלים, משא"כ להך פירושא לא מצאנו באף אחד דכולם לעיכובא ובעינן למימר הואיל דגלי דבכולם צריך למצוה ובאחד מהן גילה לעיכובא אמרינן דכולם לעיכובא.

תו"ד"ה אלא הוא למה ל. הוקשה לתוס' דלקמן ילפינן מהוא דרשא אחרת דתמורת פסח אינה קריבה לפסח. ותימצו דתרי הוא כתיבי.

שוב הוקשה להו דרבי אליעזר דריש מהוא, דלא הוא (היינו הפסח) כשר לשם אחרים ולא אחרים כשרים לשמו, ומהיכן יליף כן הרי הפסוק הוא לא מייתר, ותימצו דהכא בגמ' דריש מהוא דזה בא לגלויי דרך כשכתוב הוא בזביחה זה לעיכובא משא"כ כשכתוב לגבי הקטרה כגון באשם זה לא לעיכוב' והרי ר"א פליג במשנה וס"ל דאשם זה גם לעיכובא, ולכן הפסוק הוא מייתר ליה ולכן לומד

דלא הוא לשם אחרים, ולא אחרים לשמו, וכנראה דמפסוק הוא (אחד) ילפינן דוקא הוא לשם עצמו ולא הוא לשם אחרים ולא אחרים לשמו.

דף ח' ע"א

תנוד"ה זריקה מנלן. אקדים, דהנה הגמ' שאלה בחטאת מנין, והביאו פסוק ושחט אותה לחטאת אלמא בעינן שחיטה לשמה, וקבלה נלמד מולקח הכהן מדם החטאת, והנך פסוקים מיירי לגבי חטאת חלב, ושאלה הגמ' זריקה מנלן והביאו מהפסוק וכפר "עליו" הכהן מחטאתו. ובתחילה סברו התוס' דזהו הפסוק שכתוב לגבי שמיעת קול וביטוי שפתים. והקשתה הגמ' שינוי בעלים מנלן ותירצו כי בפסוק הזה כתוב עליו ולא על חבירו, והקשתה הגמ' אשכחן למצוה, לעכב מנלן ותירצה דילפינן מזה שהיה יכול לכתוב מחטאת, ולמה כתב מחטאתו ללמד דזה לעיכובא.

וחקשו תוס' דבפסוק של חטאת חלב כתוב על חטאתו ולמה לא נדרש מיניה. וביותר קשה על התורת כהנים דעוסק לדרוש הפסוק דחטאת חלב ומביא דרש על הפסוק מחטאתו, למה לא הביא מהפסוק על חטאתו. ותירצו בתירוצם הראשון דא"א לדרוש מעל חטאתו דחלב כי מיירי לאחר הקטרת אימורין ואז ודאי אינו לעיכובא.

וחוקשה להו (לפי תירוץ הזה, משא"כ לפי תירוץ הבא דהפסוק מחטאתו מיירי בחטאת דשעיר נשיא דמיירי בחטאת חלב, לא קשה מידי) דהגמ' בסוף העמוד דורשת דשינוי קודש בחטאת פסול, כי משלמים ילפינן למצוה ומזה שהתורה שינתה עליו עוד הפעם בחטאת אלמא זה לעיכובא, דהתיינח שחיטה וקבלה דכתוב בחטאת חלב זהו שנה עליו לעכב אבל זריקה שלא כתוב בחטאת חלב לא שנה עליו לעכב.

ותירצו דזריקה נלמד דכמו שבשלמים לא חילקה תורה והכל מצוה, ה"נ בחטאת שמצאנו שחיטה וקבלה לעיכובא א"כ ה"ה דכל עבודותיו הוה לעיכובא, ושינוי בעלים דפסול בחטאת בכל עבודותיו נלמד מחטאת דשמיעת קול וביטוי שפתים שכתוב שם בזריקה עליו ודרשינן עליו ולא על חבירו, והרי למצוה ילפינן משלמים, וא"כ כשבפסוק כתוב עליו ודרשינן ולא על חבירו זהו לעיכובא, [ואע"פ שתוס' כתב בהמשך להסביר שאלת הגמ' מהיכן ילפינן בחטאת דשמיעת קול וביטוי שפתים דשינוי קודש פסול, ולכא' קשה להבין הך שאלה הרי בפסוק דשמיעת קול כתוב וכיפר עליו הכהן מחטאתו ומיירי בשינוי קודש בזריקה דפסול, ומיניה נלמד לשאר עבודותיו מצד לא תחלוק, ותירצו דגם אם מצאנו בזריקה א"א ללמוד ממנו לשאר העבודות מצד לא חילקת, כי זריקה חמור וא"כ גם

בשמיעת הקול איך ידעין דשינוי בעלים פוסל בכל עבודותיו הרי כתוב בו רק זריקה, יישוב החק נתן דשינוי בעלים כל עבודותיו הם פסול בזריקה ולכן אפשר ללמוד מזריקה בשינוי בעלים לשאר עבודות בשינוי בעלים].

ועוד תירצו דמה שהגמ' למדה הכא זריקה מהפסוק וכיפר עליו הכהן מחטאתו זהו מהפסוק שכתוב בשעיר נשיא וכיפר עליו הכהן מחטאתו, וא"כ א"צ להגיע למה שתירצו התוס' דילפינן זריקה בשינוי קודש בחטאת חלב דכמו שבשלמים לא חילקה תורה למצוה ה"נ לא חילקה התורה בחטאת חלב והכל לעכב. וגם א"צ להגיע למה שתוס' הסבירו שאלת הגמ' חטאת דביטוי שפתיים מנלן, ותוס' לפי הפירוש הראשון הוקשה לו הרי בחטאת דשמיעת קול כן כתוב בזריקה, והוצרכו לתרץ, אבל השתא אתא שפיר כי לא הביאה הגמ' מחטאת דשמיעת קול וצ"ע. וגם א"צ לתרץ דילפינן שינוי בעלים בחטאת חלב משמיעת קול, כי בחטאת חלב בעצמו זה כתוב.

ועוד תירצו על הקושיא הראשונה, דלא ילפינן מעל חטאתו מכיון שההמשך של הפסוק זה אשר חטא, וא"כ מיירי חטאתו על החטא ומהאי טעמא א"א לומר דהגמ' הביאה הפסוק וכיפר על חטאתו דשעיר נשיא כי גם שם כתוב מחטאתו ונסלח לו אלמא מיירי על החטא, משא"כ בשמיעת קול לא כתוב שם אשר חטא ולא כתוב ונסלח לו לכן מחטאתו קאי על הקרבן חטאת.

תו"ד ה' ועשה את חטאתו. הנה יש כאן ב' גירסאות בסוגיין, ואשתדל לבאר בקיצור (לפי ההו"א דלא למדו למצוה מהקישא דשלמים). הגמ' בתחילה למדה דכתוב שחיטה וקבלה לשמה בחטאת, ועל זריקה לשמה הביאו מוכפר "עליו" הכהן "מחטאתו", ושאלה הגמ' דרואים מכאן שינוי קודש למצוה, מנלן שינוי בעלים תירצה הגמ' דכתוב בפסוק של זריקה עליו ודרשינן עליו ולא על חבירו מזה ילפינן שינוי בעלים בזריקה, שואלת הגמ' כ"ז למצוה מנלן לעכב, מתרצת הגמ' דילפינן מזה שהיה יכול לכתוב מחטאת וכתוב מחטאתו זה לעיכובא. שואלת הגמ' דהך פסוק (חטאת חטאתו) מלמדינו על זריקה בשינוי בעלים לפסול, אבל מהיכן ילפינן דשינוי קודש (בכל עבודותיו) לפסול, ושינוי בעלים מנלן בשאר עבודותיו בין למצוה ובין לפסול. ותירץ ר' יונה דלומדים את זה מחטאת נזיר שכתוב בו והקריב הכהן לפני ה' ועשה את חטאתו ואת עולתו, ולפי גירסא הא' ילפינן מחטאת נזיר דכל העבודות בשינוי קודש זה לפסול מזה ששנה עליו הכתוב, ושאלה הגמ' דאכתי מנלן שינוי בעלים בכל עבודותיו (חוץ מזריקה) בין למצוה

ובין לעכב, ותירצה הגמ' דילפינן מהכתוב חטאת חטאתו והרי בהך פסוק כתוב כל העבודות, אך צ"ע דילפינן כל העבודות למצוה בשינוי בעלים אך מנלן לעיכובא. תירץ ברש"י דילפינן משלמים דלא חילקנו בו בשינוי בעלים והכל למצוה, א"כ כמו שבזריקה בחטאת בשינוי בעלים זה לעיכובא ה"נ בשאר עבודות, אך תוס' הקשה על הך גירסא דר' יונה מביא על שינוי קודש לעיכובא לפני שלמדנו על שינוי בעלים למצוה בשאר העבודות. ותירצו די"ל מכיון שכבר למדנו שינוי בעלים בזריקה לכן אפשר שילמדו על שינוי קודש. וגם לא נחא כ"כ בהך גירסא כי בלשון הגמ' משמע דעיקר הדרשא דחטאת חטאתו שאמרנו על הפסוק וכיפר עליו הכהן מחטאתו לא קאי, ולכא' זה קאי כי משם אנו לומדים על שינוי בעלים בזריקה לעיכובא, ועי"ז אנו יודעים על שינוי בעלים בשאר עבודות שלמדנו למצוה מחטאת חטאתו (שכתוב בחטאת נזיר) דהוה לעיכובא מצד לא חילקת.

ותוס' הביאו גירסא אחרת (זה מוסגר בגמ' שלנו), דר' יונה יליף מחטאת נזיר על שינוי בעלים בכל עבודותיו למצוה דאם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים ולעיכובא מחטאת חטאתו דגבי חטאת נזיר, ולפי"ז מובן דבאמת א"צ ללימוד של חטאת חטאתו דגבי זריקה, כי שינוי בעלים בזריקה לעיכובא ילפינן ממש"כ בחטאת נזיר. וגם מיושב דתחילה לומדים לשינוי בעלים ואח"כ לעיכובא אך תוס' מעיר דלפי הך גירסא א"צ ג"כ לפסוק עליו המובא גבי זריקה ללמד על שינוי בעלים, משא"כ לפי גירסא הא' [אך צ"ע מנלן בשינוי קודש לעיכובא, וחשבתי לתרץ דהרי התורה בפסוק של חטאת נזיר דילפינן מיניה עיכוב בשינוי בעלים בכל עבודותיו נקטתו התורה בלשון שינוי קודש ללמד דאף בשינוי קודש זה לעיכובא (כמ"ש תוס' בדף ז' ע"ב ד"ה הוא) אח"כ הראוני דכן תירץ בשטמ"ק ובטהרת הקודש].

דף ח' ע"ב

תו"ך הנהגה בשאר ימות השנה לשמו פסול. הסבירו דלמ"ד פסח בשאר ימות השנה לא בעי עקירה. (עקירה הכוונה לשחטו לשם שלמים אז נעקר מהיותו פסח) מיירי בשחט קודם פסח דעומד לפסח ולא נעקר שם פסח מיניה, או אף אחר פסח ומיירי דנדחה לפסח שני דהקרבת עדיין עומד לפסח, ולפי מ"ד פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה מיירי אפילו אחר הפסח, דזה עדיין פסח, ולכן כששחט לשמו פסול והסבירו הטעם (בתוס' ד"ה לשמו פסול) בגלל שכתוב בקרבן פסח כמה פעמים בין הערבים ושנה עליו הכתוב לעכב דאם לא שחטו

יד דף ח' ע"ב גד לא

לפסח בין הערביים פסול, אבל אילו שחטו שלא לשמו כשר נראה ההסבר כי כששחטו שלא לשמו עקר מיניה שם פסח, וכבר אינו פסח, משא"כ בזמנו כששחטו שלא לשמו אין יכול לעקור מיניה שם פסח ולכן פסול כי פסח שנשחט שלא לשמו פסול כמו שלמדה הגמ' בדף ז'.

תוד"ה ואם מן הצאן. הקשו על רש"י דאומר דאין נלמד מצד יתור אלא ממשמעות, ולכן פירשו דזה יתור דהיה צריך לכתוב ואם מן הצאן קרבנו (ולא יכתבו לזבח שלמים) ועוד פירשו דלא היה צריך לכתוב ואם מן הצאן כי ידעין דמיירי בצאן, [וברש"י האחרון שבעמוד כתב דזה יתור כי היה יכול לכתוב ואם מן הצאן קרבנו לשלמים ולא יכתוב תיבת זבח. ובהגהות הב"ח יישב דברי רש"י שלא יסתרו אהדדי, דבתחילה שחשבו ללמוד מצד כלל ופרט זה נקרא ממשמעות כמש"כ ברש"י האחרון, אבל אח"כ שהגמ' למדה שלזבח ריבויא הוא זה נלמד מכח יתור].

תוד"ה אלא לזבח ריבויא הוא. הסבירו דזה ריבויא היות דהיה יכול לכתוב זבח וכתב לזבח לכן זה ריבויא, (כן הסביר הצ"ק).

דף ט' ע"א

תוד"ה דוחין קדשים קלים. כתבו דבכור אין נאכל לכל אדם, היינו בתם אבל בעל מום נאכל לכל אדם לפי שיטת בית הלל במשנה בבכורות.

תוד"ה דלמא במותר אשם. הקשו דמותר אשם קרב עולה, אע"פ דכל שבחטאת מתה והיינו מותר חטאת באשם רועה, עיין תוס' בדף ה' ע"ב שכתבו דההלכה למשה מסיני נאמר כל שבחטאת מתה באשם קרב עולה, ומדרבנן רועה.

תוד"ה ושלמים הבאין. במה שהקשו מתורת כהנים. לכא' זה קושיא כפולה א' דשם איתא דחגיגת י"ד זה נאכל לשני ימים ולילה, דלא כמש"כ רש"י דשלמי פסח המובא בפרק כל הפסולין דנאכל ליום ולילה זה חגיגת י"ד, ועוד דבתורת כהנים מובא ב' דברים א' דחגיגת י"ד נאכל לב' ימים ולילה, ב' דשלמי פסח נאכל ליום ולילה אלמא דשלמים הבאים מחמת הפסח אינו חגיגת י"ד.

דף ט' ע"ב

תו"ד"ה חר לעיברה שנתו וזמנו. כתבו דה"ה עיברה שנתו ולא זמנו. ואע"פ שאם עברה שנתו לפני זמנו יוצא דכשהקדישה לפסח כבר לא היה עומד לפסח מכיון שכשיגיע זמן פסח כבר יהיה אחר שנתו, מ"מ חל ע"ז שם פסח כדי שאח"כ יהיה מותר הפסח, והביאו ראייה ממי שהפריש נקיבה לפסחו או זכר בן שתי שנים דחל עליו קדושה וירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים, ולכא' צ"ע דלא דמו אהדדי דשם ירעה וכו' והכא הוא עצמו יקרב לשלמים, צ"ל דהביאו ראייה דאע"פ דשם גרע יותר בכ"ז חל קדושה עליו לגבי רעה, וא"כ הכא דלא גרע כ"כ יחול עליו קדושה כדי שהוא עצמו יקרב שלמים. [אך עדיין צ"ע למה לא נימא דחל עליו קדושת דמים שהרי הוא עצמו אין ראוי לפסח ורק דמיו ראויים לפסח וא"כ כבר ידחה אפילו הוא עצמו מליקרב שלמים שזה הסיבה דהפריש נקיבה לפסחו אין קרב הוא עצמו לשלמים אפילו אחר הפסח עיין תוס' בדף י"ב:]

תו"ד"ה על מי שמחויב חטאת טומאת מקדש וקדשיו מהו. כתבו וז"ל מיהו גרע ממי שאינו מחויב כלום עכ"ל. ביארו בברכת הזבח וצ"ק דתוס' הוקשה לו דלפי הך צד רק אם חבירו מחויב חטאת ממש כמותו אז פסול מצד שינוי בעלים וא"כ למה כתוב בגמ' בדף ז' ע"א דאם שחט חטאת על מי שאינו מחויב כלום פסול דאין לך לאדם שאין מחויב עשה וחטאת מכפר על עשה מכופיא. ולכא' סוף סוף אינו אותו חטא שהוא יש לו חטא דחייב חטאת וחבירו חיישנין דעבר על עשה שצריך להביא ע"ז עולה, וא"כ שיהיה כשר כמו השוחט חטאת חלב לשם המחויב חטאת על טומאת מקדש וקדשיו. ע"ז תירצו תוס' דגרע הכא ולכן כשר, כי כשהפריש חטאת לחלב הוה העבירה שהחטאת בא עליה סוג עבירה שונה מהעבירה של טומאת מקדש וקדשיו, דעבירת טומאת מקדש וקדשיו מחייבו קרבן עולה ויורד משא"כ עבירת חלב אינו בעולה ויורד אלא בחטאת קבועה, נמצא דאין חבירו מחויב כמותו, משא"כ המפריש חטאת לחלב אם יש לו חיובי עשה זה מכפר גם על עשה ידיה מכופיא וגם מי שאינו מחויב כלום זה מכפר על עשה ידיה וא"כ נחשב שהם מחויבים באותה כפרה.

תו"ד"ה מחשבין. חידשו דאף לרבי יוחנן דאמר מחשבין מעבודה לעבודה, ה"מ בחשב בשחיטה לזרוק דמה שלא לשמה, אבל אם חשב בשחיטה לקבל דמה שלא לשמה אין פוסל, והטעם כי הא דמחשבין מעבודה לעבודה ילפינן

מפיגול ושם זה מהני רק כשחושב או על אכילת אדם או על אכילת מזבח, ולכן לגבי שוחט יתכן לפסול כששוחט לזרוק דמה שלא לשמה שזהו אכילת מזבח.

וחקשו תוס' ע"ז דהגמ' בדף י"ג ע"א הקשתה על מה שכתוב במשנה דבקבלה שלא לשמו פוסל, דברייתא אמר ר"ע דבקבלה לא עשה בה מחשבה כמעשה, אבל זריקה עשה בה מחשבה כמעשה, והבינה הגמ' בההו"א דמש"כ בברייתא דבקבלה לא עשה מחשבה כמעשה מיירי לגבי מחשבת שלא לשמה, וא"כ הברייתא סותרת המשנה, ותירצה הגמ' דהברייתא לא מיירי במחשבת שלא לשמה אלא במחשבת פיגול ובו לא עשה מחשבה כמעשה, (ובעזה"י יבואר בהמשך) והוקשה לתוס' למה הוצרכה הגמ' לחזור בה מההו"א, הרי היה אפשר לישאר עם ההו"א דגם הברייתא מיירי במחשבת שלא לשמו, ורק הברייתא מיירי דחשב בשחיטה לקבל שלא לשמו לא פוסל (דבו לא עשה מחשבה כמעשה כמו שחידשו תוס') והמשיכה הברייתא דאם שחט ע"מ לזרוק דמו שלא לשמו פסול כשיטת רבי יוחנן. [ולא זכיתי להבין קושייתם אולי לא תירצה הגמ' כן כי רצתה ליישב אפילו כר"ל] והמשנה לא ביארו תוס' איך מיירי ואולי מיירי דקיבל במחשבת שלא לשמו, או שקיבל וחשב לזרוק הדם שלא לשמה.

ותירצו תוס' דהגמ' הבינה דהמשנה והברייתא מיירי בענין אחד דחשב בקבלה לגמור הקבלה או במחשבת שלא לשמה או במחשבת חוץ לזמנו, ולכן אין יכולה הגמ' להעמיד את הברייתא במחשבת שלא לשמה כי במשנה מבואר דאם קיבל וחשב לגמור הקבלה שלא לשמה זה פסול וא"כ למה הברייתא מכשירה, ולכן העמידה הגמ' את הברייתא במחשבת פיגול, דחשב בקבלה לגמור הקבלה חוץ לזמנו דזה כשר, דלא עשה בקבלה מחשבה כמעשה, (כי בקבלה לא מהני מחשבת חוץ לזמנו דזה מהני רק באכילת אדם או מזבח) וממשיכה הברייתא אבל בזריקה עשה מחשבה כמעשה היינו אם זרק כדי לגמור הזריקה חוץ לזמנו.

ובותבים תוס' דא"א לפרש מש"כ הגמ' בתירוץ דהברייתא מיירי במחשבת פיגול היינו דשחט ע"מ לקבל חוץ לזמנו, כי א"כ לא יסתדר דברי המשנה שכתוב דבקבלה מהני מחשבת שלא לשמן לפסול והרי תוס' הסבירו דמיירי בגוונא דמיירי בברייתא, ואם נעמיד הברייתא דחשב בשחיטה לקבל הדם חוץ לזמנו א"כ המשנה מיירי דחשב בשחיטה לקבל הדם שלא לשמו ואיך פסלתו המשנה הרי תוס' חידשו דכה"ג כשר כי אין מחשבין מעבודה לעבודה אלא כשחשב על לזרוק.

אח"כ הקשו תוס' למה לא תירצה הגמ' דמש"כ בברייתא דקבלה לא עשה בה מחשבה כמעשה היינו דאם קיבל וחשב שיגמור הקבלה שלא לשם בעלים

גד

דף ט' ע"ב

יד

לד

כשר כי שינוי בעלים זה רק במחשבת זריקה. ומה שזריקה עשה בו מחשבה כמעשה היינו כשזרק ע"מ לגמור הזריקה שלא לשם בעלים.

דף י' ע"א

תנוד"ה לא תאמר. (פירשתי עפ"י הגהת השיטה מקובצת) הקשו דהמ"ד דס"ל דזריקה נלמד בק"ו משחיטה וקבלה, (דס"ל דא"א למיפרך מה לשחיטה וקבלה שכן טעונות צפון וישנן בחטאות הפנימיות, דהשתא מיהא בשלמים קיימינן.) ולכן לומד דזריקה בא ללמד דלא מהני כשחושב בשחיטה ע"מ לזרוק שלא לשמה. וחקשו למה אמר דנילף משחיטה וקבלה, הרי אפשר ללמוד מקבלה לחוד שאין חייבין עליה בחוץ ופוסל בו מחשבה כש"כ דזריקה שחייבין עליה בחוץ פוסל בו מחשבה. [והנה צ"ע למה קישר תוס' הך קושיא לזה שא"א לפרוך מה לשחיטה שכן טעון צפון כי מיירי בשלמים, הוה להו לשאול דהך מ"ד רוצה ללמוד משחיטה וקבלה, למה לא סגי בקבלה לחוד, כן הקשה בשפת אמת עיי"ש מה שתירץ]

ועוד הקשו דלהך מ"ד שלומד דאפשר ללמוד זריקה משחיטה וקבלה (וא"א לדחות מה לשחיטה שכן טעון צפון) ולכן הפסוק זריקה בא ללמד דלא מהני כשחושב בשחיטה ע"מ לזרוק שלא לשמה, קשה מה ילמד מהפסוק שהתורה כתבה פסול שינוי בעלים בזריקה, הרי אפשר ללמוד א"ז בק"ו משחיטה וקבלה, (משא"כ אם א"א ללמוד זריקה מהם א"כ צריך פסוק על זריקה בשינוי בעלים.) וא"א לתרץ דהפסוק בא ללמד דלא מהני כשחושב בשחיטה ע"מ להתכפר בו בעלים אחרים בזריקה, שהרי כל המהות של שינוי בעלים זהו כשחושב בשחיטה או בקבלה או בהולכה לזרוק הדם שלא לשם הבעלים.

ועוד הקשו להך מ"ד למה לא נלמד בק"ו אם מחשבת שלא לאוכלין פוסל בפסח אפילו בשחיטה שכשירה בזר ק"ו שיפסול בזריקה שפסול בזר, (משא"כ אי אמרינן דא"א ללמוד זריקה משחיטה וקבלה כי טעונות צפון וישנן בחטאות הפנימיות, א"כ א"א ללמוד זריקה שלא לאוכלין משחיטה שטעון צפון.) ותירצו הך קושיא דיתכן דהתורה מיעטה דרק בשחיטה מהני מחשבת אוכלין כי התורה בפסוק שכתבה דבעינן לשם אוכלין כתבה תכוסו דהיינו שחיטה שרק שחיטה בעינן לשם אוכלין. והוקשה לתוס' על הך תירוצך דהרי שלא למנויי דהיינו שינוי בעלים ילפינן מהך פסוק במכסת נפשות תכוסו וא"כ למה לא נימא דשינוי בעלים

מתמעט בזריקה מהך פסוק ובהמשך הפסוק כתוב איש לפי אכלו תכוסו, תירצו דא"א לומר כן כי עיקר שינוי בעלים הוא בזריקה דילפינן ליה מלכפר עליו ולא על חבירו וא"כ א"א לומר דמתמעט מתכוסו דאינו בזריקה, כן הסביר בחק נתן.

דף י' ע"ב

תו"ד"ה הרי הוא אומר. בספר שלום רב הביא דהאחרונים נתקשו מה ההבדל בין גזירה שוה להיקש, דכמו שכתבו תוס' דלא הביאו מגזירה שוה של אשם לחטאת ללמוד דאשם שלא לשמו פסול כמו חטאת כי אפשר למעט אשם ממש"כ בחטאת "אותה" דרק אותה לשמה כשר ושלא לשמה פסול משא"כ באשם, א"כ גם נגד הקישא דכחטאת כאשם ג"כ אפשר לומר דהפסוק אותה מיעט דבאשם שלא לשמו כשר, ולא תירץ.

תו"ד"ה ומה עולה שחיא כליל. הסביר בצ"ק את קושיית תוס' הראשונה (כנ"ל כוונתו) דכמו שאע"פ שיש הכא הקישא דכחטאת כאשם (שר"א מביאו בהמשך) בכ"ז ס"ל לרבי אליעזר דאין דם אשם ניתן למעלה ולומד את זה מק"ו מעולה וא"כ נמצא דהק"ו ממעט דאין ההיקש כחטאת כאשם לגבי כל מילי אלא לגבי לשמה, א"כ שר"א יסבור דעולה שלא לשמה יפסל מק"ו דחטאת ואע"פ שיש היקש של עולה לשלמים ושלמים שלא לשמה כשר, מ"מ נימא דהק"ו מפיק שלא נדרוש היקש עולה לשלמים אלא נדרוש דכוונת התורה בהך פסוק להקיש עולה לחטאת (שג"כ כתוב בהך פסוק).

אח"כ הקשו תוס' לפי סברת ר"א דלומד ק"ו מעולה לאשם דאין דמה ניתן למעלה למה לא ילמד ג"כ ק"ו דאשם שלא לשמו כשר מק"ו דעולה. ותירצו תוס' עפ"י הגהת השטמ"ק דאין יכול ללמוד לגבי שלא לשמה כשר באשם כי כשנדחה ונאמר מה לעולה (שכשר שלא לשמה) כי היא אינה מכפרת לא נוכל לומר חטאת העוף תוכיח שאע"פ שמכפרת כשירה שלא לשמה, כי אין זה נכון כי חטאת העוף שלא לשמה פסולה. (והגמ' שהביאה דחטאת העוף יוכיח מיירי על שניתן למטה, דגם חטאת העוף ניתן למטה) [והנה קושיית התוס' צ"ע, דאם נלמד מק"ו דאשם שלא לשמו כשר א"כ למה הועיל ההיקש של חטאת לאשם. ויש ליישב דתוס' דיבר על הגמ' שדיברה על הסבר ר"א דיליף אשם מחטאת מצד מה מצינו ואז עדיין לא הביאו את ההיקש כחטאת כאשם, ואמר לו רבי יהושע מה לחטאת שכן דמה למעלה, והגמ' הסבירה דרבי אליעזר לא ענה דגם אשם דמה ניתן למעלה,

כי לומד בק"ו מעולה דאין ניתן למעלה, וע"ז שואל תוס' דגם ילמד אשם ק"ו מעולה דשלא לשמה יהיה כשר, ועוד יש ליישב בדרך אחר דקושיית תוס' זה מי יימר דהפסוק כחטאת כאשם בא ללמד דשלא לשמה פסול והק"ו מעולה מלמד דאשם ניתן למטה אולי להיפך דההיקש מלמד דאשם דמו למעלה, והק"ו מלמד דאשם שלא לשמו כשר וצ"ע.]

תוד"ה בל דמים. הוקשה לתוס' דכתוב בדף ס"ג דשלמים ששחטן בהיכל כשר כי אם בפתח ההיכל כשר כש"כ בהיכל עצמו וקשה דלגבי הדם שנכנס להיכל לא אומרים אם בפתח ההיכל כשר א"כ כש"כ בהיכל עצמו, וא"כ גם לגבי שלמים ששחטן באהל מועד יפסל ולא נימא כן, ותירצו דלגבי שחיטה הזכירה התורה ושחטו פתח אהל מועד דמשמע מזה דיש כאן מעלה באהל מועד (שזה ההיכל) וא"כ כש"כ דאם ישחט בהיכל יוכשר, משא"כ לגבי זריקה לא מוזכר פתח אהל מועד, ועיין בספר טהרת הקודש שנתקשה דגם לגבי זריקה כתוב וזרקו פתח אהל מועד וצ"ע.

והנה צ"ע דאם שחט בהיכל יפסל הדם שנמצא בפנים, ויש ליישב דהפסול כשהכניס הדם להיכל משא"כ הכא דהכניס בהמה, לא הדם.

דף י"א ע"א

תוד"ה הורעתה כח פסח. כוונתם דבפסח מצאנו שלא לשמו פסול, ובשלמים שלא לשמו כשר, ולפי רבי אליעזר מוצאים דשלמים שלא לשמו פסול כגון בשוחט בערב פסח שלמים לשם פסח, ופסח שלא לשמו כשר כגון בשוחט בשאר ימות השנה פסח לשם שלמים.

דף י"א ע"ב

תוד"ה אמר רבי אליעזר. הקשו דאע"פ דר"א מחלק בין עולה לשם חטאת, לבין שלמים לשם פסח בזמנו מ"מ הק"ו דרבי יהושע קיים דעולה לשם חטאת יפסל מק"ו דמותר חטאת. ותירצו דמה שאמר רבי אליעזר דאין עולה פסולה לשם חטאת כי חטאת כשירה כל השנה אי"ז עיקר טעמו, ועיקר טעמו מובא בפסחים דף ס"ב: ואיתא שם זבח פסח "הוא", הוא בהווייתו יהא לא הוא כשר לשם אחרים ולא אחרים כשרים לשמו, בזמנו שהוא פסול לשם אחרים,

יד דף י"א ע"ב גד לו

אחרים פסולים לשמו, שלא בזמנו שהוא כשר לשם אחרים, אחרים כשרים לשמו, ונמצא דלא דרש ק"ו ממותר פסח ולכן גם אין את הק"ו שרבי יהושע דרש ממותר חטאת ללמוד דעולה לשם חטאת יפסל.

אח"כ הקשו תוס' דהרי מהך סיפא דברייטא שלא ענה רבי אליעזר אני סובר דעולה לשם חטאת פסול מוכח כשיטת רבה דרבי אליעזר חולק על יוסף בן חוני וס"ל דעולה לשם חטאת כשירה וא"כ מה יענה ע"ז רבי יוחנן (דס"ל דר"א פסיל עולה לשם חטאת). ותירצו תוס' דלפי רבי יוחנן ר"א היה יכול לענות לרבי יהושע באמת עולה לשם חטאת כשירה, אבל רצה לענות לרבי יהושע אפילו לשיטתך דעולה לשם חטאת כשירה בכ"ז שלמים לשם פסח בזמנו פסול כי יש הבדל ביניהם.

אח"כ הביאו תוס' דר"ת מצא גירסא אחרת ממש"כ בסוגיין, ולהך גירסא אין מחלוקת בין רבי יוחנן לרבה, ולכולהו, ר"א חולק על יוסף בן חוני וס"ל עולה לשם חטאת כשירה ולכן לא קשה על רבי יוחנן למה לא ענה לרבי יהושע אני באמת סובר דעולה לשם חטאת פסול, והגירסא שמצא היא רבה אמר ובאחרים לשם חטאת פליגי, והיינו דהוא בא להסביר דברי רבי יוחנן שאמר שר"א מודה ליוסף בן חוני דהנשחט לשם פסח פסול ע"ז סיים רבה ובאחרים לשם חטאת פליגי ר"א על יוסף בן חוני ומכשיר.

תוד"ה הגהה **אי איפלוג**. בתירוצם תירצו דלא איכפת לן אם נטעה לומר דלבן בתירא אין זמן שחיטת הפסח מהבוקר, מכיון שאין תנא דס"ל דכשר בבוקר וגם ההלכה נפסק דאין כשר בבוקר, כן הסביר בשטמ"ק.

דף י"ב ע"א

תוד"ה **ואם איתא**. הקשו אולי רבי הקשה לפי שיטת רבי יהושע דס"ל דאין כל היום זמן הפסח, אבל לבן בתירא כל היום זמנו. ותירצו בדרך ממה נפשך דאת"ל דרבי הקשה לרבי יהושע דפסח ששחטו בי"ד שחרית יפסל בגלל שמקצתו ראוי, א"כ יוצא דס"ל לרבי דמכח מקצתו ראוי לפסח צריך לפסול בי"ד שחרית שלא לשמו, א"כ מנין למד רב אושעיא דלבן בתירא כל היום זמנו, אולי רק בין הערבים כשר ומה שפסול בשחרית זה מכח מקצתו ראוי, ואם תאמר שיש לו הוכחה דמכח מקצתו ראוי אין ראוי לפסול הנשחט בי"ד שחרית שלא לשמה א"כ אין מובן שאלת רבי לרבי יהושע שיפסל מכח מקצתו ראוי.

תוֹר"ה הג"ה אי דאפרשיה. בספר שלום רב הסביר את קושייתם למה הכא חשיב הגמ' את הקרבן דחוי בגלל שכשהפריש אין יכול להקריב, ואילו במחוסר כיפורים שהפריש כפרתו לפני שטבל אין נחשב כדחוי אע"פ שאין יכול להביא כפרתו עד שיטבול, (עכ"ד השלום רב) ותירצו תוס' דהם שונים דבמחוסר כיפורים לא מיחשב דחוי כי כשעדיין לא טבל עדיין אינו מחויב וא"כ אינו דחוי עדיין משא"כ כשהפריש קרבן פסח ב"ד בשחרית לפי רבי יוחנן דזמן הקרבן פסח זה רק בין הערביים נחשב לפי ההו"א דחוי, בגלל שבי"ד שחרית זה זמן של קרבן שלמים רגיל ועכשיו אין יכול להקריבו לפסח בתורת שלמים לכן מחשב דחוי, יסוד התירוץ כשחייב בקרבן ואין יכול מיקרי דחוי משא"כ כשאין מחויב עדיין אינו דחוי.

תוֹר"ה רב פפא אמר אפילו תימא מאורתא לילה אין מחוסר זמן. והקשו תוס' דבמנחות דף ה' משמע דר"פ ס"ל דיש מחוסר זמן לבו ביום, וכתבו וצריך לחלק בין מחוסר זמן דהכא להתם. ביאר בטהרת הקודש החילוק ביניהם, דשם מיירי במנחת העומר שקמצה שלא לשמה דאין עולה וצריך להביא אחרת להתיר החדש, ושם יש נידון אם אפשר להקריב המנחת העומר שנקמץ שלא לשמה לפני שיקריבו המנחת העומר השני, וס"ל לר"פ דא"א להקריב כי הרי עכשיו החדש עדיין אסור במדינה כי העומר לא התיר החדש כי נקמץ שלא לשמה וחדש אסור לישראל וא"כ גם בבית המקדש א"א להקריבו כי ממשקה ישראל למנחה. ויש הסוברים דאין מחוסר זמן לבו ביום, ואפשר להקריב. ועכשיו מובן החילוק של תוס' דמה שעדיין א"א להקריב מצד לילה אינו מחוסר זמן שיחשב דחוי, משא"כ לגבי מנחת העומר להקריב עכשיו א"א כי עכשיו אסור וממשקה ישראל למנחה.

תוֹר"ה לילה לקדושה. הקשו תוס' דבגמ' תמורה (דף י"א) יש מחלוקת בין בר פדא לרבי יוחנן אם הקדיש עובר שבמעי בהמה בעלת מום אם חל הקדושה או לא, אבל אם הקדיש עובר שבמעי בהמה תמימה לכו"ע חל קדושה על העובר, והקשו תוס' הא הוה מחוסר זמן ואיך חל עליו קדושה, הלא הכא ילפינן דקדוש רק בליל שמיני, ובתוס' בתמורה דף י' ע"ב הקשו כן ותירצו דאם הקדישו כשהיה במעי אמו שם ילפינן מפסוק דחל קדושה עליהן.

תוֹר"ה יום להרצאה. הקשו למה הוצרכה התורה לכתוב ומיום השמיני והלאה ירצה, הלא מספיק במה שכתבה התורה שבעת ימים יהיה עם אמו, וא"א

לומר דאתא לאפוקי ליל שמיני, כי זה נלמד מביום צוותו דא"א להקריב קרבנות בלילה. ותירצו דיש מחלוקת רבי יהודה ור"ש במשנה בדף פ"ד בנשחט בלילה אם עלה לא ירד או שירד, לרבי יהודה ירד ולר"ש לא ירד דס"ל דאם הפסול אירע אחר שבא לעזרה לא ירד, ולפי ר"ש אם שחטו בליל שמיני ועלה למזבח מצד הפסוק ביום צוותו לא היה יורד, משא"כ מצד הפסוק ומיום השמיני ירד כי הוא מחוסר זמן. ותוס' מביא דכן מצאנו בפרק אחרון של זבחים דאם שחט מחוסר זמן בחוץ אינו חייב כרת דאינו ראוי לפתח אהל מועד, ובהנך פסולין שדינם אם עלה לא ירד אם שחטן בחוץ חייב כרת דמיקרי ראוי לפתח אהל מועד, א"כ רואים מפורש דמחוסר זמן אם עלה ירד, כי אם היה דינו שלא ירד א"כ הוה ראוי לפתח אהל מועד והיה חייב עליו על שחוטי חוץ, אח"כ כתבו תוס' דלפי רבי יהודה דס"ל בנשחט בלילה דאם עלה ירד נתרץ דהפסוק ומיום השמיני והלאה ירצה חידוש דאם שחטו בליל שמיני בבמה פסול וירד מצד מחוסר זמן משא"כ מצד נשחט בלילה יש מ"ד דבבמה קרב בלילה, ואף למאן דס"ל דיש פסול לילה בבמה מ"מ מודה רבי יהודה דאם נשחט בבמה בלילה ועלה לא ירד אבל אם זה היה בליל שמיני פסול וירד.

תוד"ה ש"מ בעלי חיים נדחין. הקשו מה חידוש רבי יוחנן דבעלי חיים נדחין הא זה ילפינן מהמשנה בפסחים המפריש נקיבה לפסחו דדייקה שם הגמ' מזה דרואים דבעלי חיים נדחין. וכתבו וכ"ת משום דאיכא פלוגתא ביומא אי בעלי חיים נדחין לכן רצה רבי יוחנן להשמיענו ההלכה, אין לתרץ כן כי רבי יוחנן שם ביומא רואים דפוסק בעלי חיים נדחין, (עיין חק נתן איך רואים כן ביומא) ותירצו דהכא גרע ממפריש נקיבה לפסחו דשם דחייה בידים ולכו"ע הוה דיחוי משא"כ בנידון דידן אינו דחייה בידים (מסביר בספר לשם זבח דאע"פ דנחשב דחייה מה דהקדישו אינו נחשב דחוי כ"כ מכיון שזה בידו לקנות החצי השני ולהקריבו משא"כ במפריש נקיבה לפסחו) אך צל"ע דהרי ביומא מיירי דלא דחייה בידים וא"כ כבר אשמעינן רבי יוחנן דבעלי חיים נדחין.

וחקשו תוס' מה חידוש רבי יוחנן במימרא דאכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו הא שם דחייה בידים וילפינן מהמפריש נקיבה לפסחו. [ותירץ הברכת הזבח דהו"א דזה לא מיקרי דחוי כי זה בידו לחזור בתשובה כמ"ש הגמ' בעמוד ב']

תוד"ה ושמע מינה. הביאו פירושו של ר' חיים דכוונת יש דיחוי בדמים היינו דאע"פ שקדוש קדושת דמים בכ"ז עושה דאין תמורתה קריבה. והביאו

דכן משמע מתוך גירסת הגמ' בכריתות עיי"ש. ולכא' צ"ע איך משמע כן הא שם אמרה הגמ' ש"מ דיש דיחוי בדמים דקתני קדושה ולמאי לדמים (ואעפ"כ זה דחוי) והגמ' שם לא אמרה יש דיחוי בדמים מזה שכתוב ועושה תמורה ותמורתה כיוצא בה, אך נראה ההסבר דודאי הגמ' נקטה שם יש דיחוי בדמים והכוונה דקדושת דמים מדחה ודלא כגמ' דילן שכתוב יש דיחוי בדמים שלפי ר' חיים הכוונה דעושה דתמורתה ג"כ דחוי, ורק הביאו ראייה דשם לא הביאה הגמ' ש"מ דדחוי מעיקרא הוה דחוי כפי שהביאו פה ולמה הרי שמעינן את זה מממרא דשם, וגם שם הגמ' מביאה מימרא דלכא' אינה אצלינו, ש"מ קדושת דמים מדחה מדקתני ותמורתה כיוצא בה, ולמה לא הביאה הגמ' אצלינו הך ש"מ, אע"כ התירוץ דמש"כ אצלינו יש דיחוי בדמים הכוונה דעושה דתמורתה כיוצא בה שהביאה הגמ' בכריתות, ומה שהגמ' שם לא הביאה ש"מ דחוי מעיקרא הוה דחוי כי אחרי שהגמ' שם אמרה דיש דיחוי בדמים והכוונה דדבר שחל עליו רק קדושת דמים ג"כ נדחה, זה כבר כולל בתוכו דחוי מעיקרא, כי גם הדחוי מעיקרא זה קדושת דמים, ותוס' כתבו דר' חיים גריס שם דחוי מעיקרא הוה דחוי ולא גרס יש דיחוי בדמים, (וגם לפי דבריו יש ראייה, רק הואיל והביאו הגירסא דכריתות הזכירו שר' חיים גרס אחרת מזה).

ותוס' הקשו על פירושם של ר' חיים דכתוב במשנה פסחים דף צ"ז: המפריש נקיבה לפסחו ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה לשלמים, והגמ' שם הביאה דש"מ הנך ג' שמוכא בשמעתין, והרי שם לא כתוב דעושה תמורה ותמורתה כיוצא בה ואעפ"כ כתבו הנך ג' ש"מ דשמעתין, ועוד הביאו דקשה עליו מהגמ' בכריתות דף כ"ח שלמדה מהא דאמר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא מטמא מקדש עשיר שהפריש קן לכבשתו והעני, הואיל ונדחה ידחה, והגמ' שם הביאה ש"מ הנך ג' דשמעתין (הגמ' שם הביאה ש"מ קדושת דמים נדחה, בשונה ממש"כ בסוגיין וש"מ יש דיחוי בדמים אך נראה דהכוונה בשניהם אחד) והרי בעופות אין תמורה, וא"כ לפי ר' חיים איך אמרה הגמ' דש"מ דיש דיחוי בדמים, והביאו דרבינו שי' (היינו רש"י) בתשובה פירש כמו שפירש כאן בהא דיש דיחוי בדמים וכתב דבר זה למדתי פירוש ממסכת כריתות, ותוס' לא הביאו איך למדה משם, אך נראה דהכוונה דהרי משם מוכח דלא כפירוש ר' חיים ועכצ"ל כפי' הכא, וכן אח"כ הביאו דגם פירש כן בפסחים ולא נראה דכתב כן בתורת ראייה לפירושו כמו שתוס' הקשה משם לפירוש ר' חיים אלא הסביר דגם שם זה קדושת דמים.

תוס' הביאו אח"כ פירוש ר"ח ביש דיחוי בדמים, ונסתייע ממש"כ בגמ' פסחים דאם הפריש נקיבה לפסחו ירעה עד שיסתאב ומדמיו יקנו שלמים. [וצ"ע לפירוש

ר"ח איך יהיה הדין כשהפריש נקיבה לעולה דהדין תרעה עד שתסתאב, מה יעשה עם הדמים דהרי לפי ר"ח א"א להקריב מזה עולה, ובשלמא לגבי פסח הדין דמותר פסח הוה שלמים אבל הפריש לעולה מה יעשה בדמים, אח"כ ראיתי בשיעורי ר' משולם דוד סלביציק שנסתפק בזה. [ועיין בחק נתן שהעיר דבהא מימרא דרבי יוחנן בהמה של ב' שותפין היכן ראינו דא"א להקריב מהדמים את הקרבן שהקדיש הך בהמה לזה, ובריטב"א בקידושין דף ז' למד מלשון ואינה קריבה, אבל במשנה למלך נתקשה מאד היכן מרומז כן בלשון ואינה קריבה. [ותוס' הביאו דבגמ' כריתות כתוב דיביאו מדמיה פסח וא"כ מוכח דלא כפירוש ר"ח וא"כ צריך להגיה הגמ' בפסחים, ור"ת מחלק דאם כבר נפל מום לפני פסח יקנו מדמיו פסח, ואם נפל אחר פסח יקנו מדמיו שלמים, אך ר"ת ג"כ אין יכול לפרש כפירוש ר"ח, כי הרי כשנפל בה מום לפני פסח עושים ממנו פסח (ולכן פירש כפירוש רש"י).

בהמשך הביאו דברי רבינו שהסביר דחידושו של רבי יוחנן (בבהמה של שני שותפים הקדיש חציה וכו') זהו מכיון שזה קצת בידו לקנות החצי השני דאעפ"כ מיחשב דחוי, אבל אם זה בידו לגמרי כמו בנפגם המזבח, וכמו בהדס שהשחירו ענביו בערב יו"ט דבידו לתלשם, וכמו מומר שהפריש קרבן על עבירה שעבר שם אין בעלי חיים נדחים, ולפי דברי רבינו מתורצים כמה קושיות, א' זה תירוצו נוסף על קושייתם בעמוד א', מה חידש רבי יוחנן הרי"ז נלמד מהמפריש נקיבה לפסחו, ושם תירצו דהחידוש של רבי יוחנן מכיון שזה לא דחינהו בידים, ובאמת לעיל הוקשה להו על הך פירוש, למה אמר רב יוחנן אכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וחזר בו דהוה דחוי, הרי"ז פשיטא כי דחייה בידים, ולפי הך תירוצו של רבינו קושיא זאת נמי מיושב כי הכא זה בידו משא"כ בהפריש נקיבה. ב' ועוד מיושב לפי הך פירוש למה אמר רבי יוחנן אכל חלב והפריש קרבן והמיר דת וחזר, הרי היה יכול לומר המיר דת ואכל חלב והפריש קרבן וחזר, ולהנ"ל א"ש כי בכה"ג דזה ממש בידו אמרינן דדחוי מעיקרא לא הוי דיחוי לכן מיירי בנראה ונדחה דזה דחוי אע"פ שזה בידו לגמרי. ג' קושיית תוס' שהקשו על הגמ' בכריתות מדוע מקשים מר"ש שמיירי לגבי מפריש נקיבה לפסחו דס"ל דלא אמרינן דחוי למה לא סייעו מרבנן, וכמו כן למה לא סייעו מרבנן דרבי אליעזר לגבי מפריש נקיבה לעולתו, ולמה לא הביאו מהמשנה בפסחים לגבי מפריש נקיבה לפסחו דיקחו בדמיה שלמים ומהמחלוקת ביומא לגבי מת השעיר החי דס"ל לרבנן דצריך להביא ב' שעירים, התשובה דמכל הנך א"א להביא כי אפ"ל דרק שם ס"ל לרבנן דחוי מעיקרו הוה דחוי כי אינו בידו אפילו קצת, לכן הביאו מר"ש דס"ל אפילו

אם אינו בידו כלל ג"כ לא אמריןן דזה דחוי. ד' ומה שתוס' הקשו דא"א להביא מר"ש כי י"ל דמה דס"ל דאינו דחוי זה באופן שלא דחינהו בידים יש ליישב דאע"פ שבמטמא מקדש עשיר שהפריש קן זה דחינהו בידים דגרע אבל מ"מ מבחינה אחרת הוא עדיף כי זה קצת בידו וסברה הגמ' דהם שוים.

אבל תוס' מקשה על הך פירוש דא"כ מה הקשתה הגמ' בעמוד א' על רבי יוחנן דא"כ פסח כשר לבן בתירא איך משכחת לה הא הוה דחוי מעיקרו כדס"ל לרבי יוחנן בבהמה של שני שותפים, דיש לחלק טובא דבבהמה של ב' שותפין אינו כ"כ בידו משא"כ אם הפריש בידו לגמרי להשהותו עד בין הערביים, ותוס' הביאו ראיה כמו שכתוב בפרק אחרון של זבחים דאם הפריש קרבן חובה דלא קרב בגלגל (דהיינו י"ד שנה שכיבשו וחילקו) מ"מ אח"כ כשהגיעו למשכן שילה אפשר להקריבם ולא אמריןן דהם דחויין והיינו טעמא כי זה בידו להמתין עד שילה.

דף י"ב ע"ב

תו"דה' וש"מ דחוי. הקשו למה ס"ל לרבי יוחנן דחוי מעיקרו הוה דיחוי מ"ש ממחוסר זמן דאין כאן דיחוי, ומיירי שהפריש קרבן בליל ח' דזה מחוסר זמן דעדיין לא ראוי להקריבה, ואע"פ שבעמוד א' זה נלמד מהפסוק שבעת ימים יהיה עם אמו אולי קושייתם דנלמד מיניה דכמו ששם אין דיחוי מעיקרא ה"נ במקרה של רבי יוחנן, ותירצו דא"א ללמוד ממחוסר זמן כי זה חוזר ונראה ממילא.

ועפ"י הקשו דרבי יוחנן דורש מש"כ בפסוק מום בם לא ירצו דרך בעלי מום א"א להקריבם כשעדיין מום בהם ואילו עבר מומם אפשר, משא"כ שאר דחויין אע"פ שנראו אח"כ א"א להקריב, וקשה לתוס' למה הוצרכה התורה למעט שאר דחויין, הרי לא היינו יכולים ללמוד אותן שאינם נדחים, מבעלי מום, דשאני בעלי מום דממילא מתרפא.

תו"דה' **הבא קרבן אידחי**. אבאר עפ"י הקרן אורה הנה בסוגיין כתבו דאידחי גברא זה פחות דחוי מאידחי קרבן (דהורו ב"ד) ואילו בגמ' הוריות משמע להיפך, כי נסתפקו שם בהדיוט שאכל חצי זית חלב ונהיה נשיא, ונשיא מביא קרבן אחר על אכילת חלב ונמצא דנדחה קרבנו ואח"כ עבר מנשיאותו ואכל עוד חצי זית חלב האם מביא קרבן כמו הדיוט או אמריןן דנדחה מקרבן, ורצתה

הגמ' שם לפשוט מאכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וחזר דהקרבן דחוי. ודחתה הגמ' דהמיר דתו גרע כי חוטא לאו בר איתויי קרבן והיינו דגברא אידחי משא"כ באכל כשהוא הדיוט ונהיה נשיא בינתיים ועבר ואח"כ השלים עוד חצי זית זה קיל יותר כי גם כשהוא נשיא הוא בר איתויי קרבן כשיאכל זית חלב אלא שקרבנו שחוייב כשהוא הדיוט נדחה כשהיה נשיא, אלמא דאידחי הקרבן קיל יותר וזה להיפך ממש"כ כאן. ותירצו דלא דמי דשם הכוונה דאף הקרבן לא אידחי (כי גם נשיא מחויב בקרבן אם יאכל חלב, ואידחי הקרבן זה אם הורו ב"ד שחלב מותר שאז אף אחד שאוכל חלב אין חייב בקרבן) ולכן ודאי אידחי גברא גרע.

ור"ת לומד פשט אחר בסוגיין דכשהגמ' אומרת התם גברא אידחי הכוונה בהורו ב"ד רק אידחי גברא שאין יכול להביא, אבל ודאי הקרבן לא אידחי כי עפ"י דין שמים חייבים בקרבן ורק שיש להם טעות, משא"כ בשוטה והמיר דת כרגע הוא פטור מקרבן, וא"כ הקרבן דחוי, ויוצא דודאי יש חידוש יותר גדול בהורו ב"ד ששם לא נדחה הקרבן והו"א דאינו דחוי, [ומה שרבי יוחנן פתח בו כי זה היה חביב ליה כי יש בזה חידוש, משא"כ לפי סוגיין לפירש"י ותוס' הוא פתח בהורו ב"ד כי זה פשוט יותר, ביארתי עפ"י החק נתן,] ולפי"ז אין סתירה בין הסוגיות כי אם הקרבן נדחה זה פשוט יותר דהוא דחוי ולכן אמרה הגמ' בהוריות דא"א ללמוד עבר מנשיאותו מאכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וחזר, כי בהמיר דתו זה אידחי הקרבן דפשוט יותר משא"כ בעבר מנשיאותו זה רק אידחי גברא שאין יכול להביא הקרבן דהדיוט אבל הקרבן לא נדחה וצ"ע.

תוד"ה בן עזאי. הוקשה לתוס' איך בן עזאי יכול ללמוד מק"ו דעולה שלא לשמה פסולה, הרי יש כלל דאם ע"י הק"ו יצא קולא לא אמרינן ק"ו, והכא יצא קולא דאע"פ שפיגל בהך קרבן עולה אם חשב שלא לשמה זה נפסל וממילא לא יהיה פיגול, כי אם לא היו כל מתיריו בכשרות אין חל עליו פיגול, משא"כ אי אמרינן דעולה שלא לשמה כשירה יהיה פיגול. [וצ"ע למה לפי בן עזאי יהיה קולא הרי העולה בלאו הכי פסולה מצד שלא לשמה, ומה לי מצד שלא לשמה ומה לי מצד פיגול, ואולי י"ל אם אכלו לעולה אם פסול מצד שלא לשמה לא יהיה כרת משא"כ מצד פיגול חייב כרת ועיין רמב"ם בפ"ח מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ז' דבאוכל מבשר עולת פיגול חייב כרת ולפי"ז א"ש.] ותוס' תירצו דלא דמי להך כלל כל דין שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין ולא הסבירו למה, ובספר מצפה איתן הסביר דאם החומרא יגרום קולא באותו ענין, לא אמרינן ק"ו אבל אם יגרום קולא בענין אחר אמרינן, כגון בפסחים ס"ל

לרבנן דביעור חמץ בכל דבר ורבי יהודה חידש מק"ו דדוקא בשריפה נמצא דרבי יהודה החמיר מכח הק"ו בדין הביעור, ע"ז ענו לו חכמים דמה שאתה מחמיר בביעור יביא קולא בביעור דאם לא מצא עצים לא יבער, בכה"ג לא אמרינן ק"ו, משא"כ בהא דהכא שלומד ק"ו דשלא לשמה פוסל ומכח הק"ו לא יצא קולא בדין שלא לשמה אלא יגרום דבר אחר דאם פיגל בהך קרבן שנשחט שלא לשמה לא יהיה פיגולו פיגול בכה"ג אפשר לומר ק"ו.

אח"כ הקשו תוס' (על הגמ' שאמרה (בחד תירוצא) דבן עזאי יליף מק"ו דעולה שלא לשמה פסולה) ממה נפשך אם בן עזאי דורש הפסוק (שכתוב בחטאת) אותה לחטאת, אותה לשמה כשירה שלא לשמה פסולה הא שאר כל הקדשים שלא לשמן כשרים (כמו שר"ל דרש בדף ה'): א"כ איך הק"ו יכול ללכת נגד הפסוק, ואם לא דורש הק"ו פסוק א"כ מכח ההיקש כחטאת כאשם הוא צריך ללמוד דאף אשם שלא לשמו פסול. [והוקשה לי על דבריהם דיתכן לומר דכן דורש אותה לשמה כשירה ושלא לשמה פסולה אבל שאר הזבחים שלא לשמן כשרים, אבל ודאי זה לא כולל כל הזבחים (כמו שאמרה הגמ' בדף י' ע"ב) דהרי פסח שלא לשמו פסול, ולכן כשיש לבן עזאי ק"ו על עולה שלא לשמה פסול, הוא אומר דהפסוק לא מיעט עולה, משא"כ אשם שאין לו ק"ו, זה ממועט מהפסוק אותה (כמו שהגמ' בדף י' אמרה דר"א לומד דאשם של"ש פסול, ואותה לאו דוקא). אח"כ ראיתי שקדמני הקרן אורה.

ומה שכתבו דאם לא דורש הק"ו אותה א"כ למה לא ס"ל מכח ההיקש כחטאת כאשם דגם אשם שלא לשמו פסול, גם זה לא הבנתי שהרי רבנן ס"ל אשם שלא לשמה כשר ודרשי בדף י"א ע"א מהיקש כחטאת כאשם דכמו שחטאת טעונה סמיכה כן אשם טעון סמיכה, וכתב רש"י בדף י"א: דלא ניחא להו לדרוש מהך הקישה לומר דאף אשם שלא לשמו פסול כי יש היקש אחר שכתוב במנחה קודש קדשים היא כחטאת וכאשם ודרשינן דמנחת חוטא הוקש לחטאת דשלא לשמה פסול, ומנחת נדבה הוקשה לאשם דשלא לשמה כשר, וא"כ ל"ק על בן עזאי דיתכן דלא דורש אותה ואעפ"כ אשם שלא לשמה כשר מהפסוק קודש קדשים היא כחטאת ואשם, והפסוק שכתוב כחטאת כאשם תורה אחת להם בא לרבות דאשם טעון סמיכה. אח"כ ראיתי בספר שלום רב בדף י' ע"ב שכתב כן בשם ספר לשם זבח לתרץ קושיית תוס' דידן, אבל בתוס' דידן מוכח דס"ל דמה שרבנן לא דרשי כחטאת כאשם ללמד על אשם דפסול שלא לשמו זה בגלל מיעוט דאותה כמ"ש הגמ' בדף ה'.

יד דף י"ג ע"א גד מה

דף י"ג ע"א

תוד"ה דיקא נמי. בספר לשם זבח הסביר דתוס' פירשו לשון דיקא נמי היינו שמדויק מהמשנה דאין פסול חוץ לזמנו בקבלה מזה שהתנא כתב שהזבח נפסל בד' עבודות ולא כתב שהזבח נפסל ונפגל בד' עבודות, ולכן הוקשה להו לפי המסקנא דחוץ לזמנו נמי מפגל בקבלה, הרי במשנה מדויק להיפך, אבל רש"י מיאן לפרש כן כדי ליישב קושיית תוס' ופירש וז"ל דיקא נמי דתנא דמתניתין לא איירי במחשבת פיגול עכ"ל והיינו דבתחילה חשבו דהמשנה מיירי בפיגול, והגמ' תירצה דהמשנה לא מיירי בפיגול ודיקא נמי וכו'.

ותירצו תוס' דהתנא כתב לשון פסול בד' עבודות כי שלא לשמה פסול בד' עבודות עצמן כגון שחט שלא לשמה ע"מ לגמור השחיטה שלא לשמה זה פסול, משא"כ בחוץ לזמנו בכה"ג אינו פיגול אלא אם חישב בשחיטה ע"מ לזרוק או לאכול חוץ לזמנו. אח"כ ראיתי כן בחק נתן.

דף י"ג ע"ב

תוד"ה על מנת לשפוך שיריים למחר. כתבו צ"ע בפ"ק דמעילה דמיבעי לן חישוב לנשפכין מהו, הסביר בחק נתן דתוס' קשה לו על ב' פירושי רש"י במעילה דאי"ז מסתדר עם סוגיין עיין שם, ולכן הביאו פירוש של רבינו דמיירי שנשפך קצת דם מן הכלי על הרצפה ונשאר דם בכלי וחישב בהולכה ע"מ לזרוק הדם שנשפך מן הכלי על הרצפה חוץ לזמנו מי אמרינן דזה פיגול כי הרי אם אסף הדם מן הרצפה וזרקו על המזבח כשר, או דילמא מכיון שנשאר בכלי דם וזורקו אין אפילו מצוה לאסוף מהרצפה ולכן לא מועיל בו מחשבת פיגול ואי"ז דומה לשיריים דסוגיין שיש בהם מצוה לשפכן ליסוד. כן מוסבר בתוס' מעילה.

תוד"ה הג"ה. הוקשה לתוס' דהכא ס"ל לר"ל היות דפסול פיגול ילפינן משלמים והיות דבשלמים אין טבילת אצבע לכן גם בחטאת שיש טבילת אצבע לא יהיה בו פיגול, א"כ איך ס"ל לר"ל דאף לר"ש דאין מועיל מחשבה בהולכה (היות דאפשר בלי הולכה) מ"מ בהולכת חטאות הפנימיות (דאין הדרך לשחטן בהיכל ולכן שוחטין בעזרה ומוליכין), שם מהני מחשבת חוץ לזמנו לפסול אף

לר"ש, וקשה הרי הוא לומדה משלמים ובשלמים אין נחשב ההולכה לעבודה לפסול בפיגול כי אפשר בלי זה. [וכתב הח"נ דא"א לתרץ דלקמן למדה ר"ל מק"ו ומה מחשבת שלא לשמה שכשר בשלמים ובחטאת זה פסול, מחשבת חוץ לזמנו שאפילו בשלמים פוסל, ודאי שיפסול בהולכת חטאת, כי לפי ר"ל א"א ללמוד ממחשבת חוץ לזמנו שפוסל בשלמים כי בהולכה אין פוסל לפי ר"ש כי זה עבודה שאפשר לבטלה.]

דף י"ד ע"א

תו"ד"ה מודה היה. עפ"י הגמ' שלנו (דאמרה דאף לר"ש בחטאות הפנימיות מועיל פיגול לפסול) יישבו תוס' מה שאמר רבי יוסי דכה"ג שאמר שפיגל לפני ולפנים נאמן (אע"פ שאין אחר עמו) ולכא' זה קשה דהרי ס"ל לרבי יוסי כרבי שמעון דאין פיגול בחטאות הפנימיות וא"כ איך אמר רבי יוסי דנאמן לומר שפיגל בחטאות הפנימיות, ולפי גמ' שלנו מיושב דנאמן לומר שפיגל וזה פסול (אולם אין חייבין עליו כרת) ומה שהגמ' שם נקטה לשון פיגול אינו כדי שיתחייב כרת על אכילתו אלא נקטו אחד מן הפסולים דה"ה שרבי יוסי היה יכול לומר דכה"ג נאמן לומר שעשה שלא לשמה בלפני ולפנים, שהרי שם רצו לומר דאדם נאמן שהקרבן פסול אע"פ שאף אחד לא ראה. ועוד תירצו דמש"כ שם פיגול הכוונה על שלא לשמה, וכתבו ולא נהירא, כי הרי רב יוסי אומר פיגול, וזה חוץ לזמנו.

תו"ד"ה ומה שלא לשמן. הוקשה לתוס' דאפשר לדחות הך ק"ו דמה שלא לשמה דפסול בד' עבודות משא"כ בחוץ לזמנו זה פסול רק בזריקה, (כמו שהגמ' בדף ד' ע"א אמרה דא"א ללמוד משלא לשמה לשינוי בעלים כי שלא לשמה ישנו בד' עבודות משא"כ שינוי בעלים), לכא' אין קושייתם מובן דחוץ לזמנו פסול בכל העבודות, ונראה דכוונתם דפסול חוץ לזמנו זהו דווקא כשחישב על אכילת מזבח (היינו זריקה) או על אכילת אדם חוץ לזמנו, ואין פוסל בד' עבודות עצמן כגון שוחט ע"מ לקבל או להוליך חוץ לזמנו, וגם שינוי בעלים אין פוסל רק אם יחשוב בשחיטה או בקבלה לזרוק הדם שלא לשם הבעלים, משא"כ שלא לשמו א"צ לחשוב על אכילות, ופוסל בכל ד' עבודות.

ותירצו דלא רצו לפרוך כן, כי היה אפשר ללמוד בק"ו משינוי בעלים דלא הוה פיגול אלא בזריקה, (צ"ק) והקשו תוס' דהגמ' לא יכלה ללמוד משינוי בעלים

לגבי חוץ לזמנו כי שינוי בעלים נוהג בשחיטה לחוד, בפסח ששחטו שלא לאוכליו דפסול משא"כ חוץ לזמנו נוהג רק בזריקה (כן הוא לפי הגהת השיטה מקובצת, ועיין ברע"א שביאר בדרך אחר בלי להגיה, וכן בחק נתן) ותירצו תוס' דאם היינו מקשים כן על הלימוד משינוי בעלים היינו עושים יוכיח משלא לשמן והיינו לומדים בהצד השוה. והקשה ע"ז רע"א בגליון הש"ס וכן בחק נתן וכן בספר לשם זבח דלא מובן כי א"א ללמוד מהם שישנם בשחיטה ובזריקה משא"כ בחוץ לזמנו ונשאר בקושיא.

תו"ד"ה הג"ה תוך עזרה מקדש. הנה האחרונים נתחבטו בדברי התוס' זה הגיה בכה וזה בכה ואני ילך לפי דרכו של החק נתן, דבתחילה נתקשו תוס' על מש"כ במשנה (בדף פ"ד ע"א) כשם (שהפסולין) שאם עלו לא ירדו כך אם ירדו לא יעלו, והוקשה לתוס' איך יתכן דירדו הרי הם על הרצפה ומה שייך כאן ירידה לפי רבי יהודה דהרצפה כמזבח, ותירצו דירדו ללשכה או לאולם, או שירד לדף דזה גרע מאויר העזרה שכתוב דאם תלה ושחט פסול. ועוד תירצו דמיירי בשחט על ריצפת העזרה ושמו על דף וכתבו דהשתא ירדו, נראה כוונתם דלפי תירוצים הקודמים א"ש לשון ירדו, משא"כ לפי הך תירוץ קשה לשון ירדו שהרי עלו מהרצפה לדף, וע"ז תירצו דלפי ההלכה זה ירד כי הרצפה כשר.

אח"כ הוקשה לתוס' על מש"כ במשנה דאם עלו לא ירדו, מה שייך אם עלו, הרי זה נשחט על הרצפה וא"צ להעלותו, והחק נתן לא גרס מש"כ בתוס' שלנו וי"ל דשחט על הרצפה ואח"כ נתן על הדף, כי אי"ז תירוץ על קושיית תוס' (שהקשו דהרי זה עלו מעיקרא). אלא יש כאן תירוץ שמובא בתוס' (בדף פ"ד בד"ה זאת היא העולה). ועוד תירצו דמה שרבי יהודה הכשיר ברצפה זה להקריב עליה אבל לא לזרוק הדם עליה ולכן כתוב אם הפסולים עלו למזבח אז אפשר לזרוק הדם. (אולי זה כוונתם) ועוד תירצו דהמשנה "אם עלו" מיירי לפני שנתקדש הרצפה, וכתב החק נתן דמלשון תוס' שכתבו ותו דלשון אם עלו דנקט וכו' רואים דקושייתם היה מלשון "אם עלו".

דף י"ד ע"ב

תו"ד"ה שיכור. בתחילה הקשו על פירש"י דמיירי בשתויי יין, דבבכורות משמע דשיכור זה בשאר דברים, כי שם כתוב שיכור והגמ' העמידה בשאר דברים וא"כ ה"נ שכתוב שיכור (ולא כתוב שתויי יין) מיירי בשאר דברים המשכרים.

והנה בגמ' (דף ט"ו-ט"ז) מבואר דהנך פסולים דהכא מחלי עבודה, ובשיכור ע"י שאר דברים זה מחלוקת בין רבי יהודה לרבנן לרבי יהודה זה מחלל עבודה ולרבנן לא, ולכן כתבו תוס' (עפ"י הגהת צ"ק) דאי מיירי הכא בשיכור בשאר דברים זה יהיה כרבי יהודה דס"ל דהם מחללין העבודה, אח"כ כתבו מיהו י"ל דבאמת שיכור דהכא "משמע" דמיירי בשתויי יין ומה שהגמ' העמידה שם בשיכור בשאר דברים זה מכח קושיא דאי מיירי בשתויי יין צריך לנקוט שיכור ביחד עם המומין שמחללין עבודה, ותוס' לא ביארו היכן משמע דהכא מיירי בשתויי יין, ובח"נ כתב מזה שסתמה הברייטא משמע דאתא גם כרבנן, והרי לרבנן בשאר דברים לא מחללי עבודה, והכא מחלל עבודה, אלא ע"כ מיירי בשתויי יין. (ואולי יש להוסיף ביאור אחר דרואים דהגמ' ס"ל בפשיטות דשיכור זה ע"י יין ולכן הקשתה הגמ' דבעינן למיכתביה בהדי מומין דמחללין עבודה) ואין קושי לפרש שיכור דהכא בשתויי יין ושיכור דהתם בשאר דברים המשכרים, דהא כדאיתא והא כדאיתא, ואחרי שמיירי הכא בשתויי יין אתא ככו"ע, כי שתויי יין מחללים עבודה לכו"ע.

תוד"ה והא שחיטה. הוקשה להו על פירש"י דפירש דהגמ' הקשתה דרואים דלפי רבנן אין תלוי דאם אפשר לבטלה אין פוסל בהולכת זר ואם אי אפשר לבטלה פוסל בזר, דהרי שחיטה א"א לבטלה ובכ"ז כשר בזר. והקשו תוס' ע"ז דהרי ודאי דלפי רבנן אין תלוי באפשר או אי אפשר לבטלה כי הרי ס"ל דהולכה אע"פ דאפשר לבטלה פוסל בזר והיינו טעמא דפוסל לדירהו כי ס"ל דמהולכה ואילך הוה מצות כהונה משא"כ בשחיטה, ולכן תוס' חולקים על רש"י וס"ל דקושיית הגמ' זה לפי ר"ש דהסבירו רבה ורב יוסף דס"ל דאם זה אפשר לבטלה אין פוסל בזר, ולכן בהולכה לפי ר"ש לא יפסול בזר, ואם א"א לבטלה פוסל בזר, וע"ז הקשה אביי הרי שחיטה אי אפשר לבטלה ואעפ"כ כשר בזר וא"כ רואים דלפי ר"ש אין תלוי דין זר באם אפשר או א"א לבטלה, וכתבו דכן נראה כי הגמ' מיייתי אח"כ מר"א דהולכה בזר פסולה אפילו לרבי שמעון אלמא נידון דידן הוא בר"ש, [ואדאיתנא להכי אנסה לבאר המשך דברי הגמ' לפי תוס', א"ל לאביי אין קושיא משחיטה דכשירה בזר, כי מה שתלינו לפי ר"ש דין זר באפשר או אי אפשר לבטל זהו בעבודה, משא"כ שחיטה שאינה עבודה לכן אע"פ שא"א לבטלה זה כשר בזר, והקשתה הגמ' ע"ז והאמר רב זירא אמר רב שחיטת פרה בזר פסולה אלמא שחיטה זה כן עבודה (עיין במה שאכתוב בעזה"י על תוד"ה הג"ה שחיטה לאו עבודה היא הסבר הך קושיא) ותירצה הגמ' שאני פרה דקדשי בדק הבית היא, ולכא' לא מובן דהוא רוצה להוכיח דשחיטה עבודה

מדפסולה בזר בפרה וא"כ מה מתרצת הגמ' שאני פרה בדק הבית היא וכי בשביל זה זה עבודה, מוסבר ברש"י דכוונת התרצן זה בדרך הוכחה כלומר אל תוכיח לי מזה ששחיטה בזר בפרה פסולה אלמא שחיטה עבודה היא, כי הרי פרה זה בדק הבית ואין בה עבודה, (וא"כ ע"כ מה דפסול בו זר זה גזירת הכתוב שכתוב בו אלעזר וחוקה) והקשתה הגמ' ולא כל דכן הוא קדשי בדק הבית "הוא עבודה" קדשי מזבח לאו עבודה היא? וראיתי מצטטים דהרשב"א (במנחות דף ו' ע"ב) הקשה דאין מובן השאלה הרי הוא תירץ דשחיטה לאו עבודה והוכיח כי פרה זה קדשי בדק הבית, וא"כ מה הוא שואל אם קדשי בדק הבית הוא עבודה, והסביר דלא הבינו דכוונתו במה שאמר שאני פרה דקדשי בדק הבית היא להוכיח דאלמא אין שחיטה עבודה, אלא סברו דהוא מתרץ דרק בקדשי בדק הבית הוה שחיטה עבודה ולכן שאלו דזה ק"ו אם בקדשי בדק הבית זה עבודה כש"כ דבקדשי מזבח הוה עבודה, וע"ז ענה רב שישא בריה דרב אידי מידי דהוה אמראות נגעים דלאו עבודה היא ובעיא כהונה, היינו דבאמת אף בקדשי בדק הבית אין שחיטה עבודה ומה שפסול בזר זה כמו שמצאנו במראות נגעים דצריך כהונה וה"נ צריך בגלל גזירת הכתוב.]

תו"ד"ה שחיטה לאו עבודה היא. כתבו פירש בקונטרס מדאתכשרו בה כל הפסולים. ועיין בצ"ק שכתב דמוכח בתוס' שגרסו בקונטרס מדכשר בו זר, וא"ש מה שהקשו תוס' על רש"י דא"א לומר כן, כי המקשה ס"ל דשחיטה זה עבודה ורוצה להוכיח מזה שכשר בו זר, אלמא דאין הכשרות בזר תלוי באפשר או אי אפשר לבטלה, וא"כ מה הוא עונה לו שחיטה זה לאו עבודה וראייה על זה מדכשר בזר, איזה ראייה זה, הרי המקשה ס"ל דזה עבודה ומוכיח מזה שכשר בזר אלמא אינו תלוי באם אפשר או א"א לבטלה, ותוס' יישבו פירש"י דכוונת התרצן מזה שלא מצאנו בשום מקום דצריך שחיטה ככהן אלמא אינה עבודה, ולפי"ז א"ש מאד קושיית הגמ' דפרה שחיטתה בזר פסולה, והיינו דכן מצאנו בשחיטה דבעינן כהן, ותוס' פירשו ב' פירושים אחרים מה ההוכחה דשחיטה אינה עבודה, וכתבו דקושיית הגמ' מפרה דכשירה בזר משמע קצת כרש"י, כמו שביארתי דלפירש"י מובן מאד משא"כ לפי ב' פירושי תוס' דהגמ' סברה מכח הוכחות אחרות דאין שחיטה עבודה, וא"כ מה הוא מקשה דמצאנו בפרה דצריך שחיטה ככהן, וכתבו דגם לפי הנך ב' פירושים יש ליישבו, נראה כוונתו דקושיית הגמ' אם אין שחיטה עבודה אז למה בפרה בעינן כהן בשחיטתה, אע"כ שחיטה זה כן עבודה.

תוד"ה איבעיא להו. בסוף התוס' העירו למה לא הביאה הגמ' ראייה ממה שכתוב בברייתא דיושב פסול והיינו מצד פסול עבודה בישיבה, משמע אם לא משום כך פסול היה כשר אע"פ שיושב עושה הולכה שלא ברגל אלמא הולכה שלא ברגל כשר, ודחו תוס' דא"א להקשות משם דהו"א דמה שכתוב פסול הכוונה כ"ז שלא החזיר ועשה הולכה ברגל והיינו כי הולכה שלא ברגל אינה הולכה ולכן לא נפסל מצד עבודה בישיבה, ולכן דייקן מזה שמשמע שאילו היה עומד היה כשר אלמא הולכה שלא ברגל כשרה, וא"כ אז מתפרש דיושב פסול לגמרי אפילו אם יחזיר כי עשה העבודה בישיבה ופסולה.

דף ט"ו ע"א

תוד"ה חטאת העוף. ביארתי עפ"י האחרונים (הצ"ק ומלאכת יו"ט) דשונה פירוש תוס' מרש"י דלפירש"י בהו"א סברה הגמ' דמיד שיצא הדם מהצואר כבר נגמר מלאכת ההזאה, וכתב הצ"ק דזה כמש"כ בסוף תוד"ה אלא חטאות העוף, דבהו"א סברו דזה כמו הזאה דפרוכת ובין הבדים שא"צ שתגיע ההזאה עליהם, וזה שאלה הגמ' איך יתכן דבמעשה ההזאה דחטאת העוף פוסל מחשבה הרי אחר שיצא הדם מהצואר עד שהגיע למזבח א"א לפסול דכבר נעשה מצותו, ולומר דמהני מחשבה ממתי שדחק הצואר עד שיצא הדם מהצואר ופסולו משום הולכה שמוליך הדם בתוך הצואר, א"א לומר כן כי זהו הולכה ביד שאמרנו דהולכה זוטרתי לא הוה הולכה, וגרסינן בגמ' הא אמרת לא כלום הוא, ותירצה הגמ' ד"ל דהולכה זוטרתי אינה הולכה ולא מהני לפסול במחשבה ממתי שדחק הצואר עד שיצא מהצואר, ומה שמהני מחשבה בחטאת העוף היינו כי לא נגמר הזריקה עד שמגיע לקיר המזבח וכשחושב ממתי שיצא מהצואר עד שמגיע לקיר המזבח חשב בזריקה ולכן פסול מצד זריקה ולא מצד הולכה, אבל תוס' לא למד דהולכה שלא ברגל לגבי חטאת העוף הוה ממתי שדחק עד שיצא מהצואר אלא הולכה שלא ברגל בחטאת העוף מיירי ממתי שיצא מהצואר עד שהגיע למזבח, ואע"פ שזה פסול בזריקה וא"כ מה זה קשור להולכה שלא ברגל הסבירו תוס' דהגמ' מקשה דאם אתה אומר דהולכה זוטרתי לפי ר"ש אינה הולכה ע"כ היינו טעמא דהולכה שלא ברגל אינה הולכה כי נחשב מתחילת ההולכה "כאילו כבר הגיע" ונעשית מצותו, א"כ מהאי טעמא א"א לחשוב בזריקת חטאת העוף כי לפני שהתחיל ההזאה לא עשה כלום, ולא מהני המחשבה. [וכתב המלאכת יו"ט דלפי תוס' לא גרסינן הא אמרת לא כלום היא, כי אינו קשור להולכה ביד] ולאחר שהתחיל

ההזאה ויצא מהצואר וחשב אז לא מהני המחשבה דהו"ל כאילו כבר הגיע, אע"כ הולכה זוטרתי נחשב הולכה כי א"א לבטל ועד גמר העבודה לא נחשב שנגמר העבודה ולכן יכול לחשוב מחשבה בזמן שעדיין לא הגיע למזבח כי לא נחשב דנגמר העבודה, (ור"ש דס"ל דלא מהני מחשבה בהולכה מיירי בהולכה רבתי שאפשר לבטל ובזה ס"ל דאינה הולכה כי אפשר לבטלה). ודחתה הגמ' יתכן דס"ל לר"ש דהולכה זוטרתי נחשב כבר שנגמר, ואעפ"כ מועיל מחשבה בחטאת העוף עד שהגיע הדם למזבח, כי מכיון שהתורה אמרה דאפשר לחשוב בזריקת דם חטאת העוף ע"כ אמרה התורה דבחטאת העוף עד שלא הגיע הדם למזבח לא נגמר מצותו, אע"פ שבעלמא כה"ג שזה הולכה ביד שא"א לבטל נחשב כאילו נגמר, בחטאת העוף גזיה"כ דלא נגמר. [ולפי רש"י הסיבה דאמרנו דהולכה זוטרתי לא הוה הולכה אינו דנחשב כבר כאילו נגמר כמו שביארו תוס', אלא הסבר אחר, וז"ל רש"י (בד"ה אלא בהולכה זוטרתי כ"ע לא פליגי דפסלה) טעמא משום דלאו כלום היא ואין שם הולכה עליה אלא כולה צורך זריקה היא והא לא הוה בדעתיה למחשב אזריקה אלא אהולכה ולא חשיב מידי, ויתכן דלכן אין רש"י יכול לפרש כפירוש תוס'.]

תו"ד"ה אלא חטאת העוף. כתבו בשלמא כי אמרינן דבהולכה רבתא פליגי אבל בזוטרתי שא"א לבטלה לכו"ע פסלה מחשבה א"כ מובן דיועיל מחשבה בחטאת העוף מקמי דתיפוק הדם, עכ"ד ולא זכיתי להבין דהסברתי בתוס' הקודם דהדמיון להולכה זוטרתי זה לגבי כשיצא הדם מהצואר ולא הגיע עדיין למזבח, משא"כ אם הדם עדיין לא יצא מהצואר אינו כלום, ופה כתבו דמיירי מקמי דתיפוק הדם, ועלה בדעתי לומר עפ"י מש"כ בתוס' הקודם בשם הצ"ק דמש"כ תוס' בסוף הך תוס' זה אתא כפירש"י ולפי"ז יתכן דכל דברי הך תוס' זה כרש"י, ולפירש"י כשרצינו לקשר הולכה זוטרתי לחטאת העוף זהו כשעדיין הדם בצואר, ולפי"ז אתא שפיר. אח"כ ראיתי דמחויבים לומר כן, כי אם ס"ל כרש"י דבהו"א סברה הגמ' דא"צ שההזאה תגיע למזבח א"כ כשהגמ' שאלה איך יתכן לפסול בחטאות העוף אי משום הולכה וכו' ע"כ קאי כשעדיין הדם בצואר. ואתא נמי שפיר דתוס' כתבו בהמשך דמה דמהני המחשבה לפסול מקמי דתיפוק דם משום דדם הנתון בצואר כנתון בכלי שרת, והיינו כי אם זה פסול בהולכה זהו רק כשזה הולכה בכלי שרת, משא"כ לפי תוס' הקודם דהפסול מחשבה מועיל מצד זריקה כשהדם באויר ולא הגיע למזבח א"כ מה זה קשור למה שצואר העוף דומה לכלי שרת.

דף ט"ו ע"ב

תוד"ה טבול יום. הוקשה לתוס' דבמשנה אח"כ כתוב דטמא פוסל עבודה ולכא' זה מיותר דנלמד מכ"ש מטבול יום, ותירצו דהתנא תנא זו ואצ"ל זו, וכתבו ומשום דאיכא תרי קראי תני תרווייהו. [לכא' דבריהם קשים למה הוצרכו לזה דמשום דאיכא תרי קראי תני תרווייהו הרי כתבו דתני זו ואצ"ל זו, וראיתי מביאים מספר לשם זבח דאילולי שנלמד מב' פסוקים לא היה התנא כותבם בדרך זו ואצ"ל זו אלא היה כותב רק טבול יום ונלמד מכ"ש דטמא פוסל, כי טבול יום גם פוסל מצד טומאה, לכן כתבו דכותבם שתייהם כי זה נלמד מב' פסוקים, והוקשה לי למה באמת צריך ב' פסוקים הרי סגי בפסוק אחד על טבול יום, ואולי יש לתרץ דאם היה פסוק אחד היינו מעמידים אותו בטמא.]

אח"כ הוקשה לתו' דהיה עדיף שהתנא יכתוב בתחילה טמא ואח"כ טבול יום, כי זה עדיף שזה לא זו אף זו משא"כ זו ואצ"ל זו יותר דחוק, ותירצו א' דהתנא רצה לכתוב טמא בהדי ערל הכתוב בסיפא כמו שמצאנו בכמה מקומות דהתנא כותבם יחד. [ועיין צ"ק שהקשה דהתנא היה צריך לכתוב ערל וטמא ברישא, עיי"ש מה שתירץ ועיין בטהרת הקודש.] ב' דר"ע ביבמות דף ע' מרבה לערל מהפסוק שכתוב איש "איש" מזרע אהרן והוא צרוע או זב שאסור לו לאכול תרומה דה"ה דערל אסור לו לאכול בתרומה והיינו דערל נחשב טמא, ולכן כתבו הכא ערל ביחד עם טמא, כי גם ערל נחשב לטמא, אבל תוס' דחו הך תירוצ' כי ע"כ סוגיא דילן לא ס"ל כר"ע כי הגמ' בדף כ"ב מביאה פסוק מיחזקאל לרבות דגם ערל פסול ומחלל עבודה ולא ילפינן ליה מטמא דפסול אלמא לא ס"ל ליה לתנא דערל פסול דנחשב כי טמא, ותוס' אומר שאל תדחה ותאמר באמת ס"ל לתנא כר"ע דערל נחשב טמא ומה שצריך פסוק בדף כ"ב דערל פסול ומחלל עבודה מיירי בקרבן ציבור שטומאה הותרה בו ולכן צריכים פסוק מיוחד דערל לא. דחו תוס' א"ז כי מה שר"ע מרבה דערל נחשב כטמא היינו כטומאת זב או מצורע, וטומאת זב או מצורע אסורים בקרבן ציבור, ולכן אם הגמ' סוברת כר"ע לא היינו צריכים פסוק מיוחד דערל פסול ומחלל עבודה אף בקרבן ציבור.

תוד"ה זר ואונן. כתבו דלא תני שתויי יין כי כתיב בהו חילול בהדיא. ועיין פנים מאירות דנתקשה דתוס' (בד"ה אתיא בק"ו) כתבו דשתויי יין יליף ממחוסר בגדים.

תוֹרָה אֵלָא לְמַעוּטֵי עֲכוּ"ם. הקשו דהכא יוצא שהגמ' לומדת דמה שהתורה כתבה לגבי טומאה בפסוק וינזרו, מקדשי "בני ישראל" מיירי גם בעכו"ם, ואילו הגמ' (בדף מ"ה) אמרה דקדשי עכו"ם אין חייבין עליהם משום נותר כי בנותר כתוב חילול, (ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חילול) ואילו לגבי טומאה כתוב ג"כ חילול (בפסוק וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי) כמו שבטומאה חייבים רק על בני ישראל ה"נ בנותר, וזה סותר לגמ' דילן.

ותוּם' אמרו דא"א לתרין דהגמ' (בדף מ"ה) לא למדה מפסוק וינזרו אלא מפסוק שאחריו שמיירי לגבי אכילת קודש בטומאה (שכתוב שם כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא מלפני) אין לומר כן כי בגמ' בתמורה ובתו"כ משמע דלמדו מהפסוק וינזרו, וגם א"א לומר כן כי בפסוק שאחריו לא כתוב חילול וא"כ א"א ללמוד ממנו גז"ש חילול חילול, ותירצו תוס' דבפסוק וינזרו מיירי בכל שימוש בין בכהן טמא בין בזר, (היינו שהגמ' דורשת א"ז ממש"כ בני ישראל) ומיירי בכל טומאה בין באכילת קדשים בטומאה ובין בכהן טמא ששימש, והנה מה שהתורה מיצטה דדוקא בני ישראל ולא עכו"ם קאי בין על כהן טמא ששימש ובין על אכילת קדשים בטומאה דאין חייבים על עכו"ם, דא"א לומר דקאי רק על אכילת קדשים בטומאה כי א"צ שהפסוק ימעט אוכל קדשי עכו"ם בטומאה דזה ממועט בפסוק שאחריו לכן אמרינן דודאי אתא גם על טמא ששימש, ומה שהפסוק קאי על כהן טמא ששימש דזה רק בבני ישראל ע"ז אמרה הגמ' דא"א לומר כפשוטו דכהן טמא יכול להקריב בטומאה קרבן העכו"ם, (כי גם בקרבן עכו"ם אסור להקריב בטומאה) אע"כ אתא ללמד דזר אסור להקריב ופוסל, וודאי שהפסוק קאי גם על אכילת קדשים בטומאה כי זה אמת שעל קדשי עכו"ם אין חייבים על אכילתם בטומאה כמו שכתוב בפסוק אח"כ, ומזה שהתורה כתבה אותו על אכילת קדשים בטומאה בא ללמד מגזירה שוה דחילול חילול שכתוב באכילת קדשים בטומאה דכמו שאין חייב על אכילת קדשי עכו"ם בטומאה ה"נ אין חייב על אכילת נותר של קדשי עכו"ם. [וא"א לומר אולי הפסוק בא רק על אכילת קדשים בטומאה, ואע"פ שיש פסוק אחר על אכילת קדשים בטומאה מ"מ בפסוק ההוא לא כתוב חילול וא"א ללמוד ממנו לנותר ולכן כתבתו התורה הכא לגבי חילול, אין לומר כן, כי א"כ לא היתה התורה צריכה לכתוב בפסוק חילול, בני ישראל, כי ידעינן דמוזהרים רק על קדשי בני ישראל בטומאה והתורה היתה כותבת רק חילול והיינו לומדים גז"ש לנותר].

והקשו תוס' ע"ז דבגמ' סנהדרין יליף דטמא ששימש חייב מיתה כי הכא בפסוק וינזרו כתיב לגבי טמא ששימש ולא יחללו ובתרומה ג"כ כתוב חילול וכמו שבתרומה טמא האוכלה חייב מיתה ה"נ בטמא ששימש, והקשתה הגמ' דבנותר כתוב חילול ושם זה בכרת וא"כ למה לא נלמד דטמא ששימש הוא בכרת כמו בנותר, ותירצה הגמ' דבנותר כתוב לשון יחיד כי את קודש ה' "חילול" משא"כ בטמא ששימש כתוב לשון רבים ולא יחללו ולכן עדיף ללמדו מתרומה שכתוב בו לשון רבים, והקשו תוס' ע"ז א' לפימש"כ הרי בהך פסוק דטמא ששימש, כתוב ג"כ אוכל קדשים בטומאה וגם זה בכרת, וא"כ למה לא נימא דכמו כן טמא ששימש זה בכרת, ב' אחרי שבהך פסוק כתוב טמא ששימש ואוכל קדשים בטומאה ועל שניהם כתוב ולא יחללו במילה אחת למה לא נימא דכוונת החילול שוה בשניהם בכרת, ג' דהגמ' (בדף מ"ו) אמרה שמש"כ ולא יחללו שקאי על שני חילולין, אחד הוא על פסול נותר ואחד הוא על פסול טומאה וא"כ למה אמרה הגמ' בסנהדרין דבנותר כתוב חילול בלשון יחיד הרי הכא כתבה תורה לנותר בלשון רבים. [ולכא' הך קושיא אינו כמו ב' הקושיות הקודמות שהם קושיות דוקא לפי מה שתירצו תוס'. אח"כ ראיתי שקדמני הצ"ק ושאל למה הקשו כן תוס' הכא, ותירץ היות דבתירוצ' תוס' מתורץ נמי הך קושיא לכן צירפיה]. ותירצו תוס' דהגמ' רוצה ללמוד טמא ששימש ממקום שכתוב בו מפורש העונש ואע"פ שהך ולא יחללו שזה לשון רבים קאי גם על נותר, מ"מ לא כתוב בהך נותר עונש, לכן א"א ללמוד ממנו, וללמוד מנותר שכתוב בו עונש א"א כי שם זה כתוב בלשון יחיד, ולכן לומדים הך ולא יחללו שקאי על טמא ששימש מולא יחללו שכתוב גבי תרומה שכתוב בו מיתה בפירוש, [והנה תוס' לא יישבו את ב' הקושיות הראשונות רק הקושיא השלישית ואח"כ כתבו תוס' ועוד י"ל, ובתירוצ' של הועוד י"ל מתורצים כל ג' הקושיות, אח"כ ראיתי שהפנים מאירות כתב דלכן הביאו תירוצ' נוסף כי בתירוצ' א' אין מיושבים כל הקושיות].

אח"כ תירצו תוס' דהיות דבפסוק וינזרו כתוב ד' ענינים א' טמא ששימש, ב' זר ששימש, ג' אוכל קדשים טומאה, ד' אכילת נותר וכשאנו באים ללמוד דין טמא ששימש אין אנו יודעים אם ללמדו מאוכל קדשים בטומאה או מנותר שהם בכרת או מזר ששימש שהוא במיתה לכן א"א ללמוד ממה שהתורה כתבתם בפסוק אחד, וגם לא ממה שכתבה ולא יחללו דקאי על אוכל קדשים בטומאה או נותר שהם בכרת כי ולא יחללו קאי גם על זר ששימש שהוא במיתה לכן ילפינן ליה מגז"ש ממש"כ במקום אחר בתרומה, ולא ילפינן ליה ממש"כ במקום אחר בנותר כי שם כתוב בלשון יחיד, אבל תוס' כתבו דהך תירוצ' בתרא לא אתא לפי רבי

ישמעאל דלמד בסוף דף ט"ו: דזר פסול מק"ו, וא"כ אין כתוב בהך פסוק זר ששימש. אח"כ הקשו תוס' על מה שכתבו בתחילת התוס' דבפסוק וינזרו מיירי גם באוכל קדשים בטומאה מהגמ' (בסנהדרין דף פ"ד) שאמרה דרבי דס"ל בעל מום ששימש במיתה יליף ליה חילול חילול מטמא ששימש שהוא במיתה, והקשו תוס' למה אינו לומדה מאוכל קדשים בטומאה שהוא בכרת, שהרי תוס' כתבו דבהך פסוק דחילול קאי גם על אוכל קדשים בטומאה, וא"א לתרץ דלא רצו ללמוד א"ז מאוכל קדשים בטומאה כי כתוב בו לשון חילול דרבים משא"כ בעל מום כתוב בו לשון חילול דיחיד, כי הרי גם טמא ששימש כתוב בו לשון רבים, (כנ"ל בכוונת תוס' ולפי"ז מיושב קושיית החק נתן), ותוס' לא תירצו על הך קושיא, אך צ"ע דתוס' היו צריכים להקשות כן לעיל אחרי שחידשו דבפסוק וינזרו מיירי ג"כ באוכל קדשים בטומאה.

אח"כ הביאו ב' קושיות על מה שאמר לוי דולא יחללו קאי על ב' חילולין, (א' חילול טומאה ב' חילול נותר), א' קושיית רבינו דהוקשה לו דהגמ' בדף מ"ה למדה דנותר דעכו"ם אין חייבין עליו כי בנותר כתוב חילול ולגבי טומאה כתוב חילול בפסוק וינזרו וכמו שטומאה חייבים רק בקרבן ישראל ה"נ בנותר חייבים רק על של ישראל, והקשו תוס' למה לא למדוה מהך פסוק שכתוב ולא יחללו ולפי לוי קאי על ב' חילולין אחד פסול נותר ואחד פסול טומאה וכתוב בני ישראל, ב' מנליה ללוי לומר דהך ולא יחללו קאי גם על נותר הרי בסוגיין אומר לוי דקאי על חילול דטומאה וחילול דזרות. ותירצו תוס' היות דהפסוק מיירי בזר ששימש ובכהן טמא ששימש א"כ גם אם היה כתוב חילול בלשון יחיד הוה קאי על שניהם וא"כ למה כתבה התורה ולא יחללו לשון רבים לכן למד מזה לוי דקאי אף על נותר, (ולכא' הך תירוץ מתרץ רק על קושיא ב' לא על קושיא א'). אך תוס' מקשה על הך תירוץ דהרי הפסוק צריך לכתוב ולא יחללו לשון רבים כדי ללמדינו דנלמד דטמא ששימש הוא במיתה כמו בתרומה שכתוב לשון רבים, משא"כ אם היה כתוב לשון יחיד הוה ילפינן מנותר דבכרת, כמו שתוס' הביאו לעיל מהגמ' בסנהדרין.

דף ט"ז ע"א

תוד"ה אף אני אביא זר. בסוף התוס' כתבו ומהאי טעמא נמי צריך לקמן בערל הילכתא גמירי לה דלא אתי בק"ו, כוונתם דהגמ' (בדף י"ח:) אמרה דערל בשר אין אזהרה בתורה שלא יקריב וגם שעבודתו מחוללת אלא הילכתא

גמירי לה, וקשה למה א"א ללמוד בק"ו מבעל מום שאע"פ שהוא אוכל בקדשים מ"מ אסור להקריב ומחלל א"כ ערל שאסור לאכול ודאי אין מקריב, וזה תירצו תוס' דא"א ללמוד כן, כי מצאנו טמא שמקריב בקרבן ציבור וכן כהן גדול שהוא אונן מקריב אע"פ שאין אוכל וא"כ אולי גם ערל אע"פ שאין אוכל מקריב, לכן כל הלימוד שלמדו בסוגיין זה בגלל שמצאנו בהצד השהו בבעל מום וטמא שמוזהרים ואם עבדו חיללו ה"נ זר שמוזהר אם עבד חילל, משא"כ בערל שלא מצאנו שמוזהר א"א ללמוד.

תוד"ה ומה יושב שאוכל כגון במורם מקדשים ובכור. מוסבר בשיטה מקובצת דתוס' קשה להו אי מיירי בקדשי קדשים כמו שכתב רש"י, הרי הם נאכלים בעזרה ואין ישיבה בעזרה, ולומר דמיירי בקדשים קלים קשה כי הם נאכלים לזרים, לכן פירשו תוס' דיש קדשים קלים דנאכלים רק לכהנים כגון במורם או בככור טהור. [ואולי רש"י יתרץ דאכילת קדשי קדשים שרא בעזרה עיין בשיטמ"ק שכתב כן]

תוד"ה מיושב תלמיד חכם. תוס' הוכיחו מסוגיין שאמרה דת"ח מעיד מיושב, א"כ ע"כ מה שכתוב בגמ' (שבועות) דת"ח א"צ לילך להעיד בפני ב"ד קטן ממנו, אין הסיבה בגלל שצריך לעמוד, כי בסוגיין מבואר דא"צ לעמוד, אע"כ הסיבה בגלל זילותא לילך לפני הקטן ממנו.

והוסיפו וכתבו ותו דאמרינן בפרק שבועת העדות הני מילי לממונא אבל לאיסורא ילך להעיד אין חכמה ואין תבונה לנגד ה', והנה האחרונים צ"ק פנים מאירות חק נתן ושפת אמת נתחבטו בכוונת דבריהם, זה פירש בכה וזה בכה, ואני יכתוב בעזה"י לפי הצ"ק, דתוס' נתכוונו להוכיח דא"א להסביר דמה שא"צ לילך זהו כי יצטרך לעמוד בעדותו (ונצטרך ליישב שלא יסתור לסוגיין) דא"כ לא יהיה הבדל בין איסור לממון וכמו שבאיסור כתוב דצריך לילך ה"נ לממון יצטרך לילך, הסבר הדבר כי אם עומד בשביל מצוות השם אין כאן פחיתות כבוד וגם לממון יצטרך לילך, משא"כ אם יכול להעיד מיושב ורק א"צ לילך בגלל זילותא דדיינים שפחותים ממנו, א"כ זה זילותא מצד הדיינים ולכן בממון א"צ לילך אבל באיסור צריך לילך כי יש כאן לעומת זה זילותא דקב"ה. (אולי זה כוונת הצ"ק וה' יאיר עיניי, ועיין טהרת הקודש שנתקשה בדברי הצ"ק)

בא"ד. הקשו דכבוד מלך עדיף דהרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול ואילו ת"ח שמחל על כבודו, כבודו מחול, וא"כ כמו שת"ח א"צ לעמוד,

ה"נ מלך א"צ לעמוד, ולמה אמרו לינאי עמוד על רגליך ויעידו בך, ותירצו (כן מבואר בתוס' סנהדרין) דלעולם כבוד ת"ח עדיף מכבוד מלך ולכן ת"ח א"צ לעמוד ומלך צריך לעמוד, ומה שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול ות"ח שמחל על כבודו זה מחול אי"ז כי כבוד מלך עדיף, אלא דכבוד ת"ח זהו משום תורתו ותורה דיליה היא לכן יכול למחול אבל מלך מה שצריך לכבודו זהו כדי שתהא אימתו על הציבור (והוא ככבוד הציבור) ולכן אין יכול למחול, והנה תוס' הוסיפו אצלינו כמה מילים וז"ל ולגבי מצות יכול למחול דאם מוחל על כבודו בשביל כך לא יניח שלא תהא אימתו עליך עכ"ל, והוקשה לי דלכא' זה מהלך אחר מתירוצם הראשון כי אין תירוצם הא' חסר כלום, והכא באו לומר דאם המלך ימחול למצוה לא יזולזל כבודו ולכן אמרו לו עמוד על רגליך, והוקשה לי דהרי גם ת"ח יכול למחול וא"כ למה לא מחייבים ת"ח לעמוד בעדות כמו שחייבו את ינאי, ומצאתי שכן הקשה השפת אמת, ועוד וכי יכולים לחייבו למחול על כבודו. (והשפת אמת רצה להסביר משהו בתירוץ ב' אך לכא' אינו מסתדר עם לשון תוס' וה' יאיר עיניי)

בא"ד. הקשו דאפשר לסתור הק"ו מת"ח יושב, דמה לת"ח יושב שפסול לחליצה, כי בקושייתם הבינו (כמו שהביאו אח"כ מהספרי) דהטעם שצריך מעומד בחליצה זהו משום שכתוב ועמד ואמר, וא"כ זה לעיכובא כי כתוב שם חוקה, ותירצו דדילמא הטעם דצריך שם עמידה, זהו כי "דין" הוא בעמידה, וכמו שת"ח א"צ לעמוד בדין ה"נ א"צ לעמוד בחליצה, ולכן באמת כתוב דאם חלצה בישיבה כשר, משא"כ אם זה בגלל ועמד ואמר, היה מעכב כי כתוב שם חוקה, כן ביאר בספר לשם זבח.

בא"ד, ומיהו איצטריך קרא לעובד בהשתחואה. היינו דיתכן דישיבה אסור בעזרה מדאורייתא ומה שצריך ב' פסוקים לעמידה א' למצוה וא' לעכב, לא הוצרך הפסוק לומר דלא ישב למצוה דזה פשיטא דאסור כי אין ישיבה בעזרה אלא הוצרך לומר דלא יעבוד בהשתחואה וע"ז יש ב' פסוקים א' למצוה וא' לעכב.

דף ט"ז ע"ב

תור"ה והיכן מוזהר. הקשו איך למדה הגמ' ממה שאמר משה הן לא הובא את דמה, דאילו נכנס הדם לפניו זה נשרף אולי היתה כוונת משה שמא הובא דמה לפניו וטעיתם לשרוף, כמו שפירשו רש"י ותוס' לגבי אנינות. ותירצו תוס' בתירוץ הא' (כן הסביר בצ"ק) דא"א לפרש כן לגבי הן לא הובא את דמה

כי למה יחשוב משה שאהרן טעה בהלכה, ומה שתוס' פירשו כן לגבי אנינות כי אהרן אמר למשה מפני אנינות נשרפה וחשב משה דהכוונה שהקריבוה באנינות ולכן נשרף לכן שאל את אהרן האם כוונתך שהקריבוה באנינות למה עשיתם כן וגם טעיתם דאין נשרף.

תו"ד"ה שכן לא הותרו מכללן. ותירץ דשאני גבי ציץ דכתיב לרצון להם בכל מקום שמרצה, בספר לשם זבח הסביר כוונת תוס' דא"א לקרוא למי שהותר מעיקרו הותר מכללו, אבל בציץ שמחפשים שירצה בדבר שהותר מכללו, היינו כמ"ש תוס' (בדף כ"ג ע"ב) דכשכתוב בציץ לרצון להם משמע דבר שהוא לרצון (היינו שעולה לרצון) במקום אחר ואפילו אם זה הותר מעיקרו ולכן שאלה הגמ' אולי זה מרצה על עון יוצא דמצאנו דבכמה אע"פ שזה לא בביהמ"ק זה לרצון ואין זה דומה להותר מכללו המוזכר בסוגיין.

תו"ד"ה כל חדא וחדא. תוס' דנים מתי אומרים כל חדא וחדא תיקום בדוכתא ומתי לא, והביאו פירש"י דאם באחד כתוב הדין בפירוש אפשר לעשות ממנו ק"ו, משא"כ אצלינו שלא כתוב הדין בפירוש בפסוק לכן א"א לעשות ק"ו ממנו, כי אפשר להפוך הק"ו ולומר שיהיה הדין בו להיפך.

דף י"ז ע"א

תו"ד"ה טבול יום. הקשו למה א"א ללמוד דטבול יום חילל מהפסוק שמיירי לגבי כהן טמא שרץ שטובל לאכול בתרומה (ויקרא פרק כ"ב פסוק ז') ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים והגמ' ביבמות (דף ע"ד ע"ב) לומדת מזה דטבול יום אסור בתרומה, אלמא לפני ביאת שמשו הוא נחשב לטמא אע"פ שטבל, כמו שדייקה הגמ' (בדף י"ט ע"ב) דמחוסר כיפורים חילל, כי כתוב אצל יולדת שמביאה קרבנה, וכפר עליה הכהן "וטהרה" אלמא לפני שהקריבה קרבנה נחשבת לטמאה, והביאו תירוץ של ר' חיים דא"א ללמוד מהפסוק ובא השמש וטהר, כי הו"א שהכוונה שטיהר יומא והכוונה ובא השמש וטהר היינו דנסתלק היום לגמרי דלא רק שבא השמש אלא אף יצאו הכוכבים (משא"כ ביולדת א"א לפרש וטהרה על היום, א' כי קאי עליה, ב' כי עומדת באמצע היום), והקשו על תירוצו של ר' חיים שהגמ' ביבמות לומדת מהפסוק טהרה, דיולדת שטבלה בסוף ז' ימי טומאתה לזכר או בסוף י"ד לנקיבה היא נחשבת טבול יום ארוך עד סוף

מ' מלידתה לזכר או עד סוף פ' מלידתה לנקיבה, וכל הזמן הזה אסורה בתרומה, רואים מזה דטבול יום נחשב לטמא, וא"א לפרש על היום כי שם כתוב עד מלאת ימי טהרה דקאי על האשה, תירצו תוס' דהאשה תוך הזמן הזה יש בה תרתי לריעותא א' שהיא טבולת יום, ב' שעדיין צריכה להביא קרבנותיה ולכן יתכן דרק כה"ג היא טמאה בטבול יום, משא"כ כשיש רק טבול יום אולי אין נחשב לטמא, והקשו תוס' על תירוץ של ר' חיים למה א"א ללמוד מהפסוק (ויקרא כ"ב ד') איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר, והגמ' ביבמות (דף ע"ד) מביאה דרבי ישמעאל מעמידה בזב בעל שתי ראיות דאין מביא קרבן וא"כ מה שכתוב שם עד אשר יטהר קאי לתרומה שצריך הערב שמש אלמא טבול יום נחשב טמא (וא"א להסביר עד אשר יטהר יומא כי עד אשר יטהר קאי על הגברא) ותירצו דרבי סימאי דדריש הכא דטבול יום חילל מהפסוק וינזרו, ולא למדה מהפסוק עד אשר יטהר ס"ל כמ"ד (ביבמות שם) דפליג על רבי ישמעאל ומעמיד הפסוק בזב בעל ג' ראיות דחייב קרבן, ועד אשר יטהר הכוונה עד שיביא קרבנותיו וממילא אין לנו משם הוכחה לדין שטבול יום טמא, והקשו תוס' על ר' חיים מהפסוק שמייירי לגבי כלי טמא שטובלו להשתמש בו תרומה (ויקרא י"א ל"ב) במים יובא וטמא עד הערב וטהר אלמא אחרי הטבילה נחשב לטמא.

לבן תירצו תירוץ אחר על כל הנך קושיות, דאילולי שראינו מהפסוק שרבי סימאי הביא דטבול יום נחשב טמא לא היינו לומדים ממש"כ הפסוק ובא השמש וטהר דנחשב טמא, כי קלישא טומאתיה ורק אחרי שרבי סימאי הביא הפסוק דרואים דטבול יום נחשב טמא עכשיו אפשר ללמוד מהנך פסוקים דטבול יום ומחוסר כיפורים נחשבים טמאים, אך תוס' הקשה על הנך תירוץ דזה א"ש דא"א ללמוד מהפסוק ובא השמש וטהר, או מהפסוק עד אשר יטהר, אבל מהפסוק במים יובא "וטמא" עד הערב אפשר ללמוד כי כתוב בו מפורש דטבול יום הוא טמא.

לבן תירצו תירוץ אחר על כל הנך קושיות, דבהנך פסוקים מייירי לגבי טבול יום דאסור בתרומה ובקדשים כמו שלמדה הגמ' ביבמות דף ע"ד ע"ב, אבל רבי סימאי מייירי בטבול יום דאסור בעבודה וזה לא היינו יודעים ממה שאסור באכילת תרומה וקדשים, ולכא' קשה א"כ איך לומדים מהפסוק וטהרה שכתוב לגבי יולדת שמביאה קרבנותיה ב' דברים, א' שמחוסר כיפורים אסורה באכילת קדשים (כן למדו ביבמות) ב' (הגמ' הכא בדף י"ט) למדה דמחוסר כיפורים מחלל עבודה, הסבירו תוס' דכשהפסוק מדבר על אכילה ומחשיבו טמא, א"א ללמוד מזה לגבי עבודה, משא"כ כשהפסוק מדבר בכלליות ואומר שעד אז היא נחשבת טמאה,

כמו שכתוב לגבי יולדת שכתוב וטהרה שם אפשר ללמוד מזה גם לענין שמחלל עבודה, אם שייך לפרש כן ובאשה ששייכת לגבי עבודה כי היא כשרה לשחוט לכן שייך ג"כ לפרש בה ענין חילול עבודה.

אך תוס' הקשו על כך תירוץ ג' קושיות, א' דלגבי זב וזבה ובעל קרי ושכבת זרע כתוב כמה פעמים ורחץ במים וטמא עד הערב וטהר, ולא כתוב שם ענין אכילה וא"כ לפי כך תירוץ של תוס' אפשר ללמוד מזה דטבול יום נחשב טמא ואסור באכילת קדשים ומחלל עבודה, וא"כ למה צריך רבי סימאי ללמוד טבול יום מהפסוק וינזרו, ב' הגמ' בנזיר לומדת מהפסוק (במדבר י"ט י"ג) כל הנוגע במת בנפש האדם אשר ימות ולא יתחטא את משכן ה' טמא ונכרתה הנפש ההיא מישראל כי מי נדה לא זורק עליו "טמא יהיה" עוד טומאתו בו, טמא יהיה לרבות טבול יום, עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כיפורים, שאם נכנסו למקדש חייבים כרת, והקשו תוס' מדוע צריך פסוק לטבול יום לגבי ביאת מקדש, הרי יש פסוק לגבי אכילת קדשים ולגבי עבודה שטבול יום הוא טמא ונלמד מהם לגבי ביאת מקדש, ואין לתרץ דלא ילפינן ביאת מקדש מינייהו (כמו שאמרנו דצריך ב' פסוקים א' לאכילת קודש ב' לעבודה) כי הרי בפסוקים של זב וזבה ובעל קרי ושכבת זרע כתוב ורחץ במים וטמא עד הערב, ולא כתוב שם אכילה ולא חילול עבודה אלא בסתמא אלמא דטבול יום הוא טמא לכל מילי ואפילו לביאת מקדש, ג' למה צריך את הפסוק עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כיפורים לגבי ביאת מקדש הרי אפשר ללמוד גם את ביאת מקדש ממש"כ לגבי יולדת וכפר עליה הכהן "וטהרה" דמשמע שלפני כפרתה היא טמאה והפסוק סתם ולא כתב אכילה או לגבי עבודה וא"כ כמו שלומדים מזה אכילת קדשים ועבודה אפשר ללמוד נמי ביאת מקדש, (וא"א לתרץ דאולי לגבי ביאת מקדש לא נחשב טמא, כי כבר כתב הפסוק לגבי טבול יום טמא יהיה דמרב טבול יום לגבי ביאת מקדש דנחשב טמא, וא"כ כשהפסוק סתם וכתב לגבי מחוסר כיפורים וטהרה דמשמע שלפני זה טמאה זה קאי גם לגבי ביאת מקדש. כן נראה בביאור קושיית תוס')

ותוס' כתבו דא"א לתרץ דאם לא היה כתוב הפסוק עוד טומאתו בו היינו מעמידים הפסוק טמא יהיה על מחוסר כיפורים שחסר מעשה, והוצרך הפסוק להשמיענו דלגבי ביאת מקדש ג"כ הוה טמא (וא"א ללמוד אותו מטבול יום כי אין לנו פסוק על טבול יום אחרי שיש רק פסוק אחד) וא"כ לא נדע טבול יום לגבי ביאת מקדש, אין לתרץ כן כי א"כ היתה הגמ' צריכה לרבות מהפסוק (הראשון) טמא יהיה את מחוסר כיפורים שזה יותר פשוט ואח"כ מהפסוק עוד טומאתו בו לרבות טבול יום.

ותירצו תוס' את הנך ג' קושיות, (שהקשו על תירוצם השלישי) על קושיא ג' תירצו דאילולי הפסוק עוד טומאתו בו לא היינו לומדים מהפסוק וטהרה מחוסר כיפורים לגבי ביאת מקדש, אפילו שטבול יום חייב על ביאת מקדש, כי בפסוק שלימד איסור על ביאת מקדש כתוב איש אשר יטמא (בטומאת מת) ולא יתחטא, ולגבי מת אין קרבן כפרה לכן לא היינו מרבים מחוסר כיפורים, ועל קושיא ב' תירצו דאילולי הפסוק טמא יהיה, היינו אומרים דטבול יום אין חייב כרת על ביאת מקדש כי בפסוק של ביאת מקדש כתוב ואיש אשר יטמא ולא יתחטא אז חייב כי חסר לו עדיין מעשה הזאה, משמע אבל אם אין חסר מעשה כגון טבול יום שהערב שמש הוה ממילא, לא יהיה חייב על ביאת מקדש, (וכתבו דלפי התירוצים האלה מובן למה צריך פסוק על טבול יום לגבי ביאת מקדש הרי אפשר ללמוד ביאת מקדש מאכילת קדשים שהוקשו אהדדי, ולהאמור א"ש כי בפסוק של ביאת מקדש משמע דטבול יום קיל ואין חייבים עליו, לכן צריך פסוק מיוחד) ועל קושיא א' תירצו דאע"פ שאפשר ללמוד מהפסוקים שכתובים בזב וזבה ובעל קרי ושכבת זרע דטבול יום איקרי טמא בין לאכילת קדשים ובין לחילול עבודה, אבל מ"מ היינו אומרים דהני מילי בטומאה חמורה כזב ונדה ובעל קרי ושכבת זרע אבל בטומאת שרץ דקיל יחשב טבול יום כטהור לכן צריך את הפסוק ובא השמש וטהר ללמד דאף לגבי טומאת שרץ מיחשב טבול יום לטמא. (כן הסביר בצ"ק דזה תירוצו על קושיא א')

עכשיו חוזר תוס' להקשות על תירוצם הב', (שכתבו דאי לאו דרבי סימאי לא היינו דורשים מוטהר דבלי הערב שמש ומחוסר כיפורים נחשבים טמא) א"כ איך אמר רבא (בהמשך העמוד) דאם היה כתוב מחוסר כיפורים לא היינו יודעים טבול יום, וזה קשה דאם לא היה כתוב טבול יום לא היינו יודעים כלל מחוסר כיפורים ממש"כ וטהרה לומר דנחשב טמא ומחלל עבודה, ותירצו דכוונת רבא זה דאף אם היה כתוב מפורש במחוסר כיפורים דנחשב טמא ומחלל עבודה, א"א ללמוד ממנו טבול יום, והוקשה לתוס' אם זה כוונת רבא א"כ קשה דסגי שהתורה תכתוב מפורש טבול יום ומחוסר כיפורים וא"צ לכתוב טמא, (היינו כי בלי התירוצו של תוס' אז מפרשים דהכוונה שיכתוב מחוסר כיפורים כמו שכתוב עכשיו "וטהרה" ולכן חייבים לכתוב דטמא מחלל עבודה כי אל"כ מה בכך שמהפסוק וטהרה משמע דהיא טמאה, עדיין היינו אומרים דאין מחלל, כמ"ש רש"י, אבל אם כתוב מפורש א"כ א"צ לכתוב טמא) ותירצו דהיות דבאמת אם היה כתוב מפורש בטבול יום ובמחוסר כיפורים לא היינו מוצאים צריכותא למה כתבה התורה טמא, לכן לא עשתה הגמ' מזה צריכותא. (וא"א להקשות שיכתוב מפורש כך וכך, רק אם יש תירוצו)

תו"ד דגמר חילול חילול. אקדים הקדמה להך תוס' הנה באוכל תרומה בטומאה כתוב (ויקרא כ"ב פסוק ט') ושמרו את משמרתו ולא ישאו עליו חטא ומתו "בו" כי "יחללוהו", דהיינו שכתוב בו חילול וכתוב בו שהוא במיתה, ולגבי טבול יום האוכל תרומה ס"ל לרש"י ולתירוצו א' דתוס' וכן נקטו בסוף התוס' דהוא ג"כ במיתה וזה נלמד כי שם בפסוק ז' כתוב ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים וגם ע"ז קאי פסוק ט' דאם לא המתין עד ביאת השמש חילול והוא במיתה, ומה שבגמ' בסנהדרין כתוב דטמא שאכל תרומה הוא במיתה ולא כתוב שם גם טבול יום, תירצו תוס' דה"ה טבול יום, (ובהמשך הסבירו תוס' למה באמת לא הזכיר טבול יום כי היות דהזכירו טמא שאכל תרומה במיתה והיות דטבול יום נלמד מאותו פסוק לכן לא הזכירוהו) אבל בתירוצו ב' ס"ל לתוס' דטבול יום שאכל תרומה אינו במיתה, ולכן בגמ' בסנהדרין לא כתוב טבול יום. וחסה בטמא ששימש כתוב בפסוק וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי, והגמ' (בסנהדרין דף פג:) לומדת שהוא במיתה מגזירה שוה חילול חילול מתרומה.

וטבול יום ששימש הוא במיתה כי מרבנן ליה מהפסוק (ויקרא כ"א פסוק ו') קדושים יהיו ולא יחללו, ואם אינו ענין לטמא תנהו ענין לטבול יום וכתוב בו חילול ויליף חילול חילול מתרומה שהוא במיתה.

ולגבי בעל מום ששימש יש מחלוקת רבי ורבנן (בגמ' סנהדרין דף פ"ד) לרבי הוא במיתה ויליף מהפסוק (ויקרא פכ"א פסוק כ"ג) אך אל הפרוכת לא יבוא ואל המזבח לא יגש כי מום בו ולא יחלל את מקדשי, ויליף חילול חילול מטמא ששימש דהוה במיתה (דיליף מחילול דתרומה שהוא במיתה, ועיין שם בגמ' למה א"א ללמוד ישר מחילול דתרומה שהוא במיתה) ורבנן אומרים דהיות דבפסוק כתוב דאם טמא אוכל בתרומה הוא במיתה, וכתוב שם ומתו "בו" כי יחללוהו וזה מיעוט דדוקא טמא שאוכל תרומה במיתה אבל אין בעל מום ששימש במיתה.

ועתה נבוא לפרש דברי התוס', הנה בגמ' דילן כתוב דיש גז"ש בין חילול שכתוב בטבול יום ששימש לחילול שכתוב באוכל תרומה בטומאה דכמו אוכל תרומה בטומאה זה במיתה ה"נ טבול יום ששימש הוא במיתה. והקשו תוס' דנימא כמו טבול יום ששימש הוא במיתה ה"נ טבול יום שאכל תרומה הוא במיתה דנילף מגזירה שוה חילול חילול, ואילו בגמ' בסנהדרין כתוב דטמא שאכל תרומה הוא במיתה ואילו טבול יום שאכל תרומה לא כתוב שם שהוא במיתה. ותוס'

בתירוצם הב' תירצו דבאמת טבול יום שאכל תרומה אינו במיתה דכמו שס"ל לרבנן דמש"כ באוכל תרומה בטומאה ומתו "בו" כי יחלוהו זה ממעט בעל מום ששימש, ה"נ הוא ממעט על תרומה בעצמה דרך אוכל תרומה בטומאה הוא במיתה אבל טבול יום שאכל תרומה אינו במיתה, והוקשה לתוס' למה לא נימא כמו שהפסוק בו ממעט לפי רבנן דבעל מום ששימש אינו במיתה, למה לא נימא דגם ממעט דטמא ששימש ג"כ אינו במיתה (דהרי בבעל מום ששימש כתוב ולא יחלל, כמו שכתוב בטמא ששימש וינזרו ולא יחללו) ותירצו שהרי הגזירה שוה מלמדינו דכמו שבתרומה זה במיתה ה"נ בטמא ששימש זה במיתה דהרי יש גזירה שוה, ונראה ההסבר למה אמרינן דוקא דהגזירה שוה אתא לטמא ששימש ולא לבעל מום, כי טמא שאכל תרומה הוא במיתה ויש גז"ש לטמא ששימש דגם כתוב בו חילול א"כ א"א לומר דאינו במיתה (מצד המיעוט בו) משא"כ בעל מום שמותר בתרומה לכן אע"פ שבבעל מום ששימש כתוב חילול י"ל דא"א ללמוד שהוא במיתה מגז"ש חילול מתרומה כי הפסוק מיעט בו. והנה לכא' איך אפשר לומר לפי תירוץ זה דטבול יום שאכל תרומה אינו במיתה, נימא כמו שבעל מום ששימש אינו במיתה מצד המיעוט בו כי בעל מום בתרומה אינו במיתה ומותר ה"נ טבול יום ששימש אינו במיתה מצד המיעוט בו דהרי בתרומה אין טבול יום במיתה. תירצו תוס' דהיות דטמא ששימש הוא במיתה וטבול יום יותר דומה לטמא מאשר לבעל מום ולכן טבול יום ששימש הוא במיתה, אך תוס' לא ניחא ליה בהך תירוץ (כן הביא בשיטה מקובצת) דאחרי שבתרומה טבול יום אינו במיתה איך אפשר ללמוד חילול שכתוב בטבול יום ששימש לחייבו מיתה מחילול שכתוב בתרומה, אם טבול יום בתרומה עצמה אינו במיתה.

אח"כ הקשו תוס' איך למדה הגמ' בסנהדרין דמחוסר כיפורים ששימש הוא במיתה אחרי שנחשב טמא, וטמא ילפינן (חילול חילול) מתרומה דהוא במיתה, הרי אפשר לומר כמו שאמרה הגמ' אצלינו דלומדים מתרומה ומי שפוסל בתרומה מחלל עבודה ואם לא פוסל בתרומה אין מחלל עבודה, ולכן רק טמא גמור נלמד שהוא במיתה כי אף בתרומה הוא במיתה, משא"כ מחוסר כיפורים לא יהיה במיתה, תירצו תוס' דלא דמי מש"כ בגמ' להך ענין, כי הכא בגמ' רצו לומר דהך חילול קאי על קורח קרחה ומשחית פאת זקן דלא מצאנו דנקרא טמא ולכן איך נלמד מתרומה שאינם פוסלים בו, משא"כ מחוסר כיפורים דנקרא טמא, וטמא מצאנו שחילל עבודה והוא במיתה דנלמד מתרומה שטמא הוא במיתה לכן אפשר ללמוד ג"כ למחוסר כיפורים כי נקרא טמא. אח"כ ראיתי שכן ביאר הברכת הזבח.

[אך צ"ע מדוע לא הוקשה לתוס' על כך תירוצ' כמו שהוקשה להו על תירוצ' השני דתוס' (דא"א לומר דטבול יום ששימש נלמד שהוא במיתה מטבול יום דתרומה שאינו במיתה) דה"נ איך נלמד מחוסר כיפורים שהוא במיתה, מתרומה שמחוסר כיפורים שרא בו, ואולי יש לחלק דלתוס' הוקשה דא"א לומר דילפינן חילול שכתוב בטבול יום מחילול דתרומה שהוא במיתה אם בתרומה עצמה שרי טבול יום, משא"כ מחוסר כיפורים בעצמו לא יליף מתרומה בעצמה, אלא ילפינן מפסוק דמחוסר כיפורים נקרא טמא, וטמא שהוא במיתה יליף מתרומה שהוא במיתה זה אפשר, אע"פ שמחוסר כיפורים בעצמו שרא בתרומה.]

דף י"ז ע"ב

תו"ד"ה קסבר רבה. רש"י פירש דמחוסר כיפורים דזב דמי לגבי ב' ענינים, א' דאם אכל קדשים חייב כרת, ב' שנחשב כזב ואם נגע בקדשים נהיה ראשון ועושה שני, ותוס' הקשו על הנך ב' ענינים, על מש"כ דאכל קדשים בכרת, דלפי"ז מ"ד לאו כזב דמי אין חייב כרת, והקשו מכמה מקומות דמבואר דמחוסר כיפורים שנכנס למקום שאסור ליכנס בעזרה חייב כרת, והרי האוכל קדשים בטומאה הוקש לנכנס למקדש וא"כ חייב כרת, ואיך זה מסתדר לפי מ"ד דמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, ודוחק לומר דכל הני אתיין כמ"ד מחוסר כיפורים דזב כזב. וכתבו תוס' דיש ליישב הך קושיא כי באמת יש מחלוקת (בדף ל"ב-ל"ג) אם כשהקישו קודש למקדש זה גם לגבי כרת דאם יש באחד מהם כרת יש גם בשני, או אפילו יש באחד מהן כרת אינו מחייב שגם בשני יהיה כרת וזה מחייב רק לגבי לאו שאם יש באחד מהן יש גם בשני, ולפי מ"ד דזה מחייב רק לגבי לאו, לא קשה קושיית תוס' דאה"נ דמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי לגבי כרת באכילת קדשים אבל לגבי ביאת מקדש הוא כן בכרת, ועל מה שפירש לגבי למנות ראשון ושני הקשו דאפילו טבול יום אין עושה מגעו ראשון וכש"כ מחוסר כיפורים, לכא' ההסבר כי טבול יום חמיר ממחוסר כיפורים, דטבול יום אסור בתרומה אבל מחוסר כיפורים שרא בתרומה. [אך צ"ע דהביאו אח"כ דר"ת אמר דמש"כ (במשניות דמעילה) דחטאת העוף משנמלקה הוכשרה ליפסל בטבול יום ובמחוסר כיפורים, דמחוסר כיפורים אפילו מטמא וכתבוהו אגב טבול יום דרק פוסל, ולכא' צ"ע הרי טבול יום חמיר. אך גם ברש"י נראה כן כי ס"ל דמחוסר כיפורים מונים בו ראשון ושני משא"כ טבול יום.]

ועוד הקשו דבגמ' (סוטה דף כט) כתוב מנין לרביעי בקודש שהוא פסול (הכוונה דיש רביעי בקודש) ילפינן ק"ו ומה מחוסר כיפורים דמותו בתרומה בכ"ז

פוסל בקודש, שלישי שהוא פסול בתרומה ודאי שיעשה רביעי בקודש, רואים דהגמ' אמרה רק דמחוסר כיפורים פוסל בקודש ולא כתוב שמטמא (היינו שעושה ראשון והראשון שני), ועוד הקשו מהך גמ' דאי מונים במחוסר כיפורים ראשון ושני א"כ אפשר ללמוד מהך ק"ו דיהיה רביעי וחמישי בקודש, ומה מחוסר כיפורים שיותר בתרומה ואין עושה לא ראשון ולא שני בכ"ז בקודש עושה ראשון ושני א"כ שלישי שאף בתרומה הוא פוסל א"כ לגבי קודש הוא אמור לעשות רביעי וחמישי כי קודש חמור מתרומה בב' דרגות כי עושה ראשון ושני לגבי מחוסר כיפורים (כן הבנתי מדברי מהר"ם שיף) ודחו תוס' הך קושיא דבעצם מכח דיו לבא מן הדין היינו אמורים ללמוד דיש בקודש רק שלישי כמו בתרומה אך א"כ מיפריך ק"ו לכן לומדים דיעשה רביעי ותו לא. ועוד הקשו מהגמ' (בנדה) דאמרה דהתנא סובר ביולדת שטבלה והיא טבול יום ומחוסר כיפורים, כאבא שאול דס"ל אפילו בטבול יום דאם נוגע בקודש עושה שני ושלישי כמו בנוגע בטמא מת שהוא ראשון לטומאה ועושה שני, ורבנן לא ס"ל כן, נמצא דאע"פ שהיולדת היא לא רק מחוסר כיפורים אלא גם טבולת יום בכ"ז לרבנן אינה אפילו ראשון, אך צ"ע למה לא הקשו תוס' דאפילו לאבא שאול הוא רק ראשון ויעשה שני ולפירש"י הוא עושה ראשון.

והביאו פירוש של ר' חיים דהמחלוקת אם מחוסר כיפורים כזב דמי או לא זה נפ"מ א' לגבי פסח הבא בטומאה שכתוב (בגמ' פסחים) דלא יאכלו ממנו זבים וזבות, ולכן אם כזב דמי אין שוחטין וזורקין עליו כי אין יכול לאכול, [ועיין בצ"ק שפירש דמיירי כשלא מסר קרבנותיו לב"ד, דאי מסר אז לכ"ע אוכל] משא"כ אם הוא לאו כזב שוחטין וזורקין עליו כי יכול לאכול, ב' נפ"מ לפי המ"ד טומאה דחווה בציבור, וביאר בספר פנים מאירות דכוונת תוס' דהגמ' אומרת (בפסחים דף פ' ע"א) דאם טומאה דחווה בציבור א"כ כשרוב ציבור טמאים זה נחשב שהם טמאים והתירו הפסח, ולכן אם יש אדם זב (שאסור בפסח הבא בטומאה) הוא לא יעשה פסח שני כי התורה אמרה איש כי יהיה טמא לנפש ועשה פסח שני משא"כ כשרבים טמאים אין נדחים לפסח שני, משא"כ אם טומאה הותרה בציבור הוה כמו שאינם טמאים ולכן ידחה הזב לפסח שני, וה"נ נפ"מ לגבי מחוסר כיפורים דזב, דאם אינו כזב א"כ אם לא עשה הראשון יעשה השני דהרי כתוב במשנה דמי שהיה יכול לעשות הראשון ושגג או הזיד ולא עשה הראשון יעשה השני.

תוד"ה שרפה אונן. באמצע דבריהם כתבו דילפינן אונן ומחוסר כיפורים מק"ו דטבול יום דפסול בתרומה כשר בפרה, אונן ומחוסר כיפורים דשרא בתרומה ודאי שרא בפרה, ולכא' צ"ע טובא הרי אונן אסור אפילו במעשר וכש"כ

בתרומה, אבל בתוד"ה אונן וטבול יום הסבירו דלומדים ק"ו מנגיעה ומה טבול יום דאסור בנגיעת תרומה שרא בפרה, אונן ומחוסר כיפורים דשרא בנגיעת תרומה ודאי שרו בפרה, וגם הכא בתוס' כתבו דילפינן מנגיעה.

בא"ד כתבו אלא אחיו הכהנים היו מניחים ידיהם על ראשו ומאותה נגיעה היה טבול יום כדתניא בתוספתא. היינו דבתוספתא מובא דהיו מניחים ידיהם על ראשו, וביאר שם הר"ש דבגלל שבגדי אוכלי קודש היו מדרס לחטאת, לכן נחשב הכהן השורף הפרה לטמא מכח שהכהנים שהיו אוכלי קודש נגעו בו ולכן טבל והך טבול יום התירו בפרה, ועוד תירצו דבאמת כל טבול יום מותר בפרה, ואע"פ שבגדי אוכלי קודש מדרס לחטאת, זה שונה כי שם לגבי חטאת חיישינן דלא נזהרו כ"כ, משא"כ הכא דטבל לחטאת והוא נזהר כמו שצריך לחטאת שרא טבול יום אפילו מדרבנן.

תוד"ה והזהר המהור. הוקשה להו איך ילפינן מזה שטבול יום מותר בהזאת פרה דה"ה דשרא בשריפת פרה הרי שריפה חמור יותר מהזאה, דהזאה כשירה בזר ושריפה בזר פסולה, תירצו תוס' דמ"מ יליף שריפה מהזאה, וסתמו דבריהם, והמהר"ם מלובלין (ביבמות דף ע"ג ע"א ד"ה לימד) ביאר דבעצם הזאה זהו עיקר הטהרה וזה יותר חמור משריפה לגבי ענין טומאה, כי הוא הרי עיקר הטהרה, ולכן אם טבול יום שנחשב קצת לטמא כשר בהזאה ודאי יכשר בשריפה, משא"כ זר דכשר בהזאה זה בגלל שהזאה אינה עבודה ולכן בשריפה שזה עבודה הוא פסול.

תוד"ה אונן וטבול יום של טמא שרץ דקילי אתו מק"ו מטבול יום דמת. [תוס' לא הסבירו איך הבינו בתחילה למה אונן קיל מטבול יום דמת, ואולי כי כהן גדול אונן שרא, אבל טבול יום אסור אף בכהן גדול] תוס' כתבו דאין להקשות דאפשר לדחות דטבול יום קיל מאונן, שהרי טבול יום מותר במעשר ואונן אסור במעשר (כמש"כ לא אכלתי באוני ממנו) וא"כ אולי אונן אסור בשריפת פרה כי חמיר יותר מטבול יום, אומרים תוס' דאין לומר כן, כי אנו לומדים מנגיעה דטבול יום שאסור בתרומה ומותר בשריפת פרה, אונן שמותר בנגיעת תרומה ודאי שמותר בשריפת פרה. [והוקשה לי מה תירצו תוס' הרי אכתי אפשר לדחות דמצאנו דאונן חמור יותר מטבול יום לגבי אכילת מעשר וא"כ א"א לעשות הק"ו, ומצאתי שהמהרש"א (יבמות דף ע"ב) הקשה כן, ותירץ דאם היינו עושים ק"ו דמה טבול יום דחמור לגבי נגיעת תרומה בכ"ז הקילה בו התורה לגבי פרה, אונן שהקילה

התורה בו לגבי נגיעת תרומה כש"כ שהתורה תקל אף לגבי פרה, אז אפשר לדחות דמצאנו לעומת זה דאונן יותר חמור מטבול יום לגבי אכילת מעשר, אבל אין הק"ו כן אלא כוונת תוס' דנעשה הק"ו מתרומה שהחמירה בו התורה לגבי נגיעת טבול יום יותר מנגיעת אונן, וא"כ בפרה שהקילה בו התורה בשריפת טבול יום ודאי שהתורה תקל בו בשריפת אונן (כנלענ"ד כוונת המהרש"א) אבל בחק נתן הקשה ע"ז דא"כ אין מובן קושיית תוס' האחרונה שהקשו מה לטבול יום שכן אינו מחוסר מעשה תאמר בערל, ולפי מהרש"א לא מובן הקושיא שהרי אין אנו עושים ק"ו מטבול יום לאונן (או לערל) אלא עושים ק"ו מתרומה לפרה.]

תוד"ה אין בגדיהם עליהם. בתירוצם השני על קושיית רבי יעקב תירצו דהפסוק וחגרת צריך ללמד דמיקרו זר כשאין בגדיהם עליהם, ומחללין העבודה כמו שכתוב בפסוק והיתה להם כהונה, דהיינו כשבגדיהם עליהם הם כהנים ואם אין בגדיהם עליהם הם זרים, וחיללו עבודתם, ומהפסוק שכתוב בו מפורש מיתה ילפינן על כל הבגדים דלא ס"ל להך תירוץ דהפסוק קאי רק על מכנסיים (כמו שכתבו תוס' בדף י"ח ע"א בסוף ד"ה אתיא חוקה) ולכא' קשה מנלן דמחוסר מכנסיים הרי הוא כזר הרי בפסוק וחגרת לא כתוב מכנסיים, עיין בקטע הבא, דיליף מגזירה שוה חוקה חוקה, דבפסוק וחגרת כתוב חוקה ובפסוק שכתוב מיתה בהדיא שמדבר על כל הבגדים כתוב ג"כ חוקה, לכן גם במחוסר מכנסיים חילל, כ"כ מהר"ם שיף.

דף י"ח ע"א

תוד"ה אתיא חוקה. הקשו למה צריכה התורה לכתוב מפורש מיתה בשתויי יין ובשלא רחוק ידים ורגלים, הרי ילפינן בהו דחילל מגזירה שוה דחוקה חוקה ממחוסר בגדים ומהך גז"ש אפשר ללמוד שהם במיתה כמו במחוסר בגדים, ותירצו דהגמ' (בדף כ"ד) אמרה דיש ג' כתובים הבאים כאחד דחייב מיתה ואין מלמדים, דהיינו שכתוב במחוסר בגדים ובשתויי יין ובשלא רחוק ידים שהם במיתה, ולכן א"א ללמוד מהם על יושב דנחשב כזר (כמו שהנך ג' נחשבים לזרים) שיהיה במיתה, ולכן צריך שהתורה תכתוב בהם בפירוש מיתה כדי שיהיו ג' כתובים ולא נלמד מהם.

ובתבו דלפי"ז מיושב קושיית רבי יעקב דאורליינש (הובא בתוס' בדף י"ז ע"ב בד"ה אין בגדיהם) למה צריך ב' פסוקים במחוסר בגדים, ולפי"ז מיושב דבפסוק א' כתוב והיתה להם כהונה לחוקת עולם, וזה מלמדינו דכשאין בגדי כהונה עליהם

הם נחשבים זרים, ובפסוק הב' כתוב דאם אין בגדי כהונה עליהם חייבים מיתה (אבל לא כתוב שם דאם אין בגדי כהונה עליהם נחשבים לזרים) ומב' הפסוקים ביחד לומדים דבר אחד דהנחשב זר חייב מיתה, והתורה כתבה כן בעוד ב' מקומות דהנחשב זר חייב מיתה, בשתי יין ובשלא רחוק ידים ורגלים, כדי שזה יהיה ג' כתובים הבאים כאחד דאין מלמדים ולא נלמד ליושב דנחשב לזר שיהיה חייב מיתה.

אבל תוס' חוזר ואומר דעדיין קושיית רבי יעקב במקומה עומדת, כי כשאנו אומרים דג' כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, א"צ שהג' כתובים יהיו מיותרים אלא פסוק א' צריך לגופיה ושתיים האחרים מיותרים, וא"כ קשה דהכא יש ד' כתובים, שתי יין, ושלא רחוק ידים ורגלים, וב' פסוקים בכהן מחוסר בגדים וקשה למה צריך ד' פסוקים, (בשלמא אם היה צריך שג' כתובים יהיו מיותרים לכן כתבה התורה ד', א' לגופו וג' ליתור) כן ביאר הצ"ק, עכ"ד, ולכא' דברי התוס' סתומים מאד, הרי רק בפסוק אחד בכהן כתוב חיוב מיתה אבל בפסוק וחגרת לא כתוב וא"כ למה זה ד' כתובים, והנראה לפרש דבפסוק וחגרת כתוב שם חוקה וזה בא ללמד דכמו שאם אין בגדיהם עליהם הם כזרים ומחולל עבודתם ה"נ שתי יין ושלא רחוק ידים ורגלים שכתוב בהם חוקה הם כזרים וחיללו העבודה (כ"כ תוס' בהמשך) אבל החוקה שכתוב בפסוק שכתוב שם שאם אין בגדי כהונה עליהם חייב מיתה, זה מיותר, וע"כ זה בא ללמד על הפסוק וחגרת שגם שם כתוב חוקה, דהוה במיתה, והרי זה כמפורש בפסוק דחייב מיתה אחרי שהחוקה מיותר לזה.

לבן תירצו תוס' (כמו שתירצו בדף י"ז ע"ב בתירוצם השני) דמהפסוק שכתוב מיתה במחוסר בגדים ילפינן לכל הבגדים שאם אינם עליהם הוה במיתה, ומה שכתוב בו חוקה זה בא ללמד על הפסוק וחגרת שגם כתוב בו חוקה, והפסוק וחגרת משמיע לנו דמחוסר בגדים עבודתו מחוללת דהרי הוא כזר (וזה לא ילפינן מהפסוק הראשון, דאולי חייב מיתה ואין עבודתו מחוללת) אולם בפסוק וחגרת לא כתוב מכנסיים ומהיכן נדע דגם מחוסר מכנסיים חילל לכן כתבה התורה חוקה בפסוק הראשון דמיירי בכל הבגדים כדי שילמד לפסוק וחגרת שגם כתוב בו חוקה, דמחוסר מכנסיים חילל, (כ"כ במהר"ם שיף דחילול עבודה במחוסר מכנסיים נלמד גז"ש חוקה חוקה) ולכא' עדיין קשה למה הוצרכה התורה לכתוב בפסוק הראשון מיתה בפירוש הרי מהפסוק וחגרת נדע שהוא במיתה כי כשהוא מחוסר בגדים הוא זר וזר שחילל הוא במיתה, ע"ז כתבו תוס' דמ"מ אין כתוב בו מפורש מיתה ולא הוה ג' כתובים הבאים כאחד רק אם כתוב בו בפירוש, וצריך לגרוס בתוס' כהגת הצ"ק, בריך רחמנא דסייען להבין כוונת דברי התוס', שהאחרונים מאד נתקשו בדברי התוס'.

דף י"ח ע"ב

תוד"ה ואימא עמרא. הנה איתא במשנה סוף כלאים דקנבוס מותר עם הצמר (היינו דאין קנבוס מין פשתן) ורבינו אפרים היה מוכיח דהקנבוס המוזכר במשנה אינו מה שנקרא בימיו קנבא, (או קנבוס כמו שתוס' כתבו בהמשך) כי מה שנקרא בימיו קנבא (או קנבוס) הוא עולה בד בבד, וא"כ למה לא שאלה הגמ' אצלינו ואימא דמש"כ בתורה בד היינו קנבוס, אלא מוכח דלא שאלו כן כי אינו הקנבוס המוזכר במשנה וקנבוס שלנו שעולה בד בבד הוא פשתן וזה באמת מה שאמרה הגמ' דבד הוא פשתן, [אך צ"ע דהרי ודאי אינו כפשתן רגיל, וא"כ למה לא שאלה הגמ' דאימא דבד אינו פשתן רגיל אלא קנבוס. אח"כ ראיתי בטהרת הקודש שכתב לפי ה"ר אפרים דבאמת בגדי כהונה היו מאותו קנבוס שלנו, ועדיין אין מיושב לי א"כ שהגמ' תשאל דאולי בד היינו הפשתן הרגיל וה' יאיר עיניי.] ולפי"ז טען רבינו אפרים דקנבוס שבימיו אסור עם צמר, (דאי"ז הקנבוס הכתוב במשנה דמותר עם צמר).

ורבינו תם דחה דבאמת קנבוס שבימיו היינו הקנבוס שבמשנה ואינו כלאים עם צמר כי אינו לא צמר ולא פשתים, ומה שהגמ' לא הקשתה אצלינו ואימא היינו קנבוס, תירץ כי בגדי הכה"ג צריכים להיות או מצמר או מפשתים (דכל בגדים האמורים בתורה סתם היינו צמר או פשתים) והרי הקנבוס אינו לא צמר ולא פשתים. ועוד תירץ דהגמ' לא שאלה ואימא היינו קנבוס, כי מה שכתוב דבר העולה מן הקרקע בד בבד, פירש"י (כן פירש רש"י אצלינו לפי הגהת שטמ"ק) דמכל גרעין עולה קנה יחידי וקנבוס אינו כן אלא מהגזע יוצאים כמה קנים של קנבוס (ולא יוצא מהגזע כמה ענפים), ורבינו אפרים שהוכיח ממה שלא הקשתה הגמ' ואימא קנבוס, הסביר במלאכת יו"ט דס"ל כמו שכתב רש"י (ביומא דף ע"א:) דמש"כ דבר העולה בד בבד הכוונה כמו פשתן והקנבוס שאין להן ענפים שיוצאים מהגזע אלא הפשתן והקנבוס יוצאים מהגזע, ולכן הוקשה לו שהגמ' תשאל אצלינו ואימא היינו קנבוס כי גם הקנבוס עולה בד בבד כמש"כ רש"י ביומא, [אך צ"ע דיש ויכוח במציאות איך גדל הפשתן מכל גרעין עולה קנה יחידי, או הפשתן יוצא מהגזע].

דף י"ט ע"א

תוד"ה בורך עליה גמי. לפירש"י אסור לעשות כן במדינה בגלל שגמי מרפא וחז"ל אסרו לעשות רפואות בשבת משום חשש שחיקת סממנים, ובמקדש

לא אסרו דאין שבות במקדש, ולפי תוס' במדינה אסור לכרוך גמי דחיישינן שיהדק כדי להוציא דם שזה אסור במקדש ובמדינה, ואעפ"כ במקדש לא גזרו, והנה תוס' לא הסבירו מדוע לא ניחא להו בפירש"י בפרט שגם תוס' מודה שגמי מרפא כמו שהביאו תוס' בהמשך מהגמ', ובשטמ"ק הביא מרבינו פרץ הסבר נפלא (ובתוס' הבא אחרי התוס' הזה הקשו כן ולא פירשו דזה קשה לרש"י, אך ברור דלדידהו לא קשה, וקושייתם לפי רש"י. אח"כ ראיתי שכ"כ בצ"ק), דהגמ' (בהמשך) שאלה לפי רבי יוחנן (דגם בצלצול מותר במקדש) למה לא כתוב במשנה כורך עליה צלצול, ולפירש"י לא מובן הרי צלצול (לפי רבי יוחנן) שרא גם במדינה כי אין כאן רפואה, ולכן כתבו גמי לחלק דרק במקדש שרא אבל לא במדינה, משא"כ לפי תוס' גם צלצול אסור במדינה שמא יהדק כדי להוציא דם [והנה צ"ע לפי תוס' אחרי שתוס' מודה דגמי מרפא למה באמת לא אסרו גמי במדינה אף משום גזירת שחיקת סממנים, ראיתי בטהרת הקודש שתירץ דתוס' נקטו טעם שנוהג אפילו בדבר שאין בו רפואה, אבל באמת בגמי אסור ג"כ משום רפואה] ותוס' כתבו דגם בכל המוזכרים שם בעירובין שאסור במדינה טעם האיסור הוא בגלל גזירה אטו מה שכתוב אח"כ שאסור אפילו במקדש.

ותוס' כתבו דבירושלמי משמע דטעם האיסור בגמי משום שמרפא כי כתוב שם דרבי לקה באצבעו ונתן עליה ספוג וכדי שהספוג לא יפול ויחזיק, כך גמי על הספוג, והגמ' אומרת שם דלמדנו דספוג אינו מרפא, (וגם למדנו דגמי מותר לטלטל בשבת דנחשב מוכן) והסביר ברבינו פרץ (מובא בשטמ"ק) דראיית תוס' דאם מה שאסור גמי במקדש זה אטו שמא יהדק כדי להוציא דם גם בספוג יאסר שמא יהדק, אלא מכאן משמע דהאיסור משום שמרפא ובספוג שאין מרפא שרי, ותוס' כתבו דגם ממה שאמרה הגמ' בהמשך בתירוצו (למה לא הזכירה המשנה כורך עליה צלצול) קמ"ל דגמי מסי משמע כרש"י דהסיבה שאסור במדינה זה משום שמרפא, וצ"ע היכן מוכח כן דהרי ודאי תוס' מודה שמרפא ורק השאלה מדוע אסור במדינה, ואולי י"ל כי היכן לימדנו כאן במה שכתבו גמי, דהוא מרפא, אע"כ מזה שכתבו דבמדינה אסור והיינו טעמא כי זה מרפא ויש חשש אטו שחיקת סממנים.

תו"ד מאי איריא. עיין מה שכתבתי בתוס' הקודם דקושייתם לפי פירש"י (ותוס' שם גם כתבו דנראה כפירש"י), וסיימו ומשני דקמ"ל דגמי מסי משום לשון חכמים מרפא, הסבירו הפנים מאירות וחק נתן דהוצרכו להך תוספת משום לשון חכמים מרפא, כי לפי דרכו של רש"י יודעים דגמי מרפא ולכן אסור במדינה, ורק הוקשה לגמ' לינקוט צלצול (אע"פ שבמדינה שרא) כדי לחדש דשרא במקדש

ואין כאן משום יתור בגדים א"כ מה תירצה הגמ' דאשמעינן דגמי מסי הרי ידענו כן, ואעפ"כ הקשתה הגמ' לינקוט צלצול כי זה חידוש יותר גדול, ולכן הסבירו דחכמים מעדיפים לנקוט דבר שיש בו רפואה, אבל לפי דרכו של תוס' דאין הטעם משום רפואה ומה דאסרו זה בגלל שיהדק להוציא דם והך חשש יש גם בצלצול ואתא שפיר קושיית הגמ' דבצלצול למדנו הך חידוש דגמי וגם למדנו דאין בו משום יתור בגדים, ע"ז תירצה הגמ' דעדיף לגמ' לכתוב גמי בגלל שמשמיע לנו בדרך אגב עוד דבר דגמי מרפא, לכן א"צ להוסיף דלשון חכמים מרפא.

תו"ד תפילין מהו שיחוצו. רש"י פירש מצד יתור בגדים, והוקשה לתוס' דהרי מבואר בגמ' דתפילין של יד חוצצות אבל של ראש אין חוצצות, ואי משום יתור בגדים למה לא יחצצו בראש. ותוס' נדחק להעמידה כמו המ"ד דס"ל דיתור בגדים זהו רק במקום בגדים (אע"פ שלא פוסקים כך) אבל ברש"י נראה דרך אחר בישוב הך קושיא דבתחילה שלא חילקו בין תפילין דיד לשל ראש סברו דהחציצה מצד יתור בגדים, אבל אחרי שהגמ' חילקה בין תפילין דיד לשל ראש צריך להסביר דהחציצה בתפילין של יד זה מצד חציצה בין בשרו לבגדים דאי משום יתור בגדים אפילו בראש יחצוץ.

וחנה תוס' העיר דמלשון הגמ' (מאי שנא דיד דכתיב ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו) משמע דאתינן עלה משום חציצה, ולפירש"י אתא שפיר, דבאמת כשהגמ' חילקה בין יד לראש משום חציצה אתינן עלה. אח"כ העיר תוס' דלכא' מזה שהוצרכה הברייתא להשמיענו דבשל ראש אין חוצצות ואי משום חציצה פשיטא דאין חוצץ, אלא משמע דסוגיין מיירי מצד יתור בגדים (ונצטרך לומר דהברייתא חידשה דאין יתור בגדים אלא במקום בגדים), גם זה מיושב לפירש"י דאע"פ דבמסקנת הגמ' לא אתינן עלה משום יתור בגדים מ"מ התנא צריך להשמיע דבראש אינו חציצה לאשמועינן דלא אמרינן שזה יתור בגדים, והיינו טעמא כי אין התפילין בגד אלא עור, ולכן בתפילין של ראש אין משום יתור בגדים, ולא משום חציצה, וכנראה רש"י לא רצה להסביר כמו שהסבירו תוס' ברש"י, כי ההלכה דאפילו שלא במקום בגדים הוה יתור בגדים וא"כ למה לא פסול אף בראש מצד יתור בגדים אע"כ, דאינו בגד.

דף י"ט ע"ב

תו"ד אי הכי דצפרא נמי. הוקשה להו דנלמד דצפרא מעכב מק"ו. ולכא' דבריהם צ"ע אם בפסוק מוכח דגם צפרא אינו מעכב א"כ איך נלמד

מק"ו נגד הפסוק, וצריך לומר דכוונת תוס' דהק"ו ילמד דאין כוונת הפסוק על הצפרא.

תוד"ה וליתב. דבריהם (דכתבו דאין שאלת הגמ' שישב ממש כי אין ישיבה בעזרה, אלא הכוונה סמיכה) צ"ע כי הרי הך מ"ד ס"ל עמידה מן הצד (דהיינו סמיכה) אינו עמידה ולכא' הוה כשיבה וא"כ מה הקשתה הגמ', הרי אין ישיבה בעזרה, ולולי דמסתפינא אמינא דאולי סמיכה מן הצד להך מ"ד אינו כעמידה, אבל אינו כשיבה, וזה שאלה הגמ' לפי תוס' למה לא יוכל לסמוך, מי ימר דצריך עמידה, אבל השאלה לא היה שישב ממש כי זה פשיטא דאסור בגלל ישיבה בעזרה.

דף כ' ע"א

תוד"ה מיתיבי. תירצו דפשיטא להו דהרישא בכהן שתורם את הדשן הוה בכהני חדתי, וצ"ע מדוע, ובספר חק נתן יישב כי תרומת הדשן היתה ע"י פייס ואין מפיסין אלא על בית אב חדש של הך יומא, משא"כ אותן שמוציאין הדשן סברה הגמ' דאפשר גם בכהנים ישנים לכן הקשתה הגמ'.

בהמשך ביארו תוס' דהגמ' ס"ד דמאן דלא פסיל בלינה לא פסיל בהיסח הדעת, וכתב החק נתן דלפי"ז כשהגמ' תירצה דמייירי בכהני חדתי היינו דאותן שהיו ישנים בבית המוקד הם חדשים כי אע"פ דלר"א בן ר"ש אין לינה פוסלת אבל היסח הדעת פוסלת.

דף כ' ע"ב

תוד"ה יציאה. הביאו ראייה מפ"ק דמנחות שכתוב דבללה חוץ לעזרה רבי יוחנן פוסלה וריש לקיש אמר כשירה, והרי עושהו בכלי שרת וריש לקיש סובר שכשירה אע"פ שזה יוצא חוץ לעזרה, ואפילו רבי יוחנן דפוסל שם זה כי ס"ל דצריך לעשותו בעזרה אבל אינו פוסל מצד יוצא אע"פ שקדש בכלי שרת.

בסוף התוס' כתבו ומהאי טעמא יתכן פירוש הקונטרס דהכא היינו דאפשר לפרש שאלת הגמ' הכא כרש"י דאולי קידוש ידיו ורגליו מיפסלי ביוצא מאחר שקדשו בכלי, כי אין עושים עבודה באדם ובכה"ג ע"י יציאה לחוץ יפסל אע"פ שלא עשו עמו עבודה, אבל ודאי רש"י ס"ל דאפילו בדברים שעושים בהם עבודה מיפסלי ביוצא אפילו שלא עשו עמו עדיין עבודה כמו שתוס' הביאו מפירש"י ממקומות שעושים בהם עבודה.

תו"ד"ה קידש בכלי שרת בחוץ. הוקשה לתוס' דהכא משמע דכל החסרון זהו בגלל שקידש בכלי שרת בחוץ אבל אם הכניס הך כלי שרת עם המים שבו וקידש בפנים עבודתו כשירה, והרי כשהמים היו בכלי שרת בחוץ קדשו ומיפסלי ביוצא כי הם בחוץ רואים דמה שזה בחוץ אין פוסל לגבי קידוש ידים ורגלים וא"כ מה נסתפקה הגמ' אי כהן שרחץ ידיו ורגליו ויצא אם נפסל הקידוש ידים ורגלים שלו. ותירצו ג' תירוצים, א' דמה דהגמ' רצתה לומר דיפסל הקידוש ידים ורגלים כשיצא בחוץ זה מצד היסח הדעת ואין היסח הדעת במים, (כי אין בהם דעת) ב' דכלי שרת מקדש דוקא אם הוא בפנים אבל כשהוא בחוץ לא מקדש, והכא כשמילא מים בכלי שרת בחוץ (ואח"כ הכניס לפנים) לא קדשו המים כל עוד שהיו בחוץ, ג' כמו שכתבו בתוס' הקודם דכלי שרת שקידש דבר ואח"כ יצא הדבר לחוץ לא נפסל ביוצא (אא"כ נעשה בו עבודתו) [ולפי תירוצי זה] אפילו היה הכלי שרת בתחילה עם המים בפנים והוציאו והחזירו אפשר לקדש בו משא"כ לפי תירוצי ב' ולכן באמת כל הספק של הגמ' זה רק כשהרחוץ ידים ורגלים יצא לחוץ והספק מצד שמא אסח דעתיה, אבל לא נסתפקה הגמ' אם המים שקדשו בכלי בפנים יצאו לחוץ. וצ"ע דלכא' זהו התירוצי הראשון של תוס', ואולי נתכוונו הכא אם נפרש כרש"י דהסיבה בגלל יוצא ובאדם שאין בו עבודה פוסל משא"כ במים.

תו"ד"ה כל המטיל מים. כתבו דאי נפיק בשעת עבודה לא מיפסיל בהכי כי אינו שוהה אלא מעט, והיינו דאינו מסיח דעתו, עיין בספר ראש המזבח דתוס' כתבו כן לפי שיטתם דשאלת הגמ' דיציאה יקלקל הקידוש ידים ורגלים מצד היסח הדעת, משא"כ לפירש"י דהסיבה כי יציאה פוסל דבר המקודש א"כ אין נפ"מ בין בשעת עבודה לשלא בשעת העבודה, דאכתי יציאה יש.

דף כ"א ע"א

תו"ד"ה ביור ביון ששקעו אין מעלהו. כתבו א"נ י"ל שהיה להם מים בכלי שרת אחר כדי קידוש של תרומת הדשן, והנה הרבה אחרונים תמהו מאד דגם המים שנמצאים בהך כלי שרת יופסלו בלילה, ובצ"ק הסביר (לא ראיתיו בפנים) דלא היה בכלי שרת שיעור לרחוץ בה ד' כהנים, ורק אם יש שיעור לרחוץ ד' כהנים כמו הכיור אז נפסל בלינה והרבה נתקשו בדבריו. עיין מה שכתבתי על תירוצי הבא של תוס' ביאור נפלא בשם הפנים מאירות.

בא"ד, ועוד יש לומר דמקידוש תרומת הדשן לא קשיא מידי דפסול עבודת לילה דרבנן. נראה כוונתם דמה דמיפסל לפי רבי בלילה אף לאברים הוה דרבנן ובתרומת הדשן שלא היה ברירה לא אסרו. כן למדו בטהרת הקודש וספר עולת שלמה (הבאתי דבריו על סוף התוס'). והקשה בטהרת הקודש דא"כ בשביל מה שקעוהו בכלל הרי יוציאוהו לתרומת הדשן ויפסל לגמרי להכל, ורק רבנן התירו לתרומת הדשן כי אין ברירה א"כ איזה ריוח יש משיקועו, וגם קשה (כמו שכתבתי בתירוץ הבא) דלכא' זה כמו התירוץ הבא. וגם התירוץ הקודם של תוס' קשה כמו שהקשיתי שם. ולמד הפנים מאירות דהך תירוץ הוא אחד עם התירוץ הקודם, וכוונת הך תירוץ לומר דלקידוש תרומת הדשן שהיה בזמן קרות הגבר לא נפסלו המים כשהוציאוהו אז, והיינו טעמא כי מה שנפסל בלילה לאיברים (לפי ההו"א) זה מדרבנן, אבל אם יוציאוהו בלילה יפסל מדאורייתא למתירין, ולכן אם יוציאוהו לקידוש תרוה"ד שזה מקרות הגבר לא פסלו רבנן לקידוש תרוה"ד כמו שאמר אביי בדף כ', אבל למתירין שזה דאורייתא יפסל לכן מוציאים בכלי שרת מהכיוור בקרות הגבר לקידוש ידיים כדי שלא יפסלו המים למתירין.

עוד כתבו דיש עוד טעם להכשיר בתרומת הדשן טפי מכולהו כדפירש בקונטרס בסמוך, (צ"ק) הסבירו האחרונים דכוונתם למש"כ רש"י בעמוד ב' ד"ה והאמר רבי יוחנן דאע"פ שאסור להעלות הכיור משום חשש שמא ישכח לשקעו חזרה, מ"מ יכול להעלותו לקדש ידיו ורגליו לתרומת הדשן, כי לא סגי בלי הך קידוש. והוקשה לי על זה דשם אין איסור בעצם לקדש מהנך מים ורק אסור להעלותו ולכן כשאין ברירה וגם אין חשש שישכח לשקעו התירו לו, משא"כ הכא דיש איסור לקדש ממנו כי נפסל בלילה למה נתיר לו לקדש מהם, יקחו כהן שהיה ער וקידש קודם הלילה. אח"כ מצאתי שהקשה כן במראה כהן. וגם קשה לי דלכא' זהו התירוץ הקודם בתוס' ומה הוסיפו. אח"כ מצאתי שהך קושיא הקשה בטהרת הקודש עיי"ש מה שתירץ. ולפי מה שהסביר הפנים מאירות בתירוץ הקודם של תוס', לא קשה קושיית הטהרת הקודש, אבל הטהרת הקודש למד אחרת מהפנים מאירות ולכן הקשה.

בא"ד. במה שכתבו עוד יש לתרץ דניחא ליה למיפרך מר' יוחנן וכו', אי"ז תירוץ לפי רבי יוחנן איך עשו ממנו קידוש ידיים ורגלים לתרומת הדשן, אלא זה תירוץ למה לא הקשתה הגמ' מהנך משניות על רבי יוחנן.

בא"ד. במה שכתבו דסוגיא דשמעתין לא סברה דמקרות הגבר דינו כעלות השחר דאין נפסל בלינה, היינו כי הגמ' בע"ב כתבה על רבי יוחנן דאע"פ

שקידש ידיו לתרומת הדשן (שהוא מקרות הגבר) צריך לשקעו שוב שלא יפסל בעלות השחר.

בא"ד. כתבו דלהאי פירוש ניחא למה לא הקשתה הגמ' מדברי הברייתא דמוכח דאפילו לרבי אם קידש בלילה כשר, לעבודת לילה, ולמד במהר"ם שיף דכוונתם דמיירי דקידש מקרות הגבר לתרומת הדשן והוקשה לי ואח"כ מצאתי במהר"ם שיף שהקשה כן א"כ למה כתוב בברייתא דאם קידש בלילה צריך לקדש ביום, הרי מקרות הגבר נחשב כביום, ובספר עולת שלמה יישוב דאין כוונת תוס' דלפי התירוץ האחרון יהיה ניחא הך קושיא אלא כוונתם על התירוץ שתירצו דמקידוש תרומת הדשן לא קשיא מידי דהיות דכל הך פסול דלילה זה דרבנן לכן לא החמירו בו לגבי תרומת הדשן דא"א בענין אחר, דלפי"ז א"ש דמה שכתוב בברייתא קידש בלילה דנפסל ביום דמשמע בלילה מהני זה רק לגבי תרומת הדשן, ובאמת היה התנא יכול לכתוב דאף בלילה זה פסול לשאר עבודות אבל התנא העדיף לדבר לגבי היום שהוא פסול בו לכל עבודותיו.

תוד"ה כיוור כיון ששקעו. כתבו דמיירי כששקעו לפני שקיעת החמה אז מהני שלא יפסל, אבל אם כבר נפסל לא מהני להשקיעו וביאר בטהרת הקודש כתבתי בקיצור (עיי"ש באריכות) דתוס' למד דזה המכוון כאן שכתוב כיון ששקעו דהיינו ששקעו לפני השקיעה, דאם התנא לא כיון לכך היה צריך לומר כיוור משקעו ואין מעלהו.

תוד"ה מאי אין מעלהו. הקשו וא"ת ולמה היו משקעין אותו כלל בערב היה להם להמתין "עד סמוך לעמוד השחר" כדי שיהיו יכולין כל הלילה לקדש לאיברים. נראה דקשיא להו לפי רבי חייא בר יוסף אחרי שאם רוצים להעלות לאיברים באמצע הלילה יכולים א"כ למה משקיעים לפני השקיעה. ואין לתרץ דמשקיעים כדי שיהיו יכולים לקדש מהכיוור אף למתירין, כי בלאו הכי אין יכולים לקדש "למתירים" כי זה נפסל כשמעלים אותו לקדש ממנו לתרומת הדשן אף אם ישקעוהו אח"כ. (פירשתי ע"פ החק נתן.) ותירצו דלא רצו להמתין עד סמוך לעלות השחר פן ישכחו מלשקעו, אבל כשישקעוהו זמן רב לפני עלות השחר אף אם ישכחו לשקעו יזכרו אח"כ וישקעוהו לפני עלות השחר. (טהרת הקודש) והמשיכו תוס' וכתבו דאה"נ היו יכולים לקבוע זמן בתחילת או באמצע הלילה (ואז עדיין היה זמן רב) אולם העדיפו לפני השקיעה שהיה להם בו סימן דאז נפסלו המתירים כגון דם שלא זרקו או קומץ שלא הקריבו.

אח"כ הקשו לרבי יוחנן דאמר שיש איסור להעלותו שמא ישכח מלשקעו, לכא' למה אסרוהו, הרי בלא"ה יעלוהו לתרומת הדשן ויעברו על האיסור א"כ איזה ריוח יש מהך איסור. ותירצו כמ"ש רש"י דכשיעלה סמוך לזמן איסורו ורואה שהיה שקוע הוא מבין דצריך לשקעו מיד דאל"כ יפסל בעלות השחר ונמצא דלא עברו בזה על האיסור להעלות, (ואה"נ אם היה אפשר אף בלי הך העלאה לא היו מתירים להעלות אבל א"א בלי זה) [ולכא' הך קושיא יכלו תוס' לשאול בצורה דומה אף על רבי חייא בר יוסף מה מרויחים מהשיקוע לפני השקיעה הרי מעלים אותו לתרומת הדשן ויש חשש שישכחו, ונראה דעל רב חייא בר יוסף א"א להקשות, כי י"ל דע"י שמצאוהו משוקע יזכרו לשקעו שוב, אבל על רבי יוחנן שס"ל דיש איסור להעלות קשה דמה הרווחנו הרי בלא"ה יעברו על האיסור].

אח"כ הקשו רק לפי רבי חייא בר יוסף דס"ל דאחרי שהעלהו בלילה לקדש לתרומת הדשן ישקעוהו שוב, למה ישקעוהו הרי פסול למתירים, וא"כ למה ישקעוהו לפני עלות, משא"כ לפי רב חסדא ורבי יוחנן משקעים כי המים לא נפסלו כלל למתירים (חק נתן). ואל תתרץ לי כדי שיוכלו לקדש ממנו להקרבת איברים כי איזה כהן יקדש קידוש שמועיל רק לאיברים, כל כהן רוצה לקדש קידוש שמועיל להכל, ותירצו א' דצריך לשמור המים כשאר קדשים שלא יפסלו בלינה, ב' דאם יפסלו בלינה (לגמרי) יטמא הידים, ואין רוצים בכך, ועל מה שהקשו דאיזה כהן ישתמש בהנך מים תירצו תוס' דישתמשו במים למי שצריך להעלות איברים כשהרבה כהנים ירצו לקדש. (ובפנים מאירות הגיה בתוס' ד"ב כהנים) [ולא הבנתי למה לא כתבוהו כתיורן נוסף] (ומה שכתבו תוס' אע"פ שהיה פייס של תמיד קודם עלות השחר מ"מ לא היו מקדשין בלילה, נראה דבאו לחזק מש"כ דלפעמים כשהרבה כהנים קידשו ביחד היו מקדשין מהכלי שרת ד"ב כהנים היו מקדשין ביחד מהכור. ולכא' היה אפשר לסתור ולומר דהכהנים שהיו מקדשים לאיברים קידשו לפני עלות השחר וא"כ לא יהיה לחץ של הרבה כהנים, א"ז דחו תוס' ואמרו דכל מי שזכה בפייס אף מי שקידש לאיברים היה מקדש ביום, אולי זה כוונתם וה' יאיר עיניי)

ובתבנו דמה שרואים בסוגיין דלכו"ע אם לא ישקעו הכיור לפני עלות השחר יפסלו מימיו לגמרי זהו כרבי ולא כר"א בן רבי שמעון כי ס"ל לפי אילפא, (וגם שאר האמוראים נסתפקו בזה) כמו שהכהן לא נפסל קידוש ידיו ורגליו בעלות השחר, ה"נ מימי הכיור לא נפסלו בעלות השחר.

ובתבנו דאף שיוצא (בדף כ' ע"א) דלפי רבי התירו לקדש לתרומת הדשן מקרות הגבר וזה לא יפסל בעלות השחר בגלל שזה דרבנן, כ"ז לגבי הכהן

המקדש אבל לגבי המים אינו כן ואם לא ישקעו המים שוב יפסלו המים אבל זה רק מדרבנן, כי כמו שראינו לפי ר"א בר"ש לפי אילפא דאם הקידוש ידים ורגלים לא נפסל בעלות ה"נ מי הכיור והיינו דאין הבדל ביניהם, א"כ כשרבי אמר דכשהעלה מקרות הגבר את הכיור וקידש ממנו לתרומת הדשן אין הכהן נפסל בעלות ה"נ המים לא יפסלו אף כשלא ישקעם, ומה שצריך לשקע זה מדרבנן שאמרו דאם לא ישקעם שוב יפסלו בעלות, [אבל ברש"י בדף כ' ע"א מוכח דהמים נפסלים מדאורייתא].

ותוס' הלכו בדרך אחר בכל הך סוגיא, ולפי דברי תוס' מיושבים הרבה קושיות, (תוס' בעצמו הקשה כמה קושיות על פירש"י), והוא דכשהגמ' אמרה מאי אינו מעלהו נמי דקאמר לעבודת היום, הכוונה דאינו מעלהו כי אם יעלהו יש חשש שיבוא מכשול שיעשו קידוש ידים מהכיור לעבודת מתירין ביום. הסבר הדבר דאם יעלוהו אחרי שקיעת החמה או בתחילת הלילה לקדש ממנו לאיברים, דמותר לקדש ממנו (דלא כפי שסברה הגמ' בההו"א), אפילו אם ישקיעוהו לפני עלות השחר כדי שיהיה אפשר לעשות ממנו קידוש לאיברים ופדרים של היום, יבוא מכשול דאנשים יאמרו בשביל מה שקעוהו לפני שקיעת החמה (הרי אח"כ העלוהו לקדש ממנו לאיברים) הסיבה כי רצו דיהיה כשר לקדש ממנו אף למתירים, ואין נפסל למתירין בזה שהעלוהו אחרי שקיעת החמה, וזה מכשול כי הגמ' סברה בההו"א דס"ל לרבי יוחנן כרבי חייא בר יוסף דאילו העלוהו בלילה נפסל למתירין. ונראה בתוס' דיש בעייה נוספת דלא יזכרו לשקעו לפני עלות השחר (אחרי שהעלוהו לקדש ממנו לתרומת הדשן) הסבר הדבר דלא יחשבו דחז"ל אמרו לשקעו לפני השקיעה כדי שעי"ז יזכרו לשקעו לפני עלות השחר אלא יחשבו דחז"ל ציוו כן כדי שיהיה כשר למתירין. [ולפי פירוש תוס' א"ש מאד, כי לפירש"י שאין מעלין אותו כדי שיהיה כשר לעבודת היום צ"ע טובא הרי בלא"ה לא יהיה כשר לעבודת המתירין של היום כי יעלוהו לתרומת הדשן ויפסל, וצ"ל דרש"י יתרץ כמו שכתבו תוס' (בד"ה כיור כיון ששקעו אין מעלהו) דלפי רבי היו עושין תרומת הדשן בכהנים ישנים, או בכלי שרת או דס"ל דמקרות הגבר נחשב ליום לגבי לינה.]. ואף שלפי תוס' יעלוהו לתרומת הדשן לא יטעו לחשוב שכשר ע"י מה ששקעוהו לפני השקיעה (אף אם יעלוהו בלילה) א' דא"כ למה לא העלוהו לקדש ממנו לעבודת איברים של הלילה, אלא יבינו דאם היה אפילו קצת מהלילה בחוץ נפסל למתירין, ב' דיבינו דשקעוהו לפני השקיעה ולא העלוהו כדי שכיבואו לקדש לתרומת הדשן ויראוהו שקוע יזכרו דצריך לשקעו מיד אחרי תרומת הדשן כדי שלא יפסל לאיברים בעלות השחר. ותוס' כתבו וז"ל "והיינו" גזירת שיקוע.

נראה ביאור דבריהם, כי לפירש"י מה שהגמ' אמרה דאין מעלהו משום עבודת יום זהו ענין אחר מגזירת שיקוע, דכשאמרינן משום עבודת יום היינו בגלל שלמתירין נפסל אם היה קצת מהלילה בחוץ, לכן לא יעלהו, וכשאמרינן גזירת שיקוע היינו דבעצם אפילו היה קצת מהלילה בחוץ כשר, ומה שאין מעלהו זהו בגלל חשש דישכח מלשקעו לפני עלות השחר ויפסל המים לגמרי בין למתירין בין לאיכרים, משא"כ לפי תוס' שניהם ענין אחד דאם יעלה יבואו להכשירו אף למתירין בגלל שהיה שקוע בשקיעה, וגם יטעו ולא ישקעוהו לפני עלות השחר. ותוס' הקשו דלפירש"י היתה הגמ' צריכה לשאול מיד אחרי שאמרו איכא בינייהו גזירת שיקוע, דרבי יוחנן היינו רב חסדא, וכן הקשו דלפירש"י יש הבדל גדול בין רבי יוחנן לרבי חייא בר יוסף אם כשהיה קצת מהלילה בחוץ אם נפסל למתירין ולמה אמרה הגמ' רק דאיכא בינייהו גזירת שיקוע, ולפי תוס' לק"מ.

וחקשתה הגמ' א"כ רבי יוחנן ס"ל כרבי חייא בר יוסף, ותירצה הגמ' איכא בינייהו גזירת שיקוע הסבירו בתוס' האחרון של עמוד ב' (והחק נתן כתב דמוכח הכא בתוס' דאף הכא ס"ל לתוס' כן) דגם השתא סברה הגמ' דלפי רבי יוחנן זה נפסל למתירין אם היה קצת מהלילה בחוץ אלא דלפי רב חייא בר יוסף נפסל מדאורייתא ולפי רבי יוחנן (אם בעלות היה משוקע) נפסל רק מדרבנן. [וצ"ע למה פסלוהו רבנן] אח"כ הקשתה הגמ' דרבי יוחנן אמר קידש ממנו לתרומת הדשן למחר א"צ לקדש ממנו ומסתימות דברי רבי יוחנן מוכח דכשר אף לעבודות מתירין של היום אלמא אף שלא היה שקוע כל הלילה כשר לפי רבי יוחנן למתירין, וא"כ קשה דזה כרב חסדא, תירצה הגמ' דבאמת ס"ל כרב חסדא ויש מחלוקת ביניהם האם יש מצוה שבלילה יהיה שקוע, לפי רב חסדא אין, ולפי רבי יוחנן יש מצוה. ויתכן דהסיבה שיש מצוה שיהיה שקוע לפי רבי יוחנן כדי שכשיעלהו לתרומת הדשן יזכור דצריך לשקוע מיד ועי"ז לא יפסל בעלות השחר. [וא"ש לפי תוס' למה שינתה הגמ' עכשיו ואמרה "מצות" שיקוע, כי בהתחלה כשסברו דלפי רבי יוחנן אם היה קצת מהלילה בחוץ נפסל למתירין, א"כ אסרוהו מצד גזירה שמא אם יעלהו יבואו להכשירו למתירין, משא"כ השתא דס"ל דאף אם היה קצת מהלילה בחוץ הוא כשר למתירין, א"כ אין כאן אפשרות לגזור מצד חשש איסור גמור לכן זה רק מצות שיקוע, אבל לפירש"י צ"ע למה שינתה הגמ' מלשון גזירת שיקוע למצות שיקוע.] [אך צ"ע היכן מרומז במה שהגמ' אמרה איכא בינייהו גזירת שיקוע דהגמ' חזרה בה מהתירין הקודם וס"ל דלפי רבי יוחנן אם לא היה שקוע כל הלילה יהיה פסול למתירין רק מדרבנן, הרי גם לפי מה שסברה הגמ' בתחילה דלפי רבי יוחנן אם לא יהיה שקוע כל הלילה יהיה פסול

למתירין מדאורייתא מה שצריך שיהיה שקוע כל הלילה זהו משום גזירה כמ"ש תוס', ותוס' כתבו דהיינו מה שאמרה הגמ' גזירת שיקוע. וא"כ י"ל דלשתיהם אם יעלה בלילה יפסלו המים מדאורייתא למתירין ורק נחלקו אם יש איסור להעלות בלילה משום חשש דיבוא להשתמש במים למתירין.]

ולפי רש"י קושיית הגמ' זה מדברי רבי יוחנן משמיה דאילפא המובאים בעמוד א' כיור שלא שקעו מבערב מקדש ממנו לעבודת לילה ולמחר אינו מקדש, והבינה הגמ' דהכוונה דלמחר אין יכול לקדש מהך כיור אע"פ ששקעוהו לפני עלות וזה הקשתה הגמ' דלפי רבי יוחנן אם היה שקוע בעלות לא נפסל כלל וא"כ למה אינו מקדש ותירצה הגמ' דכוונת אילפא זה דלמחר א"צ לקדש, וגירסת רש"י כמו המוסגר בגמרתינו, ולפי"ז יורד קושית תוס' על רש"י, ורש"י אינו יכול לגרוס בלי הסוגריים כפי שתוס' גרסו דא"כ אין שום קושיא כי לפי רש"י כשהגמ' אמרה איכא בינייהו גזירת שיקוע ס"ל לרבי יוחנן דלמתירין נפסל רק בעלות השחר.

תוד"ה אי משקע ליה. הנה הגמ' הקשתה דלפי רב חייא בר יוסף דאין בכלל מצוה לשקעו לפני שקיעת החמה, א"כ אין רעש כשבא ליטול ידיו לתרומת הדשן, ובמשנה כתוב דהיו שומעין קול המוכני, תירצה הגמ' דלעולם לא היה משקעו (לפני השקיעה) אולם כשבא לקדש לתרומת הדשן הוא משקעו ואח"כ מעלהו. והקשה הגמ' דאי"ז מתרץ, כי מה שמשקעים אותו אפשר בלי המוכני וא"כ אין קול בשיקוע, והקשו תוס' דאין קושיית הגמ' מובן, דאע"פ שאין קול בשיקוע יהיה קול כשמרים הכיור ע"י המוכני. ותירצו תוס' דזה כוונת תירוצ' הגמ' משקע ליה בגילגלא, היינו דמשקע ליה בלי גלגל ומרימו ע"י גילגלא ולכן יש קול בהרמתו, ותירוצ' ב' תירצה הגמ' דאף השיקוע היה ע"י גלגל. כן הסביר החק נתן כוונת התוס'.

דף כ"ב ע"א

תוד"ה בין שאין בהן רביעית. הקשו לפי הס"ד איך יתכן דלקידוש ידים דחמירא דצריך ליטול ידים עד הפרק העליון מקום חיבור היד והזרוע, סגי אף בלא רביעית, ולנטילת ידים דקל דא"צ עד מקום חיבור היד לזרוע צריך רביעית, (כן הסביר בצ"ק כוונת תוס') ותירצו דמיירי הכא דלפני כן היה בו רביעית, ואתא משיורי טהרה ובכה"ג אף בנט"י א"צ רביעית, כי כשיש בו רביעית נוטלין אפילו לשנים.

תו"ד קודח מתוכו. בסופו כתבו דבקונטרס לא פירש כן, והסביר בצ"ק דלפירש"י קדח בדופן הכיור והכניס הכלי שרת בדופן דזה נהפך להיות חלק מהדופן אז שרא אע"פ שאין בו לקדש ד' כהנים, ולפירש"י הגירסא קודח בתוכו, ולפי תוס' הכניס הכלי שרת לתוך חלל הכיור והוציא משם מים, ולפי תוס' הגירסא מתוכו דהיינו שנטל המים מתוך הכיור.

תו"ד ק"ו מבנו. כתבו דמשמע שיש לו תוך, (דאל"כ איך יטול מהכנו) ועשוי כמין תיבה פרוצה למעלה והכיור יושב עליו, היינו מעליו ולא בתוכו דאם הכיור נכנס לתוך הכנו א"כ למה אמרה הגמ' אח"כ מה לכנו שאין עשוי לתוכו. כן הסביר בחק נתן דזה באו תוס' לחדש במה שכתבו דיושב עליו היינו שלא יקשה דזה עשוי לתוכו.

אח"כ הביאו פירוש רבינו דזה כמו יורה (סיר) הפוכה על פיה ונהיה חור בשוליה ולפי"ז כבר אפשר לפרש דהכיור נכנס קצת לתוך הכן ומה שאמרה הגמ' מה לכנו שאין עשוי לתוכו כי היות דפתוח מלמטה ומלמעלה אין לו בית קיבול, ואינו עשוי לתוכו, (חק נתן) ולכא' לפי"ז קשה א"כ איך קידש מכנו הרי אין מחזיק מים הביא בספר שלום רב מספר תו"ק דהכוונה דהפך הכיור ועכשיו המים בכך מוחזקים כי הכיור מעכבם לצאת.

תו"ד למעוטי טיט הנירוק. היינו דמשלים למקוה ולרביעית לא, והגמ' סתרה א"ז דבטיט הנירוק שפרה שוחה ושותה הימנו אף לרביעית מהני והנה לפירש"י בטיט הנירוק שפרה שותה דמשלים לשיעור מ' סאה דמקוה אפשר לטבול בו, ולתוס' משלים וא"א לטבול בו.

תו"ד אפילו לרביעית. הביאו דרש"י דייק כי כתוב (בחולין) דמים שנפסלו משתיית בהמה פסולים בין לנטילת ידים ובין לטבילה (הכוונה בקרקע פסולין היינו לטבילה) משמע מזה דאילו לא נפסלו משתיית בהמה מותרין אף לנטילת ידים. ותוס' הקשה ע"ז דשם כתוב אחרת דלטבילה במקומו לכו"ע אפשר כי זה מקוה והמחלוקת שם כשיש הפסק בהך מקוה ע"י חריץ אי גזרינן אטו טבילה בכלי, ולכא' זה רק קושיא על מה שציטט רש"י דשם כתוב דאפילו לטבילה פסול, אבל בעצם משם קשה על תוס' דשם כתוב דכשפסול משתיית בהמה כשר לטבילה ואילו הכא כתוב דאם אין פרה שוחה ושותה אף לטבילה פסול, תירצו תוס' דיש ב' אופנים דאין הפרה שותה א' במאי דמיירי הגמ' בחולין, במים

צלולים אבל סרוחים, שם זה כשר לטבילה, אבל הכא מיירי במים עבים שנפסלו לשתייה מחמת טיט המעורב בהן זה פסול אף לטבילה, והוקשה לי על זה א"כ מאין המקור דמים שפרה שוחה ושותה מהן כשר לנטילת ידיים אף שטיט מעורב בהן, הרי א"א ללמוד ממה שמוכח במשנה דחולין דאילו ראויין לשתיית בהמה נוטלין לידיים דיש לחלק דשם אין טיט מעורב בו משא"כ הכא דטיט מעורב בו אולי גרע ופסול אף לנטילת ידיים. ומצאתי שהצ"ק הביא דהר"ש הקשה כן.

אח"כ הקשו תוס' דפה כתבה הגמ' דטיט הנירוק נחשב למים ומשלים המקוה אם פרה שוחה ושותה ממנו ואילו בתוס' הקודם הביאו כמה שיעורים מתי נחשב הטיט למים, והך שיעור דפרה שוחה ושותה לא מופיע שם, וא"כ מהיכן למדנו הך שיעור, וראיתי בצ"ק שהביא דתוס' בסוכה והר"ש יישבו דכל הני שיעורים הם מפרשים מתי הוא השיעור דפרה שוחה ושותה מהם, וא"א לבדוק במציאות דאין כל הפרות שוות, אבל בצ"ק העיר עליהם היכן מצאנו הך שיעור דפרה שוחה ושותה שיבואו לפרשה, וא"א לומר מהברייתא שרש"י הביא מגמ' חולין דשם הרי מיירי במים צלולין וסרוחין וצ"ע.

תוד"ה נתן סאה בשר. הקשו דהכא כתוב דאם נתן סאה מי פירות במ' סאה מי מקוה ואח"כ נטל סאה אע"פ שמי המקוה מזוגין ובטבילה כתוב במים, כשר, ולגבי רחיצת קרב וכרעים שכתוב ירחץ במים אמרינן דמזוגים פסולים.

דף כ"ב ע"ב

תוד"ה משום דאין לבו לשמים. כתבו דאע"ג דהשתא לבו לשמים מתחילה לא היה לבו לשמים, ביאר בספר שלום רב דאע"פ דהאדם נידון לפי מעשיו של אותה שעה ה"מ לגבי מתכפר, אבל הכא מיירי בכהן המכפר ולכן אם מתחילה לא היה לבו לשמים אין יכול לכפר, ולהכי בעינן בש"ץ שיהיה פרקו נאה מנעוריו.

תוד"ה אי הכי טמא שרץ נמי. הביאו דרש"י לא גרס אי הכי כי לכא' זה שאלה שלא נובעת מחידושם של זקני דרום אלא שאלה כללית למה רק טומאת מת הותרה בציבור נילף מק"ו דגם טומאת שרץ יהא מותר בציבור, ואינו קשור לחידושם של זקני דרום (שחידשו דכהן טמא מת שהקריב קרבן יחיד בטומאה עלה הקרבן מכיון שלגבי טומאת מת הותרה בציבור לכן לגבי יחיד לפחות עולה בדיעבד. ומה שכתוב במשנה דכהן טמא חילל מיירי בטומאת שרץ), ועיין בטהרת

הקודש דלפי זקני דרום, המשנה מדברת בין ביחיד בין בציבור בטומאת שרץ, אבל לפי ר"ת בתוס' אינו כן.

אבל תוס' יישבו בכמה דרכים שאפשר לגרוס אי הכי, וזה כן קשור לחידושם של זקני דרום, א' דהמקשה שהקשה אי הכי, חולק וס"ל דלא אמרינן אם בציבור הותרה טומאת מת א"כ לפחות בקרבן יחיד שהקריבו הכהן בטומאה זה עולה לו, וטענתו דהרי פשיטא דטומאת שרץ הותרה בציבור, ק"ו מטומאת מת שהותרה בציבור (הק"ו הוא אם בטומאת מת שצריך הזאה ג' וז' הותרה בציבור, כש"כ בטומאת שרץ שא"צ הזאה ג' וז' שיהא מותר בציבור) [ולפירש"י המקשה פשיטא ליה דטומאת שרץ לא הותרה בציבור אלא שואל למה לא יהא מותר מק"ו] וא"כ כמו שזקני דרום ס"ל דמתוך שטומאת מת הותרה בציבור לכן הותר אף ביחיד בדיעבד, א"כ גם צריכים לומר דכמו שטומאת שרץ הותר בציבור לכן גם ביחיד הותר, (ואיך העמידו חכמי דרום את המשנה דמיירי בטומאת שרץ דאין עולה ליחיד) אע"כ מוכח דלא אמרינן כלל הך חידוש דאם בציבור הותר לכתחילה טומאת מת ה"נ בדיעבד הותר ביחיד.

ב' אח"כ כתבו ועוד יש לפרש, והסביר במהר"ם שיף דלפי הועוד יש לפרש, המקשה שהקשה אי הכי, ס"ל כמו זקני דרום וס"ל יותר מהם דאפילו לגבי טומאת שרץ אמרינן כמו שבציבור מותר ה"נ מותר בדיעבד אף ביחיד וקושייתו על זקני דרום דנימא דמש"כ במשנה דטמא חילל הקרבן מיירי בטומאה שיצאה מגופו כגון זיבה או צרעת ולא כמו שהעמידו זקני דרום בטומאת שרץ. ולפי הנך ב' דרכים כשהגמ' מתרצת סברי זקני דרום מכפרים כמתכפרים וטמא שרץ לא שרא, אין עולה אף בציבור, משא"כ לפי ר"ת, בציבור ודאי עולה אף בטמא שרץ.

ג' ור"ת פירש דטומאת מת בציבור מותר אפילו באכילה, בין אם הסכינים או הכהנים טמאים מת, בין אם הציבור טמאי מת והקרבן נאכל להם, אבל לגבי טומאת שרץ שאני דאם הסכינים או הכהנים טמאים בשרץ מותר לשחוט והבשר נאכל לישראל, אבל אם הציבור טמאי שרץ אין נאכל להם, מכיון שעד הלילה כבר לא יהיו טמאים, שכבר העריב השמש, ומהיכן ילפינן שטומאת שרץ הותר בציבור כגון סכינים או כהנים טמאי בשרץ, כתבו תוס' בתירוצם דנלמד מק"ו אם לטמאי מתים שטעונים הזאה ג' וז' מותר, כש"כ דמותר לטומאת שרץ שא"צ הזאה ג' וז', ותוס' כתבו דא"א לסתור הך ק"ו ע"י הוכחה דטומאת שרץ חמירא מטומאת מת דציבור טמא שרץ אין אוכלים ובטומאת מת אוכלים, כי אינו חומרא, ומה שאין נאכל להם כי בלילה כבר לא יהיו טמאים ואז יאכלו.

וזקני דרום חידשו דאם כהן טמא מת הקריב קרבן יחיד עלה לו ומה שכתוב במשנה דזה פסול מיירי בטומאת שרץ, ולמדו כן כי אם בציבור הותר טומאת מת אפילו באכילה אם כן אף ביחיד הותר לגבי שעלה לו אבל אסור באכילה (כמו שכתבו בסוף התוס'), משא"כ בטומאת שרץ דבציבור טמאי שרץ אין נאכל להם "דחמיר" לכן אף ביחיד אין עולה לו. אבל לפי ר"ת ודאי טומאת שרץ בציבור כגון סכינים או כהנים טמאים מותר באכילה לכו"ע ואין נידון על טומאת שרץ בציבור דשרא באכילה בטומאת כהן או סכינים, אבל אם הציבור טמאים משרץ אין אוכלים בפסח בטומאה, כי לערב כבר לא יהיו טמאים. [ומה שכתוב במשנה דטמא חילל ודאי לא איירי בטומאה בציבור כי זה עלה אף בטומאת שרץ]

[ולכא' קשה הרי כתבתי בקטע הקודם דמה שאין נאכל בציבור טמאי שרץ אין כאן חומר (כי יכולים לאכול בלילה) תירץ הצ"ק (כנ"ל וצ"ע בפנים) דודאי במת קיל דמצאנו דנאכל משא"כ בשרץ לא נאכל ולכן כשבאים ללמוד מציבור ליחיד א"א ללמוד על טמא שרץ שיעלה, משא"כ כשאנו לומדים ק"ו דבציבור טומאת שרץ מותר (כגון סכינים או כהנים טמאים) מק"ו דהזאה, איני יכול לסתור ע"י פירכא דשרץ חמיר דאין נאכל, כי אני יכול לטעון אולי אינו חומר ומה שאין נאכל כי אפשר בלילה, ובזה מיושב ג"כ מה שר"ת הסביר קושיית הגמ' אי הכי טמא שרץ נמי, שטמא שרץ ביחיד ילמד מטמא מת ביחיד שיעלה (מק"ו דהזאה ג' וז') ולכא' צ"ע דיש לדחות הק"ו ולומר דטמא שרץ חמיר דאין נאכל בציבור טמאי שרץ, ולפמש"כ מהצ"ק דלסתור ק"ו א"א כי יש לומר אולי מה שאין נאכל זה כי אפשר לאוכלו בלילה ואין כאן חומרא].

וחקשתה הגמ' על זקני דרום למה לא נלמד מק"ו דטומאת שרץ ביחיד ירצה כמו שטומאת מת ביחיד מרצה, ודחתה הגמ' דס"ל מכפרין כמתכפרין דביחיד טמא שרץ לא מהני, ולפי ר"ת לא אמרינן מכפרים דציבור כמתכפרים, כי מכפרים דציבור הותר בטומאת שרץ דסכינים או דכהנים, אבל בבעלים לא הותר בהו טומאת שרץ כי יכולים לשלוח קרבנותיהם בטומאה, ובאמת תוס' הקשו על ר"ת למה לא נימא גם בציבור מכפרים כמתכפרים, משא"כ לפי ב' הדרכים הראשונים של תוס' מכפרים כמתכפרים אף בציבור דלא הותר להו טומאת שרץ בסכינים או בכהנים, (כמו שלא הותר בהו ג"כ כהנים זבים או מצורעים).

בסוף התוס' כתבו דהאי מתוך דזקני דרום אינו בנין אב, (משא"כ מש"כ באיזהו מקומן דמתוך דלן כשר באימורים לכן כשר גם בדם, זהו בנין אב) וצ"ע מה ההבדל ביניהם, והסביר בטהרת הקודש דכתוב בפסוק ונשא אהרן את עוון

הקדשים ולמדו דנושא עון שהותר מכללו במקום אחר, והיינו דהציץ נושא עון טומאה דיחיד שהותר בציבור אף בלי ציץ א"כ יוצא שכתוב בפסוק דטומאה ביחיד הציץ מרצה, ורק היה מקום לומר היות דדורשים עון הקדשים ולא עון מקדישים היינו דאם הקרבן נטמא זה מרצה אבל אם הכהן או הבעלים נטמאו אינו מרצה, לכן הביאו זקני דרום את המתוך וזה רק גילוי מילתא לומר דמש"כ ולא עון מקדישים קאי לאפוקי טומאת שרץ, ולכן אין נחשב בנין אב, משא"כ לגבי לן בדם דילפינן הכל מאימורים הוה בנין אב.

דף כ"ג ע"א

תוד"ה מפני שאמרו. הוקשה להו שהגמ' יכולה להעמיד המשנה בטומאת בעלים במת ואע"פ שכתוב דאין הציץ מרצה על טומאת הבעלים, לא קשה על זקני דרום, כי הם יכולים לחלוק על המשנה כי הם תנאים, ותירצו תוס' דהגמ' סמכה על הסיפא שכתוב נטמא טומאת התהום מרצה, הסביר בספר יד בנימין דאילו נעמיד המשנה בטומאת בעלים במת יקשה על זקני דרום מהכתוב בסיפא דאם זה טומאת התהום מרצה, מבינים מזה דאילו זה טומאת ודאי במת לא מרצה וזה נגד זקני דרום, לכן העמידה הגמ' דנטמא הכהן בשרץ והשתא א"ש דאם הכהן טמא ודאי בשרץ אין הציץ מרצה רק בספק וזה מתאים לזקני דרום.

ובן הגמ' העדיפה להסביר דמיירי בטומאת כהן וע"ז התירו בטומאת התהום כי אם זה מיירי בטומאת בעלים ורבי חייא אומר לא אמרו טומאת התהום אלא במת, נמצא דטומאת ודאי דבעלים אין הציץ מרצה, וזה נגד זקני דרום וא"א ליישבו אלא כשנעמידה בטומאת כהן כמ"ש בתוד"ה לא למעוטי.

תוד"ה לא למעוטי. הקשו דאכתי ברייתא דרבי חייא קשיא לזקני דרום, דאע"פ שהעמידו הך משנה בטומאה דכהן, מ"מ כתוב דטומאת התהום דמת ודשרץ הורצה, משמע אבל טומאה ודאית של כהן במת לא הורצה, והרי זקני דרום אמרו דכהן טמא מת אפילו בקרבן יחיד הורצה, (ותירצו ב' תירוצים) ובאמצע תירוצם הא' כתבו אבל בבעלים לא מיתוקמא ברייתא דרבי חייא וכו'. נראה כוונתם דא"א להסביר דמיירי דהבעלים הם טמאי שרץ או טמאי מת ביום ז', כי א"כ למה כתוב דאם זה טומאת התהום מרצה, מדוע צריך להגיע לריצוי הרי הם יכולים לשלוח קרבנותיהם אפילו אם הם טמאים בודאי בטומאת שרץ דהרי שוחטין וזורקין על טמא שרץ, וא"א להסביר דמיירי דזה מרצה כשהבעלים הם טמאי

שרץ או טמא מת בז' שלו ונכנסו למקדש ועסקו בקרבנם דאם זה טומאת התהום זה מרצה, כתבו תוס' דאין לומר כן כי למה זה ירצה אחרי שהם יכולים לשלוח קרבנם ע"י אחר, ועדיין צ"ע כי אינם יודעים מספק טומאתם. ועיין בספר עולת שלמה מה שביאר כוונת תוס' ולא זכיתי להבין דבריו עיי"ש.

תנוד"ה טומאת התהום. רש"י פירש טומאת התהום דזיבה כגון ראה בבין השמשות של י"ג ראייה ארוכה ויש ספק אולי היה הכל בי"ג או הכל בי"ד ואינו זב, או שהיה חלק ביום וחלק בלילה וא"כ הוא זב אע"פ שזה ראייה אחת כי זב נטמא ע"י שראה ב' ראיות ביום אחד או אפילו בראיה אחת אם זה היה בב' ימים.

ותוס' הקשו עליו דהגמ' בפסחים מביאה בזב שטבל ביום הז', ואח"כ ראה שוב לרבנן סתר הטבילה והוה זב, וזהו טומאת התהום דזיבה לשיטת תוס' היינו דאחרי שטבל והביא קרבן פסח אם יראה שוב, נטמא למפרע אבל אינו יודע אם יראה שוב, אבל לפי רבי יוסי כשטבל אמרינן עלתה לו הטבילה דמקצת היום ככולו ואין נטמא למפרע, ואמרה הגמ' דלפי רבי יוסי א"א למצוא טומאת התהום בזיבה כי אחרי שספר מקצת היום וטבל אפילו יראה אח"כ אין טמא למפרע, אבל לפירש"י לא אתא שפיר דיש טומאת התהום בזיבה אף לפי רבי יוסי כגון ראה בבין השמשות ראייה ארוכה דאולי זה ב' ימים וטמא.

והנה אף שתוס' פירשו טומאת התהום דזיבה בזב ביום השביעי שלו, וסתרו פירש"י מכח מה שאמרה הגמ' דלפי רבי יוסי לא משכחת טומאת התהום דזיבה, אבל היא גופא צריך ביאור למה לא יקרא טומאת התהום כפי שפירש"י, לזה הביאו דברי רבינו ברוך דטומאת התהום צריך להיות שאף אחד בעולם לא ידע שנטמא, ומה שכן נודע לו שהוא בספק זה נודע לו אחרי השחיטה, ולכן במקרה של רש"י אם הוא עצמו ידע מראיתו אינו טומאת תהום כי הוא יודע בהך ספק ואם הוא לא ידע מכך וסיפרו לו מזה אחרי השחיטה עדיין אינו טומאת התהום כי מי שסיפר לו ידע בכך לפני השחיטה, וראיתי מביאים מהגרי"ז ליישב דברי רש"י דב' דינים הם, א' שאף אחד לא ידע שנטמא "ודאי" אבל אם אחרים ידעו שיש כאן טומאת ספק והוא לא ידע (עד אחר השחיטה) זה לא נקרא ידיעה, ב' אף הספק לא יהיה נודע לו רק אחר השחיטה, ולפי"ז מיושב דאף שאיש אחר ידע שראה כנ"ל, מ"מ אינו ידיעה ודאית לטומאה, והאיש אחר אמר לו לאחר השחיטה וא"כ יוצא דאף הספק לא היה נודע לו בשעת שחיטה.

והוקשה לרבינו דעדיין אפשר למצוא לפי רבי יוסי טומאת התהום בזיבה, כגון שראה ראייה אחת ביום י"ד וטבל ושחטו עליו ואח"כ ראה ראייה שניה דנהיה זב למפרע אף לרבי יוסי (כי רבי יוסי דיבר אם תחילת היום היה בטהרה משא"כ הכא דראה בהך יום ואח"כ ספר) וזהו טומאת התהום כי אחרי שטבל מי יימר דיראה שוב, ותירצו לפי מה שכתבו דטומאת התהום היינו שאף אחד אינו מכיר בזה, והכא ידוע שאם ראה בהך יום ונפתח המקור דעלול לראות שוב בהך יום, והביאו גם תירוצ' של רבינו על הך קושיא דהרואה ב' ראיות אע"פ שהראיה שניה מצטרפת לראשונה ונהיה זב, מ"מ ס"ל לב"ה (בנדה דף ע"ב) דמטמא במשא מראיה שניה ואילך אבל על ראייה ראשונה אין מטמא למפרע במשא בזיבה אלא מכאן ואילך, לכן אילו שחטו עליו בין ראייה ראשונה לשניה אינו כטומאת התהום דזיבה שציץ לא מרצה, אלא אמרינן דהקרבן פסח ששחטו עליו בין ראייה לראיה עלתה לו כי הרי לא אמרינן דיהיה זב משעת ראייה ראשונה, וא"כ בזמן שחיתת הפסח אין כאן ספק אולי הוא זב. (פירשתי עפ"י העולת שלמה כנ"ל בכוונתו)

אח"כ הקשו תוס' על פירושם בטומאת התהום (דאחרי טבילתו לזיבה סתר הטבילה ע"י ראייה) דהכא בגמ' מיירי בכהן טמא ששימש דאם זה טומאת התהום הציץ מרצה ואם זה טומאת התהום דזיבה אינו מרצה, וקשה שאם הכהן טבל לזיבתו אסור לו לשמש בודאות כי הוא טמא מצד טבול יום, ואי"ז טומאת התהום משא"כ על פירש"י לא קשה דיתכן להסביר דמיד אחרי ראייתו טבל, וגם טבילתו היא בספק אם זה היה ביום קודם ואינו טבול יום או בלילה והוא טבול יום וא"כ אינו ודאי טמא. (חק נתן)

לבן פירשו תוס' פירוש שלישי בטומאת התהום דזיבה כגון שראה ביום י"ג וטבל, וביום י"ד הקריב כי כבר אינו טבול יום ואח"כ ראה ראייה נוספת דנהיה זב למפרע, אולם לכא' זה לא מתאים עם מש"כ תוס' לפני זה בשם רבינו דאפילו ראה ראייה אחת וטבל והקריב פסחו וראה אח"כ עוד ראייה, אי"ז נקרא טומאת התהום דזיבה. אבל תוס' כנראה לא ס"ל כרבינו, ואע"פ שתוס' לא ניחא ליה לעיל לומר דראה אחת ביום והקריב ואח"כ ראה ראייה נוספת כי ידוע שעלול לראות וזה נקרא שנודע הספק, כתבו תוס' דהכא שזה בב' ימים לא מיקרי נודע הספק כי אין עלול לראות למחרת כמו שעלול לראות בו ביום, וכתבו דמה שהגמ' אמרה דלפי רבי יוסי אין טומאת התהום דזיבה מובן הכא כי כבר ספר מקצת יום י"ד בטהרה ואין מצטרף לראשונה. פירשתי עפ"י העולת שלמה.

דף כ"ג ע"ב

תוד"ה אם עון פיגול. הנה יש שני פסוקים, פסוק ארוך בפרשת צו (ויקרא ז' י"ח) שם כתוב ואם האכול יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו לא יחשב לו פיגול יהיה והנפש האוכלת ממנו עונה תשא, ועוד פסוק קצר בפרשת קדושים (ויקרא י"ט ז') ואם האכל יאכל ביום השלישי פיגול הוא לא ירצה, והנה רש"י גרס עפ"י התורת כהנים דהפסוק בפרשת צו מיירי במחשבת חוץ לזמנו ושם כתוב לא יחשב, והפסוק דפרשת קדושים שכתוב לא ירצה מיירי במחשבת חוץ למקומו, ולכן טוען רש"י דא"א לגרוס הכא אם עון פיגול הרי כבר נאמר לא יחשב אם עון נותר הרי כבר נאמר לא ירצה, כי אם נגרוס כן נצטרך לפרש אם עון פיגול היינו חוץ לזמנו כי לא יחשב כתוב בפסוק של חוץ לזמנו, וא"כ נצטרך לפרש ואם עון נותר בנותר ממש (כי א"א לפרש לשון נותר על חוץ למקומו) וזה קשה כי אחרי שהקרבן הורצה לא יפסל, אבל תוס' טוען דכן אפשר לגרוס כך וזה עפ"י הגמ' בדף כ"ח שלומדת דבפסוק הראשון כתוב גם מחשבת חוץ לזמנו וגם מחשבת חוץ למקומו, וא"כ אפשר לפרש אם עון פיגול על חוץ למקומו כי בפסוק הראשון כתוב לא יחשב, אך עדיין קשה דאם שניהם כתובים בפסוק הא' א"כ היו צריכים לכתוב קודם אם עון נותר דהיינו חוץ לזמנו כי הוא כתוב קודם בפסוק, ואח"כ חוץ למקומו, תירצו תוס' דהיות דלשון פיגול כתוב מפורש בפסוק לכן הביאוהו קודם.

תוד"ה הא אינו נושא. תוס' כתבו דלהכי דחיק לאשכוחי הותר מכללן מכל הני דפריך מינייהו, יוצא שמאל ובעל מום, היינו דהגמ' במנחות שאלה דאולי מה שציץ מרצה זה ביוצא או בשמאל או בבעל מום דמצאנו דהותרו מכללן.

בא"ד. כתבו דפיגול זה הותר מכללו בבמה (כי אין שם מקום, דהכל כשר), והוקשה להו ע"ז דהגמ' (במנחות) תירצה דא"א לומר דהציץ מרצה על עון יוצא כי בפסוק כתוב לרצון להם לפני ה', היינו עבירה שהיא לפני ה' משא"כ יוצא זה בחוץ, ולכא' קשה איך אפשר לומר דקאי על חוץ למקומו כי הותר מכללו בבמה הרי חוץ למקומו אינו לפני ה', וחילקו בפשיטות דעון יוצא זה כשמוציא חוץ מהעזרה ואינו לפני ה', משא"כ כשחושב בפנים חוץ למקומו הרי העון שעשה (שחשב) זה לפני ה'.

אח"כ כתבו דאע"פ דהכשירו בכך בבמה בכ"ז רצתה הגמ' לומר דקאי על חוץ למקומו דהותר מכללו בבמה, ואי"ז דומה למה שאמרה הגמ' במנחות דזה לא קאי על שמאל, כי הכשירו בכך לגבי כהן גדול ביוה"כ שעובד אף בשמאל, שונים הם, כי כשחושב בעזרה על חוץ למקומו, בעזרה לא הותר חוץ למקומו, ואין הכשרו בכך, משא"כ אם עובד בשמאל בעזרה יש פעם שבעזרה הכשרו בכך (כגון כה"ג ביוה"כ).

אח"כ כתבו דנותר זה הותר מכללו לפי המ"ד דאין לינה פוסלת בראשו של מזבח, והוקשה לי דהרי תוס' פירשו (בתוד"ה אם עון נותר) דנותר היינו שחשב לאכלו חוץ לזמנו, וא"כ אינו קשור למ"ד אין לינה פוסלת בראשו של מזבח דהכוונה אם לן בראשו של מזבח, ומצאתי בשלום רב שהביא מספר ראש המזבח שהקשה כן. ותירץ דנפרש דהציץ מרצה על נותר, היינו אם חשב אני יעלהו למזבח וילין שם ולמחר אקריבנו, דזה כשר למ"ד אין לינה פוסלת בראש המזבח.

אח"כ תירצו דאפשר לפרש דקאי על פיגול ונותר אפילו אם לא הותר מכללו, מאחר שבהם כתוב עון ובציץ כתוב עון, ומה שכתוב בפסוק לרצון להם פירשו עפ"י הגמ' ביבמות דהציץ בא לעשות רק טוב לעם ישראל, משא"כ לגוים זה בא גם לרעה (כגון במדין שהעבירו כל הנשים לפני הציץ, ואם היתה יודעת איש הוריקו פניה ועי"ז הרגוה) וכנראה דזה דחוק לפרש כמו שאמרה הגמ' ביבמות ורק אם יש גז"ש כגון עון עון ואין מוצאים שהותר מכללו רק אז מפרשים כן, דאל"כ למה חיפשה הגמ' בכל הנך שהביאה דהותרו מכללן.

בסוף התוס' הביאו דבמנחת כהנים ומנחת נסכים דלא נפסל במחשבת שלא לשמה (כמבואר במשנה א' דמנחות) שם אע"פ דחשב להקטיר לאחר זמנו לא נפסל, ולפי"ז מיושב דמצאנו נותר דהותר מכללו במנחת כהנים ומנחת כהן משיח וקומץ וכל דבר שאין לו מתירים.

תוד"ה לאו כגון שנממאו בעלים במת. הקשו דנעמיד הברייתא בטומאת הדם דאז הציץ מרצה ליחיד (אבל אם הוא טמא שאין יכול לאכול הבשר אולי הציץ לא מרצה ואין ראייה לזקני דרום) ותירצו דס"ל להך לישנא (היינו לאפוקי מהלישנא שהגמ' הקשתה מכח עון קדשים ולא עון מקדישים דלדידהו א"א להעמיד בטומאת בעלים, כי זה עון מקדישים) דמה דבעינן הותר מכללו, בעינן דבאותו ענין שבציבור זה הותר, בכה"ג ממש מרצה ביחיד וטומאת בעלים מרצה בציבור ולכן ביחיד זה מרצה, מה שאין כן בנטמא הדם לא הותר בציבור

לכן לא אמרין דכוונת הפסוק שהציץ מרצה בכה"ג, ביחיד, אבל ודאי אף להאי תירוץ הציץ מרצה על טומאת דם ביחיד כמו שתוס' הביאו מכמה ראיות. [אך צ"ע מהיכן למדה הגמ' בהנך מקומות דהציץ מרצה על טומאת דם אם אין לנו פסוק ע"ז, ובחק נתן נראה שהבין דלפי הך תירוץ הך לישנא פליג וס"ל דאין הציץ מרצה על טומאת דם ביחיד וצ"ע.] [ובצ"ק הקשה דאף בציבור אם הדם נטמא שרא, דהרי כשהכהנים טמאים הדם נטמא, ותירץ דלא מצאנו כשנטמא הדם לבד דשרא.]

תוד"ה אי נימא טומאת שרץ "בבעלים" היכא אישתראי. אקדים הקדמה להך תוס', הנה זקני דרום ס"ל דכהן טמא מת בקרבן יחיד מרצה בדיעבד ע"י הציץ, מתוך שבציבור מרצה אף לכתחילה, והמשנה שכתוב דכהן טמא חילל העבודה מיירי בכהן טמא שרץ, כי כשהכהנים נטמאו בשרץ לא הותר להם העבודה אפילו בציבור, (ולכן אין אומרים דביחיד כשהכהן טמא שרץ ירצה) והקשתה הגמ' בדף כ"ב ע"ב למה לא נימא דטומאת הכהנים בשרץ תותר בציבור מק"ו ומה טמא מת שטעון הזאה ג' וז' מרצה, טמא שרץ דאין טעון הזאה ג' וז' ודאי ירצה, תירצה הגמ' דס"ל מכפרים כמתכפרים, דהיינו כמו שלגבי בעל הקרבן כשהוא טמא שרץ שולח קרבנותיו כי ס"ל יחיד טמא שרץ משלח קרבנותיו כי אין כאן טומאה היות שבחילה יהיה ראוי לאכול הקרבן, לכן גם בציבור טמאי שרץ לא הותר להם טומאה כי מה שמשלחין קרבנותיהם אין כאן היתר טומאה, כי בערב כשיאכלו כבר לא יהיו טמאים, וא"כ נמצא דלגבי המתכפר לא מצאנו היתר בטומאת שרץ, ה"נ לגבי הכהן המכפר לא מצאנו היתר בטומאת שרץ. והנה ר"ל צעק לזקני דרום איך יתכן דיחיד טמא מת דאין משלח קרבן פסח שלו, בכל זאת כשהכהן יהיה טמא מת ירצה, ואילו טמאי שרץ שמשלחים קרבנותיהם אם הכהן יהיה טמא שרץ לא ירצה, ותירצו דס"ל לזקני דרום יחיד טמא מת ג"כ משלח קרבן פסח אע"פ שאין יכול לאכול דהציץ מרצה עליו אבל לכתחילה לא ישלח. והגמ' בדף כ"ג הוכיחה דרמי בר חמא ס"ל דיחיד טמא מת אין משלח קרבן פסחו ולכן גם בדיעבד אם שלח והקריבו לא עלה לו, ולכן רמי בר חמא אין יכול לסבור כזקני דרום דכהן טמא מת מרצה וכהן טמא שרץ לא ירצה, כי א"כ יהיה קשה עליו קושיית ר"ל ואין יכול לתרץ כמו שתירצה הגמ' לפי זקני דרום, כי הרי ס"ל דאין יחיד טמא מת משלח קרבנותיו, ולומר דס"ל דגם כהן טמא מת וגם כהן טמא שרץ אין מרצין כנראה גם א"א לומר כי הרי הפסוק אומר דהציץ מרצה ביחיד, ונשאר לנו רק לומר אולי רק בטמא שרץ מרצה ולא בטמא מת או שבשתייהם מרצה ותוס' ס"ל דבשתייהם מרצה,

בכל אופן כשאנחנו אומרים דכהן טמא שרץ מרצה לפי רמי בר חמא אע"פ שלגבי המתכפר אין צריך ריצוי כי יחיד טמא שרץ שולח קרבנותיו א"כ לא ס"ל לרמי בר חמא מכפרין כמתכפרים.

ועתה נבוא לבאר דברי התוס' בקצרה (רש"י לא פירש כתוס' וצ"ע איך יישב הך סוגיא) כשהגמ' אמרה אי נימא טומאת שרץ הכוונה שהציץ מרצה כשהבעלים שהוא יחיד טמא בשרץ הקשתה הגמ' ע"ז היכא אישתראי הכוונה היכן הותר בציבור דהרי אם יחיד טמא שרץ שולח, א"כ אין היתר טומאה בציבור בשרץ וא"כ למה כתוב שזה נושא עון טומאה שהותרה בציבור, ואי נימא דס"ל יחיד טמא שרץ אין משלח קרבנותיו ואז נימא דבציבור אישתראי כי כשהיחיד נדחה מפני טומאה ציבור מקריבים בטומאה א"כ קשה דבברייתא כתוב דביחיד הציץ מרצה ואילו ס"ל אין היחיד משלח קרבנו בטמא שרץ א"כ אף כששלח לא ירצה הציץ כמו שהגמ' אמרה דלפי רמי בר חמא שס"ל שיחיד טמא מת אין משלח קרבנו אילו יחיד טמא מת שלח קרבנו אין הציץ מרצה, אלא ע"כ מיירי בטומאת מת שהבעלים טמאי מת וכתוב כאן דמרצה אלמא יחיד טמא מת משלח קרבנו וקשיא לרמי בר חמא.

וחקשו תוס' א' למה לא תירץ רמי בר חמא דמיירי דהכהן נטמא בשרץ דס"ל לרמב"ח דהציץ מרצה כי לא ס"ל מכפרין כמתכפרין, (כמ"ש בהקדמה לתוס') ב' כשהגמ' תירצה לעולם בטומאת שרץ ושם טומאה אישתראי, הפשטות דמיירי דהבעלים טמאי שרץ (כמו שאמרה הגמ' בההו"א, ועכשיו אמרה הגמ' לעולם בטמא שרץ משמע כמו לפי ההו"א) וא"כ קשה טובא דהיות דיחיד טמא שרץ משלח קרבנו א"כ א"צ ריצוי כלל, ואם יסבור דאין משלח קרבנו א"כ בציבור טמאי שרץ זה דוחה וא"כ למה אמרה הגמ' שם טומאה בעולם, הרי בציבור נדחה טומאת שרץ, (ובאמת רואים בתירוץ של תוס' דהך קושיא יכלו לשאול גם על ההו"א של הגמ', ורק יכולים לתרץ דהגמ' שאלה קושיא יותר חזקה דלגבי ציבור לא אישתראי).

תירצו תוס' דכוונת הגמ' שאמרה לעולם בטמא שרץ אינו כבההו"א, אלא מיירי בכהן טמא שרץ (כמו שתוס' הקשה שהגמ' תתרץ כן) דס"ל לרמי בר חמא דמרצה, וגם בציבור כשהכהנים טמאי שרץ עושים בטומאה, ואף כשהכהן טמא מת גם מרצה ביחיד, ורק קשה למה אמרה הגמ' דבציבור שם טומאה אישתראי, דהיינו טומאת מת, הרי גם טומאת שרץ הותר להו, כתבו תוס' דכוונת הגמ' דבטומאת מת כתוב בפירוש דהותר, משא"כ טומאת שרץ דהותר רק נלמד מק"ו.

[ולכא' קשה לפי רמי בר חמא אם כהן טמא מת וטמא שרץ מרצה א"כ במה מיירי המשנה שכתוב דטמא חילל העבודה, תירץ החק נתן דמיירי בטומאה דזיבה או דמצורע, דבאופן שהטומאה יוצא מגופו לא מרצה הציץ.]

תור"ה אימא מה זר במיתה. הנה לפירש"י קושיית הגמ' דנילף במה מצינו בזר שחילל והוא במיתה, א"כ ה"נ יושב שחילל יהיה ג"כ במיתה, ולפירש"י הקשו תוס' למה לא הקשתה הגמ' גם על ערל ואונן שיהיו במיתה כי גם הם מחללין. ותוס' חולקין וסוברים דקושיית הגמ' זה, היות דהתורה אמרה דזר שעבד חייב מיתה (והזר הקרב יומת) לכן יושב שעבד גם יהיה במיתה כי התורה אמרה כי בו בחר ה' וכו' לעמוד לשרת היינו דאם עומד הוא נבחר ואם יושב הוא לא נבחר וכזר הוא, ולכן יהיה חייב מיתה מדין זר (ולפי"ז מיושב למה לא הקשו על ערל ואונן כי לא נחשבים כזרים).

ובשהגמ' תירצה משום דהוה מחוסר בגדים ושלא רחוק ידים ורגלים שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין, ולמ"ד מלמדין, שתויי יין הוה ליה שלישי ושלשה לדברי הכל אין מלמדין, ג"כ נחלקו רש"י ותוס', לפירש"י במחוסר בגדים לא כתוב מיתה, אלא ילפינן בהו מיתה כי התורה אמרה והיתה להם כהונה לחוקת עולם, ילפינן מזה (בדף י"ז ע"ב) דכשבגדיהם עליהם כהונתם עליהם ואם לא הם זרים, וזר ששימש הוא במיתה (ככתוב והזר הקרב יומת) ובשלא רחוק ידים כתוב בפירוש ורחצו ידיהם ורגליהם ולא ימותו, ונמצא דבעצם במחוסר בגדים בעצמו לא כתוב מיתה אלא ילפינן מכח דהתורה מחשיבתו לזר ובזר כתבה התורה דחייב מיתה, ולכן כתב רש"י דה"ה דהגמ' יכלה לומר דזה שני כתובים זר ושלא רחוק ידים, (כי מש"כ הגמ' מחוסר בגדים זה גם מכח מש"כ התורה זר).

אבל תוס' למד דבמחוסר בגדים שאמרה הגמ' דכתוב שחייב מיתה, זה מצד הפסוק האחר שכתוב שם מפורש מיתה במחוסר בגדים, (ובהמשך תירצו תוס' א"כ למה לא אמרה הגמ' דזה ג' כתובים מחוסר בגדים, זר, שלא רחוק ידים ורגלים).

וחנה לפי תוס' שקושיית הגמ' לא היה דיושב ילמד במה מצינו מזר, אלא דהוא זר בעצמו צ"ע א"כ מה תירצה הגמ' דזה ב' כתובים וכו', הרי הוא עצמו לזר יחשב והתורה כתבה דזר חייב מיתה, הסבירו תוס' דהגמ' אמרה דהתורה כתבה בשני מקומות דהיינו מחוסר בגדים ושלא רחוק ידים שאינם זרים בעצם אלא התורה מחשיבה אותם כזרים, דחייבים מיתה, וא"א ללמוד מהם למקום אחר שהתורה החשיבתו לזר, דיתחייב מיתה. [ואם היה כתוב רק במקום אחד היה אפשר ללמוד

ממנו דהנחשב זר חייב מיתה, ואינו שני כתובים מצד שהתורה כתבה גם בזר ממש דחייב מיתה וגם באחד מהשנים שנחשבים לזרים דחייב מיתה, כי כל מה ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים זהו כי אם התורה רוצה שנלמד ממנו היא יכולה לכתוב רק במקום אחד והשני ילמד ממנו ואם התורה כתבתו שתי פעמים סימן דהתורה אין רוצה שנלמד ממנו, משא"כ הכא אע"פ שהתורה כתבה זר מ"מ היתה התורה צריכה לכתוב עוד פעם דאף הנחשב לזר מתחייב מיתה כי זה א"א ללמוד מזר ממש, אבל אם התורה כותבת בשני מקומות, דהנחשב לזר חייב מיתה כגון מחוסר בגדים ושלא רחוק ידיים, כבר א"א ללמוד מהם ליושב כן הסביר החק נתן] ואע"פ דבעצם בשלא רחוק ידיים ורגלים לא כתבה התורה דכזר יחשב, כבר כתבו תוס' בדף י"ח ע"א דילפינן שלא רחוק ידיים ורגלים מגזירה שוה דחוקה חוקה ממחוסר בגדים דכמו שמחוסר בגדים נחשב לזר, ה"נ שלא רחוק ידיים. ותוס' הכא גם רמזה שכתבו דשלא רחוק ידיים מיותר כי נלמד גזירה שוה חוקה חוקה.

ותוס' עמדו על זה למה לא אמרה הגמ' דהוה ג' כתובים, זר, מחוסר בגדים שלא רחוק ידיים (בשלמא לרש"י לא קשה שהרי במחוסר בגדים לא כתוב שחייב מיתה אלא ילפינן דהוא במיתה מזה שהתורה קראתו זר, אבל לפי תוס' כתוב בו מיתה) תירצו תוס' כנ"ל בכוונתו דתמיד בג' כתובים הבאים כאחד דאין מלמדים, ב' פסוקים מיותרים, היינו דבעצם היתה התורה יכולה להסתפק בפסוק אחד, וא"כ השנים הנוספים מיותרים, וע"כ ללמדינו שלא נלמוד מהם, משא"כ הכא אע"פ שיש ג' פסוקים מ"מ רק פסוק אחד מיותר, דבלי שהתורה תכתוב גם מחוסר בגדים לא היינו לומדים ממה שזר חייב מיתה דגם הנחשב זר חייב מיתה וא"כ זה רק כמו ב' כתובים הבאים כאחד (ואולי לזה נתכוין החק נתן וצ"ע להכניסו בלשון תוס').

ותוס' קשה להו על פירש"י למה לא אמרה הגמ' דהוה ג' כתובים, א' כי התורה כתבה בפסוק אחר דאם לא לבש מכנסי בד חייב מיתה, ב' זר, ג' שלא רחוק ידיים ורגלים, אבל על תוס' זה ל"ק כי אין ג' פסוקים דהנחשב לזר חייב מיתה, כי א"א לצרף זר כי הוא לא נחשב לזר אלא זר בעצם.

דף כ"ד ע"א

תנוד"ה הואיל וריצפה מקדשת. הביאו פירש"י דמה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת הכוונה דכהן שמקבל הדם בכלי שרת לא יהיה הפסק בין ידו לכלי שרת, ואע"פ שתוס' מפרשים אחרת מרש"י, מ"מ

תוס' מודים דכה"ג חוצץ כמו שהוכיחו מהגמ' בדף י"ט שכתוב ותיפוק ליה משום חציצה, וקשה להו ממש"כ בלולב דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, ותיצו דמה דהוה לקיחה מיירי דכרך סודר על הלולב, והוסיף השיטה מקובצת ונוטל שני ראשי הסודר, וצריכים להגיע להך תוספת כי בהמשך ביארו תוס' דזה מהני דהוה כמו בית יד ללולב, ואם רק כרך הלולב בסודר ואוחז הלולב כרוך בסודר לא הוה בית יד והוה חציצה, וכ"כ בשו"ע או"ח סי' תרנ"א סעיף ז' ובמשנה ברורה.

דף כ"ד ע"ב

תו"ד"ה במקרא נדרש לפניו. הוקשה להו דבפרק קמא דקידושין לכו"ע מקרא נדרש לפניו אפילו בלא ו' כי הגמ' הקשתה ונקיש מזוזה לת"ת שכתוב לפניו (דנשים פטורות), ולכא' קשה דלגבי מזוזה כתוב ו' ובכה"ג מקרא נדרש לפניו. וראיתי בצ"ק שהסביר דהגמ' שם לא אמרה מצד ו' משמע דגם בלי ו' מקשים עליון לתחתון (והיינו מקרא נדרש לפניו).

תו"ד"ה והרי זריקה. כתבו בתירוץ ב' של ר"ת דבסוגיין מיירי בזריקה ור"ש ס"ל דלא ילפינן שאר קרבנות מחטאת להצריך זריקה בימין, משום דזריקה מהזאה לא ילפינן, נראה הכוונה כי חטאת הוא מזה באצבעו, משא"כ שאר קרבנות הוא זורק בכלי.

בא"ד. תירצו (על קושייתם דרואים מהגמ' בדף כ"ה דר"ש ס"ל דאף זריקה בשאר קרבנות כשר בשמאל) דבאמת ר"ש ס"ל דזריקה פסול בשמאל אף בשאר קרבנות, והמ"ד בדף כ"ה דס"ל דזריקה בשמאל כשר בשאר קרבנות ס"ל כר"ש לגבי קומץ שהקטירו שלא בכלי כשר ויליף מהפסוק כחטאת וכאשם, אבל באמת ר"ש לא יליף מהפסוק כחטאת כאשם, דבא לעובדה בכלי עובדה בשמאל כאשם כי ס"ל דזריקה בשמאל פסול אף בשאר קרבנות.

בא"ד. תירצו בתירוץ א' (על קושייתם דמצאנו דר"ש אף במליקה פוסל בשמאל) דמה שר"ש פסל במליקת שמאל אינו במליקה ממש אלא הכוונה בהזאה של מליקה, (ומה שכתוב מליקה זה כמו שאומר בעוף שדינו במליקה) כי מליקה הרי הוא כשחיטה, וא"א ללמוד מליקת העוף לפסול בשמאל משחיטת בהמה (נראה הכוונה כי שחיטת בהמה כשירה אפילו בזר וא"כ כשר אף בשמאל).

ובתירוצם הב' תירצו דהך גמ' בחולין שס"ל דלר"ש אף מליקת שמאל פסול מיירי במליקה ממש אולם אי"ז ר"ש עצמו אלא זה מ"ד דס"ל כר"ש דכהונה בעיא אצבע וס"ל כמ"ד דאף קבלה דחטאת בעינן בימין אולם לא בגלל שס"ל דכשכתוב כהן זה בימין וכתוב ולקח הכהן מדם החטאת כי הרי בגמ' חולין כתוב דס"ל כר"ש דכהונה בעיא אצבע, אלא בגלל שס"ל מקרא נדרש לפניו ולאחריו (דלא כר"ש דס"ל רק לאחריו), ובפסוק כתוב ולקח הכהן (היינו קבלה) מדם החטאת "באצבעו" ונתן, והיינו דאצבעו שזה ימין קאי אף על ולקח ונמצא דבחטאת ס"ל דבעינן קבלה וזריקה בימין וכשהתורה הקישה עוף לבהמה (בפסוק כמשפט) זה מקיש גם לזריקה (דהיינו הזאה בעוף) וגם לקבלה דבעינן (בעוף) ימין והרי בעוף אין קבלה וא"כ ע"כ קאי הלימוד מקבלה למליקה, משא"כ ר"ש דס"ל דבחטאת אין צריך קבלה בימין א"כ ההיקש קאי רק על זריקה ולכן לא בעינן במליקה ימין.

בהמשך שהביאו תוס' את דברי רבינו שמואל שמיישב גירסת הספרים, זה אינו תירוץ חדש אלא זה כמו שתירצו לעיל בשם ר"ת דגרסינן הכא והרי זריקה, אבל הגמ' כתבה דתנן זרק בשמאל פסול ולא פליג רבי שמעון, ור"ת הקשה לעיל דאינו משנה בשום מקום את זה מיישב רבינו שמואל, וגם הוא מסביר איך רואים מר"ש דמסכים דזריקה בשמאל פסול הרי אף רבנן לא דיברו על זריקה. ותוס' הקשו על רבינו שמואל דלשון ותנן לא א"ש כ"כ. וכתבו (לפי הגהת צ"ק) דא"א לפרש דהגמ' הביאה דתנן זרק בשמאל פסול מהא דאמרין בפרק כל הפסולין, כי י"ל דזה לכתחילה, או הולכה או בחטאת, אח"כ יש תירוץ נוסף בתוס' איך שאלה הגמ' והרי זריקה. (הרי למדנו זריקה בהיקש דזאת התורה) ותוס' משלב את התירוץ ביחד עם תירוץ איך אפשר ללמוד בהיקש, הרי זה גזירה שוה ויש מאן דאמר אין חוזר ומלמד בהיקש.

[והסבירו תוס' דשאלת הגמ' והרי זריקה דלא כתיב בה אצבע ולא פליג ר"ש ואע"ג דדרשינן ימין מהקישא דחטאת הניחא למ"ד דבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בהיקש אלא למ"ד אין חוזר ומלמד בהיקש אמאי לא פליג ר"ש עכ"ד, ולפי"ז כשתירצה הגמ' דר"ש פליג וס"ל דזריקה בשמאל כשר היינו כי ס"ל דאין חוזר ומלמד בהיקש כמו שהקשתה הגמ' לפי הך מ"ד, וא"כ לא מובן מש"כ תוס' דר"ש דמכשיר בשמאל כי לא יליף זריקה מהזאה, וזה צ"ע דהרי ר"ש ס"ל דאין חוזר ומלמד בהיקש, לכן הצ"ק גורס הך קטע שר"ש מכשיר בהזאה כי לא יליף זריקה מהזאה להלן אחרי שתוס' תירץ דהכא אפשר ללמוד מהקישא כי זה חולין, ור"ש ג"כ לומד ולכן במנחה שמקטיר ביד צריך ימין ולפי"ז יהיה קשה א"כ למה

יד דף כ"ד ע"ב גד צה

ס"ל לר"ש דזריקה בשמאל כשר למה לא ילמד מהיקישא דוזאת תורת החטאת, אע"פ שחטאת נלמד בגזירה שוה ממצורע ע"ז תירצו התוס' דר"ש לא יליף זריקה מהזאה, ובאמת לפי התירוצ' הקודם דר"ש ס"ל דהנלמד בגזירה שוה אין חוזר ומלמד בהיקש יהיה קשה מאד איך יליף ר"ש דבא להקריב המנחה ביד צריך ימין בהיקש מחטאת הרי ס"ל דאין חוזר ומלמד בהיקש ובאמת לכן כתבו תוס' על התירוצ' ב' וז"ל ותירוצ' זה אנו צריכים בסמוך דדריש בא לעובדה וכו' היינו דבאמת לפי תירוצ' א' דר"ש לא יליף היקש אם הוא נלמד בגזירה שוה יהיה קשה מהך לימוד דמנחה שעושה ביד צריך ימין כי נלמד בהיקש מחטאת אע"פ שחטאת בעצמו נלמד מגזירה שוה.]

אח"כ חוזר תוס' להקשות על סוגיין למה הוקשה להו רק מרבי שמעון דס"ל כהונה בעי אצבע, הרי אף מרבנן רואים דס"ל כהונה בעיא אצבע, וא"כ למה זריקה בשמאל פסולה.

דף כ"ה ע"א

תוד"ה גורעין. תירצו וי"ל דדילמא דם סכין גרע משום דנתקבלה בפסול, הסביר הקדשי דוד דגרע כשנתקבל בכלי שהוא אינו כלי קיבול יותר משנשפך על הרצפה מהבהמה, ולא נתקבל כלל בכלי.

תוד"ה בשפת מזרק. בסוף התוס' הביאו ראייה ממסכת מדות שכתוב דכל הכתלים שהיו שם גבוהים עשרים אמה חוץ מכותל מזרחי שכהן השורף (את הפרה) רואה פתחו של היכל בשעת הזייה, רואים מזה דשחיטתה והזייתה היו במקום אחד, דלא כפירש"י דשחיטת הפרה ושריפתה היתה במקום אחד מן הזאתה, וקשה איך רואים מהך דמסכת מדות שהיו במקום אחד ואולי ממה שכתוב שכהן השורף רואה פתחו של היכל בשעת הזייה, דלמה נקטו הכא שכהן השורף, משמע מזה דהיו במקום אחד השריפה וההזאה, והרי השחיטה היה במקום השריפה. אח"כ ראיתי שכ"כ השלום רב בשם ספר תו"ק.

דף כ"ה ע"ב

תוד"ה קדשים קלים מנין. הקשו דלעיל שלמדו מהך פסוק ולקח מדם הפר שאינו לוקח מדם העור לא שאלה הגמ' קדשים קלים מנין ואילו הכא

כן שאלה הגמ', ותירצו דכיון דגלי הכא ה"ה התם, פשטות כוונתם דאחרי שגילו הכא דגם בקדשים קלים אם יהיה מום לפני הקבלה זה פסול כמו בקדשי קדשים א"כ ה"ה לגבי לקבל דם העור שאסור אף בקדשים קלים, אך צ"ע טובא דהרי מסקנת הגמ' דהך ברייתא שכתוב דבעינן שיהיה השה של פסח באותו מצב בשחיטה בקבלה בהולכה בזריקה קאי רק לגבי בן שנתו וא"כ אין היקש קדשים קלים לקדשי קדשים לגבי נהיה מום בין השחיטה לקבלה. ובאמת ברש"י הכא כתב דבעינן בקדשים קלים שלא יהיה בו מום בין שחיטה לקבלה דלומדים את זה מקדשי קדשים אבל רש"י לא כתב דיש לימוד בקדשים קלים ללמוד אותם מקדשי קדשים, ומצאתי באילת השחר שהקשה כן. ותירץ דתוס' לשיטתו (ביומא דף מ"ט ע"ב ד"ה שאני התם) דמה שכתבה התורה בקרבן פסח דבעינן תמים, (ולכא' זה מיותר כי אפשר ללמוד מכל הקרבנות) אלא זה בא לומר דנלמוד אותו מקדשי קדשים דבעינן שיהיה תמים אף בשעת קבלה, אבל בשעת זריקה א"צ שיהיה תמים.

דף כ"ו ע"א

תוד"ה שמע מינה. הביאו פירש"י והקשו עליו. והסביר בצ"ק דתוס' הבינו דאין הגמ' שואלת כאן קושיא אלא הגמ' אומרת ש"מ היינו דלומדים מכאן דין, אבל ברש"י מדויק דהגמ' שואלת כאן קושיא ולפי"ז ל"ק קושיית תוס', והיינו דהגמ' שואלת ש"מ דזה דם וחייבים כרת וקשה על מה שכתוב בכריתות דאין כרת, אבל לפי תוס' הגמ' אומרת ש"מ דכן הדין ע"ז שואל תוס' דא"א לומר דחייב כרת כי הגמ' לומדת מפסוק דיש רק לאו, ותוס' אומר דא"א לומר דכוונת הגמ' ש"מ דזה דם וחייב עליו לאו אפילו לא פירש, דזה אינו, כי מותר גמור הוא, ולכא' קשה למה לא פירשו תוס' על האוכל הך דם אחר שפירש, התירוץ פשוט דזה א"צ ללמוד מכאן דהגמ' בכריתות לומדת אותו מפסוק.

תוד"ה דילמא באליה. באמצע התוס' כתבו דרישא דברייטא דכתוב פירכסה ויצאה לדרום וחזרה מיירי דחזרה לפני קבלה הסביר בצ"ק כי אם חזרה אחר שקיבל בדרום הרי זה פסול כי הקבלה היה בדרום, ואי נימא דיצאה אחר הקבלה גם א"א לומר, כי א"כ למה לי דחזרה (ובאמת רש"י למד דקיבל לפני שיצא וא"צ שתחזור ומאי דנקט חזרה אטו הסיפא דבעינן חזרה).

דף כ"ו ע"ב

תוד"ה אמר שמואל. אקדים הקדמה להך תוס'. במשנה בדף ל"ה: כתוב דאם שחטו במחשבה ע"מ להניח הדם למחר או להוציאן לחוץ רבי יהודה פוסל וחכמים מכשירין, כי ס"ל לרבנן דפיגול זה כשחושב "לזרוק" או לאכול חוץ לזמנו או חוץ למקומו משא"כ הכא דרק חשב להניחו לאחר זמנו או להוציאו חוץ למקומו, אבל רבי יהודה פוסל כי ס"ל סברא דאם היה מניח למחר או היה מוציאו לחוץ זה היה נפסל מצד עבר זמנו ויוצא לכן גם כשחשב להניח למחר או להוציאו חוץ למקומו נפסל [כי מחשבה כמעשה, היינו מה שחשב הוה כאילו עשה כן]. אבל ודאי גם רבי יהודה מודה דחוץ לזמנו או חוץ למקומו שדיברה בו התורה מיירי בחשב על אכילת אדם או מזבח חוץ לזמנו או חוץ למקומו, כי בפסוק כתוב ואם האכל יאכל דקאי על אכילת אדם או מזבח ושם מוזכר חוץ לזמנו או חוץ למקומו. [וצ"ע למה הצריך הפסוק חישב לאכול חוץ למקומו אם פסול מסברא אף בלי שחשב לאכול חוץ למקומו]. עיין מה שכתבתי על זה בדף ל"ו ע"א על תוד"ה קסבר רבי יהודה.

ואח"כ כתוב שם במשנה דאם שחט ע"מ ליתן על הכבש או הניתנים למעלה נתכוין ליתנם למטה או להיפך, או הניתנים בפנים שנתכוין ליתנם בחוץ או הניתנים בחוץ שנתכוין ליתנם בפנים כשר, והקשתה הגמ' למה לא פוסל רבי יהודה כשנתכוין לתת למעלה את הניתנים למטה או להיפך, תירצה הגמ' כי ס"ל לרבי יהודה דשלא במקומו כמקומו דמי, אח"כ הקשתה הגמ' למה רבי יהודה לא חולק על הניתנים בפנים שנתנם בחוץ או הניתנים בחוץ שנתנם בפנים, הרי ס"ל מחשבה כמעשה והוה ליה כמו שנתנם שלא במקומם, ותירצה הגמ' דמחשבה מהני במקום משולש וכו', והגמ' לא שאלה על חשב ליתן על הכבש למה לא פוסל רבי יהודה.

והנה ציר דבריהם סובבים האם גם נימא דכשזרקו לדם על הכבש ג"כ כשר הקרבן לפי שמואל ור"ל דס"ל דמש"כ במשנה פסול הכוונה על הבשר אבל הקרבן כשר, או נימא דמה שאמרו דהקרבן כשר לא קאי על הניתן על הכבש, כי סברת שמואל מצד שלא במקומו כמקומו דמי וזה לא נאמר בכבש, ורצו להסתייע ממה שמוכח (לכא') מקושיית הגמ' בדף ל"ו דהניתנים בפנים שנתנן בחוץ או הניתנים בחוץ שנתנן בפנים לא אמרינן דכמקומו דמי וא"כ אם בשני דברים שכתובים במשנה לא אמרינן כמקומו דמי א"כ אפ"ל דה"ה בניתן על הכבש אינו כשר הקרבן. אח"כ הביאו דרש"י בדף ל"ו פירש קושיית הגמ' רק

על הניתנים בחוץ שנתנם בפנים דשם לא אמרינן כמקומו דמי כי נפסל הדם מיד בכניסתו בפנים, משא"כ הניתן בפנים שנתנו בחוץ שם כמקומו דמי, ולכן רק בדבר אחד מצאנו בהך משנה דאינו כמקומו, ולכן יתכן באמת דהניתן בכבש כמקומו דמי [וצ"ע מה ההבדל אם זה דבר אחד או ב' דברים], ודנו התוס' בדברי רש"י דלכא' הם מוכרחים כי אם שאלת הגמ' בדף ל"ו גם על הניתן בפנים שנתנם בחוץ לא א"ש תירוץ הגמ' בעינן מקום שהוא משולש, כי תוס' הבין דהכוונה דהמקום שחשבו עליו צריך להיות כשר בדם ובשר ואיברים, אבל המקום שעושה בו הקרבן א"צ להיות משולש, ולכן א"א לומר דקושיית ותירוץ הגמ' בדף ל"ו זה גם על הניתנים בפנים שנתנם בחוץ כי זהו משולש כי בחוץ כשר בכל הני, ודחו תוס' דיתכן דכוונת הגמ' דבעינן שגם המקום שעושה בו הקרבן יהיה משולש ולפי"ז אפ"ל דקאי גם על הניתנים בפנים שנתנם בחוץ כי בפנים אינו משולש. ותוס' אומר דאדרבה יש לכא' סמך לומר דקושיית הגמ' והתירוץ קאי גם על הניתנים בפנים שחשב ליתנם בחוץ, כי הרי רבי יוחנן סובר בדף כ"ז (וכן ס"ל לכמה תנאים שם כדמוכח בגמ') דשלא במקומו לאו כמקומו דמי וא"כ אם נאמר דקושיית הגמ' והתירוץ בדף ל"ו לא קאי על הניתן בפנים שחשב לתת בחוץ א"כ איך יישב רבי יוחנן למה כשחשב על הניתן בפנים לתת בחוץ לא נפסל הקרבן לפי רבי יהודה דס"ל מחשבה כמעשה, (הרי אין יכול לתרץ בגלל שזה כמקומו דהרי ס"ל לרבי יוחנן דאינו כמקומו) אע"כ כי השאלה קאי גם על כשחשב על הניתן בפנים לתת בחוץ ותירוץ הגמ' דבעינן מקום משולש קאי גם ע"ז. [ולא זכיתי להבין דבריהם הקדושים דאכתי לפי הך ראייה, איך רבי יוחנן יסביר למה כשחשב על הניתנים למעלה לתת למטה או להיפך וכל השאר דלא שייך שם לומר התירוץ דבעינן משולש למה לא נפסל וה' יאיר עיני ואולי י"ל דס"ל כפירוש הר' יו"ט המובא בתוס' בדף כ"ט ולדידיה הניתנים למטה שחשב לתת למעלה וכו' אינו מקום משולש אך צ"ע טובא על הר' יו"ט למה לא תירצה הגמ' על רבי יהודה בדף ל"ו, גם על ניתנים למעלה דאי"ז מקום משולש. אח"כ ראיתי דהשפת אמת הקשה כן על הר' יו"ט ותירץ דהגמ' עדיין לא ידעה שרבי יהודה צריך מקום משולש, רק אח"כ אמרה הגמ' דבעי משולש]. ודחו תוס' דאינו ראייה כלל דיתכן דהקושיא והתירוץ לא היו על הניתן בפנים שחשב לתת בחוץ כי שם כמקומו דמי דמה שרבי יוחנן אמר לאו כמקומו לא אמרה בשיטת רבי יהודה, כי לפי רבי יהודה ודאי כמקומו דמי כמ"ש הגמ' בדף ל"ו, והוא דיבר בשיטת רבנן והגמרא שם קאי על רבי יהודה. אח"כ חזרו להביא ראייה דגם כבש כמקומו דמי, כי למה לא שאלה הגמ' בדף ל"ו על רבי יהודה

דס"ל מחשבה כמעשה למה לא פליג על הת"ק ואמר כשחשב לתת אותו על הכבש זה פסול, אע"כ ההסבר כי שלא במקומו כמקומו דמי אפילו לגבי נתן על הכבש (כמו שאמרה הגמ' לפני זה על הניתנים למעלה שחשב לתת למטה) ותוס' מפלפל אם אפשר לדחות הך ראייה ולומר דהגמ' לא שאלה על חשב לתת על הכבש כי זה לא פסול כי יכול לאסוף הדם.

אח"כ הביאו ראייה מוכרחת דגם כשנתן על הכבש הוה כמקומו וגם הניתן בפנים שנתן בחוץ הוה מקומו, ורק הניתן בחוץ שנתן בפנים לא הוה כמקומו (כי הדם נפסל בכניסתו לפנים) כי הגמ' בדף כ"ז שואלת על רבי יוחנן דס"ל שלא במקומו לאו כמקומו, למה כתוב במשנה הניתנים למעלה שנתנן למטה או להיפך וכו' פסול, יאסוף הדם ויחזור ויזה, ואילו לפי ריש לקיש ושמואל לא קשה דס"ל שלא במקומו כמקומו דמי, ואם נימא דבניתן על הכבש או הניתנים בפנים שנתנם בחוץ לאו כמקומו דמי, א"כ היתה הגמ' צריכה לשאול אף לפי שמואל וריש לקיש למה בניתן על הכבש או הניתנים בפנים שנתנם בחוץ פסול יאסוף הדם ויחזור ויזה, אלא מוכח דגם בהו הוה כמקומו, ואע"פ שגם לפי ר"ל ושמואל הניתנים בחוץ שנתנם בפנים לא הוה כמקומו וא"כ למה לא שאלה הגמ' גם לדידהו על הניתנים בחוץ שנתנם בפנים למה זה פסול יאסוף הדם ויחזור ויזה, תירצו תוס' דא"א לאסוף הדם כי כשנכנס לפנים נפסל הדם ולכן לא שאלה הגמ' על זה דיאסוף ויחזור ויזה אע"פ שבניתנים בחוץ שנתנם בפנים לכו"ע לאו כמקומו דמי.

דף כ"ז ע"א

תוד"ה ואי שלא במקומו. הנה הגמ' הקשתה על הברייתא דאם שלא במקומו כמקומו א"כ למה כתוב בברייתא פסול, הרי זה פיגול. והקשו תוס' דהיה יכול לענות לו ולשיטתך דשלא במקומו לא הוה כמקומו ג"כ קשה כי ברישא כתוב דאם חישב ליתן הניתנים למטה למעלה או להיפך, אם חישב לאלתר זה כשר, ואי נימא דלא הוה כמקומו א"כ למה זה כשר, והנה רש"י (בדף כ"ו ע"ב) בד"ה לאלתר כשר כתב כי מחשבה פוסל הקרבן או ע"י שלא לשמה או במחשבת חוץ לזמנו או חוץ למקומו, נראה ביאור כוונת רש"י דאע"פ דחשב על חוץ למקומו ונסבור דלאו כמקומו דמי מ"מ אי"ז חוץ למקומו דההוא הוה חוץ לעזרה או חוץ לירושלים, ולכא' רש"י יישב קושיית תוס' דאילו סברין לאו כמקומו דמי א"ש, וכ"כ הברכת הזבח אולם תוס' ס"ל דאם זה לאו כמקומו א"כ

הוא ליה ליפסל ככל החושב לזרוק חוץ למקומו, כ"כ בספר לשם זבח. אולם הצ"ק וחק נתן כתבו דתוס' מקשה לפי רבי יהודה דהרי הגמ' העמידה הך ברייתא כרבי יהודה, והוא ס"ל דמחשבה כמעשה וא"כ אילו סוברים דלאו כמקומו דמי הרי אם היה זורק שלא במקומו לא היה כשר לכן אפילו חשב שיזרוק הוא פסול וזה לא מתורץ בדברי רש"י, ותירצו תוס' דהוה מצי למימר וליטעמך, וכתבו תוס' דלפי"ז יוסבר מהיכן למדה הגמ' בדף ל"ו דרבי יהודה ס"ל דשלא במקומו כמקומו דמי, ורש"י בדף ל"ו כתב כי הך ברייתא מעמידים כרבי יהודה דס"ל מחשבה כמעשה, ותוס' שואל מה בכך אולי ס"ל לברייתא דלאו כמקומו דמי, ולהאמור יתיישב כי אם הברייתא סוברת לאו כמקומו דמי יקשה הרישא למה לאלתר כשר אלא מוכח דס"ל לברייתא דכמקומו דמי, והרי הגמ' העמידה את הברייתא כרבי יהודה דאל"כ למה כשחשב למחר זה פסול, א"כ מוכח דרבי יהודה ס"ל דכמקומו דמי.

תוד"ה יצא זה שאין פיגולו. הקשו א' מדוע צריך את הפסוק לא יחשב, ב' למה בשירים שחסרו בין קמיצה להקטרה אם חשב בהקטרה ע"מ לאכול שירים בחוץ הוה פיגול, הרי בלאו הכי אסור לאכול השירים וא"כ לא יועיל המחשבה. ותירצו בתחילה על הקושיא ב' (פירשתי עפ"י הצ"ק וקדשי דוד) דמה שלומדים מהפסוק פיגול יהיה, דיצא זה שאין פיגולו גרם לו היינו אם הך זריקה עצמה יש בה פסול נוסף כגון הכא שחשב גם על חוץ למקומו וגם על חוץ לזמנו בכה"ג לא נהיה פיגול כי הך זריקה יש לו פסול אחר בלאו מחשבת חוץ לזמנו וא"כ אינו זריקה לקבוע בפיגול אבל שם בקומץ שחסר אין בהקטרה פסול אחר רק מה שחשב חוץ לזמנו, ולכן אין ממעטים את זה מהפסוק פיגול, ולכן הוה פיגול, ולא גורסים באמצע התוס' וי"ל.

אח"כ כתבו אבל אם שחט חטאת שלא לשמה, ושם באו ליישב למה צריך הפסוק לא יחשב (קושיא הראשונה) וזה יישבו דצריך את זה למקרה שאין פסול נוסף בהך זריקה אלא בעבודה אחרת כגון שחט שלא לשמו או חוץ למקומו, ואח"כ זרק הדם במחשבת חוץ לזמנו דאינו פיגול. ולכא' קשה מאד א"כ הדרא קושיא לדוכתא למה בשירים שחסרו בין קמיצה להקטרה והקטיר הקומץ על דעת לאכול השירים חוץ למקומו הוה פיגול, הרי כיון שהשירים אסורים באכילה נילף מהפסוק לא יחשב דאינו פיגול. תירץ בקדשי דוד דאע"פ דהפסוק לא יחשב חידש דאפילו נפסל בעבודה אחרת מ"מ מוציא מידי פיגול, מ"מ ה"מ כשהפסול היה בעבודה אחרת כגון בשחיטה או בקבלה או בהולכה או בזריקה, משא"כ אם

הפסול היה בדבר אחר כגון שחסרו בין קמיצה להקטרה, בכה"ג אם יחשוב אח"כ מחשבת פיגול נקבע בפיגול. וזה כוונת תוס' במה שתירצו על הך דשירים שאין הפסול בהך זריקה, הכוונה והפסול אינו גם בעבודה אחרת אלא פסול צדדי שחסר בין קמיצה להקטרה.

ובתירוץ ב' תירצו דהפסוק לא יחשב חידוש דאפילו אם חישוב קודם מחשבת פיגול אם אח"כ חשב מחשבה אחרת, זה מוציא מידי פיגולו. [אבל תוס' הקשה דא"כ קשה לפי רבי יהודה דס"ל (בדף כ"ט ע"ב) דאם מחשבת חוץ לזמנו קדם הוה פיגול. ובספר ראש המזבח תירץ דבאמת רבי יהודה ס"ל בדף כ"ט ע"ב דיש מלקות על לאו שאין בו מעשה והפסוק לא יחשב בא לחדש דאילו יחשוב יהיה מלקות] וגם לפי הך תירוצ' צ"ל כמ"ש בתירוץ הקודם דשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה אם הקטיר ע"ד לאכול חוץ לזמנו נקבע בפיגול כי הך פסול לא היה בד' עבודות.

תור"ה יצא זה. באמצע התוס' ולאחר דבשר במסקנא אתיא כרבי יהודה. בצ"ק עשה את זה לתוס' חדש ד"ה לאלתר כשר. והקשו תוס' קושיא עצומה דאע"פ דהגמ' העמידה הך ברייתא כרבי יהודה וס"ל כמקומו דמי לא א"ש מש"כ ברישא דברייתא דאם חשב ליתן לאלתר את הניתנים למעלה למטה כשר ואם יחשוב בעבודה שאח"כ לעשותו חוץ לזמנו הוה פיגול, דהרי רבי יהודה ס"ל מחשבה כמעשה וא"כ כשחשב ליתן את של למעלה למטה הוה כאילו נתן והקרבן כשר אך אין נאכל (כדאמר שמואל) ואם אין נאכל איך יחול פיגול הרי הכא למדנו יצא זה שאין פיגול גורם לו איסור אכילה. ותירצו תוס' דמה שרבי יהודה מחשיב מחשבה כמעשה זה אם כשיעשה המעשה יפסל הקרבן ולא יעלה לשם בעלים, משא"כ כשחשב לתת לאלתר הניתנים למעלה למטה או להיפך, אם היה עושה כן היה הקרבן עולה לבעלים בכה"ג לא מחשיב רבי יהודה מחשבה כמעשה ולפי"ז כתבו תוס' דאע"פ דאמר שמואל דאם נתן הניתנים למעלה למטה זה אסור באכילה, מ"מ אם רק חשב לתת הניתנים למעלה למטה אף לפי רבי יהודה יהיה מותר באכילה ונמצא דהברייתא דמיירי בחישוב לאלתר וכתוב כשר היינו אפילו לאכילה, [אבל תוס' בעמוד ב' בתירוץ הא' ס"ל יותר מזה דאפילו לא נתכפרו הבעלים כשניתן שלא במקומו אם הדין בהו שאם עלו לא ירדו בכה"ג לא ס"ל לרבי יהודה מחשבה כמעשה] ותוס' הוכיחו כסברתם דאי נימא דבמחשבת לתת למטה את הניתנים למעלה לפי רבי יהודה יהיה הבשר אסור באכילה כמו כשנתן למטה היה צריך לפלוג ולומר דהבשר אסור באכילה כמו במעשה, ולכא' כוונת

תוס' דבמה שכתוב בברייתא לאלתר כשר היה צריך לכתוב דהבשר אסור באכילה, אך לשון לפלוג לא משמע כן, ועוד קשה הרי מה שכתוב בהך ברייתא למחר פסול הכוונה דאף הקרבן פסול וא"כ מש"כ כשר הכוונה על הקרבן אבל הבשר יתכן דאסור, וראיתי דבצ"ק הסביר דזה הולך על המשנה בדף ל"ו דבתחילה כתוב אם שחט להניח למחר רבי יהודה פוסל וחכמים מכשירין, ואח"כ הביאה המשנה ע"מ ליתן למטה את הניתנים למעלה או להיפך כשר, ושם הכוונה כשר לגמרי דהרי זה אתא כרבנן וגם כרבי יהודה והרי לפי רבנן זה כשר באכילה דלית להו מחשבה כמעשה, וזה כוונת תוס' דאילו ס"ל לרבי יהודה דהבשר אסור באכילה היה צריך לחלוק על רבנן בנידון דניתנים למעלה שחשב לתת למטה כמו שחלק ברישא של המשנה ולומר דהבשר אסור באכילה (כמו שהגמ' שם שאלה על רבי יהודה דהיה צריך לחלוק על הסיפא, דיפסל מצד מחשבה כמעשה).

תו"ד ה' אלא דבר אחר גרם לו. בתירוצם הא' תירצו דבאמת דריש מלשון הפסוק דאחרי שבפסוק לא יחשב למדנו דמחשבות מוציאות זו מזו א"כ זה גילוי שנלמד מהך פסוק את מה שכתבו בתוס' הקודם ב' ביאורים מה לומדים מהפסוק פיגול יהיה.

בתירוצם השני תירצו דמקרא יתירא דרשינן, היינו דאם לומדים את זה ממשמעות הפסוק באמת אפשר לשאול מידי דבר אחר כתיב, אבל הכא נלמד מיתור ולכן א"א להקשות כן, ולא הסבירו מהו היתור. ובספר ראש המזבח כתב דילפינן ממה שכתוב בפסוק פיגול "יהיה" דמשמע שיהיה פיגול ולא יתערב עמו פסול אחר.

דף כ"ז ע"ב

תו"ד ה' לאו משום דקלטיה מזבח. הקשו על פירש"י דרבי יהודה ס"ל שלא במקומו לאו כמקומו דמי דבדף ל"ו איתא דס"ל כמקומו דמי, ותירצו בתירוצם הא' דס"ל באמת לאו כמקומו דמי וכשנתן מתנת דם לא במקומו לא כיפרו הבעלים, ומה שהגמ' אמרה דס"ל כמקומו דמי זה מתייחס לחידושו של רבי יהודה דמחשבה כמעשה, דה"מ בפסול גמור אולם בפסולים שאם עלו לא ירדו (אע"פ שהבעלים לא נתכפרו) שם כשחשב לזרוק שלא במקומו הו"ל כאילו חשב לזרוק במקומו ולא פוסל מחשבתו דלא ס"ל בהו מחשבה כמעשה, ולפי"ז א"ש מה שכתב בברייתא (בדף כ"ו ע"ב) דכשחשב על הניתנים למעלה לתת אותם

לאלתר למטה, הקרבן כשר, והוקשה לתוס' בעמוד א' (בתור"ה ולא לתר דכשר) דהרי אם נתנם למטה לא נאכלים וא"כ לרבי יהודה דס"ל מחשבה כמעשה גם בחשב לא יאכל, וא"כ למה בחשב אח"כ חוץ לזמנו אינו פיגול, ולהאמור א"ש שבכל אלו שדינם אם עלו לא ירדו לא ס"ל מחשבה כמעשה, ולכן זה נאכל, ולכן אם חשב אח"כ מחשבת חוץ לזמנו הוה פיגול, ותוס' הקשו על כך פירוש קושיא עצומה דהגמ' בדף ל"ו הקשתה למה רבי יהודה לא חולק ופוסל כשחשב על הניתנים למעלה לתת למטה ותירצה הגמ' כי ס"ל שלא מקומו כמקומו, (ולפי כך תירוץ הכוונה להיות שאם עלו לא ירדו לא ס"ל בהו מחשבה כמעשה) והקשתה הגמ' מהניתנים בפנים שנתנם בחוץ או להיפך למה אין רבי יהודה חולק, וקשה דהרי גם בהו אם עלו לא ירדו כמו שמפורש בהך ברייתא וא"כ לא ס"ל בהו מחשבה כמעשה וא"כ מה הקשתה הגמ'.

אח"כ הביאו תוס' את פירושו של רבי יוסף ופירושו של הר' חיים בה"ר מרדכי ונראה שהם פירוש אחד אלא שהר' יוסף הסביר דראיית הגמ' ממה דס"ל לרבי יהודה בניתנים בפנים שנתנם בחוץ דלכו"ע לא אמרינן דמקומו דמי, ותוס' הקשה עליו דגם בכה"ג הוה כמקומו ולכן תירץ הר' חיים בהר' מרדכי דהגמ' למדה מהניתנים בחוץ שנתנם בפנים דלכו"ע לא הוה כמקומו, ולפי הנך ב' תירוצים באמת ס"ל לרבי יהודה בניתנים למעלה שנתנם למטה שלא במקומו כמקומו וראיית הגמ' ממקרים שרבי יהודה מודה דלא הוה כמקומו ואעפ"כ קלטיה מזבח לדם לענין אם עלו האימורים שלא ירדו אע"פ שרבי יהודה ס"ל דאם נשפך הדם אם עלו האימורים ירדו מ"מ בפסולים דשלא במקומו שנתן על המזבח קלטיה מזבח, וא"כ ה"נ לרבי יוחנן דס"ל דהוה שלא במקומו שהמזבח קלטיה שלא יאספנו.

דף כ"ח ע"א

תור"ה אמר שמואל. כתבו דסבר לה כההוא תנא במנחות דס"ל דלפי רבי אליעזר הוי בכרת (ושם יש תנא דס"ל דלפי ר"א אין כרת) ותוס' הוכרחו לומר דלפי שמואל ס"ל לר"א דבכרת כי במשנתנו כתוב דחייבין עליו כרת יוצא דשמואל שמעמידה כר"א ס"ל דיש כרת.

אח"כ כתבו דשמואל לא ס"ל כרבי ירמיה, (וזה דבר חדש ואינו קשור למה שכתבו לפני זה לגבי כרת כ"כ בצ"ק) היינו כי יש ויכוח בין רבי ירמיה לאביי

על המשנה אחרונה דפירקין, לפי רבי ירמיה קאי כר"א, ולפי אביי קאי כרבנן, ותוס' כתבו דשמואל לא ס"ל כרבי ירמיה, כי אם ס"ל כרבי ירמיה יצא דבר מוזר דהרישא היינו משנתינו (בדף כ"ז ע"ב) כרבי אליעזר, והמציעתא היינו תחילת המשנה המובא בדף כ"ט ע"ב מה שהגמ' הביאה הכא (והגמ' הכא קראתו סיפא כי זה סיפא דמשנתינו, אבל ביחס למשנה שלפניו ושל אחריה הוא מציעתא) שכתוב זה הכלל כל השוחט וכו' לאכול דבר שדרכו לאכול ולהקטיר דבר שדרכו להקטיר זה רבנן והסיפא של המשנה בדף כ"ט ע"ב יהיה כרבי אליעזר, משא"כ אם ס"ל כאביי שם א"כ רק הרישא ר"א אבל המציעתא והסיפא כרבנן.

אח"כ הקשו תוס' דלפי שמואל שהעמיד המשנה כרבי אליעזר א"כ למה נקטה המשנה דוקא עור האליה ולא נקטה האליה עצמה, וכתבו דאי לאשמועינן דעור האליה כבשר, זה כבר למדנו מהמשנה ואלו שעורותיהן כבשרן כמו שהקשתה הגמ' על רב חסדא, [והקשה המראה כהן דלכא' הרי הגמ' בעצמה תירצה על רב חסדא דסד"א הני מילי לענין טומאה אבל הכא אימא למשחה וזה אפשר לתרץ אף לפי שמואל וא"כ מה הקשו תוס', ותירץ דכוונת תוס' דהגמ' אמרה דשמואל לא ס"ל כרב חסדא כי זה כבר למדנו במשנה ואלו שעורותיהן כבשרן, משמע דעל שמואל בעצמו לא קשה הך קושיא].

תו"ד"ה תנינא. הביאו קושיית ר"י דאורליינש, דרבי יוחנן אמר (בחולין דף קכ"ב ע"ב) דבמשנה שם שכתוב ואלו שעורותיהן כבשרן עור הראש של עגל הרך וכו' ועור של תחת האליה דהך משנה הוא גורס בה דאלעזר בן יהודה אמרה (אבל רבנן פליגי וס"ל דעור הראש של העגל הרך אינו כבשר כי סופו להקשות, אבל לא שרבנן מוזכרים במשנה) וא"כ מה שאלה הגמ' תנינא במשנה בחולין דעור האליה הוא כבשר הרי אי משם הו"א דגם מש"כ שם דעור האליה הוה כבשר זה רק לפי אלעזר בן יהודה, והכא אשמועינן דכו"ע ס"ל כן, ועוד הקשו תוס' על רבי יוחנן דמנא ליה לומר דמש"כ במשנה דעור הראש של עגל הרך הוא כבשר זה קאי רק לפי אלעזר בן יהודה, ואם מזה שמצאנו בבבלייתא שאלעזר בן יהודה אמר עור הראש של עגל הרך אלמא זה יחידאה, הרי אלעזר בן יהודה גם הזכיר עור האליה הוה כבשר וזה ודאי אתא ככו"ע, כי אם זה יחידאה לא היתה הגמ' שואלת על רב חסדא תנינא דעור האליה כבשר.

תו"ד"ה להביא עור בית הבושת. הנה רש"י הסביר מה שכתוב בגמ' וכל שמנו חכמים גבי טומאה ואלו שעורותיהן כבשרן להביא עור של בית הבושת,

היינו דשם לגבי ואלו שעורותיהן כבשרן יש כמה שעורותיהן כבשרן אולם אין
 אנו מרבים לגבי פיגול רק את עור בית הבושת הכתוב לגבי ואלו שעורותיהן
 כבשרן, והקשו תוס' הרי גם עור השליל הכתוב שם ישנו לגבי פיגול (כמו שכתוב
 בדף ל"ה ע"א אמר רבי אליעזר פיגל בזבח נתפגל שליל) והביאו דרש"י תירץ
 דלא נקטו לרבות שליל כי הרי מיירי הכא בעולה ועולה זה רק זכר ואין לו שליל
 במעיו, ותוס' הקשו עליו א"כ למה אמרו לרבות עור בית הבושת דגם הוה רק
 בנקיבה, לכן פירשו תוס' דלא ריבה עור השליל, לגבי אם בזמן השחיטה או שאר
 העבודות חשב שיאכל השליל חוץ לזמנו לא פיגל (ורק אם חשב על הזבח חוץ
 לזמנו אז נתפגל גם השליל) וכותבים להביא, רק על דבר שישנו פיגול לפחות
 בשלמים והרי כשחשב מחשבת פיגול בשליל לא נהיה פיגול אפילו בשלמים לכן
 לא כתב בו להביא (כן הסביר הצ"ק), ותוס' הוסיפו באמת למה לא הזכיר התנא
 עור בית הבושת ורק כתב להביא כי מיירי בעולה שהוא זכר ואין בו בית הבושת.

תוך"ה אלא לרב חסדא. הקשו דהרי שמואל ס"ל כרב חסדא דעור אליה כאליה
 דמי ומקטירים אותו בכבש ביחד עם האליה, וא"כ כמו שהגמ' הקשתה
 על רב חסדא מהך ברייתא למה לא כתוב בברייתא השוחט את הזבח להקטיר
 מעור האליה חוץ לזמנו פיגול וחייבים כרת, היתה צריכה להקשות גם על שמואל.
 ותירצו דעל שמואל א"א להקשות כן, כי שמואל יאמר לך דהתנא לא רצה לדבר
 בהשוחט את הזבח להקטיר עור האליה חוץ לזמנו חייב כרת דהייתי יכול לטעות
 ולומר באמת עור האליה לאו כאליה, והסיבה שאם שחט זבח להקטיר עור האליה
 חייב כי אתיא כרבי אליעזר דס"ל מחשבין מאכילת אדם למזבח. את"ד התוס'.
 וצ"ע א' ועכשיו שהתנא כתב דאם שחט עולה להקטיר עור האליה וכי רואים
 בזה דס"ל דעור אליה כאליה דמי. ב' למה הקשתה הגמ' על רב חסדא, הרי גם
 הוא יכול לומר דאילו דיבר בברייתא מזבח הו"א עור האליה לאו כאליה ומה
 דחייב כי זה קאי כר"א דמחשבין מאכילת אדם למזבח. ותירץ לי ר' בערל וידר
 שליט"א דהגמ' לא הקשתה סתם שיכתוב זבח אא"כ שמעינן מיניה חידוש, ולפי
 רב חסדא אילו היה כתוב זבח הוה שמעינן חידוש דעור האליה כאליה דמי דא"א
 לדחות דעור האליה לאו כאליה דמי וקאי כר"א, כי רואים דר"ח לא ניחא ליה
 לאוקמי מתניתין כיחידאה, (ויש לפקפק דאולי כן ניחא ליה לאוקמי כיחידאה,
 ולא העמיד המשנה כר"א מכיון דהסיפא כרבנן) אבל על שמואל א"א להקשות
 כן כי גם אם היה כתוב זבח לא היינו יודעים מזה דעור האליה כאליה כי יכולים
 לדחות דזה כר"א, דהרי שמואל מעמיד המשנה כרבי אליעזר (ועיין בספר לשם

זבח שר"ל דהשתא כן שמעינן מהך ברייתא דעור האליה כאליה דמי וצ"ע בדבריו, ועיינן במראה כהן ובטהרת הקודש).

דף כ"ה ע"ב

תנוד"ה מסתברא. לפירש"י הגמ' מסבירה דאנו מעדיפים להעמיד הכרת שבפסוק על נותר, כי כך כשאנו באים ללמוד גזירה שוה על חוץ לזמנו שכתוב עון, ויש אפשרות ללמדו מטומאה ולא יהיה כרת או ללמדו מהך פסוק ויהיה כרת, אם הפסוק מדבר על נותר מסתבר לנו ללמוד ממנו גזירה שוה כי החוץ לזמנו דומה לנותר בב' דברים משא"כ לטומאה אינו דומה משא"כ אם הך כרת מיירי בחוץ למקומו אין חוץ לזמנו דומה לו בהנך ב' דברים ולכן אולי נלמוד אותו מטומאה. והקשה תוס' על רש"י דאחד מהנך ב' דברים זה במה וגם טומאה נוהג בבמה, ומשמעות הלשון של הגמ' שאומרת דדומה לו בהנך ב' דברים משמע שלטומאה אינו דומה באף אחד מהנך ב' דברים (כן הסביר בספר לשם זבח), ותוס' הסבירו בדרך אחר דלעולם ודאי הגזירה שוה ניתנה מסיני ללמוד עון שכתוב בפסוק בצו את אהרן שהעמדנו עכשיו בחוץ לזמנו מעון שכתוב בפסוק שכתוב בו כרת ולא מטומאה, אך יש לנו ספק במה להעמיד הפסוק של כרת בנותר או בחוץ למקומו ע"ז אמרה הגמ' דיותר מסתבר להעמיד הפסוק בנותר כי אז יהיה הנלמד מגזירה שוה דומה בב' דברים בזמן ובמה, משא"כ אם נעמיד בחוץ למקומו אין בו לא ענין זמן ולא ענין איסור בבמה.

והנה בסוף התוס' הקשו אולי נילף עון שכתוב בטומאת בשר שיהיה בכרת מעון שכתוב בנותר, ולכא' דבריהם צ"ע טובא דהרי אם הגזירה שוה נתקבלה לדרוש עון דפרשת צו מעון דנותר איך נלמד מעצמינו גזירה שוה טומאת בשר מנותר, ומצאתי בחק נתן ובקדשי דוד שהעירו כן. ואולי יש לתרץ דהגזירה שוה נתקבלה לדרוש עון שכתוב בנותר גזירה שוה לעון אחר ולא נתפרש לאיזה עון, והגמ' הבינה דע"כ כוונת התורה לעשות גזירה שוה לחוץ לזמנו המובא בפרשת צו, (וזה באמת שאלו תוס' למה הבינה הגמ' כן אולי זה בא ללמוד על טומאה ותירצו דיש מיעוט שאין כרת בטומאת בשר) ובזה כבר מיושב קושיית תוס' דאין צד ללמוד עון שכתוב בפרשת צו מטומאה כי הגזירה שוה נתקבלה ללמוד מכרת שכתוב בפרשת קדושים, ורק הגמ' נסתפקה אולי הכרת דפרשת קדושים מיירי בחוץ למקומו ולא בנותר, וע"ז אמרה הגמ' דמסתבר דזה קאי בנותר שאז יהיה דומה הגזירה שוה (חוץ לזמנו לנותר בב' דברים) משא"כ אי מיירי בחוץ למקומו אין דומה בהנך ב' דברים.

דף כ"ט ע"א

תוד"ה למקום שיהא משולש. הנה יש כאן ה' פירושים. ואשתדל בעזה"י לתמצת אותם. א) פירש"י ב) ופירוש הר' יו"ט דומים לגבי שמירי הכא לגבי מחשבת חוץ למקומו דצריך לחשב על מקום משולש. אולם הם שונים כפי שיתבאר בעזה"י בהמשך. תוס' יש לו שני פירושים שונים ולשני הפירושים מיירי בין במחשבת חוץ לזמנו בין במחשבת חוץ למקומו וכוונת מקום משולש היינו דהאדם שחושב צריך להיות במקום משולש, אח"כ מביא תוס' פירוש חמישי דמיירי רק לגבי מחשבת חוץ לזמנו.

א) פירש"י דכשחושב על חוץ למקומו, זהו דוקא כשהך מקום שחושב עליו כשר לזרוק שם דם ולהקטיר שם אימורים ולאכול שם בשר וכשחושב על חוץ לעזרה אע"פ שעכשיו שיש ביהמ"ק פסול שם, מ"מ כשאין ביהמ"ק ויש במה זה כשר שם. ולכן מהני הך מחשבה. ולכן אם חושב על הניתנים בחוץ לתת אותם בפנים (אע"פ שזה לא כמקומו דהרי נפסלים כשנכנסים בהיכל) מ"מ לא אמרינן דיפסל מצד מחשבת חוץ למקומו בגלל שבפנים בהיכל אין כשר להקטיר אימורים. (או שנימא דקושיית הגמ' בדף ל"ו זה דאם היה מכניס הדם בפנים היה נפסל וא"כ יפסל מצד מחשבה כמעשה ותירצה הגמ' דזה גזיה"כ דמחשבת שלא במקומו זהו דוקא במקום משולש) ותוס' מקשה עליו למה שאלה הגמ' דנלמד מקום משולש מהפסוק ואם האכל יאכל ביום השלישי (שבפרשת צו) הרי הך פסוק מיירי בחוץ לזמנו, [ורש"י תירץ הך קושיא (כ"כ בספר חק נתן) דהיות דהך תיבות ביום השלישי מייתרי ובהך פסוק מוזכר חוץ למקומו לכן אמרינן דכוונת התורה ללמד על חוץ למקומו] ותוס' שאל קושיא נוספת על רש"י ועיין בצ"ק וברכת הזבח שזה אותו סגנון קושיא אלא זה על קטע אחר בגמ'.

ב) הר' יו"ט בתוס' לומד כרש"י דמקום משולש הכוונה דחוץ למקומו שחשב עליו הך מקום הוא משולש בדם ואימורים ובשר. ואולם הוא שונה מרש"י, דלפי הר' יו"ט בעינן דהך מקום שחשב עליו הוא "פסול עכשיו בהך קרבן" בדם ובבשר ובאימורים, כגון אם שחט קדשים קלים ע"ד להקריב או לאכול חוץ לירושלים פסול, אבל בתוך ירושלים לא פסול דאע"פ שהדם והאימורים יפסלו בקדשים קלים בירושלים אבל הבשר לא יפסל בירושלים. ואם חשב על קדשי קדשים לאכול בירושלים פסול כי בהם אף הבשר נפסל בירושלים, (משא"כ לפירש"י צריך לחשוב על מקום שיהיה כשר בהנך ג' וסגי אף שעכשיו אין כשר ורק בבמה

יהיה כשר) וכתב החק נתן דגם לפי הר' יו"ט קשה קושית תוס' על רש"י שהבאתי מקודם, ותוס' כתבו דלפי הר' יו"ט יהיה מתורץ מה שהקשו תוס' (בדף כ"ז ע"א תוד"ה ואי שלא במקומו) דמשמע בגמ' דאילו שלא במקומו לאו כמקומו דמי ניחא, והקשו תוס' אכתי יקשה הרישא דברייתא שכתוב אם חישב לתת הניתנים למעלה, למטה, או להיפך וחישב לתת אותם היום כשר. ואי שלא במקומו לאו כמקומו דמי למה לא יפסל מצד מחשבת שלא במקומו. ולפי הר' יו"ט לק"מ כי כשהוא בעזרה וחושב להקריב למטה בהך מקום אינו נפסל הבשר אדרבה זה כשר (ולרש"י א"א לתרץ כן). אך יהיה קשה על הגמ' בדף כ"ז ע"א מדוע הקשתה על למחר פסול. עיי"ש (וצ"ע לפירש"י אם זה ג"כ יקשה)

ג) תוס' בפירושם הראשון והשני הסבירו דמקום משולש הכוונה על האדם החושב בין מחשבת חוץ לזמנו ובין מחשבת חוץ למקומו "צריך להיות במקום משולש בדם ובשר ואימורים) ולפי"ז מיושב קושית תוס' (איך רצתה הגמ' להעמיד מש"כ ביום השלישי על מקום משולש). כי זה מיירי גם במחשבת חוץ לזמנו, ושונה הפירוש הראשון מהשני. דלפירוש הראשון הוא צריך לחשוב במקום שכשר להקריב בו דם ואימורים ולאכול בו בשר לאפוקי בפנים בהיכל ששם אין כשר להקריב בו אימורים. [ולפי הך פירוש מסתבר (דאל"כ מאי איכא בינו לפירוש שאח"כ) דאם יעמוד חוץ לעזרה וישחוט בתוך העזרה (עם סכין ארוכה) ויחשוב חוץ לזמנו או חוץ למקומו יפסל. כי חוץ לעזרה כשר בזמן היתר הבמות להקטיר אימורים ולזרוק דם ולאכול בשר] ותוס' הקשו על הך פירוש מכמה מקומות שמצאנו שמפגל בהיכל.

ד) ולפירוש הב' בא לאפוקי העומד מחוץ לעזרה ושוחט בסכין ארוכה וחושב מחשבת פיגול, דלא הוה פיגול כי בעינן שעכשיו בהך מקום יהיה כשר דם ובשר ואימורים, ולפי הך פירוש לכ"א גם אם החושב הוא בהיכל לא יפסל ואז יקשה גם על פירוש זה ממש"כ דאפשר לפגל בהיכל, אבל תוס' כתבו דיתכן דהחושב בהיכל יפגל, דלא בעינן להך פירוש שיהיה כשר לזרוק דם ולהקטיר אימורים בהך מקום אלא בעינן שלא יפסלו הדם והאימורים הנמצאים בהך מקום, ולפי"ז בהיכל שלא נפסלים מהני שם מחשבת פיגול ורק העומד חוץ לעזרה ושוחט בעזרה לא מהני כשיחשוב מחשבת פיגול כי עכשיו דם או אימורים שיצאו לשם יפסלו (אבל לפירוש הראשון של תוס' בעינן דבהך מקום יכשר להקריב אימורים ולזרוק דם ולכן ממעט אם החושב הוא בהיכל) אבל תוס' כתבו דקשה לומר דס"ל כן כי מצאנו בדף ל"ו שכתוב שם דאם חשב על הניתנים בחוץ ליתנם

בפנים מכשיר רבי יהודה ואינו פיגול כי בעינן מקום משולש, וקשה דהרי גם בחוץ (היינו בעזרה) גם בפנים בהיכל זה מקום משולש, אע"כ בהיכל גם לדידיה אינו מקום משולש דבעינן שיהיה כשר "להקריב" שם אימורים. [והנה לכא' קשה דמהך גמ' בדף ל"ו יקשה על ב' פירושי תוס' למה אם חשב על הניתנים בחוץ ליתנם בפנים אינו פיגול אפילו לרבי יהודה, הרי המקום שהוא עומד וחושב זה מקום משולש (כי עומד בעזרה) תירץ החק נתן דיתכן דס"ל כמ"ש תוס' (בדף כ"ו ע"ב) דבעינן שיהיה במקום משולש ויחשוב על מקום משולש]

ה) "דמחשבת חוץ לזמנו" אינו אלא במקום משולש הכוונה דהבשר והדם והאימורין יפסלו בהך זמן. למשל שלמים נאכלים לשני ימים, ואם יחשוב בזמן הזריקה להקטיר ביום השני אינו פיגול אע"פ שהדם והאימורין נפסלין כבר בשקיעת החמה של יום הראשון בעינן שיחשוב על זמן שאף הבשר יפסל אז דהיינו ליום השלישי בשלמים, ובקרבנות שנאכלים ליום ולילה סגי כשחושב ליום השני, (וצ"ע לשון "מקום" משולש מה זה קשור למקום) ותוס' כתבו דפירוש זה לא יתכן דכולה שמעתא מיירי דהמקום צריך להיות משולש. הסביר החק נתן דכוונתם דמהגמ' בדף ל"ו מוכח דקאי על המקום כי שם אמרה הגמ' דהחושב על הניתנים בפנים לתת בחוץ אינו פיגול כי בעינן מקום משולש ושם בכלל לא מיירי במחשבת חוץ לזמנו. וכן מהגמ' בדף פ"ב מוכח דלא כהסבר הזה.

תוד"ה נפקא לן. תירצו דלפי רבי אליעזר דלומד ענין מחשבה מהמקריב אותו, היינו יכולים לומר דכשהפסוק אמר לא יחשב היינו דכבר לא יחשב יותר לכהן, לכן הוצרך למיעוט מיוחד דאותו בלא ירצה ואין הכהן בלא ירצה, משא"כ לפי אחרים דלמדו מהפסוק לא ירצה המקריב. דהקרבן אינו נרצה ומהפסוק לא יחשב דקאי על פסול מחשבה, ולא על שנשאר ליום השלישי, א"כ מהיכי תיתי לומר דגם הכהן יפסל. אח"כ ראיתי שכן ביאר בספר לשם זבח. [ועיי"ש שהקשה דגם לפי רבי אליעזר למה היינו חושבים דלא יחשב בא לפסול הכהן הרי הגמ' בעמוד ב' לומדת לפי רבי אליעזר דהפסוק לא יחשב בא לומר דמחשבות מוציאות זו מזו, והוא תירץ דהיה יותר מסתבר לומר דכוונת הפסוק לפסול הכהן לכן צריך מיעוט ואחרי המיעוט אמרין דהפסוק בא לומר דמחשבות מוציאות זו מזו. והיה מקום לתרץ דקושיית הגמ' זה מצד אולי בא הפסוק לפסול כהן ואולי לומר דמחשבות מוציאות זו מזו]

דף כ"ט ע"ב

תוד"ה מחלוקת בשתי עבודות. תוס' הביאו פירש"י דמייירי בשחיטה והולכה ותוס' כתבו דזה דוחק. והסביר בצ"ק כי לפי רש"י מה דכתבו זית למחר זית בחוץ זה בא אטו חצי זית. למה היו צריכים לכתוב זית בחוץ וכו' היו יכולים להתחיל עם חצי זית. ותוס' פירשו דשתי עבודות הכוונה כמו שתי עבודות היינו בשחיטה עצמה נתכוון בסימן אחד לאכול זית חוץ למקומו ובסימן השני לאכול זית חוץ לזמנו (או להיפך) ועבודה אחת היינו דבסימן אחד בתחילתו נתכוין לחוץ לזמנו ובסוף הסימן לחוץ למקומו. וא"כ מובן למה כתבו כזית בחוץ כזית למחר דיש כאן חידוש אע"פ ששניהם בעבודה אחת בכ"ז סבירא ליה לרבי יהודה דאזלינן בתר מחשבה הראשונה. ותוס' הוסיפו דלפי"ז יוצא דאילפא ס"ל ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ומפגלים בחצי מתיר ולכן חלות מחשבתו שחשב בסימן הא' חל בסימן הא' ומה שחשב בסימן הב' חל בסימן הב', כי אם יסבור אינה לשחיטה אלא לבסוף א"כ יוצא דשתי המחשבות חלים ביחד ברגע האחרון של השחיטה וא"כ אין כאן מחשבה שקדמה לשניה ורבי יהודה יצטרך לסבור בזה דמחשבות מבטלות זו את זו, והרי רבי יהודה ס"ל דאזלינן בתר המחשבה הראשונה.

אח"כ הוסיפו תוס' דלפי אילפא הוא יצטרך לסבור רק כאביי ולא כרבא המובא בדף ל', אבל רבי יוחנן יכול לסבור בין כאביי ובין כרבא. ביאור כוונתם בדף ל" ע"א מבואר דרבי מאיר ס"ל כשיטת רבי יהודה במתניתין דתפוס לשון ראשון. והיינו דר"מ נחלק עם רבי יוסי באדם שלקח בהמת חולין ואמר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים. לפי רבי יוסי אם אמר תמורת שלמים תוך כדי דיבור של שאילת רב לתלמיד דהיינו ב' מילים, אמרינן דמראש היתה כוונתו שיחול על הך בהמה חציה קדושת עולה וחציה שלמים וחלים שניהם, אבל אם בתוך זמן של ג' תיבות היינו כדי שאילת תלמיד לרב שלום עליך רבי אז אמר תמורת שלמים אמרינן שהוא נמלך ולכן חל רק תמורת עולה. ורבי מאיר חולק וס"ל דבב' המקרים חל תמורת עולה. ונחלקו אביי ורבא מה הדין אם אמר מראש הרי בהמה זו לחצותה לעולה ושלמים שאז חל ביחד כי זה דיבור אחד לפי אביי בכה"ג מודה רבי מאיר דחל על הבהמה קדושת עולה ושלמים. ולפי רבא אף בכה"ג ס"ל לר"מ דיחול עליה רק הדיבור הראשון דהיינו עולה כי ס"ל לר"מ תפוס לשון ראשון. והנה אילפא דס"ל דאם חשב בתחילת הסימן לאכול כזית חוץ למקומו ובסוף

הסימן חשב לאכול כזית חוץ לזמנו בכה"ג מודה רבי יהודה דחלו ב' המחשבות ומחשבות מבטלות זו את זו (אע"פ דס"ל לאילפא ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף וא"כ נמצא דלא חלו ב' המחשבות ביחד.) וא"כ ר"מ דס"ל בשיטת רבי יהודה ודאי אין יכול לסבור כשאמר הרי בהמה זו לחצותה לעולה ושלמים כרבא דיחול רק תמורת עולה דהרי זה גרע טובא דב' הדיבורים חלו יחד אלא יסביר דחל עליה תמורת עולה ושלמים כשיטת אביי אבל רבי יוחנן דס"ל דאפילו בסימן אחד אם חשב בתחילתו לאכול כזית בחוץ ובסופו לאכול כזית למחר ס"ל לרבי יהודה דחל המחשבה הראשונה (ואין המחשבה שניה מבטלת אותה) כי ס"ל ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. א"כ יכול לסבור אפילו כאן דלפי ר"מ כשאמר הרי בהמה זו לחצותה לעולה ושלמים יחול קדושת עולה ושלמים, כי זה בדיבור אחד ולכן חלים שניהם (ואין דומה לנתכוין בתחילת הסימן לחוץ לזמנו ובסופו לחוץ למקומו כי שם בתחילת הסימן לפי רבי יוחנן חל המחשבה הראשונה ובסוף הסימן חל המחשבה שניה) וכש"כ דיכול לסבור כרבא דלפי ר"מ אפילו אמר לחצות דחלו שניהם בדיבור אחד בכ"ז אמרינן תפוס לשון ראשון ויחול רק תמורת עולה שאמר בראשונה וכל שכן כשאמר בתחילת סימן חוץ לזמנו ובסוף הסימן חוץ למקומו דהמחשבה הראשונה תפסה דהרי שם לא חלים בבת אחת. נמצא לפי תוס' מחלוקת בין אילפא לרבי יוחנן בשיטת רבי יהודה כשסבירא לן ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף וחשב בתחילת סימן חוץ לזמנו ובסוף הסימן חוץ למקומו לפי אילפא יחולו ב' המחשבות ואז מחשבות מבטלות זו את זו. ולפי אילפא כדי שיחול המחשבה ראשונה לבדה זה רק אם חשב עליה בסימן אחד חוץ לזמנו ובסימן השני חוץ למקומו (ולא במקצת הסימן.) וא"כ מה שאמר אביי בדף ל' דבמשנתנו שס"ל לרבי יהודה בשחיטה דחלה המחשבה ראשונה זה מיירי דחשב בסימן אחד על חוץ לזמנו ובסימן השני על חוץ למקומו אמר כן כדי שיהיה אף לאילפא אבל לפי רבי יוחנן אפילו חשב בתחילת הסימן חוץ לזמנו ובסוף הסימן חוץ למקומו גם ס"ל לרבי יהודה דחל רק המחשבה הראשונה ולדידיה היה אפשר לומר דחשב בתחילת סימן חוץ לזמנו ובסוף הסימן חוץ למקומו. אח"כ ראיתי בקדשי דוד שלמד דזה כוונת תוס' דאילפא לא מסתדר עם שיטת רבא. ורבי יוחנן מסתדר אפילו עם אביי עיי"ש באריכות [עוד יש להוסיף דלפי רש"י דאילפא ס"ל דאילו חשב בעבודה אחת כגון בשחיטה אפילו בסימן אחד חוץ לזמנו ובסימן ב' חוץ למקומו יחולו ב' המחשבות יחד א"כ יצטרך לומר דמה שהגמ' בדף ל' ע"א אמרה דבשחיטה אם חשב בסימן הא' חוץ לזמנו ובסימן הב' חשב חוץ למקומו יסבור רבי יהודה דחל המחשבה ראשונה זה קאי

רק לפי רבי יוחנן. אבל לפי תוס' זה יכול להיות גם כאילפא כי הרי אילפא מודה דאילו בסימן אחד חשב חוץ לזמנו ובסימן ב' חוץ למקומו חל המחשבה ראשונה.]

דף ל' ע"א

תנן דבריו קיימים. הקשו תוס' למה לפי רבי יוסי אם רואים דכוונתו שיחול בבת אחת על הבהמה תמורת עולה ושלמים חלים שניהם, הרי יש לנו כלל כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו. ותירצו בתירוץ הא' דיש מצב שחל קדושת עולה ושלמים אפילו בזה אחר זה. כגון שאמר חציה "לדמי" עולה שאז לא פשט קדושת עולה בכולה ואח"כ אמר וחציה לדמי שלמים, או בבהמה של שני שותפים והקדיש אחד השותפים חצי שלו לעולה ואח"כ הקדיש השני החצי שלו לשלמים. ועוד תירצו דמה דאמרינן כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו. היינו באופן ששניהם אין יכולים לחול ביחד כגון מקדש אשה ובתה או שתי אחיות דא"א שהקידושין יחולו על שניהם ולכן אמרינן דאפילו קידושם בבת אחת היות דשניהם אין יכולים לחול לכן אין חל שום קידושין עליהם דהי מינייהו מפקת, משא"כ לגבי קדושת עולה ושלמים אין חיסרון אם יהיה חציה עולה וחציה שלמים דאין סתירה אם הבהמה יהיה חציה עולה וחציה שלמים, ורק אם הקדיש קודם לעולה זה מתפשט על הכל, לכן אם הקדיש ביחד לעולה ושלמים חלים שניהם. אח"כ הקשו תוס' ממה שנסתפקה הגמ' בקידושין (דף ז' ע"ב) אם אמר לאשה שני חציין בפרוטה האם מקודשת או לא, אע"פ שהגמ' נקטה לפני זה דאם אמר לה חציין בחצי פרוטה וחציין בחצי פרוטה אינה מקודשת. [בקדשי דוד תמה דשם לא אמרה הגמ' דחציין בחצי פרוטה וחציין בחצי פרוטה אין מקודשת ותירץ דכוונת תוס' דהגמ' שם מסתפקת באת"ל דבחציין בחצי פרוטה וחציין בחצי פרוטה אין מקודשת. איך יהיה הדין אם אמר לה שני חציין בפרוטה אולי זה עדיף ותהיה מקודשת] והנה הספק של הגמ' זה דאולי אף אם נאמר דחציין בחצי פרוטה וחציין בחצי פרוטה אין מקודשת כי זה נחשב שקידשה בפעמיים כל פעם בחצי פרוטה וכה"ג אין מקודשת כי אין אשה מתקדשת לחצאין מ"מ אולי אם קידש ואמר שני חציין בפרוטה דחלו ב' החצאים בבת אחת, עדיף. והקשו תוס' דהרי כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו. ותירצו דמה דאמרינן כל שאינו בזה אחר זה, שם לא חל השני כי הראשון חל ומפריע לו. בזה אמרינן דגם אם תעשה בבת אחת לא מהני דהי מינייהו מפקת. משא"כ הכא מה דלא חל בזה אחר זה גם הראשון לא חל כי קידש חצי אשה.

ולכן יכול להיות דאם קידש ואמר ב' חציך בפרוטה דהקידושין חלים בבית אחת מקודשת כי לא קידש חצייה. [והוקשה לי בשלמא תירוצ' הראשון של תוס' (דתופס בזה אחר זה) לא שייך הכא כי אין תופס בזה אחר זה. אבל התירוצ' השני של תוס' דאם אין סתירה בין חלות החצי הראשון לחלות החצי השני יכול לחול שייך גם הכא. ומצאתי בעולת שלמה שכתב דתוס' כיונו דאף בלי החילוק שחילקו לעיל נמי נייחא] אח"כ הקשו מהגמ' במנחות ששואלת סתירה לגבי יתר לבונתה אם פסולה או כשירה ותיירצה הגמ' כגון שהפריש לה שני קמצים. ורש"י למד דבכה"ג לא קדשה כי הפריש יותר מדאי אבל תוס' חולק וסובר דהכוונה דאם הפריש בבית אחת שני קמצים בכה"ג חל כי זה בבית אחת. והקשו הא כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבית אחת אינו. ותיירצו דמיירי כשאמר יקדש אחד מב' הקמצים דאז חל הקדושה על אחד מהם. כמו המפריש פ' חלות לתודתו ואמר יקדשו מ' מתוך פ' שאז לכו"ע מתקדשים מ' מתוך פ', אולם צריך לאכול כל הפ' בקדושה מספק (כ"כ רש"י בזבחים).

תוד"ה סימן ראשון. בסוף התוס' הקשו דרבא דס"ל אליבא דאביי דאינה לשחיטה אלא לבסוף. למה הקשה רק דרבי יהודה הוא כמו רבי מאיר ולפי אביי רבי מאיר לא מסתדר עם רבי יהודה דמשנתינו. הוה ליה להקשות מרבי מאיר על ר"מ עצמו. (דבפסחים דף ס"ב ע"ב) איתא אחרים אומרים הקדים מחשבת מולים לערלים כשר. אבל אם הקדים מחשבת ערלים למולים פסול. והרי אביי סובר דלפי ר"מ בלחצות חלים ב' המחשבות ביחד ואם ס"ל אינה לשחיטה אלא לבסוף א"כ כשחשב על ערלים ומולים חלו שני המחשבות ביחד בסוף שחיטה ולמה זה פסול הרי בדף ס"א ע"א כתב דאם שחט למולים וערלים כשר והיינו דאם יש חלק מולים זה כשר אע"פ שיש חלק מהם ערלים. אלא מוכח משם דלפי ר"מ אם חשב על ערלים ומולים חל רק מחשבת ערלים אע"פ דס"ל אינו לשחיטה אלא לבסוף. וזה לא כאביי דס"ל לר"מ דבשחיטה דהוה כלחצות חלים ב' המחשבות אבל לפי רבא דס"ל אינה לשחיטה אלא לבסוף א"א להקשות מר"מ על ר"מ. כי לפי רבא ס"ל לר"מ דאפילו בלחצות מ"מ חל הדיבור הראשון מצד תפוס לשון ראשון ולכן כשחשב לערלים ולמולים אע"פ ששניהם חלו בסוף מ"מ אמרינן דרק הדיבור הראשון שאמר לערלים חל, ולכן זה פסול, כן הבנתי בפירוש דברי התוס' מתוך הספר קדשי דוד ועיי"ש מה שתירץ קושיית תוס'.

תוד"ה אמר ליה אביי. הקשו איך בעמוד א' מקשה רבא דלפי אביי אין רבי יהודה כמו רבי מאיר. הרי מוכח הכא דאביי ס"ל דאין רבי מאיר כרבי

יהודה שהרי אביי מקשה על רב דימי דס"ל שהם שיטה אחת, והנה באחרונים מיישבים (כ"א לפי דרכו). דאביי בעצמו ס"ל דרבי מאיר בשיטת רבי יהודה אמרה כפי שהוא בעצמו אומר דהמשנה שס"ל לרבי יהודה בשחיטה תפוס לשון ראשון כי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף וחישוב בסימן ראשון על חוץ לזמנו ובסימן שני על חוץ למקומו ואי"ז כלחצות. (ומה שקשה היכן מצאנו דס"ל לר"מ תפוס לשון ראשון. נראה דצ"ל דלפי אביי כשאמר זו תמורת עולה ושלמים ס"ל לר"מ דחייל תמורת עולה בגלל תפוס לשון ראשון. כי אביי אמר (על לחצות) בהא ודאי מודה רבי מאיר, משמע דבתמורת עולה ושלמים פליג ר"מ ואומר דחייל תמורת עולה. אבל אביי שהקשה על רב דימי כי רב דימי היה תלמיד רבי יוחנן והוקשה לו איך דברי רב דימי מסתדרים עם דברי רבב"ח אמר רבי יוחנן דס"ל דאפילו בתמורת עולה ושלמים ג"כ מודה ר"מ דשניהם חלים וא"כ אין סובר כלל תפוס לשון ראשון. וא"כ ר"מ לא בשיטת רבי יהודה אמרה. ונראה שתוס' שכן הקשה על רבא הוקשה לו מהיכן יודע רבא דלפי אביי רבי מאיר בשיטת רבי יהודה אמרה, הרי רואים דמקשה על רב דימי דס"ל רבי מאיר בשיטת רבי יהודה אמרה, וא"כ אולי גם לפי אביי אינם שיטה אחת.

אח"כ הקשו תוס' ג' קושיות על רבא, א' דהוא מקשה על אביי (דס"ל דמודה ר"מ בלחצות) משחיטה דהוה כלחצות ופליג רבי יהודה (והרי ר"מ בשיטת ר"י אמרה) ולא מובן כי עד שהוא מקשה על אביי משחיטה הוה ליה לסיועי מדברי רבי דרבי יהודה מודה בשוחט ע"מ לאכול כזית למחר בחוץ למקומו שזה דומה ללחצות, ב' איך רבא דס"ל בלחצות נמי פליג רבי יהודה יישב את דברי רבי דס"ל בשוחט לאכול כזית למחר בחוץ דמודה רבי יהודה, ג' איך ס"ל לרבא (דגם בלחצות) וגם בתמורת עולה ושלמים ס"ל לרבי יהודה תפוס לשון ראשון, הרי כשאמר כזית למחר בחוץ ס"ל לרבי דרבי יהודה מודה דלא אמרינן תפוס לשון ראשון ותמורת עולה ושלמים דומה לו וא"כ איך רבא יכול לסבור כן נגד שיטת רבי כן הסביר ביד בנימין, וגם נראה כן בקרן אורה.

תור"ה א"כ מירתח. הסבירו אחרת מרש"י.

דף ל"א ע"א

תור"ה ויקץ בישן. כתבו לא שייך הכא מצא מין את מינו וניעור. פשטות כוונתם דזה כשבתחילה לא היה מספיק איסור לתת טעם ואח"כ כשנכנס עוד מינו וביחד יש טעם משא"כ הכא מדברים מעניני מחשבות.

תנוד"ה הא חזר ועירבן. הוקשה להו דפשטות כוונת רבא דבתחילה כשחשב על חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו בטל הפיגול וע"ז מביא ראייה דחוזר וניעור. והוקשה להו א' דבפיגול אינו מצד שנתבטל אלא שהקרבן נפסל כבר. ולכן אפילו נצטרף לו אח"כ חצי זית פיגול לא יהיה פיגול ולגבי טומאה ג"כ אינו מצד שבטל ונתעורר אלא שלפני כן לא טימא כראשון כי היה בו רק חצי ביצה.

תנוד"ה נפלו שניהם כאחד עשאוה שניה. כתבו דזה קאי לפי המ"ד (בחולין דף קכ"ד:) דיש נוגע וחוזר ונוגע. ביאור כוונתם דיש שם מחלוקת אי בעינן שהכזית טמא יגע במקום אחד בחולין. והיינו שכל הכזית הוא ביחד, או אפשר שהכזית יהיה מחולק לשנים ובמקום אחד נגע חצי זית ובמקום אחר נגע חצי זית. וזה נקרא נוגע וחוזר ונוגע היינו דלא נגעו במקום א', אבל ודאי לכו"ע לא סגי אם נגע חצי זית וסילקוהו ואח"כ נגע חצי זית אחר דזה ודאי אינו טמא לכו"ע. ותוס' למדו דמש"כ הכא נפלו שניהם כאחד עשאוה שניה אין הכוונה דנפל אחד על השני, אלא שניהם נוגעים בחולין אפילו כ"א במקום אחר.

תנוד"ה התם איכא שיעורא. נחלקו תוס' עם רש"י בהסבר חילוקו של רב המנונא למה שונה כשחשב על חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו ואח"כ חשב על חצי זית חוץ למקומו שאז אמרינן דאין מתעורר הפיגול. ואילו כשהיה לו כביצה (שנטמא באב הטומאה) שהוא ראשון וכביצה שהוא שני ובללן יחד שדינם לטמא כראשון, ואם חילקן אח"כ מטמאים כשני ואם אח"כ החזירן יחד מטמאים כראשון ולא אמרינן דכבר ירדו לדרגת שני לטומאה אלא חוזר לטומאתו הראשונה, ורש"י חילק דהיות דבתחילה טימא כראשון אז אע"פ שבאמצע ירד מטומאת ראשון יכול לחזור אליו. משא"כ בפיגול דבתחילה לא היה פיגול אלא פסול לכן לא חוזר לפיגול, ולפי"ז יוצא דאילו בתחילה לא היה מטמא כראשון כגון שהיה פחות מכביצה אז אפילו יוסיפו עליו לא יטמא כראשון. ולכן למד רש"י דמה שרב המנונא הביא ראייה לדבריו מהמשנה שכתוב דאוכל שנטמא באב הטומאה ושנטמא בולד הטומאה מצטרפין זה עם זה לטמא בקל שבשניהם ורב המנונא רצה לדייק דאפילו אם אח"כ מילא והשלים שיעור כביצה שיש לו טומאת ראשון בכ"ז לא יטמא כראשון. למד רש"י דמיירי דמתחילה לא היה בו כביצה כי אילו היה בו כביצה מתחילה א"כ טימא בתחילה כראשון לטומאה לכן אח"כ כשיחזור לשיעור כביצה יחזור לטומאת ראשון. [וחדש רש"י דלקבל טומאה הוא יכול לקבל מאב הטומאה אע"פ שאין לו כביצה ורק בשביל לטמא אוכלין בעינן

שיהיה בו כביצה, אבל תוס' חולק וס"ל דגם לקבל טומאה בעינן שיהיה בו כביצה ותוס' לשיטתו בביאור הגמ' כפי שבעזה"י אכתוב אבל תוס' חולק וס"ל דאפילו אם היה בו כביצה בתחילה וטימא כראשון אם אח"כ נתמעטו שניהם ואח"כ חזר רק הראשון לשיעורו לא יחזור לדרגת ראשון לטומאה, ולכן המשנה שרב המנונא הביא ראייה ממנה מיירי אפילו היה לו כביצה מתחילה, ועכשיו ממלא השיעור כביצה שיש לו טומאת ראשון, מ"מ היות דהכביצה שהיה לו טומאת שני אין מצטרף לכן אף הראשון אין מצטרף ולפי תוס' החילוק של רב המנונא בין טומאה לפיגול זה דאם גם השני לטומאה חוזר להצטרף עם שני לטומאה לכן משתחרר הראשון לטומאה ויכול לחזור להיות ראשון. כגון שמתחילה היה כביצה ראשון לטומאה וכביצה שני לטומאה ובללן ואח"כ חילקן ואח"כ מחזירין דהשני חוזר להצטרף עם שני לכן יכול גם הראשון לחזור לטומאתו, משא"כ בנידון דפיגול דבתחילה היה חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו ונצטרפו יחד לדרגת חוץ למקומו אז אפילו יחשוב אח"כ על חצי זית חוץ לזמנו, לא יצטרפו יחד ב' החצאי זיתים של חוץ לזמנו כי החוץ למקומו אין לו עם מי להצטרף.

תנוד"ה אמר רב המנונא. הסברתי את התוס' וכללתי אותו בתוס' הקודם.

תנוד"ה חישוב שיאכלוהו כלבים למחר פיגול. כתבו דצריך לפרש מה ההבדל בין חשיבת אכילת כלבים דהוה פיגול לבין חישוב שיאכלוהו טמאים דלא הוה פיגול, ובתוס' (בדף ל"ו ע"ב) חילקו וז"ל דבטמאים מיפסיל קודם אכילה משעת נגיעה, ואפילו תחב לו חבירו מ"מ בהך מחשבת אכילה דבר אחר גורם לו שבלא אכילה יכול לפוסלו בנגיעה. עכ"ל ואולי כוונתם לחלק כמו שאמרה הגמ' בדף כ"ז ע"א דאם חשב שלמחר יתן הניתנים למעלה למטה או להיפך פסול, והקשתה הגמ' דאם שלא במקומו הוה כמקומו הוה ליה מחשבת פיגול גמורה, ותירצה הגמ' דהיות דאע"פ שלא במקומו הוה כמקומו מ"מ הבשר אסור באכילה א"כ יוצא דהך מחשבה שחשב לזרוק למחר שלא במקומו גם בלי מחשבת חוץ לזמנו לא היה מתיר באכילה לכן אין עושה פיגול כי רק זריקה המתרת בשר באכילה עושה פיגול, וא"כ ה"נ כשחשב שיאכלוהו טמאים למחר, אילולי מחשבת הלמחר גם היה אסור באכילה כי אם היה הטמא נוגע בבשר היה נאסר באכילה לכן בכה"ג לא נהיה פיגול, ורק הוקשה לתוס' דאינו בהכרח דיאסר האכילה דיתכן דחבירו יתחוב לו בבית הבליעה וא"כ למה לא יעשה פיגול, אך צ"ע מה תירצו תוס' ע"ז, ובשיטה מקובצת הכא כתב בשם רבינו פרץ דאין דרך אכילה בכך.

נראה כוונתו וא"כ אמרין דחשב על אכילה רגילה של טמא וזה אסור גם בלי מחשבת חוץ לזמנו. אח"כ ראיתי שכן ביאר אילת השחר.

תוד"ה דכתיב תאכלהו אש. תמהו דיש פסוקים מפורשים דאכילת מזבח הוה אכילה ולמה לא הביאו משם. דהיינו ואם האכל יאכל. ומהפסוק אשר תאכל האש את העולה על המזבח. ותירצו דאש דגבוה פשיטא להו דשמה אכילה ומ"מ אין מצטרף כשחשב לאכול חצי זית ולהקטיר חצי זית דאכילה והקטרה אין מצטרפין. נראה כוונתם מכיון שהתורה חילקה אכילת הכהנים מאכילת המזבח שכתבה ואם האכל יאכל לכן אין מצטרפים אבל אש דהדיוט לא ידענו שנחשב אכילה ולכן מביאים מהפסוק תאכלהו אש. והנה הך תירוץ קשה מאד דא"כ מה הקשתה הגמ'. וכי תימא דאכילת אש (דהדיוט) נחשב אש ואם חשב שתאכלהו אש למחר יהיה פיגול דא"א לומר כן כי שנינו במשנה לאכול חצי זית ולהקטיר חצי זית כשר כי אין אכילה והקטרה מצטרפין. ולכא' לא מובן הקושיא דהמשנה מיירי באש דגבוה דשונה מאכילת כהנים. ונראה שתוס' הרגישו בזה וכתבו וז"ל אבל השתא דאמרת דכל אכילת אש שמה אכילה קשיא ליה אמאי אין מצטרפין עכ"ל. ודבריהם סתומים (ובשפ"א כתב דאין להם ביאור, ורצה לומר דזה שייך לתוס' הבא עיין בדבריו) אבל בספר עולת שלמה הסביר דמה דאין מצטרף אכילת הדיוט לאש דגבוה אע"פ דמיקרי אכילה היינו טעמא כי אין מצטרפים אכילת גבוה ואכילת הדיוט, משא"כ אם אפילו אש דהדיוט מיקרי אכילה, מיבעי להו לאיצטרופי לפחות מדין אש דהדיוט. אח"כ ראיתי שכן הסביר גם באילת השחר וכתב דל מינה הקטרה הרי יש כאן אכילת אש דמיקרי אכילה בהדיוט, ויצטרפו ב' האכילות בשלמא אם לא היה לנו פסוק דאש דהדיוט מיקרי אכילה היה מובן כי אין לצרף אכילת גבוה להדיוט. ותירצה הגמ' היות דהזכיר בה הקטרה, אכילה והקטרה לא מצטרפין.

תוד"ה שאין אכילה והקטרה מצטרפין. הקשו דהגמ' יכלה להוכיח ממה שכתוב במשנה להקטיר דבר שדרכו להקטיר. אלמא אם זה להקטיר דבר שאין דרכו להקטיר (כגון בשר) אינו פיגול אע"פ שזה אכילת אש אלמא אכילת אש לא שמה אכילה. דאי אש דהדיוט שמה אכילה יתחייב מצד אכילת הדיוט כן נראה כוונת הספר לשם זבח בביאורו את כוונת תוס'. ובספר צ"ק הלך בדרך אחר בביאור דברי התוס'.

דף ל"א ע"ב

תוד"ה ובטמאים. הביאו קושיית הר' אפרים איך טמא יכול לשחוט במוקדשין בסכין ארוכה מהר הבית עד עזרת ישראל (שהרי העזרת נשים בעצמה הוה קל"ה אמה) כי כתוב (במסכת כלים) החיל מקודש מהר הבית שאין עובדי כוכבים וטמאי מתים נכנסין לשם. עזרת נשים מקודשת הימנה שאין טבול יום נכנס לשם. ואפילו תרצה לתרץ דהכא לא מיירי בטמא גמור אלא בטבול יום ולכן לא נאסר בחיל. מ"מ יקשה דעזרת נשים ארוכה קל"ה אמה ואיך יתכן סכין ארוכה כ"כ. תירצו תוס' ג' תירוצים. א' בשם ר"ת דהיכא דנטמא כשהיה בפנים לא החמירו עליו לצאת (ובעזה"י בהמשך אביא הוכחותיו) ומיירי הכא דנטמא כשהיה בפנים שאז מעיקר הדין יכול לשחוט בסכין ארוכה עד לעזרה (אבל אמרו חכמים דלכתחילה לא לשחוט שמא יגע בבשר) ב' בשם מורי תירצו תוס' דמה שהחמירו על עזרת נשים זהו מכיון שהוא מקום כניסה ויציאה לכל אדם שדרך שם נכנסין לעזרת ישראל לכן החמירו שם אף בטבול יום (אטו שיכנס לעזרה) אבל יש הרבה מקומות שהם קרובים לעזרה אף יותר מעזרת נשים כגון בית המוקד שחציה היה בקודש וחציה בחול ושם לא גזרו על טבול יום ומיירי הכא דעומד בהנך מקומות ושוחט בסכין ארוכה בעזרה, ג' בשם הר' אפרים דשוחט דרך גגין ועליות שלא נתקדשו, ואע"פ שלכא' א"כ א"צ סכין ארוכה שיכול להכניס ידו מ"מ למ"ד ביאה במקצת שמה ביאה אין יכול להכניס ידו. ולכן צריך סכין ארוכה. ולפי פירוש הר' אפרים הקשו תוס' דכתוב בגמ' דמצורע שחל שמיני שלו בערב פסח ואירע בו קרי וטבל. אע"פ שאין טבול יום אחר נכנס להר הבית זה נכנס להר הבית (ומשם מכניס ידיו לבהונות) מוטב יבוא עשה שיש בו כרת (היינו קרבן פסח) וידחה עשה של כניסת טבול יום להר הבית. והקשו תוס' למה צריכים להתיר לו ליכנס להר הבית יכניס ידיו לבהונות דרך גגין ועליות. ותירצו תוס' דלהגיע לגגין ועליות צריך להגיע דרך הר הבית. ולשם אסור ליכנס. [והקשה הברכת הזבח א"כ נפל תירוצו של הר' אפרים כי אע"פ שגגין ועליות לא נתקדשו מ"מ צריך לעבור דרך הר הבית שנתקדש. ותירץ הצ"ק דמיירי דנטמא כשהיה בגגין ועליות, אבל מצורע דאירע בו קרי מיירי כשלא נטמא על הגגין ועליות כי אם נטמא שם בלאו הכי צריך לירד כדי לטבול ולכן אין יכול לעלות] ותוס' הקשו לפי הפירוש של מורי איך יתכן שטמא ישחוט בקדשי קדשים דאפילו אם יכנס ללישכה בצד שטבול יום מותר בה. מ"מ הרי הם טעונים צפון ואין פתח

פתוח בצד צפון וכמו כן הקשו לפי פירוש של ר"ת כי אפילו נטמא כשהיה בעזרת נשים מ"מ מקום שחיטת קדשי קדשים הוה במרחק כ"ב אמה לפי רבי יוסי בר' יהודה (י"א אמה מהלך רגלי ישראל וי"א אמה מקום הילוך רגלי כהנים) כן למד הצ"ק בתוס', ולפי העולת שלמה יתכן דגם הוקשה לתוס' איך אפשר בסכין ארוכה כ"ב אמה. וע"ז אמרו תוס' ואין לחוש בכך. היינו דיתכן סכין ארוכה כ"ב אמה ולכן ל"ק על מורי ורבינו תם. וכן ראיתי שהוכיח בספר לשם זבח דאפשר בסכין של כ"ב אמה. ולפי העולת שלמה גרסינן כך בתוס', ואין לחוש בכך. והא דקאמר דשחיטה כשירה בדיעבד שמא יגעו בבשר, נקט משום קדשים קלים. עכ"ל תוס' לפי העולת שלמה, והיינו דתחילה אמרו דאין לחוש איך יתכן סכין ארוכה כ"ב, דיתכן כן. ואח"כ הוקשה לתוס'. דהגמ' אמרה דטמא לא ישחוט לכתחילה שמא יגע בבשר ואם שוחט בסכין ארוכה של כ"ב אמה אין חשש שמא יגע בבשר ולכן תירצו תוס' דבאמת מה שהגמ' אמרה שזה בדיעבד אטו שמא יגע קאי על קדשים קלים. משא"כ בקשי קדשים לא אסרנו לכתחילה בגלל שמא יגע בבשר. והפנים מאירות למד כצ"ק דתוס' הוקשה לו איך יתכן בסכין ארוכה של כ"ב אמה ותירצו תוס' דהרי המשנה מיירי בדיעבד ומיירי באופן שטמא עבר ונכנס ושחט ושחיטתו אין פסולה בכה"ג ובהך תירוצ' יתורץ גם לפי המורי. דמיירי בעבר ונכנס, ולפי הר' אפרים כתבו תוס' דמיירי אפילו בקדשי קדשים ושוחט מהגגין בסכין ארוכה שיוורד עד הרצפה ליד ירך המזבח [ול"ק למה לא אמר תוס' דהמשנה לא מיירי בקדשי קדשים. כי כתוב מפורש במשנה קדשי קדשים]

ור"ת חידש דנטמא כשהיה בפנים לא החמירו עליו לצאת. כי ר"ת למד דחז"ל אסרו לטבול יום ליכנס לעזרת נשים בגלל שקרוב למחנה שכינה. ונראה מלשון תוס' דר"ת למד דאסרוהו ליכנס בעזרת נשים בגלל שסמוך למחנה שכינה. כי אל"כ למה לא אסרו לטבול יום בכל הר הבית, אע"כ כי אסרוהו רק במקום שקרוב למחנה שכינה (אך היה צריך להגיה בתוס' דאמרינן נמי בגמ', לא ואמרינן, וצ"ע). וא"כ איך כתוב דאם הכהן שהיה בבית המוקד שחציה בקודש עצמה וחציה בחול נטמא בקרי דהולך וטובל וחוזר לבית המוקד עד הבוקר, הרי זה חמור מעזרת נשים ואין התירו לו. אע"כ לא החמירו כשנטמא בפנים. ועוד הוקשה לו דהגמ' בסוטה מקשה למה ממהרים להוציא הסוטה מהר הבית אטו שמא תמות שם הרי מת עצמו מותר בהר הבית. והוקשה לר"ת הרי חז"ל החמירו אפילו בטבול יום בעזרת נשים וכש"כ במת עצמו וא"כ למה הקשתה הגמ' למה ממהרים להוציאה. הרי חז"ל החמירו בעזרת נשים. ולכן גם מכת הך קושיא חידש דאם

נטמא בפנים לא החמירו עליו ולכן הקשתה הגמ'. והנה לפי פירוש המורי הוכחת ר"ת מבית המוקד לא קשה לו כי בבית המוקד לא גזרו כי אין הכניסה דרך שם. אבל מהגמ' בסוטה קשה למה מקשים, הרי צריך למהרה כי גזרו בעזרת נשים. תירצו תוס' דהגמ' הקשתה דמזה שכתוב הוציאוה הוציאוה משמע שהיו נבהלים להוציאה משמע שזה איסור דאורייתא כי אם היה איסור דרבנן לא היו נבהלים כ"כ להוציאה.

דף ל"ב ע"א

תוד"ה מאי שנא סמיכה. בגמרא כתוב דסמיכה בעינן בפנים כי כתוב לפני ה'. ורש"י פירש דהכוונה כי בשחיטה כתוב ושחט את בן הבקר לפני ה' דהיינו דהשחיטה בפנים ובסמיכה בעינן תיכף לסמיכה שחיטה לכן בעינן הסמיכה בפנים. ותוס' הקשו דמפרק האחרון בזבחים מוכח דיש פסוק על סמיכה עצמה דבעינן בפנים. ולעומת זה תוס' מוכיחים מדף ל"ג דמה דבעינן סמיכה בפנים זה מכח תיכף לסמיכה שחיטה. וכתבו תוס' דיש ליישב דודאי לומדים מפסוק מיוחד דבעינן הסמיכה בפנים. אולם הגמ' בדף ל"ג מייירי למ"ד ביאה במקצת לא שמה ביאה. ולכן מצד הפסוק לפני ה' וסמך היה יכול להכניס ידיו בפנים ולסמוך לכן אמרה הגמ' דא"א לעשות כן כי בעולה בעינן על ירך המזבח צפונה וגם אם יכניס ידיו ויסמוך יצטרכו אחר הסמיכה להוליך הקרבן לצפון ויש חסרון בתיכף לסמיכה שחיטה. [והנה לכא' קשה א"כ מדוע צריכים את הפסוק לפני ה' וסמך. הרי אפשר ללמוד ממה שצריך תיכף לסמיכה שחיטה דצריך סמיכה בפנים. ויש לתרץ בפשיטות דבעינן הפסוק ללמד דבבמה א"צ סמיכה.] אח"כ אמרו תוס' דבתורת כהנים דריש סמיכה מכח הפסוק שכתוב בעולה (ויקרא א' פסוק ג-ד) אם עולה קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו לפני ה' וסמך ידו וכו' רואים מזה דהתורה הצריכה הסמיכה לפני ה' אולם הביאו דרש"י פירש בפרק בתרא דילפינן ממש"כ בפר כהן משיח (ויקרא ד' פסוק ד') לפני ה' וסמך. (אולם יש לציין דרש"י בעצמו (בדף קי"ט:) כתב מצד הפסוק שכתוב בעולה) ותוס' מביאים ראייה דצ"ל דהלימוד מעולה דאי מפר כהן משיח היכי ילפינן מיניה הרי חמיר דהוה חטאות הפנימיות.

דף ל"ב ע"ב

תוד"ה א"ל ממונך. כתבו דאדרבה מדויק מהך ברייתא מודנקטו דראה קרי ביום משמע אילו ראה מאתמול בכה"ג לא התירו והיינו טעמא כי בזמן שנטמא

יד דף ל"ב ע"ב גד קכא

לא הותר מצד צרעתו לכן לא אמרינן דהותר נמי לקריו. והנה הצ"ק כנראה הוקשה לו דאילו ראה קרי מאתמול, כבר טבל אתמול ובערב פסח הוא טהור גמור לכן פירש דמיירי בליל שמיני. אבל השיטה מקובצת גרס בלילה או מאתמול וכנראה למד דלא טבל עד י"ד והוה טבול יום דקרי. [ורואים בתוס' דרק אם כשנטמא בקריו כבר היה מותר להכניס בהונות מצד צרעתו א"כ ה"ה לקריו. ובסברא צ"ע הרי כשנטמא בקרי ביום י"ד כל עוד לא טבל ודאי אסור להכניס בהונות וא"כ לא הותר עדיין ומ"ש מנטמא בלילה וה' יאיר עיניי]

דף ל"ג ע"א

תוד"ה ניעול ונסמוך. אפילו בטומאה כי התורה התירתו. כיון דלא אפשר בענין אחר. וחילקו תוס' בין שאר טמאים שאין סומכין על קרבנם למה לא נימא בהו כיון דא"א א"כ יכנסו לעזרה ויסמכו. דלא דמי כי לא מצאנו שהתורה תאמר דגם כשהם טמאים הם בסמיכה. ואולי מה שהתורה חייבה בהם סמיכה ה"מ בטהורים, משא"כ במצורע אי אמרינן סמיכת אשם מצורע הוא דאורייתא. א"כ התורה התירה כניסתם לעזרה כי א"א. כי לפני שנותנים דם האשם על הבהונות הם טמאים וע"כ התירה התורה כניסתם לעזרה (כן היה קושיית הגמ' אבל ודאי אסורים ליכנס לעזרה) כן הסביר בספר לשם זבח, כוונת תוס'.

תוד"ה סמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא. כתבו דאמרינן אקפו ידיכו. עיין בטהרת הקודש ובעולת שלמה שהקשו דא"כ א"א לתרץ מה שתירץ רב יוסף דכל הסומך ראשו ורובו מכניס מ"ט בכל כוחו בעינן. עיי"ש מה שתירצו. אח"כ כתבו תוס' דמה שכתוב בריש התערובות בספק מצורע דטעון סמיכה א"ש כי סמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא ואתא לאשמועינן דצריך סמיכה משום שלמים, עיין בשפת אמת שהוקשה לו מאי שנא אם הסמיכה משום שלמים או משום אשם מצורע. וא"א לתרץ דצריך בכל כוחו משום ספק שלמים. שהרי כתבו תוס' בדף ע"ו: דלמ"ד אשם מצורע לאו דאורייתא יצטרכו בהקפת יד וכ"כ בקדשי דוד (דלא כחק נתן) ואולי יש לתרץ דנפ"מ אם יהיה לו ספק אם עשה סמיכה דמצד שלמים הוה ספק דאורייתא ויצטרך לעשות סמיכה שוב.

תוד"ה סמיכת אשם מצורע. הקשו איך רצתה הגמ' במנחות ללמוד דאשם מצורע יהיה טעון תנופה אחר השחיטה בק"ו משלמי יחיד שאין טעון

תנופה חי בכ"ז טעון תנופה שחוטין. אשם מצורע שטעון תנופה חי ק"ו דטעון גם בשחוטין. והוקשה לתוס' דיש לדחות ולומר מה לשלמים שכן טעונין סמיכה לכן טעונן תנופה אחר השחיטה משא"כ אשם דאין טעון סמיכה אולי לא יצטרכו תנופה אחר השחיטה, ותירצו תוס' דשם עבדינן ק"ו מתנופה אתנופה. הסביר בחק נתן דעבדינן הק"ו ומה תנופה חי שאין טעון בשלמי יחיד בכ"ז טעון במצורע תנופה אחר השחיטה שחמיר דטעון אפילו בשלמי יחיד כ"ש שטעון באשם מצורע, ולכן א"א להקשות מה לשלמים שכן טעונין סמיכה כי לא עבדינן ק"ו משלמים אלא מתנופה.

דף ל"ג ע"ב

תוד"ה לענין מלקות. הקשו דעדיין יקשה לפי רבינא דאע"פ שכשמכניס ידיו לעזרה לבהונות והוא טבול יום דקרי הוה עשה שאין בו כרת ולכן עשה דפסח שיש בו כרת דוחהו. מ"מ יש כלל דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, והכא יש עשה ול"ת. כי כשאמרין ביאה במקצת שמה ביאה, א"כ יש לא תעשה של ואל המקדש לא תבוא. ויש עשה שכתוב טמא יהיה שמוזה מרבים דטבול יום אסור בביאת המקדש. והסביר בחק נתן דאע"פ שלא כתוב בהך פסוק עשה, מ"מ אחרי שהתורה קראה אותו טמא, הרי הוא בכלל העשה וישלחו מן המחנה וכו'. ותירצו דעשה שיש בו כרת הוא אלים ודוחה אף ל"ת ועשה. כמו שרואים (בגמ' בפסחים) דאילו לא הקריב הפסח עד אחר תמיד של בין הערביים מתירים לו להקריב אע"פ שיש עשה דהשלמה (היינו עליה השלם כל הקרבנות כולם. דאסור להקריב קרבן אחר תמיד של בין הערביים) דיבוא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה, אע"פ שאין עשה דוחה עשה. (רק עשה דוחה ל"ת) מ"מ בגלל שזה עשה שיש בו כרת לכן דוחה עשה. וא"כ ה"נ ידחה עשה ול"ת. אח"כ הקשו דרואים דאפילו עשה חזק שדוחה "עשה" מ"מ אין דוחה עשה ול"ת, כי הגמ' בחולין לומדת דמש"כ שלח "תשלח" אם האם ללמד דאפילו אם צריך את האם לטהרת מצורע שזה עשה, בכל זאת צריך לשלחה, ומקשה הגמ' דא"צ פסוק לזה כי לשלח את האם יש בזה עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, ותירצה הגמ' דמיירי באופן שכבר לקח האם דעל הלאו כבר עבר ונשאר לו עשה לשלח ובכה"ג אילולי הפסוק תשלח היינו אומרים דעשה דמצורע ידחה העשה דשלח (לכן קמ"ל הפסוק תשלח דאעפ"כ ישלח) רואים דאע"פ דזה עשה חזק שדוחה עשה, מ"מ אינו דוחה עשה ול"ת, ותירצו דעשה שיש בו כרת אלים ודוחה אף ל"ת ועשה.

יד דף ל"ג ע"ב גד קב

תו"ד"ה הכי גרסינן רבי יוחנן אומר. הוקשה לתוס' דהגמ' ביבמות אמרה דתרומה חמיר מקודש לגבי מחפ"ז, והוקשה לתוס' דלפי רבי יוחנן יש עוד דבר כגון נגיעת תרומה לוקה משא"כ נגיעת קודש.

תו"ד"ה ההוא בתרומה בתיב. הקשה רבי חיים דאע"פ דרבי יוחנן לומד דהפסוק בכל קודש לא תגע מיירי בתרומה, מ"מ אם נוגע בקודש ילקה, כי למה כתבתו התורה בלשון קודש אלא ללמד דגם בקודש ילקה. כמ"ש בגמ' כריתות דאם אוכל חֶלֶב של מוקדשין לוקה שלש. ואחד הלאוין הוה וכל זר לא יאכל קודש שכתוב לגבי תרומה, אלמא דהיות דכתוב בלשון קודש לכן קאי גם על קודש. ותירצו תוס' דאע"פ שכתוב בכל קודש לא תגע לא אמרינן דקאי גם על קודש. ומה שהגמ' בכריתות אומרת דאוכל חלב מוקדשין כן לוקה מצד וכל זר לא יאכל קודש. כיון שכשאוכל קודש הוא מועל וילפינן מעילה חטא חטא מתרומה ממילא הוא נלמד מתרומה לכן אמרינן גם דמה שאמר הפסוק וכל זר לא יאכל קודש קאי גם על קודש, כי אכילת קודש יש לו קשר לתרומה. משא"כ הכא כשנוגע בקודש אין קשר בינו לתרומה ולכן אינו לוקה עליה.

תו"ד"ה אזהרה לאוכל בשר קודש מניין. הקשו ב' קושיות (והביאו תירוץ א' ובחק נתן כתב דזה מתרץ רק את הקושיא הראשונה. ותוס' הקשו ע"ז. ותירצו תירוץ ב' וזה מתרץ את ב' הקושיות) א' דאפשר ללמוד אזהרה לאוכל בשר קודש מהפסוק לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכורות בקר וצאנך וכל נדריך אשר תידור ונדבותיך, כי הגמ' ביבמות דורשת כוונת הפסוק לא תוכל לאכול "בשעריך", שיש פסוק בפסולי המוקדשין בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו שאוכלים בקערה אחת הטמא והטהור ונמצא יש כאן אוכל בטומאת הגוף כי הוא טמא, ויש אוכל בטומאת בשר, כי הבשר נטמא מהטמא. וע"ז אומר הפסוק לא תוכל לאכול "בשעריך" היינו שאסור לך לאכול בטומאת הגוף או בטומאת הבשר מעשר דגנך וכו' וגם כתוב שם נדריך אשר תידור ונדבותיך אלמא לומדים משם אזהרה. קושיא ב' למה אמרה הגמ' ביבמות שם דמעשר וביכורים אם הוא טמא בטומאת הגוף זה נלמד דאסור מהפסוק לא יאכל מן הקדשים, למה א"א ללמוד מהפסוק לא תוכל לאכול בשעריך. ותירצו בתירוץ הראשון דמהך פסוק לא תוכל לאכול בשעריך לומדים רק טמאים שאסורים במעשר (כי שם כתוב מעשר) אבל טבול יום דשוא במעשר לא היינו למדים ולכן צריך הכא פסוק אזהרה לאוכל בשר קודש בטומאה כגון טבול יום, אבל הקושיא

ב' אינו מתרץ כי למה חילקה הגמ' ביבמות בין טומאת הבשר לטומאת הגוף. הרי שניהם מיירי בדבר שאסור במעשר ותוס' הקשו על כך תירוץ ותירצו תירוץ ב' דהיינו לומדים מהפסוק לא תוכל לאכול בשעריך רק על טומאת הגוף דחמיר ולא על טומאת בשר ולכן הביאו הכא אזהרה לאוכל בשר בטומאת הגוף דאסור ועכשיו מיותר הפסוק לא תוכל לאכול בשעריך אפילו לטומאת הבשר, ולכן למדה הגמ' ביבמות מפסוק אחר לגבי לאכול מעשר בטומאת הגוף.

תוד"ה לענין מלקות. בקושיית ר"ח דיש עשה ול"ת, ביארו דהל"ת זה אל המקדש לא תבוא והעשה זה כי כתוב בביאת מקדש כי מי נדה לא זורק עליו, טמא יהיה, זה מרבה טבול יום, ולכא' קשה היכן מרומז כאן עשה, ביאר בחק נתן דאחרי שהתורה קראתו טמא שוב הוא נכלל במה שאמר הפסוק וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל טמא.

תוד"ה תניא בוותיה. הקשו בתחילה דהכא משמע דהך ברייתא מיירי בקודש ולא בתרומה, ואילו ביבמות מוכח דקאי בתרומה, כי כתוב שם ואיבעית אימא נגיעה דתרומה מהכא נפקא דתניא בכל קודש לא תגע, ולכא' היו תוס' יכולים להקשות עוד דאפילו ברייתא דסוגיין דמוקי לה בקודש, לא מוקי לה אלא באכילת קודש, ושם מעמידים בנגיעה, וצ"ל דזה לא קשיא לתוס' כי שם בסוף הברייתא יש תוספת כמה מילים, והאי דאפקיה בלשון נגיעה הכי קאמר נגיעה כאכילה (היינו דגם נגיעה אסור כאכילה).

ותירצו תוס' דשם הביאה הגמ' לפני זה פסוק שכתוב במים יובא וטמא עד הערב וטהר, ובהך פסוק כתוב ב' דברים, א' שגם אחרי שהטבילוהו עדיין הוא טמא (עד הערב) ב' דאחרי הטבילה מיד הוא טהור אע"פ שלא העריב שמשו, כי לא כתוב ויטהר אלא וטהר משמע שמיד אחרי הטבילה הוא טהור, והעמידה הגמ' דמה שהוא עדיין טמא היינו לנגיעת תרומה, ומה שהוא טהור מיירי לגבי נגיעת מעשר, ושאלה הגמ' אולי להיפך דלנגיעת תרומה הוא טהור (אע"פ שלאכילת תרומה הוא כטמא), ולנגיעת מעשר הוא טמא, ותירצה הגמ' בתירוץ הב' דא"א לומר כן כי נגיעת תרומה ילפינן (דאסור) מהפסוק בכל קודש לא תגע, הסבירו תוס' דכוונת התירוץ דא"א לומר דכוונת הפסוק דלנגיעת תרומה הוא טהור כי חזינן בהך פסוק בכל קודש לא תגע דמיירי לגבי קודש והתורה אסרה אף הנגיעה אלמא בקודש נגיעה הוה כאכילה דטמא אסור בשתייהם, וא"כ ה"נ בתרומה נגיעה אסור כאכילה, והפסוק שהתיר בנגיעה מיירי למעשר דשרא לטבול יום אף לאכילה.

אח"כ הקשו קושיא נוספת על הגמ' ביבמות דשם אמרה הגמ' דמה שכתוב בפסוק (ושלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה) "בכל קודש לא תגע" קאי על תרומה דאסור באכילה, דזה אינו לא כריש לקיש דאין מעמידה כלל בתרומה ואינו כרבי יוחנן שמעמידה בנגיעת תרומה שלומד דהכא כתוב אזהרה לנגיעת תרומה ואילו שם מעמידים באכילת תרומה. (וא"א לתרץ דהגמ' ביבמות קאי על נגיעת תרומה, כי שם אמרה הגמ' דהפסוק שכתוב ביולדת בכל קודש לא תגע וכו' עד מלאת ימי טהרה דמשמע שכשנגמרים ימי טהרתה היא טהורה מיירי לאכילת תרומה דכל ימי טהרתה נחשבת לטבול יום ואסורה בתרומה והקשתה הגמ' איך אתה יכול לומר דהפסוק עד מלאת ימי טהרה מיירי לענין תרומה הרי בהך פסוק מיירי גם מגירות ושפחה שאסורים בתרומה והרי ודאי מה שאסורים השפחה והגירות בתרומה מיירי באכילה, מוכח דמיירי באכילת תרומה, ענה רבא ודאי הך פסוק כן מיירי בתרומה כי כתוב בכל קודש לא תגע ובברייתא מרבה גם תרומה ומה שהפסוק מיירי לגבי שפחה וגירות מיירי רק לגבי שנוהג בהם טומאת יולדת).

ותירץ ה"ר אפרים דשם אמרה הגמ' לפני זה דילפינן דטבול יום אסור בתרומה מהפסוק שכתוב (בויקרא כ"ב פסוק ד') איש איש והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר, ויש מחלוקת איך מיירי הך פסוק למ"ד אחד מיירי בזב בעל שתי ראיות דלאו בר קרבן וכשהפסוק אומר עד אשר יטהר מיירי דאסור לאכול בתרומה עד הערב שמש (דא"א לומר עד שיביא קרבן כי אין בו קרבן) והגמ' שלמדה מהך פסוק אזהרה לטבול יום שאסור לאכול בתרומה קאי לפי הך מ"ד, ואח"כ מביאה הגמ' דלפי המ"ד שס"ל דהך פסוק מיירי בזב בעל שלש ראיות דחייב בקרבן, והוא מפרש עד אשר יטהר היינו עד שיביא כפרתו, וא"כ ע"כ מיירי לגבי אכילת קודש (כי לתרומה מותר בהערב שמש) קשה למה צריך ב' פסוקים דמחוסר כיפורים אסור בקדשים, א' הפסוק עד אשר יטהר ב' הפסוק שכתוב ביולדת וכיפר עליה הכהן וטהרה, תירצה הגמ' דס"ל דא"א ללמוד זב מיולדת וכן להיפך, אלו תוכן דברי הגמ' שם, ולפי"ז תירץ ה"ר אפרים דמה שהביאה הגמ' הפסוק בכל קודש לא תגע לגבי אכילת תרומה זה לפי המ"ד דס"ל דהפסוק עד אשר יטהר מיירי בזב בעל שלש ראיות ועד אשר יטהר מיירי בהבאת קרבנותיו ולדידיה מיירי הך פסוק בקדשים, ומנא ליה אזהרה לטבול יום לאכול בתרומה נפקא ליה מהפסוק בכל קודש לא תגע, אולם קשה לתוס' ע"ז כי בינתיים הגמ' הולכת לפי המ"ד דמיירי בזב בעל שתי ראיות, וא"כ איך רבא מביא להוכיח מהך פסוק דמיירי גבי תרומה רק לפי המ"ד דמיירי בזב בעל שלש ראיות, תירצו תוס' דרבא נתכוין לדחות מה שאמרה הגמ' דא"א לומר דהפסוק ביולדת מיירי

לגבי תרומה, כי הרי מיירי גם בגיורת ושפחה דאסורים בתרומה, נגד זה הוכיח רבא כי הרי לפי המ"ד דמיירי בזב בעל שלש ראיות, יצטרך ללמוד אזהרה לאוכל תרומה מבכל קודש לא תגע אע"פ שהתורה מדברת שם גם לגבי גיורת ושפחה.

אח"כ הוקשה לתוס' אם מה שאמרה הגמ' דהפסוק בכל קודש לא תגע מיירי באכילת תרומה קאי לפי המ"ד דמיירי בזב בעל שלש ראיות, קשה דהגמ' שאלה אח"כ לפי הך מ"ד מדוע צריך ב' פסוקים דמחוסר כיפורים אסור בקדשים, א' בזב וא' ביולדת ותירצה הגמ' כי ס"ל דיולדת וזב א"א ללמוד אחד מהשני, וא"כ קשה לתוס' דנצטרך ב' פסוקים לדידיה לאזהרת טבול יום בתרומה א' ליולדת וא' לזב, והרי הגמ' אמרה רק פסוק אחד, תירצו תוס' א' דאחרי שלגבי מחוסר כיפורים ראינו דאין הבדל בין זב ליולדת לכן גם בתרומה אין הבדל, ב' דמה שאמרה הגמ' דא"א ללמוד זב מיולדת וכן להיפך זה כשהתורה התירה אותם רק ע"י מעשה הבאת הקרבן, בהא איכא למימר דאולי בשני מותר בקדשים אף בלי קרבן, אבל מה שמותר בלי מעשה, ורק צריך הערב שמש דממילא ערבא אין הבדל ביניהם, ובערוך לנר ביבמות, הקשה מאי שנא.

דף ל"ד ע"א

תנוד"ה וחבשר. כתבו דמהכא נפקא לן דחיבת הקודש מכשרת, היינו דבשר קודש מקבל טומאה אע"פ שלא בא עליו מים אחרי שנשחט, ואע"פ שחולין אינו מקבל טומאה עד שהוכשר, מ"מ בשר קודש הוה כאילו בא עליו מים מצד חיבת הקודש. [ולכא' קשה היכא ילפינן מזה שבשר קודש שלא הוכשר מקבל טומאה, דיש לחלק ולומר אע"פ דחיבת הקודש עושה את העצים ולבונה לאוכל ולכן מקבל טומאה, אבל אוכל שיש דין שכדי לקבל טומאה צריך הכשר אולי לא יועיל לו חיבת הקודש, ונראה ליישב דמבואר בחינוך מצוה ק"ס דהטעם שצריך הכשר מים, כי עי"ז נהיה כאוכל, ולפי"ז אם עצים נהיה כאוכל מצד חיבת הקודש, כש"כ דאוכל אע"פ שאינו מוכשר נחשב לאוכל ומקבל טומאה.]

אח"כ הקשו על מש"כ בפסחים משקה בי מדבחיא טהורין (לפי רב) דיין ושמן של קודש אין מקבלים טומאה כי רק אוכל מקבל טומאה מדאורייתא ולא משקה וחז"ל גזרו אף על משקה ובבית המקדש משום הפסד קודש לא גזרו. והקשו תוס' דמצד חיבת הקודש זה יחשב לאוכל כמו שעצים ולבונה נחשב לאוכל.

אח"כ הקשו תוס' דהגמ' בפסחים לומדת ממש"כ בפסוק (אשר יגע בכל טמא) לא יאכל באש ישרף, דלא יאכל זה מיותר כי היינו יכולים ללמוד איסור אכילה מהפסוק לא תוכל לאכול בשעריך, אלא זה בא לשאר איסורין, והקשו תוס' הרי מוהבשר מרבינן גם עצים ולבונה שגם טומאה נוהגת בהם וא"כ צריך את הפסוק לא יאכל ללמד שהאוכל עצים ולבונה לוקה מצד הלאו לא יאכל, ותירצו תוס' (כן הסביר העולת שלמה) דאחרי שהפסוק ריבה עצים ולבונה בתיבת "והבשר" עשהו הפסוק כמו בשר וא"כ גם אם לא כתבה התורה לא יאכל היינו יודעים דלקי כי זה בכלל בשר טמא שנלמד הלאו מהפסוק לא תוכל לאכול בשעריך, לכן למדה הגמ' דאתא לשאר איסורין.

ותוס' כותב ודברי תימה הוא, איך מרבינן מוהבשר עצים ולבונה דחיבת הקודש עושה אותם לאוכל, אולי כוונת הפסוק לרבות בשר קדשים אע"פ שלא הוכשר, והנה לכא' אין זה קושיא על תירוצם אלא קושיא חדשה על הלימוד של הגמ' דמרבא מתיבת והבשר עצים ולבונה, וכן נראה בתוס' (בחולין דף ל"ו ע"ב) שהקשו הך קושיא על הגמ' איך לומדים מהפסוק עצים ולבונה אולי נלמד בשר קודש לפני הכשר. [ובקדשי דוד רצה לקשר את זה למה שכתבו תוס' לפני זה, והיינו דקשה לתוס' בשלמא אם הלאו קאי על הכתוב בפסוק מובן דלומדים מכאן עצים ולבונה, כי אם זה בא רק לבשר א"כ א"צ לכתוב הכא לאו כי כבר ילפינן מהפסוק לא תוכל לאכול בשעריך לאו בבשר והכא חידשה התורה בתיבת והבשר דחיבת הקודש מכשרת הבשר כאילו הוכשר וממילא לקי מלא תוכל לאכול בשעריך וא"כ ע"כ אתא ריבוי והבשר על עצים ולבונה, אבל השתא שכתבו תוס' (עפ"י הגמ' בפסחים) דהאי לאו אתא לאיסורים אחרים א"כ קשה מנין לנו לדרוש מתיבת והבשר, עצים ולבונה. (כנלענ"ד כוונתו)]

תו"ד"ה ואפילו הכי רבינהו קרא. בסוף התוס' כתבו דהא דקאמר לקמן פסולא בעלמא היינו דליכא מלקות אלא איסור דאורייתא, וצ"ע דהכא אמר אביי אבל בטומאת בשר לכו"ע לוקה, כי הפסוק מרבה אפילו עצים ולבונה (היינו למלקות) וה"ה טומאת בשר, ולק"מ דשם בגמ' רבא קאמר לה, ובאמת רבא ס"ל דעל טומאת בשר אין לוקה, וגם שם זה בשיטת ר"ש, ורבנן פליגי עליה.

תו"ד"ה שקדשו בבלי. הוכיחו דאין קרדום כלי שרת מזה שכתוב דאם נתן קרדום לחבירו וחבירו לחבירו רק הראשון מעל, אבל בעולה אפילו נתן לחבירו וחבירו לחבירו כולם מעלו, וזה המשנה (במעילה פ"ה מ"ג) אין מועל אחר מועל

במוקדשין אלא בהמה וכלי שרת בלבד, ואם רואים בקרדום דנתנה לחבירו וחבירו לחבירו רק הראשון מעל היינו כי אינו כלי שרת.

וסתרו פירש"י דמיירי בעצים שחתה במחתת כלי שרת מעל המזבח עם הגחלים כי במסכת תמיד משמע שהיה חותה מן המאוכלות הפנימיות, ולכאור' מאי קושיא אולי מיירי דביחד עם המאוכלות חתה עצים, ואולי י"ל דאם אין זה מצותו לא יקדשנו כלי שרת, אך צ"ע מה שכתבו ומיהו י"ל לא בתרומת הדשן מיירי אלא ביום הכיפורים שחותה גחלים לקטורת, דהרי במשנה (ביומא פ"ד משנה ג') איתא דגם ביוה"כ חותה מן המאוכלות הפנימיות, אח"כ ראיתי במלאכת שלמה שם דמביא דתוס' (בזבחים דף ס"ד ע"א) כתבו בשם ר"ת דלא גרסינן מאוכלות כי בעינן גחלים גמורים, ואם זה מאוכלות כבר הוה דשן, ובתרומת "הדשן" שם זה מאוכלות.

תו"ד"ה שאינו כמעבר על דבריו. הוקשה להו דהגמ' מביאה דוגמא לתלמיד שאמר לו רבו הבא לי חיטין והביא לו חיטין ושעורים, והכא הקב"ה אומר להביא בהמה, והוא הביא רק חיה, וא"כ אינו דומה. ותירצו דהכא הקב"ה לא אמר להביא בהמה כי הרי אינו חייב להביא בהמה אלא אם ירצה, ולכן כשמביא חיה בלבד, זה דומה לאמר לו להביא חיטין ומביא חיטין ושעורים.

דף ל"ד ע"ב

תו"ד"ה פסול מהו שיעשה שירים. כתבו דלפי מ"ד שלא במקומו כמקומו דמי מוכח לעיל דגם בזרק הפסול הוה הדין דאם יש בצואר הבהמה דיחזור הכשר ויקבל ויזרוק, והיינו כי במשנה בדף ל"ב ע"א מיירי אם זרק הדם שלא במקומו דאם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבלנו. והקשתה הגמ' ע"ז אם שלא במקומו כמקומו דמי למה צריך לחזור ולקבל ולזרוק, ותירצה הגמ' דמיירי בפסול שזרק, וא"כ כתוב מפורש דגם בפסול שזרק אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל ויזרוק, משא"כ לפי המ"ד דשלא במקומו לאו כמקומו אפשר להעמיד המשנה בכשר שקיבל וזרק לכן אין עושה שירים, (משא"כ פסול שזרק יעשה שירים).

הביאו תירוץ של ה"ר אפרים דשאלת הגמ' הכא פסול עושה שירים לא קאי לגבי אם יוכלו לקבל אח"כ מדם הנפש ולזרוק, (דזה כן אפשר כדמוכח מהמשנה בדף ל"ב ע"א) אלא מיירי אם זרק הפסול, דהרי הדין בהך קרבן אם עלה לא ירד אבל לכתחילה אינו עולה, והספק הוא לגבי הדם שנשאר מהזריקה אם הוה שירים ונשפך ליסוד או הוה דחוי והולך לאמה. והקשו תוס' ע"ז מהגמ' במעילה

דאמרה בקיבל פסול וזרק אין הדם שיפול על הבגד טעון כיבוס כי שירים נינהו והקשתה הגמ' מגמ' דילן דריש לקיש בעי מרבי יוחנן פסול מהו שיעשה שירים וענה לו דרך חוץ לזמנו וחוץ למקומו עושה שירים משמע דשאר פסולין הדם כשר ויטעון כיבוס, ולפי פשוטו הקשו תוס' הרי לפי ה"ר אפרים אם אינו שירים זה גרע דזה דחוי לגמרי, וא"כ אין מובן קושיית הגמ' במעילה דאדרבה כשאנו שירים גרע ופסול יותר, אבל אם זה הקושיא לא מובן תירוץ תוס', וגם מה שהקשו אח"כ, דלכא' היינו הך, ובעולת שלמה הגיה בתוס' מ"ט שיריים נינהו, הא מודה ר"ל לכלל היותר שירים הוה וכו' אבל קשה בסיפא (היינו בגמ' במעילה) דפריך והא בעי מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן פסול מהו שיעשה שיריים, וא"ל אין עושה שיריים כי אם חוץ לזמנו מאי לאו בר משאר פסולין, ומאי פריך אי שאר פסולין וכו', ע"כ הגהתו בדברי התוס' (ובאמת גם בשטמ"ק הסגיר חלק מהתוס' אך לכא' אינו מספיק). והסביר דתוס' יש לו ב' קושיות א' לפי ה"ר אפרים כשזה דחוי זה דרגא יותר גרועה בפסול, וא"כ למה אמרה הגמ' במעילה דאין הדם טעון כיבוס "כי זה שיריים" משמעות הלשון משמע דתפסו הפסול הגדול, אבל אילו יהיה דחוי יהיה טעון כיבוס, והרי בר"ל רואים דדחוי זה הפסול הגדול כי ר"ל מסופק בפסול שזרק אם זה רק שיריים או אפילו דחוי, וע"ז תירצו תוס' דשם במעילה אין עוסקים לגבי אם אפשר לשפוך הדם ליסוד או לאמה, אלא שם השאלה אם דם הנפש שנשאר בצואר הוה שירים וא"א לקבלו ולזרוק ולכן גם אין טעון כיבוס או לא עושה שיריים וכשר לקבל דם הנפש ולזרוק וממילא יטעון כיבוס וע"ז אמרה הגמ' דעושה שיריים וממילא קושיא א' מתורץ, אח"כ הקשו תוס' דהגמ' הקשתה ממה שרבי יוחנן ענה לר"ל דאין עושה שיריים אלא חוץ לזמנו וחוץ למקומו משמע בשאר פסולין אינו שיריים וקשה א"כ למה א"צ כיבוס, וע"ז הקשו תוס' לפי ה"ר אפרים דכשרבי יוחנן אומר דאין עושה שירים בשאר איסורים הכוונה דהוה גרוע יותר דזה דחוי וא"כ ודאי שא"צ כיבוס וא"כ אין מובן קושיית הגמ'.

דף ל"ה ע"א

תור"ה אין דם מבטל דם. הנה הגמ' הקשתה והלא דם התמצית מעורב בו, והסביר רש"י (בליקוטי רש"י) דהרי דם התמצית שיש על הרצפה הרבה יותר מהקצת דם שנשפך מן הכוס, ותירצה הגמ' דס"ל לרבי יהודה דאין דם מבטל דם, והוקשה לתוס' איך זורק על המזבח הרי אסור לזרוק דם אם אין כאן מקומו ותירצו דס"ל כר"א (בדף ע"ט:) דרואין את דם התמצית כאילו הוא מים,

אח"כ כתבו אי נמי סבר לה כרבי אליעזר דאמר נתערב בדם התמצית כשר, עיין בעולת שלמה שהוקשה לו דשם (בדף ע"ט ע"ב) נחלקו רבי אליעזר עם ת"ק אם גוזרין כשמעורב דם כשר בדם התמצית אטו שמא יזרוק רק דם תמצית, דר"א לא גזר, אבל אע"פ שלא גזר ר"א, מ"מ ההיתר לזרוק דם במזבח כשזה לא במקומו זה בגלל דס"ל לר"א רואין, וא"כ אין כאן תירוץ נוסף, לכן הגיה העולת שלמה ודרכי יושר ולא גרסי בתוס' אי נמי, אלא גרסו וסבר לה כרבי אליעזר, והיינו דודאי ההיתר דס"ל כר"א דאמרינן רואין, אולם עדיין יש עוד מקום לאסור מצד גזירה שמא יבוא להזות דם התמצית לבד, ע"ז אמרו תוס' דס"ל בעוד דבר כר"א דנתערב בדם התמצית כשר דלא גוזרין.

תו"ד"ה פיגל בזבח נתפגל שליל. הביאו פירש"י דהסיבה שאם פיגל בזבח נתפגל שליל בגלל שהשליל גופיה דזיבחה הוא אולם אם אף אחד לא היה אוכל השליל לא היה מתחייב בכך כי אינו אוכל אבל מכיון דאיכא אינשי דאכלי ליה לכן מתחייב כרת באכילתו, ומה שפיגל בשליל לא נתפגל הזבח היינו טעמא מכיון שרובא דאינשי לא אכלי ליה הוה ליה חישב על דבר שאין דרכו לאכול דלא הוה פיגול בכך, ורש"י כתב גם הך טעם לגבי פיגל במוראה לא נתפגל הזבח, ופיגל בזבח נתפגל המוראה, ותוס' כתבו דשם לא היה צריך לפרש כן כי אפילו הוה המוראה אכילת אדם כשחישב על אכילת המוראה לא הוה פיגול, כי בעוף המוראה הולך לבית הדשן ולכן אין מועיל מחשבתו, דמחשבתו מהני או בדבר שזה אכילת גבוה או בדבר שזה אכילת הדיוט, כמו שרואים שאם חישב לאכול פרים הנשרפים חוץ לזמנו או חוץ למקומו לא מהני כי בפרים הנשרפים אין הפר אכילת הדיוט ולא אכילת גבוה.

ותוס' כתבו דבשליל א"א לומר דרש"י סתם נדחק אלא רש"י הוכרח לפרש כן (וזה פשיטא שלא היה יכול לומר שאע"פ שרוב האנשים אוכלים שליל אעפ"כ לא מתחייב כי אינו אכילת אדם, דזה אינו נכון כי אם רובם אוכלים אותו הרי חישב בדבר שהוא אכילת אדם) דלא היה יכול רש"י לפרש טעם אחר שחישב בשליל לא פיגל כי אין השליל גופיה דזיבחה, כי מוכח בשיטת רבי אלעזר דס"ל שליל גופיה דזיבחה כי הרי פיגל בזבח נתפגל שליל אלמא הוה גופיה דזיבחה, (אבל באמת צ"ע דרש"י במשנה פירש הטעם כי שליל לאו גופיה דזיבחה).

ותוס' מביא דיש מפרשים הטעם דאם חושב על השליל לא מתפגל הזבח כי יש מיעוט בתו"כ על הפסוק (ויקרא ז' י"ז) והנותר מבשר "הזבח" ביום השלישי

באש ישרף, פרט לשליל ושלילא, וא"א לומר דכוונת התו"כ לומר דאין נותר בשליל דהרי מבואר בגמ' תמורה דשליל שבחטאת נאכל ליום ולילה, וא"כ ע"כ בא למעט מחשבת נותר דאם פיגל בשליל לא נתפגל הזבח, אך תוס' לא ניחא ליה בזה דהיא גופא צ"ע על הגמ' בתמורה אולי הפסוק בא למעט שליל מנותר, לכן לומר תוס' דאי"ז כוונת התו"כ וכוונתו למעט נותר דשליל משריפה, ומסתברא לגמ' בתמורה דזה כוונת התו"כ למעט ולא למעט עצם שליל מנותר, כי הך פסוק כתוב לגבי שריפה לכן אמרין דממעט נותר משריפה.

במ"ש תוס' דמוראה לבית הדשן אזיל עיין במה שאכתוב בעזה"י בתוד"ה פיגל באלל דתוס' מעמיד דברי ר"א בעולת העוף.

תוד"ה פיגל באלל. הביאו דבפרק העור והרוטב יש מחלוקת מה זה אלל, והגמ' שם קאמרה שברבי יהודה כו"ע לא פליגי והכוונה למה שפלטתו סכין, היינו דכשמקלפים העור מבשר ע"י סכין קורה דחתיכות בשר נדבקות ונשארות על העור ואומר תוס' דאלל דהכא מיירי ג"כ במה שפלטתו סכין. (הסברתי עפ"י האחרונים) דמה שתוס' הוצרך לומר כן כי הוקשה לו על פירש"י דאלל זה גיד הצואר שהוא קשה ואין ראוייה לאכילה, דבמשנה כתוב דאם חישב לאכול מהאלל לא פיגל ואילו רבי אלעזר אומר פיגל באלל נתפגלה מוראה, ורש"י (בגמ') נדחק דבמשנה מיירי באלל דבהמה דקשה ואין נאכל, משא"כ רבי אלעזר בגמ' מיירי באלל דעוף והוא רך ונאכל, ולפירש"י הגמ' בשם רבי אלעזר מיירי "בחטאת" העוף דנאכל ולכן חשב על אכילת אלל הוה פיגול וא"א לומר דמיירי בעולת העוף כי אין נאכל כלל לאדם וא"כ כשיחשוב לאכול אלל שלו חוץ לזמנו או מקומו אינו פיגול כמו פיגל באכילת פרים הנשרפים דאינו פיגול היות דהם נשרפים, ותוס' לא ניחא ליה לפרש המשנה והברייטא בתרי גווני זה בעולת העוף וזה בחטאת העוף, לכן פירשו דמיירי שניהם בבשר דפלטתו סכין ושניהם מיירי בעולת העוף כמו שיתבאר בהמשך ובמשנה מיירי דחשב לאכול הך אלל ולכן אינו פיגול כי מיירי בעולת העוף דאין נאכלת, ובגמ' מיירי דחשב להקטיר האלל חוץ לזמנו או למקומו, וזה הוה דבר שדרכו להקטיר כי צריך לקלף את הבשר מעל העור ולהקטירו (כן נראה שצריך להגיה במלאכת יו"ט) ולכן הוה פיגול, ונראה קצת בחק נתן דמה שתוס' כתבו ובעולת העוף איירי שקודר להסיר המוראה בנוצתה היינו דלכא' קשה דמליקה הוא ביד ואיך מגיע כאן בשר שפלטתו סכין ע"ז כתבו דבעולת העוף משכחת סכין כי קודר להסיר המוראה בנוצתה.

[ואדאטינן להכי אולי יש ליישב מה שתוס' הקשו בתוס' הקודם על רש"י (אח"כ ראיתי שכן רמז בשיטה מקובצת) דפירש פיגל במוראה לא נתפגל האלל בגלל שהיה כחישב על דבר שאין דרכו לאכול כי רוב האנשים לא אוכלים המוראה, ותוס' כתבו דרש"י דחק בחנם דאפילו אם כולם היו אוכלים המוראה ג"כ לא היה פיגול כי מוראה אין בו לא אכילת אדם ולא אכילת מזבח כי הולך לבית הדשן, ויש ליישב דתוס' הקשו כן לפי שיטתם דמיירי הכא בעולת העוף דמוראה הולך לבית הדשן, משא"כ רש"י שלמד דמיירי בחטאת העוף שהמוראה נאכלת לאדם לכן הוצרך לזה דרוב בני אדם אין אוכלים המוראה כי אם רובם אוכלים המוראה הרי חשיב באכילת אדם.]

דף ל"ה ע"ב

תו"ד ושמ"מ. הוקשה לתוס' דהגמ' ניסתה להעמיד מה שכתוב דפוסל בלינה היינו לינת בשר ואמרה הגמ' ש"מ מיגו דפוסל בה לינה פוסל בה נמי מחשבה, היינו דאם חשב להקטיר אימורים חוץ לזמנו או חוץ למקומו שנעשה פיגול יהיה אף בשר הפרים הנשרפים פיגול וזה ראייה לר"א, דחתה הגמ' דהך לינה מיירי בלינה דאימורים, והקשו תוס' דהגמ' היתה יכולה לישאר עם האוקימתא דמיירי בלינת בשר ולומר דלינה פוסל בבשר אבל לא מחשבה כמו שאמרה הגמ' בדף ק"ד: דיתכן דבלינה פוסל ולא במחשבה, ותירצו תוס' א' דהגמ' העדיפה להעמיד דלא מיירי בלינת בשר, כי רב חסדא (בדף ק"ד) נסתפק אם לינת בשר פוסל בפרים הנשרפים, ואם נעמיד בלינת אימורים אין ראייה לפשוט ספיקו של רב חסדא, ועוד תירצו תוס' דהגמ' אצלינו סברה דאילו לינת בשר פוסלת הבשר אלמא נחשב לבשר, ה"ה דאם פיגל באימורים אם יאכול בשר הפרים הנשרפים יהיה חייב עליהם משום פיגול ולכן אין הגמ' יכולה לומר דלינה יפסול וכשחישב על האימורים לא יהיה הבשר פיגול, ומה שאמרה הגמ' (בדף ק"ד) דיתכן דלינה יפסול בשר הפרים ומחשבה לא יפסול היינו אם מחשבתו היתה לאכול בשר הפרים חוץ לזמנו או חוץ למקומו, כי מחשבת פיגול צריך לחשוב בדבר שהוא אכילת אדם או אכילת מזבח.

תו"ד הא שליל. הוקשה לתוס' דרבא דייק ממש"כ במשנה בתחילה דאם שחט ע"מ לאכול שליל או שליא או מולק ע"מ לאכול ביציהן בחוץ לא פיגל, ואח"כ כתב התנא דאם הקרבן נתפגל בכ"ז אין חייבין על חלב מוקדשין וביצי

תורין משום פיגול נותר וטמא, ומזה שלא אמרו גם בסיפא (דאם נתפגל הקרבן) דאין חייבין על שליל ושלילא משום פיגול, מוכח דכשנתפגל הקרבן חייבין על השליל והשלילא. והקשו תוס' דמהך דיוק מוכח דחייבין על שליל ושלילא משום נותר וטמא, (מזה שבסיפא כתוב רק דחלב מוקדשין וביצי תורין אין חייבין משום נותר וטמא ולא צירפו גם שליל ושלילא) ואילו בברייתא מוזכר שליל ושלילא ביחד עם חלב מוקדשין וביצי תורין וכתוב דאין חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא. ותירצו תוס' דבאמת אין חייבין על שליל ושלילא משום נותר וטמא (כמ"ש בברייתא) ומה שהתנא דמשנה לא כתב דאין חייבין על שליל ושלילא משום נותר וטמא כי התנא שם דיבר דאף אם הקרבן נתפגל אין חייב משום פיגול ונותר וטמא על ביצי תורין וחלב מוקדשין ולא היה יכול לצרף הכא גם שליל ושלילא כי הרי חייבין עליו משום פיגול, לכן לא כתב שליל ושלילא אע"פ שלגבי נותר וטמא אין חייבין עליו, [אבל בספר ראש המזבח (הובא בשלום רב) הקשה דתוס' כתב מפורש בעמוד א' דחייבין משום נותר אף בשליל ושלילא, ולכן הגיה הכא בתוס' דלעולם חייבין אשליל ושלילא משום נותר וטמא והאי דעריבה משום פיגול, וכוונת תוס' דלעולם מה שמדויק מהמשנה זה נכון דחייבין על שליל ושלילא אף משום נותר וטמא, ומה שהברייתא עירבה שליל ושלילא עם חלב מוקדשין וביצי תורין ואמרה (על הכל) דאין חייבין משום פיגול נותר וטמא, אינם שוים דמה שאמרה דאין חייבין עליהן משום פיגול קאי על שליל ושלילא כפי שהסבירה הגמ' אי חשב מחשבת פיגול אשליל ושלילא, אבל מה שאמרה הברייתא דאין חייבין משום נותר וטמא לא קאי אשליל ושלילא אלא קאי רק על ביצי תורין וחלב מוקדשין ולכא' זה דוחק עצום לומר דמה שכתב התנא מפורש דאין חייבין משום פיגול נותר וטמא אחרי שהזכיר לפני זה שליל ושלילא, לא קאי נותר וטמא על שליל ושלילא, וראיתי בקדשי דוד שגם העיר מתוס' בעמוד א' ותירץ דהכא הכוונה דאין חייב כרת על נותר וטמא, (אבל ודאי נותר אסור בו) ולפי"ז א"צ להגיה בתוס', כנלעד"נ כוונתו.]

תוד"ה אלא בדוקין שבעין. כתבו בתירוצם הב' דשאר מומין פסלי מדרבנן, בשפת אמת מבואר דהכוונה על עופות.

דף ל"ו ע"א

תוד"ה תרי קראי. הקשו איך אפשר ללמוד איסור להותיר עד בוקר בקרבן תודה מפסח. ביאר הצ"ק דהרי י"ל דפסח חמור יותר דפוסל שלא לשמו ולא לשם אוכלין ויש בו אזהרת ועצם לא תשברו בו, ואל תאכלו ממנו נא ומבושל.

תנוד"ה שיאכלוהו טמאים. לכא' אין לקושייתם קשר למה שהביאו מפירש"י, אבל נראה דזה המשך דאחרי שהביאו פירש"י דמה שאמרה הגמ' שיאכלוהו טמאים לא נפסל הזבח דאף אם אכלוהו טמאים כיון שהזריקה היתה כהלכתו לא נפסל הזבח, עכשיו הוקשה להו למה כתוב במשנה דרבי יהודה פוסל אם חשב להניח האימורים למחר, קשה הרי אפילו יניח האימורים למחר לא יפסל הזבח כיון שהזריקה היתה כהלכתו וא"כ גם כשחשב להניח למחר לא יפסל, וע"ז תירצו תוס' דכשחשב להניח האימורים למחר גרע מאכלוהו טמאים, כי באכלוהו טמאים לפני האכילה כבר הותר הקרבן באכילה, משא"כ בהניח האימורים למחר, כל עוד נמצאים האימורים לא הותר הבשר באכילה, ולמחר כשהאימורים נפסלים גם הבשר לא הותר דה"ל נותר, לכן גם כשחשב להניח האימורים למחר הוה מחשבה כמעשה. [ובספר לשם זבח הקשה דגם אם הניח האימורים עד מחר אע"פ שלא הותר הבשר באכילה מ"מ הקרבן עלה לרצון אחרי שהזריקה היתה כראוי. והרי תוס' כתבו (בדף כ"ז ע"א ד"ה ולא לתר) דאם כשעשה המעשה הקרבן כשר והבעלים נתכפרו בכה"ג לא אמרינן לפי רבי יהודה מחשבה כמעשה וא"כ שוב לא מובן למה אמר רבי יהודה דאם חשב להניח האימורים למחר נפסל הקרבן דמחשבה כמעשה, וכן הקשה השפת אמת, וכן הקשה רע"א (על המשניות) והוסיף דאי נימא היות דאם יעשה כן יפסל הבשר לכן גם עכשיו נפסל מצד מחשבה כמעשה א"כ גם חשב על הניתנים למטה לתת למעלה יופסל הבשר באכילה, ובמשנה כתוב דכשר, ונשאר בקושיא.

תנוד"ה קסבר ר' יהודה. הקשו דלפני שהגמ' ידעה מהתירוצ' דבעינן מקום משולש, היו צריכים להקשות גם על רבנן דלא ס"ל מחשבה כמעשה, למה במשנה כשחשב על הניתנים בחוץ לתת בפנים אינו פסול, הרי הניתנים בחוץ שנתן בפנים לכו"ע לא הוה כמקומו כמו שהוכיחו התוס' (בדף כו:) וא"כ הוה מחשבת פיגול, ורק אי אמרינן דצריך מקום משולש, אי"ז כחשב מחשבת פיגול של חוץ למקומו. ותירצו תוס' דלרבנן פשיטא דס"ל דבעינן מקום משולש, אבל על רבי יהודה סברה הגמ' בקושיא דלא בעינן מקום משולש, בגלל שס"ל מסברא דמחשבה כמעשה, [והנה תוס' סתמו קצת כוונתם וקשה א' דלכא' מה בכך דס"ל מחשבה כמעשה, הרי הך דין דבעינן מקום משולש נלמד בדף כ"ט ממה שכתבה התורה בפרשת קדושים (ויקרא י"ט ז') ואם האכל יאכל ביום השלישי פיגול הוא לא ירצה (כי הך פסוק מיירי במחשבת חוץ למקומו וא"כ מאי שיאטיה דיום השלישי להכא) לכן למדה הגמ' דבעינן מקום משולש, וא"כ

למה רבי יהודה לא יודה לזה, ואי אפשר לומר דרבי יהודה בכלל לא לומד דהפסוקים בפרשת צו ובפרשת קדושים מיירי במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו, דא"כ מנין לרבי יהודה דהאוכל קרבן פיגול חייב כרת אלא ודאי מודה דהפסוקים מיירי בחוץ לזמנו וחוץ למקומו, ב' ועוד קשה לי דאם רבי יהודה ס"ל מסברא מחשבה כמעשה, א"כ למה באמת הוצרכה התורה לכתוב מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו ודוחק לומר דאתא להשמיענו כרת, ובשפת אמת הביא דכן הקשה בטהרת הקודש, ג' ועוד קשה איזה סברא זו אם במעשה של חוץ לזמנו ומקומו פוסל א"כ ה"נ במחשבה כן הקשה השפת אמת (הרי לכא' הסברא פשוטא דמעשה עדיף ממחשבה וא"א לדחות ולומר דמחשבה עדיף ממעשה, ראייה לכך דאם יוציא כזית בחוץ לא פסל כל הקרבן ובמחשבה על כזית פסל הכל, דא"כ למה אומר רבי יהודה דמחשבה כמעשה הרי מחשבה צריך לפסול יותר, אפילו אם חשב דישאיר כזית למחר בלי אכילה אע"פ דאם היה משאר כזית למחר לא היה נפסל הקרבן מ"מ ע"י מחשבה כן יפסל). ד' דלכא' קשה מאד דיש סתירה לדברי רבי יהודה ממה שהתורה שהזכירה פיגול דחוץ למקומו וזמנו ה"מ דוקא כשחשב על מחשבת אכילת אדם או להקטיר למזבח, ובלי זה לא מהני ואיך יתכן דלפי רבי יהודה יועיל אף בלי מחשבת אכילה, ה' דלכא' דברי רבי יהודה נסתרים ממה שאמרה הגמ' דאם חשב ליתן הניתנים בחוץ בפנים לא פסל אפילו לפי רבי יהודה כי בפסוק כתוב ביום השלישי זה מלמד דבעינן מקום משולש, ולכא' זה סותר את דברי רבי יהודה דהרי אם היה מכניס בפנים היה נפסל א"כ למה לא יפסל במחשבה, ו' דבתוד"ה הכא דחשובי חשיב, כתבו דמהפסוק כל דבר רע אנו לומדים דאם חשב להכניס בפנים בלי לתת על המזבח לא פסל בגלל שכתוב כל דבר רע היינו דמחשבה מועיל רק במקום שמעשה היה מועיל, והרי כשמכניס בפנים בלי שיתן על המזבח ס"ל לרבי יהודה של המשנה דאין פוסל ולכן גם מחשבה כה"ג לא יפסול, וצ"ע דלכא' יוצא שאין הפסוק מרבה כאן פסול אלא ממצט פסול ולכא' נראה דהפסוק כל דבר רע בא לרבות, ז' הגמ' הביאה ברייתא דס"ל לרבי יהודה דאילו חשב להכניס דם בפנים יפסל במחשבה, ולכא' צ"ע הרי הגמ' הביאה אח"כ דס"ל לרבי יהודה דאם הכניס דם בפנים ולא נתן ע"ג המזבח אינו פסול, וא"כ קשה איך יפסל במחשבה להכניס הדם הרי אם כשהכניס ולא כיפר אינו פסול, כשחשב להכניס ודאי לא יפסל, כמו שאמרה הגמ' הך ק"ו על המשנה שחולק על הך ברייתא.

והנראה לבאר עפ"י מש"כ השפת אמת בשם הטהרת הקודש, וגם עפ"י מש"כ בעצמו, דיש כאן ב' דינים א' במחשבה לאכול חוץ לזמנו או מקומו זה מה שדיברה התורה, והתורה חידשה דאפילו חשב לאכול כזית חוץ למקומו או זמנו

נפסל כל הקרבן אע"פ שאם אכל כזית בחוץ לא נפסל כל הקרבן. אולם התורה התנתה דה"מ כשחשב על מקום משולש, ורבי יהודה למד סברתו מהפסוק כל דבר רע דאפילו במקום שא"א לפסול מצד מחשבת חוץ למקומו או זמנו כגון שלא חשב על אכילה מ"מ אם ע"י מעשה יפסל, יפסל גם במחשבה, ומחשבה כמעשה לא יותר, ולכן אם חשב להשאיר כזית למחר (דכה"ג אם ישאיר בפועל לא יפסל הקרבן) לא יפסל, אבל אם חשב להשאיר הכל למחר יפסל הקרבן אע"פ שלא חשב על אכילה, ולפי"ז מיושב הכל דסברה הגמ' בהוה אמינא דרבי יהודה לא ס"ל מקום משולש, כי הרי אם יכניסו הדם בפנים יפסל הדם, וכשחושב להכניס הדם בפנים אי אמרינן מחשבה כמעשה זה צריך ליפסל, וכשאומרים דלא יפסל מצד מקום משולש זה נגד מחשבה כמעשה, לכן חשבה הגמ' דלא ס"ל מחשבה כמעשה, ותירצה הגמ' דרבי יהודה כן ס"ל דבעינן מקום משולש, ונראה הסבר הדבר איך זה לא סותר לרבי יהודה, דמה דחידש רבי יהודה מחשבה כמעשה, זהו כשהמחשבה כמעשה ממש, והרי ס"ל לרבי יהודה דמשנה דאם הכניס בפנים פסול רק אם גם נתנם על המזבח, ותוס' בד"ה הכא דחשובי חשיב כתבו להיות דהמעשה זה רק כשכיפר א"כ אף כשחשב להכניס בפנים ולכפר אי"ז מחשבה כמעשה, ולכן כשחישב להכניס בפנים היה אפשר לפסול רק מצד מחשבת שלא במקומו, וזה חידשה התורה דמחשבת שלא במקומו זה רק במקום משולש, שאלה ב' מתורצת דהפסוק של חוץ לזמנו ומקומו בא לחדש דאע"פ שבמעשה כה"ג לא יפסל כגון חשב על כזית חוץ למקומו אעפ"כ נפסל אולם זה בתנאי שחשב על אכילה, שאלה ג' מתורץ דעיקר לימודו הך סברא זה מהפסוק כל דבר רע כ"כ השפ"א, שאלה ד' מתורץ כי התורה מדברת במקום שמעשה לא פוסל שם צריך מחשבת אכילה, שאלה ה' כתבתי בתחילת התירוץ איך זה מתורץ, שאלה ו' מתורץ דהפסוק כל דבר רע מלמד דצריך מחשבה במקום שע"י מעשה כזה יפסל ולכן כשחשב להשאיר כל הדם או הקרבן למחר או להוציאם חוץ למקומו יפסל, אבל אם חשב להכניס הדם בפנים דאין כאן מחשבה כמעשה לא יפסל, שאלה ז' מתורץ דיתכן דהברייתא ס"ל לפי רבי יהודה דאפילו כשהכניס ולא כיפר ג"כ פסול [ובמהכי יתיישב שיטת הרמב"ם דפסק כרבי יהודה דאם הכניס בשוגג לא פסל ובמזיד פסל אפילו בלא כיפר ותמהו עליו הרי הגמ' אמרה דס"ל לרבי יהודה דדוקא בכיפר בפנים פסול, ולהאמור יתכן דהרמב"ם למד דרבי יהודה בברייתא ס"ל בהכניס ולא כיפר ג"כ פסול] ולכן כשחשב להכניס בפנים פסול מצד מחשבה כמעשה ולא בעינן מקום משולש. ועיין מה שכתבתי על תוד"ה הכא דחשובי חשיב. בריך רחמנא דסייען.

יד דף ל"ו ע"א גד קלו

תוֹר"ה וחטאת שנכנס דמה. כתבו ועוד יש לפרש בדבר רע משמע ליה ע"י דיבור, וצ"ע א"כ איך דרשינן מהך פסוק קדשי קדשים ששחטן בדרום הא זה מעשה, וביד דוד כתב דלכן לא פירש"י כן.

תוֹר"ה וקיי"ל שביפר. הקשו אחרי דלפי רבי יהודה חטאת שנכנס דמה לפניו במזיד רק אם כיפר על המזבח פסול (יש בזה מחלוקת במשנה בדף פ"ב ע"א דר"א ס"ל דאפילו אם לא כיפר ג"כ פסול) א"כ למ"ד דס"ל שלא במקומו לאו כמקומו דמי למה פסלה התורה בחטאת ולא בשאר קרבנות (כן סוברים חכמים בדף פ"א: ור"ע ס"ל דגם שאר הקרבנות נפסלים), הרי גם שאר קרבנות יפסלו מאחר דכבר הזה הדם שלא במקומו, וקרבן שלא הזו הדם במקומו פסול, ותירצו דבשאר קרבנות אפשר לאסוף הדם שנתן על הפרוכת ובין הבדים או אם יש עוד דם הנפש יקבל ויזה במקומו, משא"כ בחטאת א"א כי הדם נפסל כבר, עוד תירצו דהתנא דסבר שלא במקומו לאו כמקומו דמי יצטרך לסבור דבדם חטאת נפסל כשנכנס לפניו אף בלא הזאה (כשיטת ר"א במשנה בדף פ"ב) משא"כ שאר קרבנות לא נפסלו בכך ויזה, [ולא קשה על כך תירוצ' ממה שהביאה הגמ' הכא מהמשנה דס"ל לרבי יהודה דרק אם כיפר נפסל בפנים, כי רבי יהודה באמת ס"ל שלא במקומו כמקומו דמי כמו שכתוב הכא בדף ל"ו ע"א].

תוֹר"ה הכא דחשובי חשיב. בעזה"י אבאר את דברי התוס' לפי גירסת השיטה מקובצת וצ"ק, ולפי ההסבר של האילת השחר, והיינו דתוס' הוקשה להו מה אמרה הגמ' דא"א לומר דמחשב להכניס דם בפנים לא יפסול מק"ו וכו', דאינו מובן דהרי בפיגול למדנו דלא כסברא הזו, דהרי אדם שזרק מקצת דם בחוץ לא נפסל הקרבן ובחשב לזרוק קצת דם בחוץ פוסל הקרבן, וא"כ קשה דאפשר לומר דאם יחשב להכניס הדם בפנים אפילו אם לא יחשוב ג"כ לתת הדם על המזבח הפנימי יפסל, (ואע"פ שכשמכניס דם בפנים נפסל רק אם זורק שם על המזבח, במחשבה גרע כמו פיגול) [והנה בקרן אורה הוקשה לו איך אפשר לומר כן הרי אם מכניס הדם בפנים אין כאן שום פסול וא"כ איך יפסל ע"י מחשבת הכנסה, (ואינו דומה לזרק מקצת דם בחוץ דשם זה פסול דהדם נפסל אלא שלא פסל הקרבן כנלע"ד) ואולי י"ל דההכנסה היא חלק מהפסול כי יש ב' תנאים לפסול א' שיכניס הדם בפנים ב' שיזרוק שם הדם, ולכן יכול לפסול ע"י מחשבת הכנסה דהוא ג"כ חלק מהפסול]. ותירצו תוס' דהיות דבפסוק כתוב כל דבר רע, הכוונה של הפסוק דיש פסול מחשבה שזהו רק אם זה כמו הדבר רע

בעצמו היינו כמו המעשה פסול, ולכן א"א לומר דכשחושב להכניס בפנים בלי לתת על המזבח יפסל, כי גם כשמכניס בפנים אין נפסל, אם לא שנותן על המזבח. **אח"כ** זה תוס' חדש על המילים בגמ' הכא דחישב לא כל שכן. ותוס' באו להסביר תירוץ הגמ', דלכא' אין מובן תירוץ הגמ' היות דבמעשה הכנסה בפנים לא נפסל בלי לתת על המזבח א"כ כל שכן שא"א לומר שאם חשב להכניס בפנים ולזרוק על המזבח יפסל, דהרי לא נתן על המזבח, וזה לא מובן דהרי המחשבה היא לעשות המעשה ולזרוק על המזבח, ותיירוצם לא זכיתי להבין. [אך קשה לי איך הוכיחה הגמ' מהך משנה דס"ל לרבי יהודה דבעינן מקום משולש, מזה שאין פוסל כשחשב להכניס הדם בפנים מצד מחשבת חוץ למקומו, הרי אין כתוב במשנה דאם חשב להכניס בפנים אינו פוסל, דאע"פ שמצד מחשבה כמעשה ס"ל לגמ' דאין יכול לפסול כי אין המחשבה המעשה ממש ובפסוק כתוב כל דבר רע (דבר שהוא רע במקום אחר) כמו שהסבירו תוס' דמחשבת הכנסה אפילו עם הקטרה אינו כמעשה ממש, מ"מ אולי זה נפסל מצד מחשבת חוץ למקומו דחמירא דפוסל יותר ממעשה, וא"צ מקום משולש, וה' יאיר עיניי.]

דף ל"ו ע"ב

תוד"ה שיאכלוהו טמאים. הנה הרמב"ם פסק כמו שאמר רב חסדא בשם רבינא בר סילא חישב שיאכלוהו טמאים למחר חייב ואע"פ שהגמ' סתרה את הראייה של רבא להך מימרא, ס"ל לרמב"ם דהגמ' לא סתרה את הדין, אבל תוס' בדף ל"א ע"א סברו דגם הדין נסתר, ונשאר דאינו חייב ועפ"י הקשו התוס' הכא מ"ש מחישב שיאכלוהו כלבים למחר דכן הוה פיגול, ועיין מה שכתבתי (בדף ל"א בתוד"ה חישב שיאכלוהו טמאים), ביאור תירוץ תוס'.

תוד"ה מניין לניתנים. באמצע התוס' כתבו ונראה לי, נראה כוונתם דבאו לדחות מש"כ לפני זה דקושיית הגמ' היא אף לב"ה. [והביאו ראייה ממה שלפני שהגמ' הביאה הפסוק שמלמד דבחטאת סגי במתנה אחת (שיטת ב"ה) אמרה הגמ' דהיה הו"א ללמוד משאר כל הקרבנות דסגי במתנה אחת, ולכא' קשה מניין לנו דסגי במתנה אחת (הרי עדיין אין פסוק בחטאת שנוכל ללמוד מיניה) אע"כ גם ב"ה דרשי ודם זבחיך, ולכא' קשה למה אין יכולים ללמוד מחטאת דסגי לב"ה במתנה אחת, כתבו תוס' בגלל ששתי מתנות שהם ארבע ילפינן מדכתיב סביב והו"א דהתורה עשתה אותם מתנה אחת היינו דזה הכל מתנה אחת שיקיף

המזבח בדם, או בגלל שהתורה כתבה כמה פעמים סביב והוה ליה שנה עליו לעכב, אולם יש לדעת דתוס' כ"כ כי מוכח דגם ב"ה סברי דרשת ודם זבחיך ישפך למתנה אחת כיפר, אולם הנך אמוראי דדרשי ודם זבחיך ישפך לדרשות אחרים והם לומדים דכל הקרבנות במתנה אחת כיפר מחטאת, ע"כ לא ס"ל דסביב עשאה כמתנה אחת וגם אינו עיכובא מדשנה עליו הכתוב] דחו תוס' דבאמת יתכן דב"ה לא דרשי מודם זבחיך, ואעפ"כ ס"ל בשאר קרבנות דסגי במתנה אחת כי התורה לא שנתה עליו לעכב, ולכא' קשה א"כ למה רצתה הגמ' להכשיר בחטאת במתנה אחת כי נלמוד משאר זבחים תיפוק ליה מזה שלא שנה עליו הכתוב (שזה הטעם גם בשאר קרבנות) ע"ז תירצו תוס' דהגמ' סברה דמכח זה שלא שנה בחטאת לא היינו אומרים דאין מעכב, כי נלמוד חטאות החיצונות מחטאות הפנימיות, אבל אחרי שמצאנו בשאר קרבנות דבמתנה אחת כיפר (מדלא שנה עליהם הכתוב) מעתה יש מקום ללמוד חטאת מהם ע"ז אומרת הגמ' דאעפ"כ כיון שבחטאת הפנימית צריך ד' לעיכובא, צריכים ללמוד חטאת חיצונה מפנימית, זה היה שאלת הגמ' ולכן תירצה הגמ' דיש פסוק מיוחד המלמדינו דבחטאת סגי במתנה אחת, ולפי"ז מובן דכשהגמ' אצלינו שואלת מנין דבכל הקרבנות סגי במתנה אחת אין השאלה לפי ב"ה (דהם לומדים את זה מכח שלא שנה עליו הכתוב לעכב) אלא השאלה לפי ב"ש דס"ל דבעינן בחטאת ב' מתנות לעכב א"כ אולי גם בשאר קרבנות בעינן שנים לעכב כי נלמוד מחטאת, ואע"פ דחטאת חמירא וא"כ איך נלמוד מיניה, תירצו תוס' דזה גילוי מילתא ללמוד סתום מן המפורש, נראה כוונתם כי התורה הצריכה בשאר קרבנות שנים שהם ארבע, ורק אנחנו מסתפקים אולי בדיעבד סגי במתנה אחת מזה שלא שינה עליו הכתוב, לזה באנו ללמוד גילוי מילתא מחטאת דבעינן ב' מתנות וא"צ שהתורה תחזור ע"ז פעמיים בשאר קרבנות.

והוקשה לתוס' דאם הטעם לפי ב"ה דכשר במתנה אחת זה בגלל שלא שנה עליו הכתוב עדיין היתה הגמ' צריכה להקשות לפי ב"ה שיהא כשר אפילו לא נתן מתנה אחת, ולמה לא שאלה הגמ' כן ותירצו תוס' דזה פשיטא דא"א בלא כלום כי כפרה בכדי לא אשכחן, [אך צ"ע דהגמ' בעמוד ב' שאלה לפי ב"ה שיהיה כשר אפילו אם לא נתן כלל, והגמ' תירצה שם כפרה בכדי לא אשכחן].

דף ל"ז ע"א

תו"ד תרי תנאי. הקשו מר"ע, דהגמ' אמרה סבר לה כר"ע, ובעצם לפירש"י לא סבר לגמרי כר"ע, דבהא דס"ל לר"ע דפסח בשפיכה ויליף לה מהפסוק

ודם זבחיך ישפך לא ס"ל כוותיה (דאי ס"ל כן, א"כ אין לו פסוק ללמוד על הניתנים על מזבח החיצון שנתנם במתנה אחת כיפר), אלא רק ס"ל כר"ע דהניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה לא יצא, הקשו מספרי, ביאר הברכת הזבח דכוונתם להקשות על רש"י למה אמר רש"י דא"א לסבור דפסח בשפיכה ולסבור דהניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה יצא כי יש לנו פסוק אחד ודם זבחיך ישפך, ואם זה מרבה פסח לשפיכה א"א לרבות דהניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה יצא, והקשו דכן אפשר לסבור שני הדינים יחד ופסח ומעשר בשפיכה נלמד מהפסוק כי קודש הם, כמו שלמד רבי יאשיה בספרי מהך פסוק, והניתנים בזריקה שנתן בשפיכה נלמד מהפסוק ודם זבחיך ישפך, ואל תתירץ דמהפסוק כי קודש הם דיליף רבי יאשיה שיטענו שפיכה כוונתו על זריקה, ע"ז כתבו דא"א לומר כן, כי רבי יצחק אומר לרבי יאשיה א"צ את הפסוק קודש הם למה שאתה אומר כי אני יכול ללמוד את זה מהפסוק ודם זבחיך ישפך, ומהך פסוק לומדים שפיכה ולא זריקה, אלמא רבי יאשיה למד שפיכה מכי קודש הם.

ומה שכתבו תוס' וכי פריך התם אבא חנן וכו' זה משא ומתן בדברי הספרי ואי"ז סייעתא לרש"י, כ"כ בספר שלום רב.

ותירצו תוס' דבאמת רבי ישמעאל שאמר בירך ברכת הפסח פטר את של זבח, היינו טעמא כי ס"ל דפסח בשפיכה מהפסוק כי קודש הם, ומהפסוק ודם זבחיך ישפך למד דהניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה יצא, ותוס' לא יישבו איך הגמ' אמרה דס"ל לר"ע (הרי לא ס"ל לגמרי כר"ע דר"ע יליף פסח בשפיכה מהפסוק ודם זבחיך ישפך ולכא' תנא דברייתא לא ס"ל פסח בשפיכה, דאי ס"ל לא מיתר הפסוק ללמוד דהניתנים על מזבח החיצון שנתנם במתנה אחת כיפר), ונראה לפי דרכו של תוס' דהתנא דברייתא גם ס"ל פסח בשפיכה כמו ר"ע ורק שלומדה מהפסוק כי קודש הם.

אח"כ הביאו תוס' את דברי רשב"ם בשם רש"י ליישב לשון הגמ' בפסחים שלא יסתור למסקנת סוגיין, אח"כ כתבו תוס' דלרשב"ם עדיין קשה מהך דפסחים דחמשה שנתערבו עורות פסחיהם, וגם קשה עליו עוד קושיא מנין ידעה הגמ' דלפי רבי ישמעאל אתא הפסוק ודם זבחיך ישפך לומר דהניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה כשר, אולי אתא לומר דהניתנים במתן שתיים שהם ארבע אם נתנם במתנה אחת כיפר, אולם הנך ב' קושיות לא קשו לפי תוס', קושיא ראשונה פשוט דלא קשה כי אפשר לסבור (מכח הפסוק קודש הם) פסח ומעשר בשפיכה, ואפשר לסבור (מכח הפסוק ודם זבחיך ישפך) דהניתנים בזריקה שנתן בשפיכה יצא,

וקושיא ב' ג"כ לא קשה כי הרי רבי ישמעאל שאמר בירך ברכת הפסח פטר את של זבח אתא מכח כי הניתנים בזריקה שנתן בשפיכה יצא לכן אמרה הגמ' כשתימצי לומר לרבי ישמעאל זריקה בכלל שפיכה, משא"כ לפי רבינו שמואל, רבי ישמעאל אתא מכח ששניהם בזריקה, ואנו דנים על דבר חדש מה ידרוש מהפסוק ודם זבחיך ישפך.

אח"כ הביאו תוס' את דברי ה"ר חיים, ובעצם ס"ל כרשב"ם, אבל בא ליישב מה שתוס' הקשו על רשב"ם דמש"כ בגמ' פסחים דלדברי רבי ישמעאל אין שפיכה בכלל זריקה לא א"ש בגלל שלפי רבי ישמעאל אין בכלל הניתנים בשפיכה, ולכן כתבו תוס' דלפי רשב"ם לא גרסינן ואין שפיכה בכלל זריקה, אבל ה"ר חיים גורס בסגנון שונה דהגמ' אומר דלפי רבי ישמעאל זריקה בכלל שפיכה ושפיכה בכלל זריקה, וכוונת הגמ' לומר דזריקה ושפיכה אחד הוא, כי הא ראייה דהרי ניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה יצא, אולם ודאי אף לרבי חיים אין קרבנות שניתנים בשפיכה, כי הרי הכל בזריקה.

דף ל"ז ע"ב

תוד"ה קודש הם. הקשו דהכא דרשינן מהפסוק קודש הם, דהם קריבים ואין תמורתם קריבה, ובגמ' תמורה דרשי אביי ורבא דרשות אחרים מהפסוק קודש הם, לפי אביי (דס"ל כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני) בא הפסוק לומר דאילו פדה בכור לא חל הפדיון כי כתוב בפסוק כי קודש הם בהווייתן יהו, ולפי רבא דרשה הגמ' לבכור ומעשר שנתערב דמן בכל העולין שקריבין לגבי המזבח, והדין המבואר הכא דאין תמורתן קריבה לומדים את זה מפסוק לה' הוא, הוא קרב ואין תמורתו קריבה, ועוד יותר קשה דאביי בעצמו דריש (בתמורה דף כ"א) מקרא דקודש הם דאין תמורתן קריבה, למרות שדרשה לגבי בהווייתן יהו.

תוד"ה שמעתי. תוס' הביאו דיש בפסחים שתי לישנות מתי קרב ומתי לא, ולכו"ע אם הפסח נאבד והפרישו אחר ואח"כ נמצא הפסח האבוד לפני השחיטה אילו יעשו תמורה ממנו לפני השחיטה לא יקרב כי הוא בא מכח קרבן דחוי (כי הפסח נמצא והוא דחוי מהקריבה) ואילו נמצא הקרבן פסח לאחר השחיטה ועשו תמורה, התמורה יקרב, אבל יש מחלוקת אילו נמצא הפסח לפני שחיטה ושחטו הקרבן פסח ואח"כ המירו בו, דיש לישנא דבכה"ג התמורה יקרב לשלמים, אע"פ שהפסח רועה, ולכא' קשה כי המיעוט, הוא, הוא קרב (היינו הפסח) ואין

תמורתו קריבה והרי לכל הנך דיעות באופן שתמורה אינה קריבה אין הפסח קרב, תירצו תוס' דהכוונה דפסח כשר קרב ולא תמורה של פסח דחוי, ובאיזה פסח דחוי מייירי המיעוט דתמורה בזה נחלקו ב' הלישנות שהבאתי קודם.

בסוף התוס' נסתפקו כשהפריש תמורה של קרבן פסח באופן שיכול להקריבו, דהדין דמקריב התמורה בתורת שלמים, האם גם יכול להקריב התמורה בשביל קרבן פסח כשעדיין לא הקריב הקרבן פסח, כי בפשטות המיעוט דאין תמורתו קריבה מייירי באופן דאין התמורה קריבה כלל אלא היא רועה, אולם אולי גם דרשינן מיעוט הוא קרב לשם פסח ואין תמורתו קריבה לשם פסח אלא לשם שלמים (באופן שהמיר תמורה בפסח שקרב לשם פסח).

תוד"ה לטוטפות. כהקדמה להך תוס' אסביר דכדי שזה יהיה לשון רבים היינו אם הו' יהיה לפני הת' אבל אם לא יהיה ו' לפני הת' אז אע"פ שיהיה ו' אחרי הט' הראשון אינו משמע לשון רבים. ואומר ר"ת דבספרים מדויקים אין בכלל ו' לפני הת' באף מקום מהטוטפות שבתורה, וא"כ מדוע כתבה הגמ' דמשמע לשון רבים, אומר ר"ת כי כתוב ולטוטפת ודורשים הו' של התחלת התיבה, ואפילו מ"ד דלא דריש ו' לבד, מ"מ כשזה עם ל' ביחד דורשים, ואח"כ הביא תוס' פירוש אחר דדורשים מהו' שכתוב אחרי הט' הראשון ואע"פ שאינו משמע לשון רבים, מ"מ גורעים ומוסיפים ודורשים והיינו דשמים את הו' בסוף התיבה לפני הת' ולכן משמע לשון רבים, אולם ר"ת מיאן בהך פירוש כי סובר דלא גורעין ומוסיפין ודורשין אלא כשהאות שגורעין מופיע או בתחילת התיבה או בסופה, (ולכן פירש ר"ת בדרך אחר כמו שהבאתי בתחילת התוס').

תוד"ה אלא מעתה בסכת. הקשו דהכא, ובמסכת סוכה דף ו' ע"ב, ובמסכת ביצה, דרשינן בסכת על הדפנות, ואילו הגמ' בסוכה (דף י"א ע"ב) דורשת מהפסוק חג הסוכות תעשה לך, דאין מסככין בדבר המקבל טומאה, וכן הגמ' בסוכה (דף י"ב ע"א) דורשת מהפסוק חג הסוכות תעשה לך, תעשה ולא מן העשוי על הסכך ולא על הדפנות.

דף ל"ח ע"א

תוד"ה התם חדר קרא לגופיה. הוקשה לתוס' דלגבי סוכה אמרינן דדרש אחד הולך על עצם ענין הסוכה וא"א ללמוד מיניה לענין כמה דפנות צריך,

ואילו לגבי קרנות דרשינן מכל הפסוקים ולא אמרינן דצריך פסוק אחד ללמד על עצם הענין דצריך לתת על הקרנות. ותירצו היות דסוכות בעצם אין מורה על מספר הדפנות אלא על עצם מהות הסוכה לכן אמרינן דאין דורשים תחילות אבל הפסוק קרנות מיירי בקרנות בעצמו ומשמע מנין לכן אפשר לדרוש מכל הפסוקים, וא"צ פסוק לגופיה.

תו"ד ארבעין ותרתין. פירש הצ"ק דתוס' מיאנו לפרש בדרכו של רש"י דהכוונה מה ששבעים יותר על שבועיים דהיינו נ"ו מחלקים לשנים דהיינו כ"ח ומוסיפים על שבועיים וביחד זה מ"ב כענין טוטפות, (וסוכות לפי קושיית הגמ') כי שם המקרא בא להוסיף על המסורת, והכא המקרא מוריד מהמסורת (דהמסורת שבעים והמקרא זה שבועיים) לכן פירשו תוס' דגם הכא המסורת מוריד מהמקרא אבל גם מוסיף עליו, והמקרא מוסיף על המסורת אבל גם מוריד ממנו, (ולכן זה דומה) כי המסורת אומר שבעים ולא שבועיים והמקרא אומר שבועיים וזה אומר ולא שבעים ולכן אמרינן חצי משבעים וחצי משבועיים, אך צ"ע וכי שבעים מוריד משבועיים הלא זה יותר ממנו.

תו"ד וכיפר. הסבירו למה בתחילה לא ניסתה הגמ' ללמוד מהוכפר (השלישי) אע"פ שנתן למטה שלש ולמעלה אחת, כי הגמ' סברה דגם כשנכשיר כשנתן למטה זה בתנאי שיתן בדוגמת הניתנים למטה שזה שנים שהם ארבע, [והקשה האילת השחר דפסח ומעשר ניתנים במתנה אחת למטה ובשפיכה, ותירץ דלכן כתבו תוס' בהמשך וז"ל שכל הניתנים למטה "ממתנות ארבע" הויא אחת שהיא שנים עכ"ל, הכוונה דלומדים מי שטעון ארבע למעלה דהיינו חטאת אם נתן למטה, נתן אותו כמו המחויבים במתן ד' למטה דהיינו שנים שהן ארבע, ולפי"ז צריך להבין כוונת רבא שאמר איזהו דבר שצריך שלש הוי אומר אלו קרנות, והסבירו דרבא טוען דלפי המהלך הזה לא היה הפסוק צריך לכתוב ג' וכיפר (אלא היה מספיק בשנים) דכמו שאתה אומר דא"צ פסוק למעט ג' למטה ואחד למעלה מכיון שהג' למטה אינם שוים דשנים מהם זה במתנה אחת שהיא כשנים, והג' זה מתנה רגילה לכן זה פסול א"כ ה"נ א"צ פסוק למעט ג' למעלה ואחד למטה כי גם באופן זה אין המתנה שנתן למטה דומה למתנות שלמטה שכל מתנה היא ב' מתנות וזה פסול לכן מספיק שנים אחד למעט ב' למעלה וב' למטה, ואחד לומר דאפילו עשה כל הד' למטה זה כשר, וכתבו תוס' דאע"פ שהמקשן סבר דג' למטה וא' למעלה א"א לומר כי יש ב' שנויים, אחד דהרוב

למטה, ואחד דאין הג' זריקות שוות, משא"כ ג' למעלה ואחד למטה דיש רק שינוי אחד, אפשר לומר דכשר ולכן צריך פסוק, סובר רבא דלא גרע בגלל ב' שינויים (וצ"ע סברתו) אח"כ חוזרת בה הגמ' ואומרת אולי הפסוק וכפר (השלישי) בא לומר דאע"פ שלא נתן למעלה אלא אחד ולמטה ג' כשר ואע"פ שמקודם אמרנו דא"צ פסוק לזה כי יש ב' שינויים הגמ' חוזרת בה מהך סברא.

אח"כ יישבו את רש"י דסבירא ליה למקשה דאם ג' למטה וא' למעלה כשר א"כ ה"ה דד' למטה כשר, כי אם כשיש רוב למטה כשר ה"ה כשהכל למטה, ודחה רבא דאי"ז מוכרח ויתכן דרק ג' למטה וא' למעלה כשר אבל ד' למטה כן פסול, וזה מונח במילים של רבא איזהו דבר שצריך שלש וכו' היינו דלפי מה שהמקשה שואל שגם אם כל הד' למטה יהיה כשר צריך שיהיה כתוב ד' פעמים וכיפר, (וכשכתוב רק ג' פעמים ע"כ זה בא ללמד דאם נתן רק מתנה אחת כשר) אח"כ הקשתה הגמ' לפירש"י אחרי שרבא אומר דאם כתוב רק ג"פ וכיפר א"א לומר דכשנתן כולן למטה כשר, אולי באו הפסוקים ללמד דכשנתן ג' למטה ואחד למעלה כשר, ותוס' כותב דהלשון איזהו דבר "שצריך" ג' משמע יותר כפירוש תוס', שרבא אומר למקשן לפי דבריו א"צ לכתוב ג' פעמים וכיפר (ומזה שהתורה היתה צריכה לכתוב ג"פ וכיפר אלמא זה אתא לומר דסגי בנתן מתנה אחת) משא"כ לפי רש"י ודאי לפי המקשה צריך לכתוב ג"פ וכיפר רק רבא טוען לו לפי דבריו צריך אף לכתוב ד"פ וכיפר, ואם התורה כתבה ג' פעמים סימן הוא שהתורה כיונה לדבר אחר, וא"כ היה רבא צריך לומר (בלשון אחר) איזהו דבר שא"צ ד"פ, או איזהו דבר שמספיק בג"פ.

תוד"ה מאי לאו אפלגיה דמזבח. פירשו דמצינו דמים חציין למטה וחציין למעלה, כי מתחילה נתן על הקרנות ואח"כ בחצי המזבח, עכ"ד, והנה לכא' לא למדו כרש"י דהבעייה בחצי המזבח זה מצד דחלק הזאות הם למעלה וחלק למטה (כי א"א לצמצם) דא"כ לא היו צריכים להגיע לקרנות, אלא נראה כוונתם להיות דמקום דם חטאת הוא בקרנות, כל למטה מהקרנות הוה כמו למטה נגד למעלה, כ"ש מר' בערל וידר.

דף ל"ח ע"ב

תוד"ה וליתנייה. הביאו פירש"י דב"ש לקולא כי ס"ל דאילו פיגל רק במתנה אחת אינו פיגול כי ס"ל אין מפגלים בחצי מתיר משא"כ לפי ב"ה הוה

פיגול כי כבר גמר מתנותיו. והקשו תוס' על הגמ' מנלן דס"ל לב"ש דאין מפגלים בחצי מתיר, אולי ס"ל מפגלים בחצי מתיר, ומה שאמרו ב"ש שתי מתנות שבחטאת מפגלות (אין הכוונה דצריך לחשוב מחשבת פיגול בשניהם ואז הוה ב"ש לקולא) אלא הכוונה דיכול לפגל או במתנה ראשונה או במתנה שניה כי מפגלים בחצי מתיר, וא"כ הוה ב"ש חומרא כי אם זרק מתנה הראשונה כהלכתה ואח"כ זרק השניה במחשבת פיגול, לפי ב"ה אינו פיגול ולפי ב"ש הוה פיגול, ותרצו תוס' דמדויק מלשון הברייתא דלפי ב"ש מפגלים רק כשחשב בשניהם, כי בתחילה כתוב שיטת ב"ש דשתי מתנות שבחטאת מפגלות וב"ה אומרים אחת שבחטאת מפגלת ואי נימא דב"ש ס"ל דמספיק לפגל באחד מהמתנות הוה ליה לב"ה לומר בראשונה ולא בשניה (כי הרי גם לב"ה מפגלים במתנה אחת ורק הויכוח ביניהם הוא האם בראשונה או בשניה) אע"כ ב"ש הצריכו לפגל בשניהם ולכן סגי במה שב"ה אומרים אחת שבחטאת מפגלת, ועוד תירצו תוס' דמדויק ממה שב"ש אומרים ב' שבחטאת מתירות ומפגלות, וכמו שמתירות הוה בשניהם (כי הרי ב' המתנות מעכבות לב"ש) ה"נ מפגלות הוה דוקא כשפיגל בשניהם.

אח"כ הביאו תוס' את דברי הר' יצחק דדייק מהתוספתא דלפי ב"ש מפגלים בחצי מתיר, כי כתוב א"ר אליעזר בן יעקב דבר זה מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה, שתי מתנות שבחטאת מכשירות ומפגלות, כיצד אחת שלא בזמנה ונשפך הדם פסול ואין בו כרת דברי ב"ש, וב"ה אומרים פיגול ויש בו כרת, ולמד ה"ר יצחק, דמה שהתנה התוספתא דנשפך הדם זה משום ב"ש דאם נשפך הדם, יוצא שלא קרבו כל מתיריו ולכן אין בו כרת משא"כ אם לא נשפך הדם וזרקו כתיקונו חייב כרת כי זה קרבו כל מתיריו, (משא"כ לפי ב"ה יש בו כרת אפילו לא נשפך וזרקו כתיקונו כי סגי במתנה אחת לפגל), אלמא לפי ב"ש מפגלים בחצי מתיר, שוב דוחים תוס' (או שזה רבי יצחק בעצמו שנוטה לומר כן) דיתכן דב"ש ס"ל אין מפגלים בחצי מתיר, ולדידהו אפילו לא נשפך הדם אין בו כרת כי פיגל רק בראשונה, ומה שהתוספתא נקט נשפך הדם נקט כן לחידוש בשיטת בית הלל דאע"פ שיש דין דאם לא קרבו כל מתיריו אין כרת אעפ"כ לב"ה חייב כרת כי זה נקרא קרבו כל מתיריו כי סגי במתנה אחת, ולכא' קשה לפי ר' יצחק שמדייק מהתוספתא דמפגלים בחצי מתיר, איך אנו רואים דב"ש הוה לקולא, ע"ז תירץ תוס' דמ"מ במה שדיבר התוספתא דפיגל בראשונה ונשפך הדם אח"כ הוה ב"ש לקולא דאין כרת (דאע"פ שמפגלים בחצי מתיר מ"מ הא לא קרבו כל מתיריו) וב"ה לחומרא דיש כרת כי הוה כקרבו כל מתיריו, דסגי במתנה אחת.

אח"כ הקשו תוס' (לפי הר' יצחק) על הגמ' שלנו שתירצה (למה לא תנא להו גבי קולי ב"ש וחומרי ב"ה) כי כשנאמרה מחלוקת זו, זה נאמר לגבי היתר הבשר והאימורין כשנתן מתנה אחת ונשפך הדם שבזה ב"ש לחומרא (כי לא נגמר מתנותיו) וב"ה לקולא, הרי הגמ' היתה יכולה לומר דאיתשיל לענין פיגול ובכל זאת ב"ה לקולא, כי איתשיל לגבי פיגול כגון זרק הראשונה כתיקנה (ולא נשפך הדם) ופיגל בשניה דלפי ב"ש הוה פיגול (לפי ר' יצחק דס"ל לפי ב"ש מפגלים בחצי מתיר) ולפי ב"ה לא הוה פיגול, וא"א לומר דהגמ' לא רצתה לתרץ כן כי אם איתשיל לענין פיגול היה קשה דיכתוב במסכת עדויות קולא דב"ש לגבי פיגל בראשונה ונשפך (דלכ"ש אין חייב כרת ולב"ה חייב) אומרים תוס' דאי"ז טענה כי למה צריך התנא לדבר במקרה שנשפך שהוה חומרא, הרי במקרה של פיגול ולא נשפך הוה ב"ש לחומרא. תירצו תוס' דאילו איתשיל מחלוקתם לענין פיגול היו צריכים לומר ב"ש לקולא וב"ה לחומרא כי כשמוזכר מחלוקתם בתוספתא זה מוזכר לגבי נשפך שב"ש קולא וב"ה חומרא, והמקרה שתוס' שאל דב"ש חומרא כגון זרק הראשונה כתיקנה ופיגל בשניה אין כתוב לא במשנה ולא בברייתא. (פירשתי עפ"י ספר עולת שלמה.)

תו"ד הגה"ה הא מני רבי נחמיה, ותו"ד"ה הגה"ה ויש מפרש הא מני. הקשו על פירש"י דפירש דמה שאמרה הגמ' הא מני רבי נחמיה היא זה דחייה על ראיית ר"פ, דא"כ היתה הגמ' צריכה לכתוב "אלא" הא מני רבי נחמיה, ונראה מתוס' דכשאומרים אלא הכוונה לדחות דברי רב פפא, ואסביר מהלך הגמ' הכא לפירש"י, רב פפא הביא ראייה ממה שכתוב במשנה ניתז מהקרן ומהיסוד אין צריך כיבוס, דמשמע אילו ניתז מהדמים שצריך לתת על הקרן היינו הג' מתנות טעון כיבוס. והקשתה הגמ' דלפי הך דיוק תצטרך לדייק גם מהסיפא דהראוי ליסוד טעון כיבוס ואיך יתכן לומר כן הרי רק הראוי להזאה טעון כיבוס, ולא שכבר הוזה, וע"כ איך תיישב הך משנה "אלא" תצטרך להעמיד כרבי נחמיה א"כ אין ראייה לרב פפא, ולפירש"י כל המשא ומתן של הסוגיא זה דאילו מעמידים כרבי נחמיה א"כ אין ראייה, [וצ"ע לפי המסקנא דמעמידים הבריייתא (שהגמ' הביאה בריש דף ל"ט) בדמים הפנימיים ואין ראייה דרבי נחמיה ס"ל בדמים שצריך ליתן ליסוד דטעון כיבוס, א"כ א"א להעמיד המשנה שכתוב ניתז מן הקרן ומן היסוד אין טעון כיבוס כרבי נחמיה, האם יהיה ראייה מהמשנה לרב פפא ונאמר דמש"כ בסיפא מן היסוד הכוונה מן הראוי ליסוד א"צ כיבוס ומש"כ ברישא מן הקרן אין טעון כיבוס, הכוונה מן הקרן דוקא אבל אם זה ראוי לקרן צריך

כיבוס, כמו שאמר רבינא בסוף הסוגיא, כי רואים שלפירש"י אילולי שהעמדנו כרבי נחמיה יש ראייה לר"פ וה' יאיר עיניי].

אבל לפי תוס' נחא למה לא גרסו "אלא" כי לפי תוס' כשהגמ' הקשתה מה תאמר בסיפא שכתוב ליסוד, וכי הטעון יסוד יצטרך כיבוס, כוונת הגמ' דעל כרחק מש"כ בסיפא מן היסוד הכוונה מן הראוי ליסוד וא"כ אין ראייה מהך משנה, ומה שהתנא כתב מן הקרן כוונתו מן הראוי לקרן א"צ כיבוס, ואז דחתה הגמ' דבאמת כן יהיה ראייה מהך ברייתא, כי מה שכתוב מן הקרן ומן היסוד זה בדוקא, משא"כ בראוי לקרן ויסוד חייב כיבוס, כי זה אתא כרבי נחמיה דס"ל דשיריים שהקריב בחוץ חייב וא"כ ה"ה לכיבוס, ולכא' קשה אם הך משנה אתא כרבי נחמיה איך אתה מביא ראייה לרב פפא הרי אנו מדברים לפי רבנן. תירצו תוס' בדרך הראשון דאנו לומדים מרבי נחמיה דמי שחייבים עליו בחוץ, גם טעון כיבוס, ורבי נחמיה דס"ל דאפי' בשיריים חייבים עליו בחוץ ס"ל דאף שיריים טעון כיבוס, ואנו שס"ל כרבנן דשיריים אין חייבים עליהם בחוץ, ודאי דשיריים אין טעון כיבוס, אולם הראוי לקרן דפשיטא ליה לרבי יוחנן ולרב פפא דחייבין עליהם בחוץ א"כ ה"ה דטעון כיבוס (משא"כ אילו לא היה פשוט דחייבין עליהם בחוץ לא היה אפשר ללמוד מרבי נחמיה כי אולי הראוי לקרן אין חייבין עליו בחוץ) ולפי הדרך השני בתוס' (זה בתוס' הבא) העמדנו רק הסיפא כרבי נחמיה אבל הרישא כרבנן, ויש ראייה מהרישא דזה כרבנן, ואח"כ יש משא ומתן בסוגיא אם אפשר להעמיד המשנה כרבי נחמיה ואז יש ראייה או אין יכול להיות כרבי נחמיה ואז אין ראייה לרב פפא.

וחנה בגמ' בדף ל"ט כשהגמ' דחתה כי תניא ההיא בשלש מתנות שבחטאת ממילא יוצא דא"א להעמיד המשנה כרבי נחמיה (כי אין ראייה דלפי רבי נחמיה שיריים שטעונים יסוד טעונים כיבוס) ולכן אין ראייה לרב פפא, לכן בתוס' הבא גורס "אלא" כי תניא ההיא בשלש מתנות, אבל תוס' לא גורס אלא, כי על אף שאין אפשרות להעמיד כרבי נחמיה מ"מ יש ראייה לשיטת רב פפא מהברייתא דמיירי בג' מתנות שבחטאת וכתוב מפורש דטעון כיבוס.

באמצע התוס' כתבו ומיהו כ"ז אמר רב פפא לקיים דבריו, הסביר העולת שלמה דכוונת תוס' דרב פפא בעצמו ניסה להעמיד כרבי נחמיה, ואח"כ מתחיל תוס' חדש (על הגמ' בדף ל"ט) על דברי הגמ' בדמים הפנימיים ותוס' אולי גורס בגמ' בחטאות הפנימיות (והיינו הך), אך לא הבנתי מה חידשו בדבריהם האלו ועיין טהרת הקודש מש"כ בזה.

דף ל"ט ע"א

תו"ד"ה הא מני רבי נחמיה היא. אקדים להך תוס' את דברי הגמ' בדף קי"א הנה במשנה (בדף קי"י:) כתוב רבי נחמיה אומר שירי הדם שהקריבן בחוץ חייב, אמר רבי יוחנן דרבי נחמיה הולך לפי המ"ד דס"ל (בפרק איזהו מקומן) דשיריים מעכבי, ולכן ס"ל דחייב עליהם בחוץ. הקשתה הגמ' ע"ז מברייתא דיש ויכוח בין רבי נחמיה לר"ע, רבי נחמיה אומר שירי הדם שהקריבן בחוץ חייב, והקשה לו ר"ע והלא שירי הדם שירי מצוה הם, ענה לו רבי נחמיה איברים ופדרים יוכיחו שהן שירי מצוה והמקריבן בחוץ חייב, ואי נימא דרבי נחמיה ס"ל שירי הדם מעכבי, היה צריך לענות לר"ע אני סובר דשיריים מעכבי, אמרה הגמ' תיובתא, היינו דרבי יוחנן הופרך, אח"כ אמרה הגמ' והשתא דאמר רב אדא בר אהבה מחלוקת בשיריים הפנימים אבל בשיריים החיצונים דברי הכל לא מעכבי, כי קאמר רבי נחמיה בשיריים הפנימים, (היינו רבי נחמיה דמשנה שאמר שירי הדם שהקריבן בחוץ חייב) כי תניא ההיא בשיריים החיצונים (היינו ויכוח רבי נחמיה ור"ע) ונמצא דהגמ' מביאה דלפי רב אדא בר אהבה מיושב דברי רבי יוחנן כי באמת רבי נחמיה שמחייב בחוץ מיירי בשיריים הפנימיים וס"ל דמעכבי, והויכוח שהיה לו עם ר"ע מיירי בשיריים החיצונים ולכן לא ענה לו דהם מעכבי. אך מיד מקשה הגמ' ע"ז דרבי נחמיה היה צריך לענות לר"ע אני בכלל לא מדבר בשיריים החיצונים. ותירצה הגמ' דבאמת הויכוח בין רבי נחמיה ור"ע מיירי בשיריים הפנימיים ור"ע ס"ל דאין מעכב, ורבי נחמיה ס"ל דמעכב, והיה יכול לענות לר"ע אני סובר דזה מעכב אך הוא ענה לו לדבריו ר"ע דס"ל אף פנימיים לא מעכבי בכ"ז נלמד מאיברים ופדרים, את"ד הגמ' בדף קי"א.

ותוס' הקשה דבכולי סוגיין ס"ל דרבי נחמיה מיירי בשיריים החיצונים, (כי בתחילת הסוגיא מיירי מג' מתנות שבחטאת דמיירי בחטאות החיצונות דרק מתנה אחת מעכבת ולא הג', והביאו ראיה לרב פפא מהמשנה דמדויק דהראוי לקרן חייב כיבוס תירצה הגמ' דהך משנה הוה כרבי נחמיה דס"ל דחייבים על שיריים בחוץ ולכן חייב כיבוס אפילו בראוי ליסוד, אלמא דר"נ מיירי בשיריים חיצונים, וכן במסקנת הסוגיא העמידו הבריתא דדמים הטעונים יסוד טעון כיבוס ומחשבה מועלת בהן והמעלה מהן בחוץ חייב בשיריים הפנימיים, משא"כ בדם שצריך לילך לאמה אין הנך ג', והקשתה הגמ' דהיה צריך לחלק דשיריים החיצונים אין הנך ג', ותירצה הגמ' דזה אזיל לפי רבי נחמיה וא"א לכתוב בשיריים החיצונים

דאין חייב בהנך ג', כי ס"ל לרבי נחמיה דשיריים החיצונים המעלן בחוץ חייב). וקשה מרב אדא בר אהבה דאמר מחלוקת בשיריים הפנימיים אבל בשיריים החיצונים דברי הכל אין מעכבין, והגמ' אמרה לפי דבריו דרבי נחמיה מיירי בשיריים הפנימיים, והכא הביאה הגמ' דברי רבי נחמיה בשיריים החיצונים, ועוד הקשו מרבי יוחנן דס"ל דהחיוב בהקטיר בחוץ תלוי אם השיריים מעכבין ולכן רבי נחמיה דס"ל דחייבין על שיריים בחוץ ס"ל שיריים מעכבין, וא"כ איך הביאה הגמ' אצלנו דברי רבי נחמיה על שיריים החיצונים, ואע"פ שהיה אפשר ליישב הך קושיא דגם שיריים החיצונים מעכבין, הוכיחו תוס' מג' מקומות דשיריים החיצונים לא מעכבין.

תירצו תוס' ג' תירוצים.

א' דסוגיין דלא כרבי יוחנן, וס"ל לסוגיא דידן דשיריים החיצונים חייבין עליהם בחוץ אע"פ שאין מעכבין, [ולא כתבו איך נתרץ דברי רב אדא בר אהבה, ולכא' היישוב פשוט דרב אדא בר אהבה אמר רק דבר אחד דהמחלוקת בפרק איזהו מקומן אם שיריים מעכבין זה בפנימיים אבל החיצונים לא מעכבין, אבל הוא לא אמר דאם לא מעכבין אין חייבין עליהם בחוץ (ויתכן דלרב אדא ב"א כן יהיו חייבים בחוץ) רק רבי יוחנן אמר כן, והגמ' בדף קי"א באה ליישב דברי רבי יוחנן עפ"י דברי רב אדא בר אהבה ואמרה דנעמיד דברי רבי נחמיה בפנימיים]. ולכא' קשה על רבי יוחנן איך הוא יישב הך ברייתא למה לא חילקה בשיריים החיצונים (כי לפי רבי יוחנן אין יכול לתרץ דחייב בחוץ) תירצו תוס' דהברייתא דיברה רק בפנימיים לא בחיצונים.

ב' דאף רבי יוחנן ס"ל דלרבי נחמיה המעלה שיריים החיצונים בחוץ חייב אע"פ שזה לא מעכב, ומה שרבי יוחנן אמר דרבי נחמיה ס"ל שיריים מעכבין הכוונה (כנ"ל בכוונתו) שהוא מוכרח לסבור דשיריים פנימיים מעכבין דאל"כ מהיכן ידע דהמעלה בחוץ חייב, ועכשיו יכול לסבור דאף המעלה שיריים החיצונים חייב אע"פ שאין שיריים החיצונים מעכבין כי ילמוד מאיברים ופדרים דלא מעכבין וחייב עליהם בחוץ ואל תדחה מה לאיברים ופדרים שהם תחילת עבודה, כי שיריים הפנימיים יוכיחו שאינם תחילת עבודה ואעפ"כ חייב עליהם בחוץ, ואם תדחה מה לשיריים הפנימיים שכן מעכבין איברים ופדרים יוכיחו, [ושמעתי ההסבר מר' בערל וידר דאי ס"ל בפנימיים דלא מעכבין א"כ מנ"ל דבחוץ חייב עליהם וא"א לומר דלמדה מאיברים ופדרים, דמה לאיברים ופדרים שהם תחילת עבודה, ומדסבירא ליה דשיריים פנימיים חייבים עליהם בחוץ ע"כ ס"ל דמעכבין, ועכשיו

אפשר ללמוד שיריים החיצונים דחייב עליהם בחוץ אע"פ שלא מעכבי מאיברים ופדרים וכשתדחה שהם תחילת עבודה נימא שיריים הפנימיים יוכיחו, אך לפי כל ההסבר הזה צ"ע קושיית הגמ' בדף קי"א על רבי יוחנן ולא קשה ממה שאמרה הגמ' לפי רב אדא בר אהבה דכי קאמר רבי נחמיה בשירים הפנימיים הכוונה דשם ס"ל דמעכב משא"כ בחיצונים.

ג' ר"ת תירץ דבאמת רבי נחמיה מחייב אפילו בשיריים חיצוני' ורבי יוחנן ס"ל הטעם של רבי נחמיה בגלל שיריים מעכבי, אפילו בשיריים חיצונים. והגמ' הפריכה את דבריו מזה שרבי נחמיה לא ענה לר"ע אני סובר שיריים מעכבים אלמא דאין הטעם של רבי נחמיה בגלל שיריים מעכבי, ודברי רבי יוחנן נשארו בתיובתא (כמו שיתבאר בעזה"י בהמשך), ורב אדא בר אהבה אמר דהמחלוקת בפרק איזהו מקומן דף נ"ב בין רבי יהודה לר"ע אי שיריים מעכבי או לא זהו רק שיריים פנימיים אבל חיצונים אף לרבי יהודה אין מעכב, ומה שאמר רבי יהודה דמעכב מיירי בפנימים, ורבי נחמיה שחייב במעלה שיריים בחוץ מיירי אף בשיריים חיצונים כדמשמע מסתימת דבריו שאמר שיירי הדם שהקריב בחוץ חייב ולא חילק בין חיצונים לפנימים ואין טעמו של רבי נחמיה בגלל שס"ל שיריים מעכבי, אלא חייב בחוץ אע"פ שלא מעכב (כדמוכח מזה שרבי נחמיה לא ענה לר"ע אני סובר דמעכב, ולכן נדחו דברי רבי יוחנן) ולפי"ז מיושב הכל, דלפי כולם רבי נחמיה מחייב בחוץ אפילו בשיריים החיצונים ורק נחלקו למה מחייב רבי נחמיה בשיריים החיצונים.

ולכא' קשה א"כ למה אמרה הגמ' בדף קי"א לדבריו דר"ע קאמר, הרי באמת ס"ל לרבי נחמיה דחייב בחוץ אע"פ שלא מעכב, תירץ ר"ת (דכמו שהגמ' הבינה מסתימת דברי רבי נחמיה שאמר שירי הדם חייב בחוץ דמיירי גם בשירים החיצונים) הבינה הגמ' ממה שאמר ר"ע שירי הדם מצוה הן דמיירי גם בפנימים דאינם מעכבים, ומשמע דקאמר כן אליבא דכו"ע דאין שיריים מעכבי, והוקשה לגמ' מרב אדא שאמר שיש מחלוקת בפנימים, ותירצה הגמ' דר"ע דיבר לשיטתו בדף נ"ב דס"ל שיריים לא מעכבי אפילו בפנימים.

אח"כ הקשו תוס' לפי ר"ת דרבי יוחנן ס"ל דלרבי נחמיה אפילו שיריים החיצונים מעכבי, דא"א לומר כן כדמוכח מסוגיין, וגם א"א לומר כן כי בגמ' (יומא דף ס') מפרש רבי יוחנן מחלוקת רבי יהודה ורבי נחמיה דיש ב' מיעוטים לגבי יוה"כ שלא מעכב, ורבי נחמיה לומד דאחד בא למעט בגדי זהב ואחד בא למעט שיריים דלא מעכב, ולפי ר"ת יש סתירה בין דברי רבי יוחנן ברבי נחמיה,

בזבחים ס"ל דשיריים מעכב אפילו בחיצונים וביומא ס"ל לרבי יוחנן דלרבי נחמיה שיריים לא מעכבים. [והנה הרבה אחרונים נתקשו בהבנת קושיית התוס' דבעצם הגמ' ביומא הקשתה כן על רבי יוחנן ונשארה בקושיא. וראיתי בספר שלום רב דהביא מספר לשם זבח שתוס' טוען דקשה לפרש כר"ת, כי לפי ר"ת יוצא שיש סתירה עצומה בדברי רבי יוחנן, דבזבחים פירש לפי ר"נ דאפילו שיריים חיצונים מעכבי, וביומא פירש לפי ר"נ דאפילו פנימים לא מעכבי וזה לא מסתבר.

תוד"ה ועשה לפר. ברש"י מבואר דאם היה אפשר ללמוד עבודות שיש בהן כפרה (עבודות דם) מפר כהן משיח לפר העלם דבר, היינו לומדים ממש"כ ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת (היינו פר כהן משיח) אבל אין עבודות דם ללמוד משם, וע"ז הקשו תוס' לפי ר"ש שבפר כהן משיח כתוב רק ב' קרנות ובפר העלם ג"כ כתוב רק ב', אפשר ללמוד פר העלם מפר כהן משיח שצריך עוד ב' קרנות, וא"כ מניין לנו ללמוד דכוונת הפסוק לכפול על ההזאות ללמד שאם חיסר זה פסול, לכן חלקו על רש"י ופירשו דאמרינן דכוונת הפסוק לכפול האזהרה על מה שנאמר בענין פר העלם, ביאר השטמ"ק בשם רבינו פרץ דהכוונה דודאי לפי הפשט הפשוט כוונת הפסוק זה ללמוד פר העלם מפר כהן משיח, אבל זה ללמוד כל עבודות הדם בפר העלם מפר כהן משיח, וזה א"א, כי רוב עבודות הדם של פר כהן משיח כתובים בפר העלם בעצמו, לכן אמרינן דאין כוונת הפסוק ללמוד פר העלם מפר כהן משיח אלא לכפול בהזאותיו, אח"כ יש קושיא בתוס', וזה נוסף עפ"י הברכת הזבח, אבל בחק נתן האריך להקשות על דבריו, והוא משמיט הך קושיא, ובמקום וי"ל שכתבו תוס' הוא כותב לגרוס ועוד י"ל, וכוונת תוס' בועוד י"ל זה ליישב פירש"י ממה שהקשו עליו, וכוונת התירוץ דההיקש זה מלמד אם יש דברים שכתוב בפר כהן משיח ולא בפר העלם, כגון אם היינו באים ללמוד מפר כהן משיח שצריך להקריב יותרת הכבד ושתי כליות מה שאין כתוב בפר העלם, משא"כ לגבי שתי מתנות שכתוב בפר העלם כמו שכתוב בפר כהן משיח לא נלמד מהך הקישא לומר דכוונת הפסוק להוסיף שתי קרנות בפר העלם ללמד מפר כהן משיח. ומה שכתבו תוס' דאין ניכר שיהא חסר שום הזאה אלא הנך שתיים דפר העלם היינו אותן שתיים דמשיח, שמעתי מר' בערל וידר שכוונת תוס' דאילו היה כתוב בפר העלם ב' מתנות ובפר כהן משיח ד' מתנות דאז היה נראה דחסר ב' מתנות בפר העלם היינו אומרים דכוונת התוס' בועשה כאשר עשה לרבות בפר העלם ד' הזאות כמו בפר כהן משיח, משא"כ עכשיו שכתוב בפר העלם ב' מתנות כמו שכתוב בפר כהן משיח לא

אמרין דבא להוסיף עוד ב' מתנות בפר העלם, ואע"פ שאין זה דרכו של תוס' קודם לחלוק ולפרש פירוש אחר מרש"י ואח"כ ליישב פירש"י, כתב החק נתן דהועוד י"ל זה תוספת מרבינו ברוך, וא"כ באמת תוס' חלקו על רש"י ורבינו ברוך מיישב את רש"י.

ולפי דברי החק נתן א"ש דבסוף התוס' הקשו אולי כוונת הפסוק ועשה כאשר עשה זה ללמד על "את בדם וטבילה" דלפירוש רש"י אין כתוב בפר העלם רק כתוב בפר כהן משיח, ופר העלם נלמד מפר כהן משיח, (משא"כ לפי תוס' בדף מ' זה גם כתוב בפר העלם) והנה לפירוש תוס' דהפסוק בא רק לכפול בהזאות אי"ז קושיא ורק לפירש"י, ולכא' כבר דחו דבריו ולמה חזרו להקשות, אבל לפי החק נתן א"ש כי תוס' יישבו דברי רש"י, ומיד אח"כ הקשו עליו קושיא אחריתי.

[אך קשה א"כ איך באמת למדנו ד' מתנות בפר העלם, וברש"י בדף מ' מבואר בגלל שבהך פסוק כתוב גם פר כהן משיח (מדרשת כאשר עשה לפר זה פר כהן משיח) א"כ הוקשו ביחד בפסוק ולמדים מפר כהן משיח לפר העלם דצריך ד' קרנות וכן פר כהן משיח לומד מפר העלם דצריך ד', ולכא' צ"ע הא גם זה הקישא ואיך לומדים הרי תוס' תירצו דמצד הקישא ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת לא היינו לומדים ד' קרנות, ובדוחק צ"ל דאם כתוב הכא מפורש פר כהן משיח כן אפשר ללמוד, משא"כ כשאמרין דכאשר עשה לפר החטאת הכוונה לפר כהן משיח אין זה כתוב בפסוק בפירוש, וה' יאיר עיניי.]

דף ל"ט ע"ב

תוד"ה לפר. הקשו ב' קושיות, א' למה צריך את הפסוק ועשה כאשר עשה לכפול כדי שיהיה לעיכובא בפר העלם, הרי אפשר ללמוד פר העלם מפר יוה"כ (כי הוקשו בהך פסוק), ב' מדוע רבי יהודה צריך ללמוד מהפסוק "וכלה מכפר" דמתנות יוה"כ מעכבי, הרי פר יוה"כ הוקש בהך פסוק לפר העלם דבר, ופר העלם מתנותיו זה לעיכובא מועשה כאשר עשה, וכתבו על קושיא ב' דיש מחלוקת בדעת רבי יהודה אי שיריים מעכבי ביוה"כ, ואם נסבור כמ"ד דמעכבי מיושב, דאם נלמד ממה שהוקש לפר העלם, לא נדע דשיריים מעכבי בפר יוה"כ כי בפר העלם שיריים לא מעכבי, לכן כתוב וכלה מכפר, אבל למ"ד דלא מעכבי שיריים ביוה"כ קשה, תירצו דצריך את הפסוק וכלה מכפר ללמדינו דשבע הזאות שעל טהרו של מזבח ביוה"כ מעכבי, וזה א"א ללמוד מדהוקש

יוה"כ לפר העלם, כי בפר העלם א"צ הזאות על טהרו של מזבח, והנה קושיא ב' מיושבת, אבל קושיא א' לכא' אין מיושב. אבל כתבו הצ"ק ופנים מאירות ועולת שלמה דאף קושיא הראשונה מיושבת, דאם לא היתה התורה כותבת ועשה כאשר עשה והיינו לומדים פר העלם מיוה"כ היינו אומרים דפר העלם צריך ז' הזאות על טהרו של מזבח וזה מעכב כמו שמעכבים בפר יוה"כ, לכן כתבה התורה ועשה כאשר עשה ללמד דפר העלם מעכב מתנותיו שלא נלמדהו מפר יוה"כ, (כי אם נלמדהו מיוה"כ נלמד גם דצריך ז' הזאות על טהרו של מזבח).

אח"כ הקשו תוס' דהיא גופה נילף מפר העלם דבר מהיקישא, והנה לשון תוס', היא גופא נילף, מורה דנצטרך בפר העלם ז' הזאות על טהרו של מזבח, אבל סיום לשון קושיית תוס' זה, ה"נ נילף עיכובא בהעלם מפר יוה"כ, והיה אפשר לומר דהקשו דנילף דצריך בפר העלם ז' הזאות על טהרו של מזבח אפילו לעיכובא, אבל קשה מאד לומר כן, דהרי כבר תירצו דמזה שהפסוק כתב ועשה כאשר עשה למדנו דכוונת התורה דלא נלמוד פר העלם מיוה"כ. וראיתי בפנים מאירות פירוש נפלא, דתוס' הוקשה להו דאע"פ שמזה שכתבה התורה ועשה כאשר עשה למדנו דכוונת התורה שלא נלמד פר העלם מפר יוה"כ, מכל מקום יתכן דכ"ז לעיכובא היינו שלא נלמוד דצריך בפר העלם ז' הזאות על טהרו של מזבח לעיכובא, אבל אולי למצוה כן נלמוד ממה שהקשה התורה בהך פסוק פר העלם לפר יוה"כ, והרי באמת א"צ בפר העלם ז' הזאות על טהרו של מזבח וא"כ ע"כ שיש פסוק אחר (ובסוף התוס' הביאו הפסוק) שמלמד שא"צ בפר העלם הזאות על טהרו של מזבח, וא"כ שוב חוזר הקושיא למה צריך הפסוק ועשה כאשר עשה הרי אפשר ללמוד עיכובא מדהוקש ליוה"כ (ולא היינו לומדים דצריך בפר העלם ז' הזאות על טהרו של מזבח כי יש פסוק) עכ"ד, ותירצו תוס' א' דבאמת פר העלם למד לעיכובא מפר יוה"כ, אולם פר כהן משיח ושעירי ע"ז שהם מתרבים מהך פסוק בהם לא היינו יודעים עיכוב במתנותיהם, כי בפסוק ועשה כאשר עשה הקיש כולם לפר העלם ופר העלם אליהם אבל לא הקיש את כל מי שנתרבה בפסוק אחד לשני, ולכן פר כהן משיח ושעירי ע"ז לא הוקשו לפר יוה"כ, (וא"א ללמוד פר העלם מפר יוה"כ, ואח"כ פר העלם ילמד על פר כהן משיח ושעירי ע"ז, כי דבר הלמד בהיקש אין חוזר ומלמד בהיקש), ולכן כתב הפסוק ועשה כאשר עשה שזה עיכוב בפר העלם דבר, ופר כהן משיח ושעירי ע"ז לומדים ממנו עיכובא בהקישא, אבל תוס' הביאו דרש"י ס"ל דגם מי שנתרבה בהך פסוק ג"כ הוקשו אהדדי כי רש"י ס"ל דפר יוה"כ למד מפר

כהן משיח לגבי את בדם וטבילה וא"כ א"א לתרץ כן לפירש"י, ותירצו ב' דפר יוה"כ רק למד מפר העלם אבל אינו מלמד על פר העלם, היות דפרשת יוה"כ מרוחק מפרשת פר העלם דבר, אבל התורה ריבתה כאן פר יוה"כ כדי שילמוד מפר העלם דבר, אבל פר העלם דבר יליף מפר כהן משיח היות דקרוכים הפרשיות, ונראה דזה מסתדר אפילו לרש"י, כי פר יוה"כ יכול ללמוד מפר כהן משיח כי פר כהן משיח אינו רחוק מכאן ולכן יכול ללמד, ולפי"ז כתבו תוס' דאפשר ליישב למה באמת א"צ ז' הזאות על טהרו של מזבח בפר העלם דבר למה לא נילף מפר יוה"כ, (ולעיל כתבתי בשם הפנים מאירות דצ"ל דיש איזה פסוק שממעט) ולפי הך תירוץ פשוט כי פר העלם דבר אין יכול ללמוד מפר יוה"כ כי פרשת יוה"כ מרוחק מפר העלם.

עבשיו חזרו תוס' ואמרו דלפי הפירוש הראשון (היינו התירוץ הראשון) דילפינן באמת פר העלם דבר מפר יוה"כ (ומה שצריך פסוק ועשה כאשר עשה, זה אתא ללמד דפר כהן משיח ושעירי ע"ז מתנותיהם מעכבי) א"כ למה באמת לא לומדים דפר העלם דבר יצטרך ח' הזאות נגד הפרוכת (לא ז') ושיצטרכו ז' הזאות על טהרו של מזבח (ולעיל כתבתי בשם הפנים מאירות דצ"ל שיש שום פסוק, ועכשיו תוס' מבארים מהו הפסוק) בגלל שבפסוק בפר העלם כתוב ז' הזאות לפני הפרוכת, וגם כתוב דנותן על הקרנות ואי נימא דצריך ח' הזאות לפני הפרוכת, או צריך ז' הזאות על טהרו של מזבח נראה סתירה לפסוק שהצריך רק על הקרנות, לא על טהרו של מזבח, וגם הפסוק הצריך רק ז' הזאות לפני הפרוכת.

תו"ד ונסלח. בסוף התוס' הקשו למה צריך פסוק מיוחד בפר כהן משיח דאע"פ שלא נתן שיריים אינו מעכב, הרי הוא הוקש לפר העלם שכשר אם לא שפך השיריים ליסוד (מהפסוק ונסלח) ותירצו דהגמ' (בדף נ"ב) נקטה דהוה כמו שבפר כהן משיח שנה הכתוב על שירים שלו לעיכובא, (כי שם איתא דהיינו יכולים ללמוד בק"ו דפר כהן משיח בעי שפיכת שיריים ליסוד, וא"כ למה הוצרכה התורה לכתוב דבעי שפיכת שיריים ליסוד לכן הוה כמו שנה עליו לעכב), ולכן אם לא כתבה התורה מיעוט (בפסוק) ואת כל דם הפר ישפוך אל יסוד מזבח העולה לא היינו לומדים מהקיש לומר שאינו לעיכובא ולכן צריך פסוק מיוחד בפר כהן משיח דאם לא נתן שיריים אינו מעכב, אח"כ הקשו מדוע צריך פסוק בפר העלם דשיריים לא מעכב, הרי יכול ללמוד מהקישא לפר כהן משיח ולא תירצו.

יד דף ל"ט ע"ב גד קנה

תוֹד"ה ומכשיר אני. כתבו תוס' אבל להזאות לא אשכחן בשום מקום שלא יעכבו. וצ"ע הא מצאנו דאפילו בחטאות אם לא נתן כל הד' מתנות כיפר, (אם נתן מתנה אחת לפי ב"ה ולפי ב"ש שתי מתנות), ונראה כוונת תוס' דהרי עכשיו אנו מדברים על ז' הזאות שלפני הפרוכת זה לא מצאנו בשום מקום דאם לא נתן כיפר.

אח"כ כתבו דלפי ר"ת דיש מ"ד דאפילו שיריים החיצונים מעכבי, למה העמידה הברייטא המיעוט ונסלח דאע"פ שלא נתן שיריים כיפר, ואם לא נתן כל ההזאות לא כיפר, (וא"א לתרץ כמו שאמרה הגמ' מכיון ששיריים לא מעכבי בכל מקום דשיריים חיצונים לא מעכבי, דהרי ס"ל דאף שיריים חיצונים מעכבי), לכן תירץ תוס' דהוא לא ילמד דכוונת הפסוק "ונסלח" ללמד דאפילו לא שפך שיריים ליסוד כיפר, ואומרים תוס' תדע דהרי מ"ד דס"ל שיריים הפנימיים מעכבי זה בכל הפנימיים וא"כ ע"כ אין יכול לדרוש ונסלח אע"פ שלא נתן שיריים, דהרי הכא מיירי בפנימיים.

דף מ' ע"א

תוֹד"ה מתן ארבע. תירצו תוס' וז"ל נראה לי דאחת דכתיבה בעלמא מינה לא נילף ומן השניה דכתיבה לא נילף השתים הנוספות דתיתי מחדא לא ילפינן, ביאר העולת שלמה דמזה שמתנה אחת מעכבת א"א ללמוד דגם השאר יעכבו, דהרי בחטאת חיצונה מתנה אחת מעכבת ותו לא, אלמא לא לומדים מעיכוב מתנה אחת, והכא בחטאת הפנימית דידעינן דב' מתנות מעכבות (מזה שקרנות הוה שתים והכתוב כפלו) מ"מ מהמתנה הא' שמעכב א"א ללמוד, ורק מהשניה, וגם זה א"א כי תיתי מחדא לא ילפינן.

תוֹד"ה לא נצרכא. הקשו מר"ע דבקיודושין ס"ל יש אם למקרא, ובפרק כל שעה דריש יש אם למקרא ויש אם למסורת, ובפרק לולב הגזול ס"ל רק יש אם למסורת, ותירצו דס"ל לר"ע העיקר דיש אם למקרא אולם דרשא פורתא דריש מיש אם למסורת (כמובן כשאין סותר למקרא) ולכן בפרק כל שעה דריש שתיהם, ובפרק לולב הגזול דדריש רק יש אם למסורת הסבירו תוס' (פסחים דף ל"ו ע"א) בגלל שלשון הפסוק מורה לדרשות יש אם למסורת וכפת כתיב ויצטרכו לולב אחד כמו שכתוב בתורה פרי עץ הדר שמייירי באתרוג אחד, (משא"כ לפי יש אם למקרא כפות כתיב וצריך שתים) והקשה הערוך לנר אולי נדמהו להדסים שצריך

שלש, ותירץ דא"כ לא היתה התורה כותבת אותו ליד אתרוג שאפשר לטעות דלולב אחד בעינן, אלא היתה כותבת אותו בין ערבות להדסים, [אך צ"ע למה לא היה יכול ר"ע לדרוש בקידושין גם יש אם למקרא וגם יש אם למסורת וכנראה דאין זה דרשא פורתא].

אח"כ כתבו תוס' דמש"כ בתורה כי יתן מים וקרינן כי יותן כו"ע מודו דדרשינן כן, נראה הסבר כוונתם כי שם המקרא משלים המסורת דגם כשמישהו אחר נותן הוה מוכשר והמסורת משלים המקרא דבעינן דומיא דכי יתן דהוה לדעתו.

תנוד"ה לסמיכה ושיירי הדם. הביאו תוס' דבאיזהו מקומן יליף דרשא אחרת מנלן דצריך לתת שיירי הדם ביוה"כ ממש"כ בפר כהן משיח ואת כל דם "הפר" ישפוך, וסמיכה דצריך יליף בתורת כהנים ממש"כ בפר כהן משיח וסמך על ראש הפר, ותוס' אומר דאע"פ שיליף מהיקישא דסוגיין יותרת ושתי הכליות אע"ג דלא מעכבי כפרה, מ"מ לגבי שייריים דלא מעכבי כפרה לא יליף מהיקישא וצריך פסוק מיוחד, כי שייריים גריעי מאימורין שהם תחילת עבודה משא"כ שייריים.

תנוד"ה אביי אמר. הקשו תוס' איך אביי יכול להעמיד הך ברייתא כרבי יהודה, הרי בדף נ"ב יש מחלוקת בין רבי עקיבא לרבי יהודה, ויש ב' ביאורים במחלוקתם, לפי רבי יוחנן נחלקו דלרבי יהודה שייריים מעכבים ולר"ע לא, ולפי רבי יהושע בן לוי לא נחלקו רק משמעות דורשין איכא בינייהו, והנה לפי רבי יוחנן הרי בהך ברייתא כתוב מפורש דשייריים אין מעכבין וזה לא כרבי יהודה ואיך אביי מעמידה כרבי יהודה.

ותוס' הוסיפו וכיון דשייריים מעכבי כ"ש מתן ארבע, אולי נתכוונו להביא עוד סיבה דא"א לומר דהברייתא כרבי יהודה, כי רואים בברייתא שהיה הוה אמינא דמתן ד' לא יעכב, ולכן צריך את הפסוק כן יעשה, וזה לא יתכן דשייריים יעכבו ומתן ד' לא יעכבו, וא"כ זה עוד סיבה דהברייתא לא יכולה להיות כרבי יהודה אף אם לא היה כתוב בברייתא דשייריים לא מעכבי אלא לא היה כתוב בכלל דין שייריים, עוד הקשו תוס' על הגמ' לעיל שאחרי שר' ירמיה תירץ דהמשנה כר"ש, שאלה הגמ' לפי רבי יהודה למה צריך את הפסוק כן יעשה. תירצה הגמ' ללמד דפר יוה"כ בעי סמיכה ושיירי הדם והקשתה הגמ' הרי בפסוק ועשה כאשר עשה הוקש פר יוה"כ לפר כהן משיח וכמו שבפר העלם בעינן שפיכת שייריים ליסוד

ה"נ בפר יוה"כ, תירצה הגמ' סד"א דלעבודה דמעכבא כפרה הוקש אבל עבודה דלא מעכבא כפרה דהיינו שירי הדם לא הוקש (לכן צריך את הפסוק וכן תעשה) הקשו תוס' הרי הגמ' מדברת לפי רבי יהודה דס"ל שיריים הפנימיים מעכבי וא"כ איך הגמ' אומרת דסד"א דא"א ללמוד שירי הדם ביוה"כ מפר העלם בגלל שאין השירים מעכבים, הרי לפי רבי יהודה שיריים הפנימיים מעכבי, תירצו תוס' דסוגיין אתא כרבי יהושע בן לוי דס"ל דגם לפי רבי יהודה שיריים לא מעכבי, ולפי רבי יוחנן דס"ל אליבא דרבי יהודה שיריים מעכבי יצטרכו הפסוק כן יעשה רק לענין דצריך בפר יוה"כ סמיכה, כי מתן ד' ושירי הדם ודאי יצטרכו בפר יוה"כ בלי הפסוק כן יעשה, (ואין יכול לומר דהפסוק כן יעשה בא לומר דבענין שירי הדם בפר יוה"כ כמו שאמרה הגמ' לפי רבי ירמיה, ולא שהפסוק בא לומר דד' מתנות מעכבי ביוה"כ כפי שאמר אביי).

תוד"ה לא נצרכא. תוכן דברי התוס' דנחלקו עם רש"י, לפי רש"י את בדם וטבילה נאמר בפר כהן משיח וילפינן מיניה לפר יוה"כ, ולפי תוס' אלה שנתרבו בהך פסוק כגון פר כהן משיח ושעירי ע"ז ופר יוה"כ לא הוקשו אהדדי אלא כולם הוקשו לפר העלם דבר, שמירי בו הפסוק בלי ריבוי.

וחנה תוס' הקשו לפירש"י דילפינן בהיקש פר יוה"כ מפר כהן משיח אע"פ ששניהם נתרבו בהך פסוק, א"כ שעירי ע"ז יכולין ללמוד מפר כהן משיח דטעוניה יותרת הכבוד ושני כליות, וא"כ למה אמרה הגמ' בדף מ"א דמה שכתוב לפר זה פר העלם, אע"פ שלכא' אין צריך לרבותו אחרי שכל הפרשה מיירי בו, מ"מ היות דאנו רוצים ללמוד דשעירי ע"ז טעוניה יותרת ושני כליות מפר העלם, אילו לא היה כתוב פסוק מיוחד על פר העלם, לא היה אפשר ללמוד מפר העלם לשעירי ע"ז, כי פר העלם בעצמו למד מפר כהן משיח ואין הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש לכן כתוב בו פסוק מיוחד ועי"ז הו"ל כמפורש בפר העלם דצריך יותרת ושני כליות, ועוד ב' קושיות הקשו תוס' על רש"י בסגנון הזה, וכתבו ומיהו יש ליישב דלפירש"י א"א ללמוד כל המתרבים בהך פסוק אחד מהשני, רק פר כהן משיח ופר יוה"כ אפשר ללמוד מהדדי כי בפסוק כתוב ועשה לפר (דהיינו פר יוה"כ) כאשר עשה לפר החטאת (דהיינו פר כהן משיח), אך תוס' הקשו דלפירש"י מנין נלמד שעירי ע"ז לאת בדם טבילה (בשלמא אם היינו אומרים לפירש"י דכל המתרבים בפסוק לומדים אחד מהשני א"ש דשעירי ע"ז לומדים מפר כהן משיח) (בשלמא לפי רבי ישמעאל לא קשה (כן הסביר הצ"ק) דמכיון שהפסוק לפר קאי על פר העלם למיהוי כאילו הדרש כתוב בו בגופו א"כ גם הדרש שצריך בפר

העלם את בדם גם הוה כמו שכתוב בו בגופו ושוב שעירי ע"ז יכול ללמוד מפר העלם, אבל לפי רבי דמעמיד הפסוק לפר על פר יוה"כ קשה, דאע"פ שפר העלם לומד בהיקש מפר כהן משיח על את בדם, אבל אין יכול לחזור וללמד בהיקש לשעירי חטאת כי למד בהיקש אין חוזר ומלמד בהיקש.

לבן פירש ר"ת דכולם לומדים מפר העלם דבר לאת בדם וטבילה, ואע"פ שכתב רש"י דבפר העלם דבר אין כתוב את בדם טבילה מכיון שלא כתוב בו בדם, תירצו תוס' דמכיון שכתוב בו וטבל אצבעו מן "הדם" הו"ל כמו שכתוב בדם, ואע"פ שהגמ' (בדף צ"ג:) אמרה דילפינן מהפסוק "מן הדם" מן הדם שבענין דהיינו שצריך לטבול אצבעו על כל הזייה והדם שנשאר מההזאה הקודמת פסול, וא"כ א"א ללמוד מהפסוק מן הדם שצריך שיהיה שיעור הזאה בקבלה, תירצו תוס' דשם למדו מפסוק אחר שכתוב בפר כהן משיח (ויקרא ד' פסוק ו') וטבל הכהן את אצבעו בדם והזה "מן הדם" משא"כ מה שאנו לומדים בפר העלם זה בפסוק שכתוב (ויקרא ד' פסוק י"ז) וטבל הכהן אצבעו "מן הדם", והוכיחו דע"כ לא לומדים בגמ' (בדף צ"ג) ממה שכתוב בפר העלם וטבל הכהן אצבעו מן הדם כי א"כ איך אפשר ללמוד משם פסול שיריים הא שם מן הדם קאי על וטבל, משא"כ מפר כהן משיח אפשר ללמוד כי שם מן הדם קאי על והזה.

ובסוף התוס' הקשו מגלן קולת אמין שבאצבע בפר יוה"כ שנלמד מאת, הרי בפר העלם לא כתוב את, ואע"פ שפר העלם יכול ללמוד בהיקש מפר כהן משיח, מ"מ זה למד בהיקש דאין חוזר ומלמד בהיקש לפר יוה"כ (אא"כ כתוב בפר העלם בעצמו, ואת לא כתוב בפר העלם) ותוס' הביא מהמסורת של הפסוקים דבפר כהן משיח (שהוא הראשון) כתוב את, ובפר העלם (שהוא השני) לא כתוב את, (וללמוד במה מצינו בפר כהן משיח א"כ ה"נ בפר יוה"כ אולי יש לחלק ביניהם דיוה"כ חמיר).

ותוס' הביאו סמך לפשט שלהם, כי לפירש"י מהיכן ידעינן בחטאות החיצוניות החומרא של בדם, והחומרא של טבילה (ולא מספג) הרי אפילו פנימי מפנימי א"א ללמוד כש"כ חיצון דקיל מפנימי דחמיר א"א ללמוד (חומרא מהחמור לקל), משא"כ לפיר"ת א"ש דגם בחטאות החיצונות כתוב מן הדם דהוה כמו בדם, וכתוב ולקח דדרשינן מיניה שיעור לקיחה כמו שדרשינן מן וטבל, וקולת אמין שבאצבע אפשר ללמוד בק"ו מהפנימי.

תוד"ה תניא בוותיה דרב פפא. בסוף התוס' כתבו דק"ו דרבי ישמעאל ומה במקום שלא הושוו וכו' לא שייך רק גבי את בדם וטבילה. כוונת

התוס' כמו שכתבו בתוס' ד"ה ומה במקום, דלא ילפינן מהך ק"ו דכל מה שיש באחד מהם יהיה גם בשני ולכן הכא לא ילפינן דכמו שבפר העלם צריך שפיכת שיריים ליסוד ה"נ צריך בפר יוה"כ, אלא ילפינן שבמה שהושוו כגון ששניהם במתנת שבע, הם יהיו באותו סוג הזאה את בדם טבילה ושניהם באצבע ושניהם על הפרוכת.

דף מ"א ע"א

תוד"ה הושוו. בעזה"י אשתדל לבאר דברי התוס' שיובנו דבריהם, רבי ישמעאל לומד דין את בדם וטבילה בפר יוה"כ מק"ו דאם במקום שלא הושוו הקרבנות, כגון "פר" העלם דבר "ושעירי יוה"כ" שהם מינים אחרים בכ"ז הושוו מעשיהם, ק"ו דבמקום שהושוו הקרבנות דשניהם פר, דהיינו פר יוה"כ ופר כהן משיח לפירש"י, ולפי תוס' פר העלם דבר ודאי שיושוו מעשיהם וכמו שבפר העלם לתוס' או פר משיח לרש"י נוהג בהם את בדם טבילה, ה"נ בפר יוה"כ נוהג את בדם טבילה, אח"כ שאלה הגמ' מניין למדנו דשעירי יוה"כ נוהג בו את בדם טבילה תירצה הגמ' דזה גם נלמד מק"ו, ומאיזה ק"ו נלמד שעירי יוה"כ יש ג' דרכים, א' רש"י, דאם במקום שלא הושוו הקרבנות כגון פר העלם ושעיר יוה"כ, בכ"ז הושוו מעשיהם, שעירי יוה"כ שהושוו לשעירי ע"ז בודאי שיושוו גם מעשיהם וכמו ששעירי ע"ז הם באת דם וטבילה כי זה נלמד בהיקש (לפירש"י מפר כהן משיח, ולפי תוס' מפר העלם דבר) ה"נ שעירי יוה"כ הם באת דם וטבילה, ב' בתוס' נראה שגרסו דכמו שבפר העלם אע"פ שהוא שונה משעירי ע"ז בכ"ז הושוו במעשיהם, א"כ שעירי יוה"כ שהוא שוה לשעירי ע"ז ודאי שיושוו במעשיהם, דכמו בשעירי ע"ז נוהג את בדם טבילה ה"נ בשעירי יוה"כ, ג' תוס' הביאו גירסא (ותוס' הפריכו את הגירסא) דכמו שאע"פ שפר יוה"כ שונה משעירי ע"ז, בכ"ז הושוו במעשיהם, א"כ שעיר יוה"כ דשוה לשעירי ע"ז ודאי שיושוו ובשניהם ינהג את בדם טבילה.

נחזור לדרכו של רש"י כשעשינו ק"ו ומה פר העלם ששונה בגופו משעיר יוה"כ, בכ"ז שוה במעשיהם, עדיין לא ידענו מכח הך ק"ו דשעיר יוה"כ צריך את בדם וטבילה כי מהיכן נוכל ללמוד דשעיר יוה"כ נוהג בו את בדם, אולם אין כאן פירכא לומר דלא הושוו במעשיהם דפר העלם טעון את וכו' ושעיר יוה"כ אינו טעון, כי אולי באמת גם שעיר יוה"כ יטעון את וכו', ועכשיו אנו אומרים פר יוה"כ שהושוו לפר כהן משיח ודאי שיושוו במעשיהם דכמו שפר כהן משיח טעון את, ה"נ פר יוה"כ, אולם זה ק"ו מחודש מכיון שהיכן שלא הושוו גופם אע"פ שהושוו מעשיהם לא ראינו דהושוו לגבי את בדם וא"כ איך

נעשה ק"ו דפר יוה"כ שהושוה לפר העלם יושוה גם במעשיהם לאת בדם. ותוס' כותב דלכן לא ניחא לרבי בהך ק"ו, ותוס' הביא קושיות רשב"ם, קושיא א' כי רשב"ם נראה שגרס דלומדים שעיר יוה"כ מק"ו ומה פר העלם ששונה בגופו משעירי ע"ז וכו' ולכן הוקשה לרשב"ם דגם כשהגמ' התחילה בק"ו כדי ללמוד לפר יוה"כ למה לא עשו הך ק"ו מפר העלם ששונה משעירי ע"ז, קושיא ב' על רש"י למה הגמ' שאלה אח"כ שעיר יוה"כ מנין לאת בדם, הרי כבר גמרנו ללמוד פר יוה"כ לאת בדם, וא"א לתרץ דהגמ' רוצה ללמוד לשעיר יוה"כ לאת בדם, כי בברייתא בדברי רבי ישמעאל לא מוזכר שעיר יוה"כ לאת בדם ולמה תשאל הגמ' מנלן.

לבן למד רשב"ם פירוש אחר, והיינו דכשהגמ' למדה תחילה מדהושוו פר העלם לשעיר יוה"כ במעשיהם, הכוונה שהושוו אף לאת בדם וטבילה דגם שעיר יוה"כ בעי את בדם, ולכן מובן מאד הק"ו דגם פר יוה"כ צריך להיות שוה לפר כהן משיח לאת בדם, ואח"כ גמרה הגמ' ואמרה ומנין לנו באמת היא גופא דשעירי יוה"כ בעי את וכו' ע"ז אמרה הגמ' דיליף מק"ו דמה פר העלם ששונה בגוף משעירי ע"ז בכ"ז במעשים שוה, דשניהם בעינן את בדם, (כי הוקשו בפסוק) שעירי יוה"כ ששוה אפילו בגוף לשעירי ע"ז ודאי ישוה לאת בדם, ואך הקשה בעולת שלמה דהקושיא שרשב"ם הקשה על פרש"י למה שינתה הגמ' את הק"ו ממה שאמרו בתחילה פר העלם עם שעירי יוה"כ ועכשיו עושים עם שעירי ע"ז עדיין יקשה לפי רשב"ם וודאי שאין הקושיא שהגמ' בסוף תלמד שעיר יוה"כ מק"ו מפר העלם ושעירי יוה"כ, כי מנין לנו דשעירי יוה"כ בעינן את בדם וטבילה, אלא השאלה דהגמ' בתחילה תלמד מפר העלם עם שעירי ע"ז דשניהם הושוו לגבי את בדם דילפי מההיקש, עיי"ש מה שתירץ. (והנה לפי דרכו של רשב"ם הוה למד בק"ו שחוזר ומלמד בק"ו, היינו כי שעירי יוה"כ למדנו מק"ו וזה חוזר ומלמד בק"ו, משא"כ לפירש"י שלא למדנו ממה ששעירי יוה"כ למד מק"ו לאת בדם אלא מהדינים הכתובים בשעירי יוה"כ אי"ז בגדר למד בק"ו חוזר ומלמד בק"ו).

ותוס' הקשו על פירוש רשב"ם דכשבאנו ללמוד שעיר יוה"כ מפר העלם ושעירי ע"ז אפשר לדחות מה לפר ושעירי ע"ז שכן באים על עבירת מצוה ידועה, משא"כ שעיר יוה"כ, ותוס' כתבו דיש גורסים דלומדים שעיר יוה"כ מפר יוה"כ ושעירי ע"ז, ולפי"ז ל"ק הקושיא (כי פר יוה"כ אינו בא על עבירה ידועה) אבל תוס' הקשו על הך גירסא דיוצא דכשבאים ללמוד פר יוה"כ זה נלמד ממה ששעיר יוה"כ נוהג בו את בדם, ושעיר יוה"כ מנלן דנוהג בו את מק"ו מפר יוה"כ שנוהג בו את, וא"כ א"א להתחיל את הלימוד.

ותוס' כתבו דלפירש"י א"ש דאע"פ דרבי לא ס"ל הך ק"ו לגבי פר יוה"כ באת דם וטבילה, לא קשה מנליה דשעיר יוה"כ בעינן את בדם וטבילה, דרבי גם מודה שאפשר לעשות ק"ו ומה שהוא מיאן בק"ו מכיון שבתחילת הק"ו שהושוו פר העלם לשעיר יוה"כ לא למדנו שעיר לענין את בדם וטבילה, וא"כ איך אפשר להמשיך הק"ו ללמוד פר יוה"כ לאת בדם, משא"כ לגבי שעיר יוה"כ אפשר לעשות ק"ו כי הרי לפי רבי מההיקש למדנו לפר יוה"כ לאת בדם וטבילה מעתה אפשר לעשות ק"ו מפר יוה"כ ושעירי ע"ז שהם שונים בגוף אולם שווים במעשיהם וגם לענין את בדם וטבילה, וא"כ שעיר יוה"כ ששוה לשעירי ע"ז ודאי שנוהג בו את וכו', ובתוד"ה ואתא ליה שעיר הקשו הך קושיא מנליה לרבי בשעיר יוה"כ את בדם וטבילה, ולא תירצו, ואע"פ שהכא תירצו, יתכן דשם נתקשו לפי פירוש רשב"ם דגם בתחילה היה ק"ו טוב ורבי אין סובר הך ק"ו וא"כ גם לגבי שעיר יוה"כ לא מצי סבר הך ק"ו.

תוד"ה ואתא ליה. הסבירו דרש"י גרס דילפינן מפר כהן משיח, כי אם נלמוד מפר העלם דבר יקשה דהוה ליה למד מלמד דהיינו פר העלם עצמו יליף בהיקישא, ואח"כ ילמד בק"ו על פר יוה"כ, והקשה הפנים מאירות שהגמ' אומרת דרבי ישמעאל ס"ל דלמד בהיקש חוזר ומלמד בק"ו, ותירץ העולת שלמה דמ"מ קשה לרש"י (כמו שהעיר בשיטה מקובצת) דאם נגרוס פר העלם היתה הגמ' צריכה לשאול בתחילה דהרי זה דבר הלמד בהיקש ואיך מלמד בק"ו, והגמ' שאלה כן רק על הלימוד של שעיר יוה"כ.

בתוד"ה ואתא ליה שעיר. בסוף התוס' למדו העולת שלמה ועוד אחרונים דמתחיל תוד"ה שעיר של יוה"כ, ותוס' באו לומר ב' דברים מנלן דשעירי ע"ז בעינן את בדם כי נלמד מהפסוק החטאת, וא"כ לכא' קשה למה לא נלמד מתיבת החטאת גם שעירי יוה"כ (שהם ג"כ חטאת), ע"ז תירצו דכמו שהגמ' אמרה (בדף ל"ט ע"ב) דלא מרבינן מתיבת החטאת שעירי ר"ח ושל רגלים כי הם באים על עבירה שאין ידועה, לכן מהאי טעמא לא מרבינן מיניה שעיר יוה"כ דגם קאי על עבירה שאין ידועה.

דף מ"א ע"ב

תוד"ה אבל יותרת. תירצו וז"ל ושמא אי לאו הך היקישא דחטאתם על שגגתם לא הוה דרישנא ליה הכי, ראיתי בביאורים בגמ' שוטנשטיין שהסביר דמעצמינו לא היינו אומרים דהפסוק "לפר" קאי על פר העלם ובא ללמד שזה יהיה כמו שכתוב יותרת ושני הכליות בגופיה ללמדם על שעירי ע"ז, ורק מכיון

שהתורה כתבה לגבי שעירי ע"ז (במדבר ט"ו כ"ה) חטאתם על שגגתם ושם מיירי לגבי אימורים, והתורה גילתה לי שהיא רוצה שנלמד שעירי ע"ז מפר העלם לגבי אימורים עכשיו דרשין לפר זה פר העלם דהוה ליה כמו שכתוב בגופיה.

תור"ה והא תנא. הקשו על פירוש הקונטרס דהך תנא יליף מזה שכתוב (בפסוק ועשה כאשר עשה) "פר" דדרשין על פר יוה"כ דהוקש לרבות פר יוה"כ לכל מה שאמור בענין ויליף אף על עיכובא אם לא נתן כל מתנות יוה"כ. וקשה דכשיליף היקש מפר העלם אין יכול ללמוד יותר ממה שיש בפר העלם ובפר העלם אין ז' על טהרו של מזבח, וא"כ מנין לומדים עיכובא לדידיה בז' על טהרו של מזבח, (משא"כ לפי הדיעות בדף מ' ע"א שלומדים עיכובא בפר יוה"כ מחוקה או ממש"כ וכילה מכפר לק"מ כי העיכוב כתוב בפר יוה"כ עצמו). ותירצו הך קושיא, והקשו עוד קושיא דלעיל הביא ר"פ סיוע לדבריו מדברי רבי והכא מביאים מדברי רבי קושיא עליו, ועוד הקשו תוס' מה הקשו על ר"פ, הרי הגמ' הביאה בדף מ' פסוקים על עיכוב, ופה הגמ' תשאל ממה שמשמע דהך תנא לומדה מהיקשא, לכן לומד תוס' פשט אחר דקושיית הגמ' זה על רב פפא [שתירץ] (בדף מ"א ע"א) דלפי רבי ישמעאל אתא הפסוק "לפר" לפר העלם (אע"פ שהפסוק מיירי בפר העלם) ללמד דמה שלומדים בפר העלם (מפר כהן משיח) יותרת ושני הכליות הוה כמאן דכתיב מפורש בפר העלם ולכן זה יכול ללמד על שעירי ע"ז דצריך יותרת ושני הכליות כי אם לא כן הוה דבר הלמד בהיקש דאין חוזר ומלמד בהיקש והסביר רב פפא דגם צריך פסוק חטאתם על שגגתם, ובלי זה אע"פ שתיבת פר מיותר ודורשים אותו לפר העלם, לא היינו אומרים שזה כמו שכתוב מפורש בפר העלם דטעון יותרת ושני כליות וילמד על שעירי ע"ז] למה לפי רב פפא צריך פסוק נוסף חטאתם על שגגתם, הרי מזה שכתוב בפסוק (של ועשה כאשר עשה) "החטאת" ילפינן שעירי ע"ז שילמד בהיקשא מפר העלם לגבי שצריך ז' הזאות על הפרוכת ועל הקרנות, נלמד ג"כ דצריך יותרת ושתי הכליות בשעירי ע"ז כמו בפר העלם (ואע"פ שפר העלם למדו בו יותרת ושתי הכליות מהיקשא מ"מ בגלל שכתוב פר מיותר לפר העלם הוה כמו שכתוב בו בעצמו) ואל תאמר דא"א ללמוד מהך היקשא (דשעירי ע"ז לפר העלם) ב' דברים, היינו דאם דרשין ההיקש למש"כ מפורש בפר העלם כגון ז' הזאות על הפרוכת ונתינה על קרנות מזבח הפנימי ושריפה חוץ לג' מחנות, לא נדרוש הפסוק לומר דהתורה כתבה לפר לומר דיותרת ושני הכליות הוה כמו שכתוב מפורש בפר העלם כדי שנוכל ללמוד לשעירי ע"ז דגם בעי יותרת ושני הכליות (כפי שכתבתי סברא הזו

בתוס' הקודם) כי זה ראינו לגבי פר יוה"כ דנלמד מפר העלם לפי רבי לאת בדם וטבילה וגם ליותרת הכבד ואע"פ שפר העלם נלמד לגבי יותרת וב' הכליות מפר כהן משיח, מ"מ נלמד ממש"כ (לפי המ"ד דפר זה פר יוה"כ) התורה בפר כהן משיח יתורא דכאשר יורם, לתת אותו על פר העלם דליהוי כמו שכתוב בגופיה וא"כ למה לפי רב פפא לא נימא כן, ולפי"ז מיושבים כל ג' קושיות תוס', קושיא א' דבאמת אף לפי רבי ילפינן עיכובא בפר יוה"כ לשבע על טהרו של מזבח מחוקה שכתוב בו או וכילה מכפר, קושיא ב' דאין סותרים דברי רב פפא דאמר דאתא לאת בדם וטבילה, אלא זה קושיא על דברי רב פפא אחרים שהסביר למה צריכה התורה לכתוב עוד דרשא חטאתם על שגגתם, קושיא ג' דבאמת ילפינן עיכובא מחוקה או מוכילה ולא הקשו מרבי דרואים בו דאתא לעיכובא, אלא הקשו קושיא אחרת מרבי על רב פפא, ותירצה הגמ' תנאי היא, היינו דמה שהוכחתה מרבי דאפשר לדרוש הב' דרשות ולכן הוקשה לך על רב פפא שגם ידרוש ב' דרשות ולמה צריך שהתורה תכתוב חטאתם על שגגתם, התשובה דזה מחלוקת תנאים ומה שאמרה הגמ' תנא דבי רב מרבה (והכוונה לתנא דספרי דדריש מחטאתם על שגגתם כ"כ בשטמ"ק בשם ר"פ), באמת ס"ל דא"א ללמוד הב' דרשות ולכן צריך הפסוק חטאתם על שגגתם, ובאמת לפי רבי ישמעאל ורבי ס"ל דאפשר לדרוש ב' דרשות, (ולכן באמת רבי ישמעאל לא הזכיר בברייתא חטאתם על שגגתם).

והוקשה לתוס' קושיא חדשה דלפי התנא דבי רב דדורש לפר זה פר העלם רק מזה שכתוב שגגתם על חטאתם, מהיכן יליף יותרת ושני כליות בפר יוה"כ הרי שם אין עוד פסוק, ותיריך תוס' דדריש ליה ממה שדריש בתורת כהנים ממה שכתב בפרשת כהן משיח ואת כל חלב פר החטאת, דתיבת פר מיותר ללמד על פר יוה"כ ליותרת ושני הכליות, כן ביאר בשטמ"ק.

תו"ד מ"א. כתבו דבכוליה שמעתא משמע דלמ"ד אין מפגלין בחצי מתיר מ"מ זה פסול, ורואים כן כי הגמ' אומרת דא"א להעמיד המשנה כרבנן דס"ל אין מפגלין בחצי מתיר כי כתוב דאם נתן כולן כתיקנן ואחת שלא כתיקנה פסול ואין בו כרת, דמשמע, אילו נתן הראשונה במחשבת פיגול והאחרונות כתיקנה הוה פיגול וחייבין כרת, וזה לא מסתדר לפי חכמים כי לא היה חייב כרת כי אין מפגלין בחצי מתיר, משמע דעצם הדין של משנתינו דנתן הראשונות כתיקנן ואחת שלא כתיקנה דפסול ואין בו פיגול מסתדר אפילו לפי רבנן דס"ל אין מפגלין בחצי מתיר, אלמא אע"פ דאין מפגלים מ"מ פסול מיהא הוי.

תירצו תוס' דמעיקר הדין זה כשר, אולם רבנן גזרו, והנה הכא מיירי בחטאת פנימית דמעיקר הדין לפי רבנן נפגל רק כשיפגל בכל הד' זריקות, וא"כ למה כשזרק זריקה אחת החמירו רבנן, ודוחק לומר דגזרו חדא זריקה אטו ארבע, וגם א"א לומר כן, כי תוס' הסבירו למה ס"ל לרבנן בפסחים דאם שחט סימן אחד למולים וסימן אחד לערלים כשר, כי לא גזרינן שחט סימן אחד לערלים אטו שישחוט ב' סימנים לערלים, וא"כ ה"נ לא נגזור, הסביר בספר שלום רב בשם ספר לשם זבח דגזרינן אם תכשיר בפנימים כשפיגל במתנה אחת יכשיר גם בחיצונים כשפיגל במתנה אחת.

דף מ"ב ע"א

תו"ד"ה כגון שפיגל בשחיטה. הביאו פירוש רשב"ם, ובסוף התוס' כתבו דלפירושו א"א ליישב כלל מש"כ בתחילת הברייתא בד"א בדמים הניתנים על מזבח החיצון, [הסביר בצ"ק כוונת תוס', דלפירש"י א"ש ההבדל שהבדילה הברייתא בין דמים החיצונים לפנימים, בדמים חיצונים אם בראשונה נתן כתיקונה ובשניה חשב מחשבת פיגול אינו פיגול, משא"כ בדמים הפנימים אפילו אם זרק הזריקות הראשונות היינו לפני ולפנים, כתיקנה ונשפך הדם ושחט פר שני לזרוק הזריקות בהיכל, או בשלישית דהיינו על המזבח ס"ל לר"מ דהוה פיגול, משא"כ לפי תוס' דכשאמרין דפיגל בין בראשונה וכו' הכוונה דחשב בזמן השחיטה לזרוק הראשונות חוץ לזמנו, או חשב בזמן השחיטה לזרוק השניות חוץ לזמנו, הוה פיגול לפי ר"מ, אינו מובן מש"כ ברישא דברייתא בדמים החיצונים הפיגול הוה רק בראשונה דזה אינו כי כשחשב בזמן השחיטה על זריקה שניה ג"כ הוה פיגול וביותר מזה דאפילו חשב בשחיטה על שפיכת שיריים חוץ לזמנו ג"כ הוה פיגול אע"פ שאינו מעכב (כמבואר בדף י"ג ע"ב), ויוצא דכל מה שתוס' חישב דלפי רבינו שמואל לא א"ש הברייתא כי הצ"ק למד דהברייתא מבדילה בין דמים החיצונים לפנימיים לפי ר"מ, אבל בספר טהרת הקודש סתר דברי הצ"ק דהרי התוספתא בא לחלק לפי חכמים בדמים הפנימים צריך לפגל בכל הזריקות בגלל שכולם הוה כזריקה אחת משא"כ בחטאות החיצונות אפילו אם חשב בשחיטה לזרוק מתנה אחת חוץ לזמנו חייב בגלל שבזריקה אחת כיפר וא"כ גם לפירוש רשב"ם א"ש הרישא], וכתב בטהרת הקודש דלכן הסביר הברכת הזבח דכוונת תוס' להקשות על רבינו שמואל דבתוספתא ברישא לגבי דמים חיצונים מיירי דכשזרק חשב על חוץ לזמנו ולפירוש רבינו שמואל הסיפא מיירי דיש פר אחד וחשב בשחיטה לעשות הזריקה

חוץ לזמנו, וא"כ לא מיירי בחדא גונא. משא"כ לפירש"י הפיגול בראשונה המובא בסיפא יהיה מיירי כמו הרישא דפיגול בשעת זריקת הדם, ורק מש"כ פיגול בשניה או בשלישית (דשם א"א להסביר דפיגול בזריקה השניה או השלישית, כי אז א"א לומר כל העושה על דעתו הראשונה עושה) חייבים לומר דבשעת שחיטת הפר השני חשב לפגול בהיכל וכהאי גונא יתפרש ג"כ השלישית, ואע"פ שאין הרישא דומה לסיפא כי בסיפא מיירי בפיגול בשחיטה, לא איכפת לן כי ברישא אין פר שני ושלישי ולגבי ראשון שיש ברישא, הרישא והסיפא שוים, וחייבים להסביר כן דאל"כ גם לפירש"י אינם דומים דהרישא מיירי דפיגול בשעת זריקה והסיפא בשעת שחיטה, כן הסביר בקדשי דוד ובחק נתן את כוונת הברכת הזבח.

תו"ד"ה מאן חכמים. דברי התוס' יש בהם כמה הגהות, ובעזה"י אנסה להסביר לפי דברי הברכת הזבח. תוס' באו להסביר תירוץ הגמ' הא מני רבי אליעזר היא, (דלכא' מה הקשר בין דברי רבי אליעזר שמדבר לגבי מקריב בחוץ לענין פיגול, ורש"י הלך בדרך אחר מתוס') דכוונת הגמ' דלגבי מקריב בחוץ, חייב יותר מאשר פיגול, כלומר דיותר קשה להיות פיגול, ואם רבי אליעזר ס"ל אפילו במקריב כזית בחוץ פטור והיינו דלא סגי בכזית א"כ כש"כ דפיגול אינו נהיה אלא בכולו, ותוס' מוכיחים דפיגול יותר קשה להיות ממקטיר בחוץ, משיטת חכמים דס"ל אם מקטיר כזית בחוץ חייב ואילו אם חשב מחשבת פיגול בחצי מתיר כגון חשב רק בקומץ או רק בלבונה לא הוה פיגול אלמא פיגול יותר קשה להיות, וכשהגמ' דחתה הך תירוץ ואמרה והאמר רבא מודה רבי אליעזר בדמים דחייב לכא' קשה הרי בזה לא נדחה תירוץ הגמ', כי פיגול יותר קשה להיות ממה שחייב במקטיר בחוץ, וא"כ עדיין יתכן דלפי רבי אליעזר לא יהיה פיגול וא"כ מה קושיית הגמ', (ורש"י לפי שיטתו דשוחט בחוץ דומה לפיגול, למד דאם לפי רבי אליעזר חייב בחוץ א"כ ה"נ יהיה פיגול אבל תוס' חולק עליו כי הרי פיגול יותר קשה להיות), לכן הסבירו תוס' דכוונת הגמ' לדחות אין לך ראייה דר"א יסבור ככה"ג דאינו פיגול, דיתכן דזה כן פיגול כי הרי ר"א מחייב בחוץ וא"כ אין לך כש"כ דר"א ס"ל אינו פיגול, וא"כ אינך יכול לתרץ הא מני רבי אליעזר היא אחרי שאין לך ראייה שיסבור דאינו פיגול, אח"כ ראיתי שכן הסביר בקדשי דוד בכוונת תוס'.

תו"ד"ה כגון שפיגול בראשונה ובשניה ובשלישית. הנידון של תוס' הוא, האם ז' הזריקות שזורקים ביוה"כ על טהרו של מזבח הם בכלל המתנות הניתנות על קרנות מזבח הפנימי, ונפ"מ אם נשפך הדם אחר הזריקות שעל הקרנות

ולפני שנתן על טהרו של מזבח, דאם הם אחת צריך להביא פר ולשחוט ולהתחיל במתנות על קרנותיו, אבל אם אינם אחת מביא פר ומתחיל להזות על טהרו של מזבח. והנה רש"י הכא פירש דברי הגמ' כגון שפיגל בראשונה ובשניה ובשלישית אבל ברביעית לא פיגל ורביעית היינו זריקות שעל טהרו של מזבח. ולכן לפי חכמים אינו פיגול בגלל שצריך לפגל בכל המתיר, אבל לר"מ הוה פיגול, ולפי"ז שמחשיבים ההזאות שעל טהרו לרביעית, אינם אחד עם ההזאות שעל קרנותיו, אבל רש"י בפרק שני דמנחות פירש פיגל בראשונה ובשניה, ושתק בשלישית ולפי"ז ההזאות על טהרו של מזבח הם אחד עם ההזאות שעל הקרנות, ותוס' קשה לו מהגמ' בעמוד ב' שכתוב משכחת לה בד' פרים, ולכא' הכוונה דהביא פר על מתנות לפני ולפנים ואח"כ נשפך. והביא ב' למתנות שבהיכל ואח"כ נשפך, והביא ג' למתנות שעל קרנות מזבח הפנימי ואח"כ נשפך והביא ד' להזאות שעל טהרו דכל פר אהני למה שנתנו ממנו, אלמא אין ההזאות על טהרו של מזבח אחד עם מתנות קרנותיו, וזה א"ש לפירש"י הכא, ולא א"ש לפירש"י במנחות, תירצו תוס' על פירש"י במנחות דיתכן דהם אחד, והרביעית (בגמ' בע"ב) מיירי שלפני ששפך על היסוד נשפך, וס"ל שיריים פנימיים מעכבי אבל הם דבר נפרד ולכן א"צ להתחיל שוב בקרנות ועל טהרו של מזבח, ולפי"ז אפילו נסבור דמתנות שעל טהרו זה אחד עם מתנות הקרנות בכ"ז אפשר לגרוס אצלינו שפיגל בראשונה ובשניה ובשלישית, והכוונה שברביעית דהיינו בשפיכת השיריים ליסוד לא פיגל, ולכא' קשה אם רק בשיריים לא פיגל א"כ למה אמרי רבנן דאינו פיגול דבעינן שיפגל בכל המתיר, הרי השיריים לכא' אינו מתיר, הסבירו תוס' דמכיון שס"ל שיריים מעכבי הוה להו מתיר.

דף מ"ב ע"ב

תו"ד"ה כי מדי בהיכל. הביאו קושיית רש"י למה בשוחט או מקבל במחשבת פיגול הוה פיגול הרי אח"כ כשמזה הדם מיא בעלמא מזה, א' והכא תירץ רש"י דזה גזירת הכתוב דבהכי הוה פיגול, ודבריו צריכים ביאור למה לא נימא כן גם במקרה שפיגל בבין הבדים והזה אח"כ בהיכל, ב' רש"י במנחות תירץ דאם כל העבודה נעשתה במחשבת פיגול אין בזה חסרון, וכל מה שיש חסרון זהו כשחלק מהעבודה נעשית בפיגול, וחלק אין עושהו במחשבת פיגול אלא במחשבת כשרות ובעצם זה פסול כי מפגלים בחצי מתיר, (משא"כ לפי רבנן אין מפגלים בחצי מתיר וא"כ עדיין לא חל עליו פיגול והו"ל קרב המתיר כמצותו.) ולכן לפירש"י במנחות אם שחט במחשבת פיגול ואח"כ זרק במחשבה כשירה

הוה פיגול כי אין חסרון באותה מלאכה עצמה דחצי בפיגול וחצי במחשבת כשרות שזה בעצם פסול כי הדם הוה כמים בעלמא, ולפי הך פירוש הקשו תוס' בסוף התוס' למה לפי ר"מ כשפיגל בקומץ ולא בלבונה הוה פיגול הרי שניהם זה עבודה אחת של קמיצה וחלק במחשבת פיגול וחלק הוה בפסול אחר.

באמצע התוס' יש קטע מרבינו ברוך שמקשה על דברי הגמ' למה לא הקשתה על הזאות שבין הבדים בעצמם דבראשונה נפגל והשאר מיא בעלמא קמדי, וזה מפסיק באמצע התוס' שעוסקים בקושיית רש"י ותירוציו ואח"כ חוזרים תוס' לתירוץ רש"י, ומביאים גם תירוץ של ר"ת.

ג' ור"ת יש לו דרך אחר ליישב קושיית רש"י דאם הכל במקום אחד לא אמרינן מיא בעלמא קמדי, דהוה הכל כעבודה אחת, משא"כ בב' מקומות כבר הוה כדבר אחר ואז יש חסרון שלא קרב המתיר כמצותו, ולכן כל קושיית הגמ' זה רק כשחלק מההזאות הם לפני ולפנים וחלק בהיכל.

באמצע התוס' תוס' מקשה על הגמ' ששאלה דכשמוזה בהיכל הוה מיא בעלמא למה לא שאלו כן אפילו בהזאות שבין הבדים דבראשונה נהיה פיגול ובהזאות שאח"כ הוה מיא בעלמא. תירצו א' דיש לתרץ דמיירי דפיגל בהזאה אחרונה שבבין הבדים ב' לפי ר"ת דכשזוה במקום אחד לא אמרינן מיא בעלמא מזה רק בב' מקומות, ג' דכל ההזאות שבין הבדים אחת הם, כי אם נשפך הדם באמצע ההזאות שבין הבדים צריך לשחוט אחרת ולהתחיל מתחילה את ההזאות שבין הבדים, ותוס' הקשו למה לפי רבנן לא קשה דההזאות שבהיכל מיא בעלמא קמדי, שהרי זה כבר מקום אחר, וגם הם כהזאות אחרות דהרי כשנשפך הדם אחרי הזאות בין הבדים כששוחט בהמה אחרת הוא מתחיל בהיכל, תירץ תוס' דבכ"ז לרבנן לק"מ כי לפני שפיגל בכל מתנות הדם אינו פיגול. (וגם מה שזה פסול זה רק מדרבנן כמ"ש תוס' בדף מ"א:) וא"כ אינו מיא בעלמא.

ותוס' אומר דמה שתירצה הגמ' בד' פרים אפשר לתרץ אף בב' פרים והגמ' תירצה כן ליישב איך יתכן פיגול בד' מקומות.

תו"ד הקומץ. הביאו קושיית רש"י דהגמ' אמרה בדף מ"ד דהקומץ והלבונה והקטורת ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים והדם אין חייבין עליהם משום פיגול כי אין להם מתירין (אלא הם מתירים אחרים) וקשה למה צריך למעט קומץ מהאי טעמא הרי בתחילת העמוד הביאה הגמ' כהרצאת כשר כן הרצאת פסול, דעד שיקרבו כל מתיריו אין חייבים עליהם משום פיגול, והנה

אם אכל הקומץ לפני שהקריבו הרי בלאו הכי אין חייב כי לא קרבו כל מתיריו, ותירץ דמיירי דכבר הקריבו והוצת האור ברובו דמבואר בגמ' דכשהוצת האור ברובו הוא מתיר שיריים באכילה, אבל תוס' מקשה ע"ז דבגמ' (דף מ"ג) מבואר דאם משלה בו האור (דהיינו הוצת האור ברובו) אפילו אם ירדו יעלו, ומבואר בגמ' כריתות דבכה"ג כבר מותר באכילה דפקע פיגולו, והדרא קושיא לדוכתא דאפילו אם היה לו מתירין ג"כ לא היו חייבים עליו משום פיגול, [וליישב שיטת רש"י עיין בהגהות הב"ח (בדף מ"ג ע"ב) שס"ל דלפירש"י אפילו משלה בו האור עדיין אסור באכילה, ועיין גם בברכת הזבח, אבל הרבה אחרונים פליגי שם על הב"ח וס"ל דגם לפירש"י שרא באכילה, וצ"ע איך רש"י יישב קושיית תוס' לפי שיטתם]. ותירצו תוס' דמיירי שחציו העלה ע"ג המזבח ומשלה בו האור וחציו לא העלה, דאע"פ (שבדף מ"ג:) כתוב דאם הקומץ פלגיה מחית אארעא ופלגיה אסקיה אמערכה ושלטה בו האור אפשר להעלותו כולו, ה"מ כשבתחילה העלהו כולו וירד, אבל אם לא עלה, הך פלגא לא מעלים אע"פ ששלט האור בחצי השני כמבואר בגמ' כריתות דאיברים שמשל בהן האור וחציו חוץ למזבח תלוי אם הך חצי עלה לפני כן, מעלים אותו ואי לא לא, אבל ברש"י (בדף מ"ג:) מבואר בקומץ דאפילו אם החצי שבחוץ לא עלה לפני כן בכ"ז אם משל האור בחצי השני מעלים אותו ואינו דומה לגמ' בכריתות שהצריכה באיברים דוקא שעלה לפני כן, בגלל שקומץ שחסר אינו מרצה ולכן אם החלק שעל המזבח אין מושך אתו את החלק שחוץ למזבח אף הוא ירד לכן הוא מושך החלק שמתחוץ למזבח אע"פ שלא עלה משא"כ הגמ' בכריתות מיירי באיברים ושם תלוי אם עלה כבר לפני כן, וא"כ לפירש"י הדרא הקושיא לדוכתא, מתרץ ר"ת דבאמת הטעם של קומץ דאין חייבין עליו משום פיגול זה בגלל שאם לא עלה, עדיין לא קרבו מתיריו, ואם עלה ומשל בו האור כבר פקע פיגולו, ומה שהגמ' אמרה בדף מ"ד הטעם בגלל שאין לו מתירין אלא הוא מתיר עצמו נקטו כן אגב הדברים האחרים שנקטו שם, אבל תוס' מקשים על הך תירוץ דבגמ' בדף מ"ד מוזכר ביחד עם קומץ גם לבונה וגם מנחת כהנים וגם עליהם יקשה קושיית רש"י. (ודוחק לומר דגם אותם נקטו אגב אחרוני)

וגם קשה הך קושיא על דם המבואר בדף מ"ד הך טעמא, ובגמ' בדף מ"ו מבואר על דם לחודיה דאין חייבין עליו משום פיגול כי אין לו מתירין והוא עצמו מתיר, ותוס' רוצה ליישב דמיירי שכבר עלה ובדם אע"פ שעלה לא פקע פיגול מיניה מצד משלה בו האור דשם הטעם כי כבר נעשה לחמו של מזבח וזה

לא שייך בדם ולכן צריך להגיע לטעם דאין לו מתירים, אבל עדיין קשה לתוס' דהדם הנשאר במזרק יתחייב עליו משום פיגול דיש לו מתירין דהיינו מכיון שנתנו המתנות ע"ג המזבח הותרו השיריים לשפוך ליסוד (ובלשון של המשנה כתוב דם אין חייבים עליו משום פיגול, דכולל כל הדם אף הנשאר במזרק) ואומרים תוס' דיתכן היות דמתחילה כל טיפה היתה ראויה לזריקה על המזבח לכן נחשב כל הדם למתיר אף הנשאר במזרק, ובחק נתן כתב דלפי"ז מתורץ קושיית תוס' (שהקשו על דם דבלאו הטעם שאין לו מתירין ג"כ אין חייבים עליו) דמיירי על הדם הנשאר במזרק דא"א לומר בו שכבר עלה ולכן היו חייבים עליו משום פיגול ולכן צריך הטעם שהוא מתיר ואין אחרים מתירין אותו.

אח"כ תירצו תוס' תירוצ' אחר על כל הנך קושיות דהכא שאין לו מתירים כשקדש בכלי נחשב כקרבן מתיריו ולכן צריך הטעם של אין לו מתירין, הסבר הדבר כי מבואר (בגמ' בדף מ"ה:) לגבי טומאה דאם קרבן מתיריו חייבין עליו משום טומאה ואם זה דבר שאין לו מתירין משיקדש בכלי חייבים עליו משום טומאה דהוה ליה כקרבן מתיריו, ולכן לגבי כל הנך נמי כיון שאין להם מתירים היינו אומרים דמכיון שקדש בכלי הוה ליה כקרבן מתיריו לכן אמרה הגמ' הטעם שאין להם מתירים ולא מהני אע"פ שקדשו בכלי, כי דבר שאין לו מתירים אין חייבים עליו משום פיגול.

תוד"ה הלבונה. הקשו למה לא נקט ג"כ עצים דאין חייבים עליהם משום פיגול. ותירצו דלא שייך למיתני עצים רק לפי רבי בנתנדב עצים, (כי לפי רבי בנתנדב עצים צריך לעשות קמיצה והגשה וא"כ יש בהם עבודות שאפשר לפגל בהם, משא"כ לפי רבנן כשמתנדב עצים אין בהם קמיצה והוה כעצים דמערכה דאין בהם עבודה לפני ההקטרה שיפגל בהם, כי היסוד של פיגול זה כשחושב בעבודה אחת על דבר אחר כגון לאכול או להקטיר חוץ לזמנו) וגם לפי רבי לא קשה דנכתוב קרבן עצים כי זה בכלל מנחה המבואר במשנה דעל הקומץ אין חייבין ועל השיריים חייבים.

אולם הקשו תוס' דעדיין היה אפשר לדבר על נתנדב קרבן עצים לפי רבנן, ולפי כו"ע על עצי המערכה, לפי חריפי דפומבדיתא דס"ל דשייך פיגול בהקטיר שומשום (הכוונה קצת) על מנת להקטיר שומשום למחר, וא"כ גם בעצים שייך פיגול, תירצו תוס' דשמא אע"פ שחייבין על העצים משום טומאה אין חייבין עליהם משום פיגול דלאו קרבן גמור הם לרבנן דפליגי עליה דרבי וס"ל במתנדב

עצים דאין חייב מלח כי אין העצים קרבן אלא מכשירי קרבן ולכן גם לרבי בעצי המערכה שאין בהם מלח אינם קרבן אלא מכשירי קרבן ואין חייבין עליהם משום פיגול. (כן נראה לי כוונת הספר עולת שלמה).

דף מ"ד ע"א

תוד"ה אלא מאם. הקשו איך דורשים מאם האכל יאכל לעשותו בכלל ופרט וכלל, הרי הגמ' (בדף כ"ח) דרשה מזה שבשתי אכילות הכתוב מדבר, תירצו תוס' דיש כאן עוד יתור מזה שלא כתוב ואם האכל האכל או יאכל יאכל, אך הקשו דלפי רבי אליעזר דדריש במנחות דרשא אחרת מזה שהתורה לא כתבה ואם האכל האכל מנין ידרוש הדרשא לעשותו כלל ופרט, תירצו דילמד הדרשא מקרא אחרינא, וראיתי מביאים מהטהרת הקודש דיליף לה מהפסוק בפרשת קדושים דמיירי לגבי שלמים וכתוב שם ואם האכל יאכל.

וחנה מקושייתם מהיכן ילמד ר"א דרשא דהכא מוכח דס"ל דאף למסקנא אנו נשארים עם הדרש כלל ופרט וכלל, דאי נימא דלמסקנא ילפינן רק מתיבת שלמים א"כ מה קשה לתוס'. וכ"כ מפורש בתוס' בדף מ"ה ע"ב ד"ה תלמוד.

אח"כ כותבים תוס' (לפי הדפוסים ישנים וצ"ק וטהרת הקודש גורסים ורבא, ועיי' בטהרת הקודש למה קשה לגרוס וכרבא) דרבא שלומד (בדף כ"ח) מהפסוק מבשר זבח שלמיו, מה שלמים מפגלין ומתפגלין אף כל שמפגלין ומתפגלין, אפשר ללמוד דרבא למד גם כן כמו שהגמ' אצלינו למדה הך לימוד ממש"כ התורה שלמים [והסביר בטהרת הקודש דתוס' נתכוונו דאחרי שאמרו דגם הגמ' אצלינו לומדת הדרשא דמיירי בב' אכילות ודורשים הכא מזה שלא כתוב האכל האכל א"כ אפשר לומר דרבא שם דרשתו כמו הכא, משא"כ אילו תוס' לא היו מתרצים דיש דרש נוסף מזה שלא כתוב האכל האכל, א"כ היו צריכים לומר דרבא לא ס"ל דכאן זה כלל ופרט וכלל וא"כ איך רבא לומד שם משלמים, ע"כ נצטרך לתרץ כמו שרש"י הסביר שם שהוא לומדה ממש"כ התורה זבח ליד שלמים, לומר דזבח הרי הוא כשלמים].

אח"כ הקשו תוס' דאם רבא דרשתו כמו בגמ' הכא למה נקט לשון אחר ממש"כ הגמ' הכא, מה שלמים שיש להן מתירין בין לאדם בין למזבח, וכתב מה שלמים מפגלין ומתפגלין, ועוד הקשו דמצד הלשון של מה שלמים מפגלין ומתפגלין לא מתמעט דם מפגול, כי דם זה מפגל ומתפגל כמו שכתבו בהמשך,

והרי דם אין חייבין עליו משום פיגול וא"כ ע"כ היה רבא צריך לנקוט לשון שנקטו בסוגיין, והסבירו דדם הוא מתפגל כמ"ש בתוספתא אם זרק ע"מ לשפוך שיריים למחר, והנה בספר מלאכת יו"ט הקשה למה לא הביאו ממש"כ הגמ' בדף י"ג דאם אמר הריני זורק ע"מ לשפוך שירים למחר זה פיגול, אלמא דדם ג"כ מתפגל, יישב בעולת שלמה דהיה אפשר לפרש הכוונה דמתפגלין הכוונה דהם נהיים פיגול, וחייבים עליו משום פיגול, והרי דם אין חייבים עליו משום פיגול כמ"ש במשנה (בדף מ"ג ע"א) וא"כ דם כן מתמעט מדברי רבא, לכן הביאו דבתוספתא קרא לדם מתפגלין, וע"כ כוונת מתפגלין היינו שחושבים עליו מחשבת פיגול היינו דעושים עבודה אחת מהד' עבודות וחושבים בזמן העבודה דישפוך הדם לאחר זמנו, אבל ודאי שאין חייבים משום פיגול אפילו על שיירי הדם שחשב שישפוך אותם לאחר זמנו. (והסביר התוספתא שהדם מפגל היינו שכשעשה הך מלאכת דם חשב מחשבת חוץ לזמנו, ומתפגלת ע"י זריקה אם זרק ע"מ לשפוך שיריים למחר, היינו דחשב שהדם ישפוך חוץ לזמנו, וצ"ע למה לא יכלה התוספתא לדבר דכששחט נתכוין לזרוק הדם חוץ לזמנו.)

תו"ד ודונם בכלל ופרט. הוקשה לתוס' אחרי דהגמ' אמרה דהיינו חושבים דרק הנאכלים לב' ימים ולילה יש בו פיגול וזה נלמד מכלל ופרט וכלל כמו שהגמ' הסבירה בהמשך, א"כ מדוע צריכים להגיע ליתורים "מבשר" "זבח", ולכא' אין מובן קושייתם דצריך לרבווי הנאכלין ליום ולילה ועולה. ויש לתרץ דכוונתם דרואים שהגמ' במסקנא למדה משלמים בכלל ופרט וכלל מה שלמים שיש להן מתירין לאדם ולמזבח חייבין עליהם משום פיגול וכו' א"כ א"צ ליתורים, גם לפי ההוה אמינא וגם לפי המסקנא, (משא"כ אם למסקנא זה נלמד מתיבת שלמים לא מצד כלל ופרט וכלל, א"כ מה הוקשה לתוס' אולי מצד הכלל ופרט נלמד רק לנאכלים ב' ימים ולילה ולכן צריך את היתורים) תירצו תוס' דמצד כלל ופרט גרידא היינו מרבים רק הדומה לפרט בכל צדדין, נראה כוונתם רק הנאכלים לב' ימים ולילה, לכן צריך היתורים, שמלמד לרבות אף הנאכלים ליום אחד ועולה וכו', וא"כ ע"כ מש"כ התורה שלמים כיונה התורה למעט כשאין להם מתירים או לאדם או למזבח.

[וראיתי בספר פנים מאירות שהקשה על הגמ' למה הוצרכה התורה לכתוב היתורים מבשר וזבח הרי מצד טומאה ונותר ילפינן בגז"ש לרבות כל השאר, ויתרין דאילו לא כתבה התורה היתורים "מבשר וזבח" היינו אומרים דכוונת התורה שכתבה שלמים (בכלל ופרט וכלל) זה למעט הנאכלים ליום ולילה, ומה שהתורה

ריבתה מגז"ש דטומאה ונותר זה בא ללמד דיש חיוב כרת בפיגול, ולא ללמד על מי חייבים משום פיגול, משא"כ אחרי שראינו שהתורה ריבתה עוד דברים לכן אמרין דכוונת התורה בגז"ש דטומאה ונותר לרבות גם כל השאר כן נראה כוונת הפנים מאירות.]

דף מ"ד ע"ב

תו"ד"ה זה גזל הגר. כתבו דאע"ג דמכפר לא הוה אמינא דליהוי לכהן אלא מידי דמותר למזבח ולא ממונא. כתב בספר תוספת קדושה דיתכן דזה אתא אפילו לרש"י שכתב דהכא לא בא הפסוק דוקא לחדש מתנות שלא יודעים, אלא הפסוק בא למנות כל המתנות יחד, ואעפ"כ הוקשה לתוס' למה כתבה התורה אשר ישיבו זה גזל הגר כי הרי זה בכלל אשם שכתבה התורה שניתן לכהן, כי בפסוק כתוב האשם המושב לה' לכהן אלמא קראתו התורה אשם, וע"ז תירץ תוס' דאעפ"כ הוצרכה התורה לכתוב גזל הגר, כי הוה אמינא שמה שהתורה נתנה האשם לאהרן ה"מ דברים שהמזבח זכה בהן ונותר מן האש כמ"ש בפסוק זה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש.

תו"ד"ה ואפילו לקדש בו את האשה. כתבו דמשמע מתוך פירוש הקונטרס דגזל הגר משלחן גבוה קא זכו, (כי רש"י פירש במנחות על מה שאמר רבי עקיבא לה' לכהן כתיב, כדרב הונא דאמר רב הונא קנאו השם ונתנו לכהן, ורש"י כתב ע"ז דמשלחן גבוה קא זכו, ורש"י כתב דעיקר מילתיה דרב הונא איתמר בהגוזל עצים לגבי גזל הגר) ובתחילה פקפקו התוס' בזה כי אם זה משלחן גבוה זכו אינו ממונו לקדש בו אשה, ואילו הכא מבואר דזה ממונו לקדש בו אשה, ושוב כתבו דאולי יש ליישב דאע"פ שגזל הגר משלחן גבוה זכו, מ"מ זה ממונו לקדש אשה מכיון שיש פסוק לך הוא ולבניך.

תו"ד"ה בדבר הנעשה בפנים. הקשו ממה שאמרה הגמ' בגיטין כהן גדול ביוה"כ שאומר שפיגל כשהיה לפני ולפנים נאמן רואים דפיגל בפנים ואעפ"כ כתוב שזה פיגול, ותירצו א' דהכה"ג אומר שפיגל אולם אין הקרבן פיגול לגבי שיתחייב כרת אלא פסול, ור"ח תירץ דהכה"ג אומר שחשב מחשבת שלא לשמו וקרו לזה מחשבת פיגול, ותוס' חולק דכשכתוב פיגול היינו מחשבת חוץ לזמנו ומקומו.

דף מ"ה ע"א

תו"ד והשוחטמן בחוץ. הוקשה לתוס' אי ר"ש ס"ל דנכרים מביאים רק עולות א"כ מה חידשה המשנה דאין בקדשי עכו"ם פיגול נותר וטמא הרי גם בעולות של ישראל אין לפי ר"ש פיגול. ותירצו בתירוצם הב' דהסיבה שס"ל לר"ש דאין בעולות של ישראל פיגול בגלל שאין איסור חל על איסור ובתחילת ההקדש כבר היה אסור לו ליהנות ממנה לכן אין חל ע"ז איסור פיגול נותר וטמא, משא"כ שאר קרבנות אחר שקרב מותר, ואז חל הפיגול. ולפי"ז מובן דקדשי גוי דאין נהנין זה רק מדרבנן (כמבואר בגמ') ולכן היה הו"א דקדשי עכו"ם יחול עליהם פיגול נותר וטמא אע"פ שבישראל לא חל פיגול על עולותיו לכן קמ"ל המשנה דגם בגוי אין בעולותיו פיגול. (כן ביאר הצ"ק)

תו"ד רואה אני. בתחילה הסבירו תוס' איך יליף רבי יוסי דבקדשי עכו"ם יש בהן מעילה, כי בפסוק (ויקרא כ"ב פסוק י"ח) כתוב איש איש וכו' אשר יקריב קרבנו, ואיש איש מרבה גוי, ובסוף הפסוק כתוב אשר יקריבו "לה" לעולה, זה מלמדינו דגם קדשי גוי הם בכלל קדשי ה', ובויקרא (ה' פסוק ט"ו) כתיב לגבי מעילה נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה', לומדים מזה דקדשי גוי הם ג"כ במעילה. והנה תוס' הכא לומדים דהויכוח בין רבי שמעון לרבי יוסי זה בקדשי מזבח של גוים, אבל בקדשי בדק הבית של גוים לכו"ע יש בה מעילה, והיינו דהבמה דברים אמורים ר"ש קאמר לה, ולכן הקשו תוס' דיוצא הכא דקדשי מזבח הם במעילה לפי רבי יוסי, וא"כ למה לא הקשתה הגמ' מזה על רבי ינאי דס"ל דאין בקדשי מזבח משום מעילה, והך קושיא אלימא מהקושיות של הגמ' שם כי א"א לתרץ דזה מדרבנן כי הכא נלמד מפסוק. [וצ"ע אולי לא רצתה הגמ' להקשות על רבי ינאי מדברי רבי יוסי כי יכול לומר אני סובר כרבי שמעון. אח"כ ראיתי בצ"ק ובפנים מאירות שהסבירו דהרי פליג עליה בקדשי מזבח של גוי ובגלל מיעוט מתרומה אבל בקדשי ישראל מודה דזה מש"כ בפסוק וחטאה בשגגה מקדשי ה' ויש מעילה, ולפי"ז קשה על רבי ינאי גם מדברי רבי יוסי וגם מדברי ר"ש, ולק"מ מה שהקשיתי]

ועוד הקשו למה לא הקשתה הגמ' מהמשנה בכריתות יש אוכל אחת וחייב עליה ד' חטאות ואשם אחד, ושם האשם זה על המעילה של החלב שאכל אלמא יש מעילה מדאורייתא, ותירצו וי"ל אסמכתא נינהו וכתב בטהרת הקודש דאין זה

מתרץ הקושיות הראשונות, אולם עיקר קושיית תוס' היה הקושיא אחרונה דזה סתירה מרבי ינאי לרבי ינאי אבל שאר הקושיות לא קשה כ"כ מכיון שבמסקנא הסיקה הגמ' דאי"ז כוונת רבי ינאי רק קושית תוס' איך יתכן כזה הו"א הרי זה סתירה ברבי ינאי.

ובתירוץ השני תירצו דרבי ינאי מיירי בדבר שיהא לו היתר לכהנים כגון בשר חטאת ואשם בכה"ג ס"ל דאין בהו מעילה, משא"כ עולה שאין נהיה מותר לכהנים גם רבי ינאי מודה שיש בהן מעילה, [אבל תוס' בעמוד ב' הביא דיעה דרבי יוסי אומר את הבמה דברים אמורים, והיינו דלפי רבנן אפילו בקדשי בדק הבית של גוי אין מעילה וכש"כ בקדשי מזבח, ולפי רבי יוסי רק בקדשי בדק הבית של גוי יש מעילה, ולפי"ז אולי יש ליישב דרבי ינאי ס"ל כר"ש. וצ"ע.]

תו"ד"ה דומיא דתרומה. הוקשה לתוס' דר"ש אומר דקדשי מזבח של גוים אין בהן מעילה, כי מעילה ילפא חטא חטא מתרומה שכתוב בו בני ישראל, אבל לגבי קדשי בדק הבית של גוי יש בו מעילה ולא ילפינן מתרומה, כי אמרינן דתרומה מלמד דוקא על הדומה לו שזה קדושת הגוף, יוצא דקדשי בדק הבית לא ילפא מתרומה לגבי מעילה, והקשו ע"ז דבגמ' סנהדרין מבואר דהלאו במעילה ילפא מתרומה, ולפי"ז יוצא דהמועל בקדשי בדק הבית אין לאו וממילא אין בו מלקות, וא"כ למה אמרה הגמ' במכות דיש מלקות בנהנה מהקדש שלא נפדה, (הלשון שלא נפדה, מורה שאפשר לפדותו והיינו קדשי בדק הבית) הרי אין לאו בקדשי בדק הבית. ותירצו א' דמיירי בקדשי מזבח ואעפ"כ שייך בהן פדיה דמיירי שהוממו, (אך עדיין לא פדה).

אח"כ הקשו מהגמ' במעילה שכותבת דילפינן מתרומה דאין מעילה במחובר לקרקע, וקשה דמחובר לקרקע שקדוש זה קדושת בדק הבית, וקדשי בדק הבית לא ילפינן מתרומה וא"כ יהיה בו מעילה, (כמו שקדשי בדק הבית של גוי יש בו מעילה ולא ילפינן מתרומה) ותירצו ב' (כן הסביר בחק נתן) דלגבי שאר דברים ילפינן מתרומה אף לקדשי בדק הבית כגון שיש לאו במעילה, וכגון שרק בתלוש יש מעילה, ורק לגבי שאין נוהג בגוי זה ילפינן מתרומה רק לגבי קדשי מזבח, הסבר הדבר כי בעצם לגבי מעילה בקדשי גוי יש סתירה כי בפסוק שכתוב לה' משמע דאף בשל גוי יש מעילה, ואילו בתרומה שמעילה נלמד ממנו (בגז"ש חטא חטא) כתוב בני ישראל דמלמד דגוי אין בו מעילה ולכן חייבים ליישב הסתירה ולומר דתרומה מלמד שאין מעילה בקדשי מזבח של גוי שדומה לתרומה, אבל

בקדשי בדק הבית שאין דומה לו יש מעילה אפילו בגוי וזה נלמד מריבוי לה', ולפי"ז מיושב אף הקושיא הראשונה של תוס'. עוד תירצו ג' שלפי רבנן אין מעילה בקדשי גוי בין בקדשי מזבח ובין בקדשי בדק הבית, ורבי יוסי אומר לר"ש כמה דברים אמורים היינו כמה אני מודה לך שאין מעילה בשל גוי, בקדשי מזבח, אבל בקדשי בדק הבית יש מעילה, ולפי"ז מיושבים ב' הקושיות של תוס' דבאמת לפי רבנן ילפינן מתרומה בין לקדשי מזבח ובין לקדשי בדק הבית בין לענין שאין בקדשי גוי מעילה ובין לענין לאו ובין לענין שאין נוהג במחומר לקרקע, והגמ' במכות שיש מלקות בקדשי בדק הבית, והגמ' במעילה שאין במחומר לקרקע מעילה אתא לפי ר"ש (ותוס' מכנהו רבנן ואולי לא גרסו ר"ש).

ותוס' מביאים שבנו הר' אלחנן הקשה על כך תירוצ' מהגמ' בערכין שאומרת שכשגוי מעריך ונותן הערך, לא משתמשים בזה אלא הוא נגנז, שואלת הגמ' א"כ לא ימעלו בו ולמה תנן (במשנתינו דהכא) דקדשי בדק הבית מועלין, והקשה ר' אלחנן הרי לפי כך תירוצ' רבי יוסי הוא דקאמר לה שיש מעילה בקדשי בדק הבית של גוי, אבל רבנן פליגי עליה, וא"כ מה שואלת הגמ' מרבי יוסי הרי יכול לומר אני מדבר לפי רבנן.

דף מ"ה ע"ב

תו"ד"ה אבל העצים. הקשו א' למה רבי שמעון קאמר הכא במשנה דאין האוכל בטומאה חייבין על דברים שאין נאכלים בגלל שאין ראוי לאכילה, בלאו הכי לא יהיו חייבין עליו משום טומאה לפי ר"ש דס"ל (בגמ' כריתות) דאין חייבין על פיגול בדברים שעולים לגבוה כי אין איסור חל על איסור במוקדשין, וא"כ הכא לא יתחייב משום טומאה בעצים ולבונה וקטורת כי אסורים משום מעילה ואין איסור חל על איסור [הוקשה לי למה לא הקשו תוס' לפי ר"ש למה דבר הנאכל כגון קומץ ומנחת כהנים חייבים עליו משום טומאה הרי אין איסור חל על איסור, ומצאתי שכן הקשו הפנים מאירות ועולת שלמה עיי"ש מה שתירצו] ב' דר"ש (בדף מ"ד ע"א) לומד מתיבת שלמים, דאין חייבין משום פיגול בדברים שאינם על מזבח החיצון כשלמים (כגון פרים הנשרפים) למה הוא צריך להגיע להך מיעוט הרי פרים הנשרפים יש בהן מעילה ואין איסור חל על איסור ולכן לא יהיה חייב עליהם משום פיגול, ג' אפילו לר"ש חייב בפרים הנשרפים משום נותר וטמא, ואיך יתכן הרי יש בהן מעילה ואין איסור חל על איסור, ועל קושיא ג' היה אפשר לומר דמיירי לאחר שניתך הבשר שכבר אין בהם משום מעילה

בכה"ג חייב משום נותר וטמא, ועיין בעולת שלמה שהביא דהפנים מאירות הקשה דמבואר בדף מ"ג: דהפיגול והנותר והטמא שהעלן על המזבח ומשלה בהן האור פקע איסורן, וא"כ גם משום נותר וטמא אינו חייב, ותירץ דמיירי שלאחר שניתן הבשר נהיה נותר וטמא ובכה"ג יש בו משום נותר וטמא, כי האור לא התיכן לאחר איסורן, דרק אם היה אסור והתיכן האור אז ירד איסורו, אבל ב' קושיות ראשונות קשה, כי עצים יש בהן מעילה לעולם ולכן קשה קושיא ראשונה, וקושיא ב' למה צריך ר"ש להגיע דמצד שאינו על המזבח החיצון אין בו משום פיגול א"א לתירץ דמיירי בהותך הבשר דא"כ גם פיגול אין בו כמבואר בדף מ"ג דבמשלה בו האור פקע פיגולו.

תו"ד"ה תלמוד לומר. לא הבנתי מה באו לחדש בזה דלכא' זה פשוט בדף מ"ד ע"א, ואולי קשה להו דהכא מרבין מיניה כל דבר ושם ממעטין שאר דברים ע"ז תירצו דבאמת קודם מרבים כל דבר בגלל הך לימוד ובסוף ממעטים מכלל ופרט, ועדיין צ"ע.

תו"ד"ה יש לו מתירין. כתבו דבסמוך (היינו בדף מ"ו ע"ב) ד"ה אחת, הסבירו למה צריך פסוק נוסף כל טהור ולא סגי בפסוק יקרב.

דף מ"ו ע"א

תו"ד"ה הכי גרסינן. הקשו אחרי דהפסוק שמיירי בטומאה (ולא יחללו את קדשי בני ישראל) מיירי גם בנותר א"כ למה הגמ' (בדף מ"ה ע"א) צריכה ללמוד דאין נותר בקדשי עכו"ם כי נותר יליף מטומאה בגז"ש חילול חילול ובטומאה כתוב בני ישראל, מדוע צריכה הגמ' לומר דיש גז"ש נותר לטומאה ולכן כמו שבטומאה רק של בני ישראל ה"נ נותר, הרי בנותר עצמו כתוב בני ישראל כמו שכתוב בטומאה כי הפסוק ולא יחללו מיירי אף בנותר.

תו"ד"ה הוא לפני כפרה. תוס' תירצו דדם שיצא לנחל קדרון מועלין בו מדרבנן. והקשו תוס' על זה ב' קושיות א' דהגמ' במעילה מחפשת מעילה מדרבנן (והביאו מדברי רבי יוחנן שאמר קדשים שמתו מועלין מדרבנן) למה לא הביאו מהמשנה דעדיפא שכתוב בדם שיצא לנחל קדרון מועלין בו והיינו מדרבנן, ב' דהגמ' בתמורה לגבי מקדיש עולה לבדק הבית שכתוב שם מועלין בו ב' מעילות

(א' מצד העולה ב' מצד בדק הבית) הקשתה הגמ' דאי מה שחל קדושת בדק הבית על העולה הוה מדרבנן (כמו שאמרו שם) למה יש ב' מעילות, וקשה שיביאו מדם דמצאנו בו מעילה מדרבנן, וגם מדברי רבי יוחנן שאמר קדשים שמתו מועלין בהן מדרבנן. ותירצו דהגמ' בתמורה מיירי היכא בדילי מיניה, ושם בדילי מצד עולה, ובזה חיפשו האם גם רבנן תיקנו בו מעילה, לכן לא הביאו מדם שגזרו בו רבנן מעילה, כי שם לא בדילי מיניה כי אין בו מעילה וכן הגמ' במעילה מחפשת מעילה דרבנן היכא שבדילי מיניה כגון בקדשים ששחטן בדרום, לכן הביאו מקדשים שמתו שגם בדילי מיניה (משא"כ דם דלא בדילי מיניה) אך צ"ע שהגמ' בתמורה תוכיח מדברי רבי יוחנן שאמר קדשים שמתו מועלים בהן אע"פ שבדילי מיניה, ומצאתי בשלום רב שהביא דהפנים מאירות תירץ דהגמ' בתמורה מחפשת מקרה שאע"פ שבדילי מיניה מצד שיש בו מעילה כדוגמת עולה שהקדישה לבדק הבית שעדיין יש בו מעילה מצד העולה אעפ"כ הטילו רבנן עליה מעילה, וזה א"א להוכיח מדברי רבי יוחנן בקדשים שמתו כי שם בדילי מיניה מצד שזה היה קדשים והיה בו מעילה אבל השתא אין בו מעילה (מדאורייתא) כי מתו.

ולפי דרכו של ר' חיים שבדם יש בו מעילה מדאורייתא אין הגמ' במעילה ובתמורה יכולה להביא מדם כי שם זה מעילה מדאורייתא, אבל לכא' עדיין קשה למה לא הביאה הגמ' בתמורה מדברי רבי יוחנן קדשים שמתו מועלין בהן.

ותוס' הקשו על רבי חיים דהגמ' אמרה (במנחות לגבי אפר פרה) ב' תקנות היו מעיקרא תקינו בה מעילה, א"כ למה לא הביאה הגמ' במעילה משם דרואים מעילה מדרבנן, הסביר בספר תוספת קדושה דבשלמא לפי תירוצ' א' לא קשה מידי כי לא הביאו מאפר פרה כי לא בדילי מיניה משא"כ לפי רבי חיים קשה, וא"א לתרץ בדרכו של רבי חיים דשם הקדישו רבנן האפר ולכן יש בו מעילה מדאורייתא כי א"כ איך היו מזין הסביר בספר עולת שלמה דאע"פ שמצות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ הוא מאבד הקדש בידים ואסור לעשות כן, ועוד הקשו תוס' על רבי חיים דהגמ' (במעילה דף י"ב) הקשתה על רבי יוחנן שאמר קדשים שמתו מועלין מדרבנן, וזה כולל אף קדשים קלים שבחיים אין בהן מעילה והקשתה הגמ' ומי איכא מידי דמעיקרא אין בו מעילה (כגון בקדשים קלים) ולבסוף יש בו מעילה, ואמרה הגמ' כן יש דוגמתו דם, ואם נימא כרבי חיים דרבנן הקדישוהו ולכן יש בו מעילה אין זה קשור לשאלת הגמ' שמייירי במצב רגיל בלי שרבנן יקדישוהו.

תו"ד אין לך. תירצו דאשכחנא טובא דכוותה דאין מועלין עד שעת מצותו, תרומת הדשן ועגלה ערופה עד אחר ירידתה. בטהרת הקודש תמה דתוס'

(ביומא דף נ"ט:) כתבו דמועלין במה שבתפוח ולכא' סותר להא דידן, ותירץ דמבואר בתוס' במעילה דמה שנמצא בתפוח מאימורים של קדשים קלים שאין בהם מעילה בעצמם, אף הנמצא בתפוח אין בו מעילה, משא"כ הנמצא בתפוח מאימורים של קדשי קדשים שיש בהם מעילה בעצמם אז אף הנמצא על התפוח יש בו מעילה, ונמצא דתוס' הכא מיירי ממה שנמצא בתפוח מקדשים קלים, אך לא זכיתי להבין למה לא נימא דתרוה"ד ועגלה ערופה הוה ב' כתובים הבאים כאחד דלפני שנעשה מצותו אין מועלין בו.

תו"ד"ה ולא. הוקשה להו (מהמבואר במשנה במעילה) דישון מזבח הפנימי לא מועלין, והכוונה דאחרי ששמוהו במקום ששמים תרומת הדשן אין מועלין והכא כתוב דמועלין בו לעולם, ותירצו דשם מיירי בדישון מזבח הפנימי דאין מועלין אחרי שעשו מצות תרומת הדשן, משא"כ בחיצון מועלין בו לעולם. והוקשה לתוס' דמשמע (בגמ' מעילה) דאף בחיצון אין מעילה, ותירצו דכוונת הגמ' שם זה מהיכן נלמד דיש מצוה לתרום הדשן של הפנימי, ותירצה הגמ' דנלמד ממש"כ והסיר את מוראתו בנוצתה והשליך אותה "אצל" המזבח קדמה אל מקום הדשן, דתיבות "אל מקום הדשן" מיותר (דאפשר ללמוד דכוונת הפסוק למקום הדשן כי הכא כתוב "אצל" ובתרומת הדשן כתוב ושמך "אצל" המזבח) ללמד דצריך לתרום גם את מזבח הפנימי.

ואחרי שתוס' הסבירו דכוונת הגמ' במעילה זה דמש"כ דישון מזבח הפנימי אין מועלין בו דמשמע מכיון שכבר נעשית מצותו לכן זה מוציאו מידי מעילה שהיה בו לפני כן, עכשיו הקשו תוס' דנימא גם במוראה ונוצה דימעלו בו לפני זריקתו למקום הדשן, והרי מבואר בגמ' דעולת העוף משנתמצה דמה יצאו מוראתה ונוצתה מידי מעילה, ותירצו דתרוה"ד בא להתיר שאר הדשן, משא"כ מוראה ונוצה כשהדם התיירו, זה סיום עבודת הקרבן, ותרומת הדשן זה כבר עבודה חדשה בדשן לכן מועלין לפני שתרמו תרומת הדשן. ועיין בחזו"א סי' כ' א' סק"ד שנתקשה בהסבר תירוץ התוס'.

תו"ד"ה עגלה ערופה. בתחילת התוס' כתבו נ"ל בפ"ק דכריתות, היינו נפקא ליה בפ"ק דכריתות את הדרשא שרש"י הביא מוערפו שם, ואח"כ כתבו והאי דנ"ל בפרק אין מעמידין היינו דקשה לתוס' דבפרק אין מעמידין נפקא ליה איסור בעגלה ערופה מדכתיב בה כפרה בקדשים, ותירצו דיש ב' לימודים א' וערפו "שם" זה לאסרה אע"פ שנעשית כבר מצותה, והסביר בחמדת דניאל דזה כוונת

יד דף מ"ו ע"א גד קעט

תוס' שכתבו "דשם" צריך לאסור לאחר עריפה היינו הפסוק שם, ב' כפרה כתיב בה כקדשים לומר דמחיים אסורה כקדשים, כן הסביר בצ"ק.

תוד"ה תרי מיעוטי בתיבי. הקשו דבחד מיעוט סגי, נראה כוונתם דאם התורה מיעטה שלא נלמוד ממנו הך דין, הרי ברור דאין התורה רוצה שנלמד הך דין מהשני שהתורה לא כתבה בו מיעוט דמ"ש ללמוד מזה או מזה, הרי התורה לא רוצה שנלמד מיניה.

תוד"ה חר למעוטי מנותר. הקשו דלומדים נותר מטומאה אף לקולא כגון קדשי עכו"ם דכמו שאין חייבין עליו משום טומאה (כי כתוב בני ישראל) ה"נ אין חייבין עליו משום נותר, ותירצו דבעצם בפסוק של טומאה ריבתה התורה בתיבת אשר הם "מקדישים לי" את כל המוקדשים, דאע"פ שאין חייבין עליו משום פיגול חייבין עליו משום טומאה אע"פ שכל הנך תלת הוקשו אהדי נותר לטומאה ופיגול לנותר, ולכן אם היה רק מיעוט אחד בדם היינו אומרים דבא לנותר, אבל על טומאה חייב מצד הפסוק מקדישים לי, [ולכן נקטו תוס' דהוה אמינא דיתחייב על דם משום טומאה ולא נקטו דהוה אמינא דיתחייב על דם משום נותר כי בטומאה מצינו ריבוי משא"כ בנותר] לכן כתבה התורה ב' מיעוטים ועכשיו אומרים דמ"ש"כ התורה בטומאה "מקדישים לי" ע"כ לא אתא לרבות חיוב טומאה בדם, כי יש מיעוט.

דף מ"ו ע"ב

תוד"ה אחת לכלל ואחת לפרט. אקדים הקדמה קצרה לדברי התוס', הגמ' (בדף מ"ה ע"ב) למדה דאפילו דברים שאין חייבין עליהם משום פיגול (כגון דבר שהוא בעצמו מתיר) חייבים עליהם משום טומאה, היינו אם אדם טמא אוכל, כי בפסוק שהתורה מחייבת משום טומאה כתוב אשר הם מקדישים לי, זה מרבה כל המוקדשים, אולם היינו יכולים לומר דמיד כשהקדיש אם אכלו בטומאה לוקה לכן כתבה התורה כל איש אשר יקרב, דהכוונה דמתי הוא חייב כרת בראוי להקרבה דהיינו אם זה דבר שיש לו מתירין, משיקרבו מתיריו ואם אין לו מתירין משיקדש בכלי, והגמ' במנחות (דף כ"ה ע"ב) אמרה דאם טמא אכל בשר קדשים לפני זריקת הדם אינו חייב כי בפסוק כתוב כל טהור יאכל בשר והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה וכו' דרק הניתר

לטהורים חייבים עליו כרת משום טומאה, וממשיכה הגמ' שם ואומרת דאם נזרק הדם כהלכתו ואח"כ לן הבשר ואכלו בטומאה חייב כי זה הותר לטהורים, אולם אם הבשר נפגל היינו אומרים דזה נחשב הותר לטהורים (כי חלות הפיגול נהיה כשקרבו מתיריו כן הסביר בתורת חיים) לכן כתבה התורה השלמים ללמד דטמא שאכל בשר פיגול אין חייב עליהם משום טומאה כי בכ"ז הך בשר לא הותר לטהורים באכילה.

ותוס' הקשו דבגמ' אצלינו לומדים מיקרב דרק בקרבו מתיריו אם טמא אוכלן חייב עליהם כרת, ובגמ' מנחות נלמד מהפסוק כל טהור יאכל בשר והנפש וכו', ותירצו דאם היה כתוב רק הפסוק כל טהור הוה אמינא דאם אוכל קודם זריקה מתחייב כי הרי זה ראוי לזריקה, וכוונת התורה למעט אם נטמא הבשר לפני הזריקה דהך בשר לא יהיה לו היתר לטהורים, או כגון שלן לפני הזריקה או שזה יצא לחוץ לפני הזריקה, לכן כתבה התורה יקרב ללמדינו דאין חייב עליהם מכיון שצריך שיקרבו מתיריו, ועוד לימדנו הפסוק יקרב דאם זה דבר שאין מתירין משיקדש בכלי הרי"ז כקרבו מתיריו, לכן כתבה התורה יקרב, אולם אם התורה לא היתה כותבת גם הפסוק כל טהור הוה אמינא דיתחייב על פיגולין כנותר, (כן כתבה הגמ' במנחות) דהיינו כמו שטמא שאכל בשר שהותר לאכילה וזה לן הוא חייב כי זה הותר לאכילה ה"נ אם זה בשר פיגול גם יחשב הותר לאכילה ויתחייב לכן כתבה התורה כל טהור יאכל בשר והנפש וכו' שדווקא בראוי לטהור חייב עליו כדי שנדרוש הפסוק שלמים דזה בא למעט אוכל פיגול בטומאת הגוף דאין חייב כרת משום טמא.

תו"ד"ה אבל בטומאת. הקשו א' איך אפשר לומר דבטומאת הגוף דברי הכל אינו לוקה, הרי רבי יוחנן אמר לעיל דאחת מהכריתות בא לפי רבנן לומר דדברים שאין נאכלין חייבין עליהם כרת באכלן בטומאת הגוף, ב' אפילו תאמר דהדיעה שאומרת דבטומאת הגוף לכו"ע אינו לוקה פליג על רבי יוחנן (שהעמיד הכרת בדברים שאין נאכלים) מ"מ צריך לפשוט לפחות דרבי יוחנן הוא דס"ל כמחלוקת בזו כן מחלוקת בזו, ג' איך הך מ"ד יכול לומר בטומאת הגוף לכו"ע אינו לוקה הרי יש משנה במעילה שכתוב לגבי לבונה דחייבים עליה משום נותר וטמא, והסביר בחק נתן דא"א לתרץ דהמשנה מיירי בטומאת בשר כי שם מיירי לגבי להביא קרבן, וקרוב מביאים רק על טמא שאכל בשר קודש, ולא על טהור שאכל בשר קודש טמא.

תו"ד"ה מחלוקת בטומאת בשר. כתבו דהך פלוגתא בין רבנן לר"ש בין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא לא שייכא לפלוגתא דרבי יוחנן ור"ל בטמא

שאכל בשר קודש לפני זריקה ובין לאביי ובין לרבא שנחלקו שם במחלוקת רבי יוחנן ור"ל יש ליישב וקל להבין, סתמו הדברים ולא הסבירו, ועיין צ"ק הסבר דבריהם.

דף מ"ז ע"א

תוד"ה איזהו מקומן קדשי קדשים. כתבו דצריך גם בשחיטה כלי שרת ומה שלא כתבו כפי שכתב וקיבול דמן בכלי שרת, כי לא בא ללמד הכא ההלכות שצריך כלי שרת, אלא ללמד מהו מקום השחיטה והקבלה, ומה שכתב וקיבול דמן בכלי שרת בצפון, זהו גם לימוד על מקום הכלי שרת (שמקבל בו) שצריך להיות בצפון אבל אילו לא יהיה בצפון אע"פ שהשחיטה יהיה בצפון ויקלח הדם לתוך הכלי שרת שבדרום יהיה פסול, ולגבי שחיטה א"צ לכתוב בכלי שרת בצפון כי אם הבהמה בצפון חלק הסכין ששוחט בו ג"כ הוי בצפון.

והוביחו כן מהסיפא שכתוב בקדשים קלים שחיתתן בכל מקום בעזרה ולא כתוב קיבול דמן בכלי שרת, ועל כרחך היינו טעמא כי זה פשיטא דבעזרה בעינן וא"צ לכתוב דהכלי שרת גם יהיה בעזרה לאפוקי אם שחט בפנים והדם קילח לחוץ לעזרה ושם קיבלו כי זה פשיטא דפסול כי הדם נפסל ביוצא, כן פירש בעולת שלמה, ותוס' המשיכו וכתבו דגם מה שהגמ' (בדף כ"ו) הביאה ברייתא שכתוב לגבי קדשים קלים שחיתתן בעזרה וקיבול דמן בכלי שרת בעזרה, מה שכתבו וקיבול דמן בכלי שרת בעזרה לא באו לחדש דצריך לקבל בכלי שרת, אלא ללמד דלא סגי אם יהיה רוב הכלי בחוץ ומקצתו בפנים וקיבל במקצתו שבפנים. (וכנראה הכוונה דאחז הכלי עקום שהדם נשאר בפנים, כי אל"כ היה הדם נפסל ביוצא) דאעפ"כ זה פסול בגלל שהיות שרוב הכלי בחוץ נחשב שכל הכלי בחוץ, דאגד כלי הוה אגד כ"כ בשיטמ"ק, [ובעולת שלמה הקשה א"כ למה לא כתב התנא הכא דבעינן בקדשים קלים קיבול דמן בכלי שרת בעזרה לאפוקי כשרוב הכלי חוץ לעזרה, ותירץ דהתנא הכא לא בא ללמד כל ההלכות, ורק הוקשה לתוס' דכמו שכתב ברישא קיבול דמן בכלי שרת בצפון יכתוב בסיפא קיבול דמן בכלי שרת בעזרה, וזה תירצו דהרישא אתא לאפוקי כשהכלי שרת שמקבל בו הוא בדרום, ובכה"ג א"צ למעט בקדשים קלים כשהכלי שמקבל בו הוא בחוץ].

עוד תירצו תוס' דבעינן כלי שרת בשחיטה, ומה שלא כתבו כמו שכתב וקיבול דמן בכלי שרת בצפון, כי בקיבול דמן אתא לאשמועינן חידוש דלא נימא בקדשי

קדשים דמקבל ביד כפי שמקבל ביד באשם מצורע משא"כ בשחיטה אין הך חידוש, לכן לא כתב שחיטתן בכלי שרת, ומה שלא הזכיר בקדשים קלים קיבול דמן בכלי שרת, כי בקדשים קלים לא היה הוה אמינא שנלמד מאשם מצורע שקבלה ביד, כי אשם מצורע זה קדשי קדשים, כן הסביר בספר פריו בעתו.

דף מ"ז ע"ב

תור"ה אלו ואלו. הקשו על פירש"י (דפר יוה"כ נלמד שנשרף אבית הדשן מהיקישא לפר העלם) שהרי פר העלם לא כתיב בגופיה דנשרף אבית הדשן אלא נלמד בהיקש מפר כהן משיח, וא"כ קשה דדבר הלמד בהיקש אין חוזר ומלמד בהיקש, וכתבו לתרץ א) לפירש"י דפר יוה"כ נלמד בהיקש מפר כהן משיח עצמו, (אבל באמת רש"י בעצמו למדה מפר העלם) ב) דב' פעמים הוקש פר העלם לפר כהן משיח אחד בפסוק ועשה כאשר עשה וזה מלמד דפר העלם נשרף בבית הדשן, ב' שהתורה אמרה בפר העלם ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון, והוה כמו שמפורש בפר העלם דנשרף אבית הדשן ושוב זה מלמד בהיקש על פר יוה"כ, ג) דהגמ' (בדף ק"ה) למדה מזה שכתוב בפר העלם מחוץ למחנה, ובפר כהן משיח מחוץ למחנה ובתרומת הדשן מחוץ למחנה דהיה מספיק לכתוב רק באחד מהן מחוץ למחנה והתורה כתבה בשלשתן ללמד דהכוונה מחוץ לג' מחנות וא"כ הרי"ז כאילו כתוב מפורש בפר העלם דנשרף בבית הדשן ולכן מלמד בהיקש לפר יוה"כ, ותוס' אומר דלכא' אע"פ שזה כאילו כתוב מפורש בפר העלם דנשרף מחוץ לג' מחנות אכתי מנלן דנשרף אבית הדשן (וא"כ שוב זה למד בהיקש מפר כהן משיח ואין חוזר ומלמד בהיקש) תירצו דשמא הוה גילוי מילתא והיינו דזה כמו שכתבה התורה בשלשתן מחוץ לג' מחנות ואין ידוע היכן חוץ לג' מחנות וכשהתורה פירשה באחד מהן שזה בבית הדשן זה מלמד על כולן שהם בבית הדשן (אולי זה כמו דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא), ומש"כ בפר ושעיר של יוה"כ דנשרף מחוץ למחנה, שהרי לכא' זה מיותר כי פר יוה"כ נלמד בהיקש, מפר העלם, תירצו תוס' דבגמ' בדף ק"ה יש מחלוקת בין ר"ש לרבנן מה דורשים מהך חוץ למחנה שכתוב בפר יוה"כ.

ותוס' כתבו דהשתא אתא שפיר מנין ידענו דשעיר יוה"כ הוא ג"כ נשרף אבית הדשן, פשטות כוונתם נראה דלפי מש"כ דמש"כ מחוץ למחנה הוה חוץ למחנה ג', על בית הדשן, א"ש דהרי בפר ושעיר של יוה"כ כתוב דשורפם מחוץ למחנה

וא"כ ידעינן שזה בבית הדשן, אך צ"ע א"כ איך דרשה הגמ' בדף ק"ה מש"כ מחוץ למחנה בפר ושעיר של יוה"כ לפי רבנן בדרך אחד ולפי ר"ש בדרך אחר, הרי איצטריך ללמד על שעיר יוה"כ שנשרף בבית הדשן. אח"כ ראיתי שכן הקשה בחק נתן, ותירץ דמש"כ בפר יוה"כ ובשעיר יוה"כ מחוץ למחנה הוה כמו שכתוב כן על פר וכמו שכתוב כן גם על שעיר והגמ' דרשה את המחוץ למחנה שכתוב בפר יוה"כ, ושעיר נלמד ממש"כ אצלו מחוץ למחנה. ועוד תירצו תוס' דידעינן בהני הנשרפים מחוץ לג' מחנות דמקומן אבית הדשן בגלל שבכל הני כתיב מחוץ למחנה וילפי בגזירה שוה מפר כהן משיח שכמו מה שהוא נשרף מחוץ לג' מחנות זה בבית הדשן, ה"נ פר העלם הוה מקום שריפתו אבית הדשן, ולכן פר העלם יכול ללמד על פר יוה"כ שזה בבית הדשן כי הוא למד בגז"ש וחוזר ומלמד בהיקש, אולם קשה ע"ז דבגמ' (בדף נ' ע"א) יש מחלוקת אם הלמד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש, וא"כ איך פר העלם מלמד בהיקש על פר יוה"כ, ד' אבל הרבה אחרונים למדו דכוונת תוס' דאף יוה"כ נלמד המחוץ למחנה שכתוב בו בגזירה שוה מפר כהן משיח והוקשה להו א"כ איך דרשו רבנן ור"ש דרשת מחוץ למחנה דיוה"כ הרי אינו מיותר, ה' דכמו שהגמ' אמרה (בדף פ"ג) דמה שאמרה התורה פעמיים החטאת ביוה"כ, (ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת) זה בא ללמד על פר העלם ופר כהן משיח ושעירי ע"ז דגם מטמאים בגדים כמו פר ושעיר של יוה"כ, וא"כ י"ל דכמו שהתורה דימתה אותם לפר יוה"כ, ה"נ דימו פר יוה"כ אליהם דכמו שפר כהן משיח נשרף בבית הדשן ה"נ פר ושעיר של יוה"כ.

תוד"ה מה נתינה. כתבו דגם מה דילפינן דכמו שלקיחה הוה ביד ה"נ נתינה ביד, אי"ז בגלל הקיש ולקח הכהן מדם האשם ונתן, אלא יליף מבנין אב דכמו שהנתינה ביד ה"נ הלקיחה ביד, [אולם בתוד"ה (אף לקיחה) מוכח דלמדו דלומדים את זה מהיקש ולקח לונתן, א' כי תוס' הקשו דגם בחטאת כתיב ולקח ונתן וא"כ נימא דגם חטאת מקבל ביד, ב' מתירוצם הראשון שכתבו דזה נלמד מיתורא דולקח ונתן.] וכנראה הוקשה לתוס' בשלמא אי זה היקש מובן שלא לומדים מנתינות אחרות שהם בכלי כי ילפינן ממה שהקישו הפסוק, משא"כ אם זה בנין אב למה לא נילף מנתינות אחרות היינו מזריקה דשאר קרבנות, (ומה שנקטו מנתינות אחרות זה לאו דוקא כי נתינה זה באצבע) שהם בכלי ע"ז תירצו תוס' דיותר יש ללמוד לקיחה דאשם מנתינה דאשם מאשר ללמוד לקיחה דאשם מנתינה דשאר קרבנות.

תוֹד"ה אף לקיחה, ו**תוֹד"ה** מה חטאת. היות דדנים באותו ענין אצרפם, בתוס' (ד"ה אף לקיחה) דנו למה בחטאת מקבל בכלי הרי גם בחטאת כתיב ולקח ונתן וא"כ נלמד דגם בחטאת מקבל בידו, ותירצו ב' תירוצים, א' דילפינן היקש ולקח לונתן רק אם זה יתורא, (ומהכא מוכח דלא כמו שכתבו (בתוֹד"ה מה נתינה) דילפינן מבנין אב) ב' דבאמת ילפינן היקש ולקח לונתן אע"פ שאין יתור ומה שאין מקישים כן בחטאת כי בפסוק בחטאת בעצמו מוכח דמקבל בכלי, ולפי"ז קשה להו"א כ"כ מדוע כתוב בתו"כ דילפינן דחטאת קבלתו בכלי מגזירה שוה דכתיב "ולקח" הכהן מדם החטאת וכתיב "ויקח" משה חצי הדם וישם באגנות, ותירצו דהיה אפשר לדחות המשמעות שבפסוק של חטאת דאין כוונת הפסוק שמקבל בכלי אלא כוונת הפסוק שטובל אצבעו בדם כדי להזות, לכן כתבה התורה הגז"ש שמלמד דהאי ולקח היינו קבלה. [לסיכום ידעינן דולקח דמצורע היינו ביד, א' לפי תוס' הקודם בבנין אב, ב' לפי תוס' הזה מצד יתור, ג' באמת ילפינן מהיקש אף בלי יתור, א] ולפי התירוצ' הזה יוצא דחטאת דבעינן קבלה בכלי ילפינן ממשמעות הפסוק ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן, וכדי שלא נטעה לפרש הפסוק אחרת, כתבה התורה הגז"ש לויקח משה חצי הדם, (ב) אולם רש"י פירש דילפינן דחטאת צריך כלי מגזירה שוה דויקח משה והקשו תוס' עליו דחטאת נלמד בגז"ש ואיך זה חוזר ומלמד בהיקש על אשם (כחטאת האשם) הרי"ז ספק שלא נפשט (לפי מ"ד בתר למד אזלינן) אם הלמד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש, אבל לפי הדרך הא' לא קשה מידי כי כתוב בחטאת בעצמו שקבלתו בכלי, ותוס' מביא דרך נוסף ג) דילפינן דחטאת קבלתו בכלי מהיקש של חטאת לשלמים (בפסוק וזאת התורה) דכמו ששלמים קבלתו בכלי כי כתוב בו ויקח משה, ה"נ חטאת, אולם תוס' הקשה ע"ז דאי מה שחטאת בכלי זה נלמד מהיקש איך זה חוזר ומלמד בהיקש על אשם (כחטאת האשם) והרי ידעינן דהלמד בהיקש אין חוזר ומלמד בהיקש, ופה נתפצל התירוצ' לשנים, בתחילה אמרו תוס' דגם אשם נלמד מהיקש לשלמים ומה שאמרה הגמ' מהיקש (כחטאת האשם) התורה כתבה כן שלא נטעה לומר דאשם אינו מוקש לשלמים כי הרי מצאנו באשם שקבלתו ביד לגבי לתת על המצורע א"כ ה"נ מה שמקבל לזריקה יהיה ביד לכן כתבה התורה כחטאת האשם שלא נטעה כן ובעצם זה למד בהיקש משלמים, אולם קשה ע"ז א"כ למה צריך את הגזירה שוה מחטאת לויקח משה חצי הדם, לכן פירשו בדרך אחר דבאמת אשם נלמד מהיקש לחטאת ואע"פ שחטאת נלמד בהיקש ואין היקש חוזר ומלמד בהיקש, כתבו תוס' דלכן כתבה התורה הגז"ש חטאת לויקח משה חצי הדם ויוצא דחטאת נלמד שהוא בכלי מב' מקומות ללמד

דזה כמו שכתוב מפורש בחטאת דקבלתו בכלי ולכן יכול ללמד בהיקש לאשם, אולם בגזירה שוה בעצמה לא מספיק, כי זה ספק לפי מ"ד בתר למד אזלינן אי למד בגזירה שוה חוזר ומלמד בהיקש, אבל כשכתוב פעמיים הוה ליה כמו שכתוב בו מפורש, ולכא' קשה למה צריך ללמוד אשם בהיקש מחטאת הרי הוא בעצמו הוקש לשלמים שזה בכלי, תוס' סתמו ולא הסבירו אבל יתכן דזה כמו שכתבו בתירוץ הקודם דא"א ללמוד מהיקש לשלמים אחרי שהתורה בעצמה כתבה דבאשם מקבל הדם ביד ונותן על המצורע וא"כ רואים דהתורה לא הקישה אותו לשלמים וא"כ לא הקישה אותו התורה אף לגבי הקבלה מאשם לזרוק על המזבח, לכן צריך היקש לחטאת.

דף מ"ח ע"א

תנוד"ה אשכחן. הקשו למה לעיל כשדרשינן בן הבקר לפני ה' ואין השוחט לפני ה' לא שאלו בן צאן מנין, וכן בכמה דרשות לא הצריכו ב' פסוקים לבן צאן ולבן בקר, ותחילה תירצו דשם בהנך דרשות לא הוצרכו לב' פסוקים כי סומך עצמו על דרשת הו' דהכא שמחברם, ובסוף התוס' כתבו מיהו בההיא דבן הבקר לפני ה' וכן לענין סמיכה והפשט ניחא למה לא שאלו בן צאן מנין דפשיטא דילפינן תחתון מעליון, אבל עליון מתחתון ס"ד דלא יליף, עכ"ד התוס'. הנה היה מקום לומר דהכא תירצו תוס' תירוץ נוסף אבל בשטמ"ק ובפנים מאירות למדו דזה המשך לתירוצם הא' דסומך עצמו על דרשת הו', אולם תוס' באו להסביר למה לפחות לא שאלה הגמ' על בן צאן מנין וע"ז תירצו כי זה פשוט דע"י הו' ילפינן תחתון מעליון אבל הספק לגבי ללמוד עליון מתחתון (ובפנים מאירות כתב דיתכן דמש"כ תוס' באמצע אי נמי משום דבבן צאן וכו' מקומו בסוף אחרי הקטע של מיהו בההיא דבן הבקר) ויתכן דלא רצו ללמוד דזה תירוץ נוסף כי תוס' כתבו דפשיטא דילפינן עליון מתחתון, ובלי ו' לא פשוט דלומדים, וגם תוס' לא כותבים את זה בלשון תירוץ אלא כתבו מיהו בההיא, לכן ע"כ כוונת תוס' ע"י ו' כתיבוצם הא'.

תנוד"ה מה להלן. קושייתם דחטאת שהוא בא רק על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת נלמד מהיקש וא"כ אין חוזר ומלמד בגזירה שוה (כמבואר בגמ' בדף מ"ט ע"ב).

תנוד"ה דבולי עלמא. הקשו דהכא אמר הקיש עדיף מגז"ש ובגיטין קאמר להיפך דגזירה שוה עדיף מהיקש, ותירצו בתירוצם הראשון דהגמ' בגיטין שאמרה

גזירה שוה עדיף היינו במקום שעדיין ההיקש ילמד כגון שם בגיטין דשמא צריך ההיקש לדברים אחרים, משא"כ הכא אי נדרוש הגזירה שוה לגמרי א"כ יתבטל ההיקש לגמרי, (כי הרי ר"ע לא יליף מהיקישא דאשם תלוי זה בכסף שקלים) בכה"ג אמרינן הקישא עדיפא, וישאר הגזירה שוה רק לגבי חטאת קבועה. (אך צ"ע איך יהיה במקום שאי נימא היקש יתבטל הגז"ש, ואי נימא הגז"ש יתבטל ההיקש, מי אלים) ולתירוצם הב' הקיש עדיף מגז"ש ורק שם בגיטין אמרינן גז"ש עדיפא כמו שהסבירו.

תו"ד"ה וחטאת בת דנקא. הקשו דבפרק מחוסרי כפרה מוכח דחטאת זה בסלע, כי חטאת מביאים כבש וכתוב שם האומר הרי עלי בסלע למזבח, יביא כבש שאין לך דבר שקרב בסלע אלא כבש, ותוס' הוסיפו דהך סלע זה בלי נסכים (כמו שהוכיחו תוס' במנחות דף ק"ז ע"ב ד"ה כבש מהגמ' בכריתות דף י' ע"ב שכתוב דחס רחמנא עליה בדלות למיהוי חד משיתסר בעשירות), ונראה דתוס' הוצרכו לכך שהך סלע זה חוץ מהנסכים כי אם זה ביחד עם נסכים א"כ שוב יתכן דקרבן החטאת בעצמו אין לו שיעור כמה יהיה ורק שביחד עם הנסכים יהיה סלע.

תו"ד"ה תינת. כתבו דה"נ הוה מצי למיבעי לרבנן דלית להו דרשא דזאת תורת מנא להו אשם בכסף שקלים בכל אשמות ולכא' דבריהם צ"ע טובא דבתוד"ה גמר בערכך כתבו מהגמ' בכריתות דרבנן כן דרשו דרשא דזאת תורת. והסביר בצ"ק דכוונת תוס' הכא זה לפי המ"ד דלא דריש זאת תורת מהיכן ילמוד בכסף שקלים בכל אשמות לפי שיטת רבנן.

תו"ד"ה גמר בערכך בערכך. הקשו לפי מה שתירצו דרבנן נמי דרשי בערכך בערכך א"כ קשה הרי הך גז"ש דבערכך, זה דבאשם מעילות כתוב בערכך וכן באשם תלוי וכן באשם גזילות, וא"כ למה ס"ל לרבנן דאין חייבין אשם תלוי על ספק מעילות הרי אשם מעילות נלמד בגז"ש מאשם תלוי וא"כ יתחייב אשם תלוי בספק מעילות, ותירצו דהך בערכך קאי על כסף שקלים, ולכן זה מלמד על כסף שקלים ולא על עצם הענין אי חייבים אשם תלוי בספק מעילות, וכתבו דמהאי טעמא יתיישב גם לר"ע דגם עליו היה קשה קושיא דומה לקושיית תוס' למה הוצרך ללמוד מואם דמקיש עליון לתחתון דחייב אשם תלוי בספק מעילות הרי ר"ע יליף בערכך בערכך (לפי תירוץ אחד בגמ') וילמד מהך גז"ש, ולפי תירוץ תוס' ג"ז מיושב.

הקשו אחרי שרבנן ג"כ דרשי בערכך בערכך א"כ למה אין לומדים שבספק מעילות יצטרכו אשם תלוי כי באשם תלוי כתוב בערכך וכן באשם מעילות כתוב

בערכך, והקשה בעולת שלמה דלעומת זה יש גז"ש אחר חטאת חטאת דמלמד דאין חייב אשם תלוי בספק מעילה וא"כ מה הקשו, ותירץ דכשיש ב' גז"ש הסותרים, לחומרא מקשינן וא"כ גם הכא נקיש שיהיה אשם תלוי בספק מעילות, והעיר ע"ז דלכא' מה דלחומרא מקשינן זה כי ספק דאורייתא לחומרא, ולגבי להביא קרבן אין מביאים מצד ספק דאורייתא לחומרא.

דף מ"ח ע"ב

תו"ד"ה מה לבן צאן. תירצו דהתם דכל דינו בכהן לא שייך למיפרך מכלי, נראה כוונתם דאם עושים הק"ו בסגנון הזה א"א להקשות מה לבן צאן שטעון כלי, והיינו, דאחרי שמצאנו דלענין כהן הקילה התורה בבן צאן בשחיטתו דא"צ כהן ובהזאה החמירה התורה דצריך כהן, א"כ בבן עוף שהחמירה התורה לענין כהן בשחיטתו (דצריך מליקת כהן) ודאי שהתורה תחמיר בבן עוף בהזאתו דצריך כהן, וא"א לדחות דבן צאן חמיר יותר לגבי כלי כי אנו עושים ק"ו מענין שהתורה הקילה בבן צאן יותר מבן עוף, ולפי"ז מובן מה שהקשו תוס' בהמשך דליעביד ק"ו ממקום ובפשטות חוזר קושייתם לפי תירוץ הזה (דמש"כ תוס' באמצע עוד תירוץ זהו הגה"ה שנוספה בתוס' כמ"ש השטמ"ק) דהגמ' אצלינו גם יכולה לעשות ק"ו בסגנון הזה ולא יהיה אפשר להקשות מה לבן צאן שטעון כלי, דהיינו שמצאנו לגבי בן צאן שהקילה התורה לענין מקום דא"צ ע"ג המזבח ובבן עוף החמירה התורה לענין מקום דמליקתו ע"ג המזבח, וא"כ במקום שהחמיר התורה אפילו בבן צאן לגבי מקום שצריך צפון ודאי שהתורה תחמיר ותצריך בבן עוף צפון.

ותירוץ הב' שתירצו תוס' וז"ל ול"נ כיון דהדין הוה מהזאה לא שייך למיפרך מכלי דשחיטה, יתכן דנתכוונו דהכא אין עושים הק"ו אם בן צאן דקיל מבן עוף (לגבי שחיטת כהן), מצאנו דהחמירה בו התורה לגבי צפון, א"כ כש"כ דהתורה תחמיר בבן עוף לענין צפון, אלא הק"ו הוא מי יותר חמיר הזאה או שחיטה, מצאנו בבן צאן דהזאה חמירא כי צריכה כהן משא"כ שחיטה, וא"כ בבן עוף שמצאנו שהתורה החמירה בשחיטתו דצריך כהן ודאי שתחמיר בהזאתו דצריך כהן, וע"ז א"א להקשות דמצאנו דבן צאן חמיר מעוף לגבי כלי, כי אי"ז הק"ו אלא מי חמיר הזאה או שחיטה, ואחרי שבבן עוף אפילו בשחיטה צריך כהן ודאי יצטרכו בהזאה.

אח"כ כתבו תוס' דזה אין להקשות למה לא אמרה הגמ' דצריך הפסוק אותו בצפון ואין בן עוף בצפון דסד"א שיהיה בצפון כי התורה קראה לחטאת העוף

חטאת, ובפסוק זאת תורת החטאת הוקשו החטאות אהדדי, אין להקשות כן כי הגמ' יכלה לדחות דשמא בפסוק וזאת תורת החטאת הוקשו כל החטאות הנשחטות להדדי, משא"כ חטאת העוף הנמלקת אולי לא הוקש לשאר חטאות.

תור"ה אלא אין שוחט. הקשו דמדרכי אחיה נפקא דכשהתורה צריכה למעט בושחט "אותו" על ירך המזבח צפונה, דאין השוחט צריך להיות בצפון, מבינים דמקבל צריך להיות בצפון דאל"כ למה הוה אמינא דגם השוחט צריך להיות בצפון, וא"כ למה צריך את המיעוט בשעיר נשיא ושחט "אותו" במקום אשר ישחט את העולה, לרבות דהמקבל צריך להיות בצפון (וילפינן אותו בצפון ולא שוחט בצפון, והרי א"צ למעט שוחט בצפון כי זה ממועט מדרכי אחיה, לכן ע"כ זה בא לומר אבל מקבל בצפון) ותירוץ תוס' צ"ע קצת דאחרי שהגמ' לא סברה לדרשת ולקחת לו קח דמקבל צריך להיות בצפון, א"כ מדוע צריך את המיעוט של ושחט אותו על ירך המזבח צפונה דאין השוחט בצפון, (וא"א לתרץ דהכוונה אחרי דיליף מאותו דשעיר נשיא דמקבל צריך להיות בצפון לכן צריך את המיעוט של אותו, דא"כ יכלו לתרץ כן גם לפי רבי אחיה דבאמת גם אין סובר דרשת ולקחת, ודריש לה מאותו דשעיר נשיא), ולכן נראה כוונת תוס' דבאמת דרבי אחיה ס"ל מקבל בצפון, (כמו שאמר) אבל לא הבין כן ממה שהתורה אמרה ושחט "אותו" על ירך המזבח צפונה, אותו על ירך ולא שוחט על ירך ואם התורה צריכה למעט דאין השוחט בצפון אלמא המקבל בצפון, אלא דריש דרשא חיצונית מהפסוק "ולקח" לו יקח דהמקבל צריך להיות בצפון, ולאלומי הדרשא קאמר דהתורה צריכה למעט דאין השוחט צריך להיות בצפון כמו שהבין צאן צריך להיות בצפון ובפרט שהמקבל צריך להיות בצפון ולכן היינו יכולים לומר דגם השוחט צריך להיות בצפון. [ומוכרחים לומר דרבי אחיה קאמר לה לאלומי, כי תוס' כתבו דרבי אחיה למד מהפסוק "ולקח" לו קח דהמקבל צריך להיות בצפון ואי נימא דרבי אחיה ס"ל דצריך מיעוט דאין השוחט בצפון רק אם מקבל צריך להיות בצפון, א"כ מדוע צריך את הפסוק ולקח לו קח, דמקבל בצפון, הרי הוא יכול ללמוד את זה מזה שהצריכה התורה מיעוט דאין השוחט בצפון], אבל הגמ' ס"ל דלא דרשין מולקח דצריך המקבל להיות בצפון ואעפ"כ צריך למעט דאין השוחט בצפון, ומקבל דצריך להיות בצפון ילפינן ממה שמיעטה התורה בשעיר נשיא דאין השוחט צריך להיות בצפון, וא"צ מיעוט לזה לכן אמרינן דאתא ללמד דהמקבל כן צריך להיות בצפון, ביארתי עפ"י ספר לשם זבח. [ועיין בקרן

אורה שהקשה לפי רב אחיה דיליף מקבל בצפון מולקח, ואין השוחט בצפון מושחט אותו על ירך המזבח צפונה, א"כ מה ימעט מושחט אותו דשעיר נשיא, ותירץ דהוא ילמד כרבי יהודה דוסמך ידו על ראש השעיר מרבה שעיר נחשון לסמיכה והוא אמינא דגם איתרבי לצפון לכן אמר הפסוק ושחט אותו (בצפון) ולא שעיר נחשון] [והוקשה לי למה הוצרכו תוס' לומר דרבי אחיה יליף מקבל בצפון מהפסוק ולקח, ואז יקשה קושיית הקרן אורה מה ידרוש מאותו דשעיר נשיא, למה לא תירצו תוס' דרבי אחיה דריש דמקבל בצפון ממיעוט דשעיר נשיא, ואולי יש לומר דאם כל מה דמקבל בצפון זה מילפוטא דשעיר נשיא, והרי איך ילפינן כן משעיר נשיא (אולי השעיר נשיא בא למעט דאין השוחט בצפון) זה בגלל שידעינן מהפסוק ושחט אותו על ירך המזבח צפונה דאין השוחט צריך להיות בצפון וא"כ ע"כ בא ללמד דמקבל צריך להיות בצפון, א"כ לא מתאים שרבי אחיה יאמר דהפסוק ושחט אותו על ירך המזבח צפונה בא לומר שלא נימא כמו שמקבל בצפון ה"נ שוחט בצפון, אם כל מה שידעינן דמקבל בצפון זה אחרי המיעוט של "ושחט אותו" דאותו בצפון ולא שוחט בצפון]

תו"ד"ה קבלה נמי. בעזה"י אפרש דברי התוס' עפ"י שילוב בין פשט של ספר לשם זבח ועם פשט של העולת שלמה, הגמ' הקשתה דמצאנו שחיטה וקבלה בעולה [בצפון למצוה] מנלן לעיכובא, ורש"י פירש דמצאנו דקבלה בעינן למצוה ממה דילפינן לפני זה משעיר נשיא, שכתוב ושחט "אותו" דזה מלמד דמקבל צריך להיות בצפון, והקשו תוס' דהך פסוק מיירי בחטאת אבל בעולה יש פסוק אחר, ושחט "אותו" על ירך המזבח צפונה ומזה ילפינן דאין השוחט צריך להיות בצפון, וא"כ מנלן בעולה דהמקבל צריך להיות בצפון, ואל תתרץ לי דילפינן בעולה מזה שהקבלה צריך להיות בצפון (כמו שאפרש תיכף) ה"נ המקבל צריך להיות בצפון אין לתרץ כן כי באשם יש ב' פסוקים למצוה אחד למקבל ואחד לקבלה, אלמא אין לומדים מקבל מקבלה, וקבלה דצריך צפון בעולה כתב בספר עולת שלמה כי בבן בקר כתוב (ויקרא א' פסוק ה') ושחט את בן הבקר לפני ה' (שזה בצפון כמו שלמדה הגמ' בעמוד א') וכתוב אח"כ והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם דהיינו קבלה שגם צריך להיות בצפון כמו השחיטה.

עוד הקשו תוס' דבחטאת ילפינן עיכובא בשוחט וקבלה מזה ששנה עליו הכתוב אבל מקבל מנלן דמעכב כי לא שנה עליו הכתוב (שחיטה ושחט "את החטאת" במקום העולה, וקבלה מזה שכתוב בכשבת יחיד ולקח הכהן מדם

החטאת, ומקבל עצמו או מולקח לו קח, או מאותו דשעיר נשיא, והפסוק בכשבת יחיד חזר על שחיטה דצריך צפון, ובפרשת שעיר נשיא חזר על קבלה שצריך להיות בצפון שכתוב שם ולקח הכהן "מדם החטאת", אבל על מקבל לא שנה עליו).

ותירצו תוס' דאחרי שבחטאת לא חילק בין מקבל לקבלה ושניהם בעינן בצפון למצוה ה"נ נימא דלא חילק ביניהם וכמו שקבלה בצפון זה לעיכובא ה"נ מקבל בצפון זה לעיכובא וכתבו המפרשים וכן בעולת שלמה דקושיא א' תוס' לא מתורץ כי בעולה לא מצאנו כלל דמקבל צריך להיות בצפון אפילו למצוה.

דף מ"ט ע"א

תנוד"ה ו**הרי מעשר**. כתבו דבסיפרי מפרש טעמא דרבי יהודה משום דכתיב הכסף כסף ראשון ולא שני, והקשו ע"ז דבגמ' (ב"מ פרק הזהב) איתא דאפשר לחלל סלעים על דינרין וילפינן מכסף כסף ריבה, והכא ממעטינן מהכסף, דא"א לפדות הלקוח בכסף מעשר אע"פ שנטמא, ולמה מרבינן דאפשר לחלל סלעים על דינרין והכא ממעטינן דא"א לפדות הלקוח בכסף מעשר שני, למה לא נימא להיפך (כנ"ל כוונת קושיית תוס') ותירצו דשונים הם דהכא כבר נגמר המעשה דאחרי שפודה המעשר שני על כסף לוקחו לירושלים וקונה בו פירות ואוכלם והכא כבר קנה הפירות, ואילו לא היה נטמא לא היה אפשר לפדות לכו"ע, משא"כ כשרוצה לפדות סלעים על דינרין לא נגמר המעשה.

[והנה תוס' הביאו דרבי יהודה לומדה מפסוק הכסף, ותוס' הביאו ממשניות דמסכת מעשר שני שרבנן אומרים לו דזה ק"ו אם מעשר עצמו שנטמא נפדה, הלקוח בכסף מעשר ודאי שיפדה, ענה להם רבי יהודה, להיפך מצאנו דהלקוח הוא יותר חמור דמעשר טהור בריחוק מקום נפדה ואילו לקוח טהור בריחוק מקום אין נפדה, ולכא' צ"ע מהו טעמו של רבי יהודה, מהפסוק, או מזה שטוען שהלקוח חמיר יותר, ראיתי מביאים מהראשונים דסברת רבי יהודה זה מפסוק, ומה שאומר שלקוח חמיר הוא רק בא לדחות דברי חכמים, והוקשה לי מדוע רבי יהודה צריך פסוק אם ס"ל דלקוח חמיר א"כ אין לנו מקור שיוכל לפדותו. ויש לתרץ דזה אין נחשב חומרא גמורה כמו שכתבו תוס' להסביר לפירש"י למה אין זה טפל חמור מן העיקר, ורבי יהודה רק דוחה דברי חכמים שטענו דמעשר חמור מלקוח די"ל דהלקוח חמור, ובזה יש ליישב ג"כ מה שקשה דבתוספתא (מעשר שני פ"ב

י"ט) כשרבנן הקשו לרבי יהודה דטפל חמור מן העיקר ענה להם מצאנו טפל חמור מן העיקר ואילו בסוגיין איתא דאפילו לרבי יהודה אין טפל חמור מן העיקר ולהאמור מיושב דדברי רבי יהודה במשנה הם רק בדרך דחיה ועדיין צ"ע.

תוד"ה לעכב מנלן. כתבו דלמקבל לא ידעין עיכובא, כתב החק נתן אבל קבלה ידעין עיכובא כי בפרשת מצורע אחרי הפסוק ושחט את הכבש כתוב ולקח הכהן מדם האשם דמשמע במקום שחיטה שם תהא קבלה, והגמ' הביאה עוד פסוק על קבלה ואת דמו יזרוק, וזה שנה עליו הכתוב לעכב, [אבל הקשה בחק נתן למה לא תירצו תוס' (כמו שתירצו בדף מ"ח: ד"ה קבלה) דהיות דלגבי למצוה שוים המקבל וקבלה, ולגבי לעיכובא מצאנו בקבלה לעכב א"כ ה"נ במקבל זה לעיכובא, ועיין מה שתירץ ע"ז בצ"ק].

דף מ"ט ע"ב

תוד"ה אי אקשיה לעולה. אסביר דברי התוס' עפ"י החק נתן, קושיא ראשונה הקשו תוס' למה הקישה התורה אף לחטאת היה מספיק להקיש רק לעולה, ולא נטעה לומר דלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש, כי אם זה חוזר ומלמד בהיקש לא היתה התורה צריכה להקיש אשם מצורע לא לחטאת ולא לעולה דהיינו שהתורה לא היתה כותבת ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה והיה מספיק מה שהתורה כתבה בסוף הפסוק כי "כחטאת" "האשם" הוא לכהן ונדע מזה שהתורה דימתה אותו לאשם דהיינו לכל האשמות דצריך צפון כמו כל האשמות ומזה שהתורה דימתה לחטאת נלמד דכמו חטאת לעיכובא ה"נ אשם מצורע כי הרי אתה רוצה לומר דלמד בהיקש (דהיינו חטאת) חוזר ומלמד בהיקש, ותירצו תוס' דלא היינו מבינים לבר מכח הך קושיא דאין חוזר ומלמד, אלא היינו אומרים דחוזר ומלמד בהיקש, ומה שהתורה דימתה אותו לעולה הוא כי אם לא היתה התורה מדמה לא לעולה ולא לחטאת, היינו אומרים דמה שהתורה החזירה וכתבה כי כחטאת האשם הוא לכהן דימוהו רק לענין שנוהג דוקא בכהן, משא"כ שחיטת צפון דא"צ כהן, מאחר שלא מצאנו כלל באשם מצורע צפון אפילו למצוה, וכן לא היינו לומדים מהאשם דהכוונה שאר אשמות לגבי צפון מהאי סיבה.

אח"כ הקשו תוס' קושיא אחרת דהיה מספיק לדמות רק לעולה ואנו נבין דאין למד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש, דאי חוזר ומלמד, א"כ לא היתה התורה צריכה

לכתוב בפרשת האשם (ויקרא ז' פסוק ב') במקום אשר ישחטו את העולה ישחטו את האשם, ונדע לבד שכל אשמות טעונות צפון למצוה מהפסוק שכתוב ב(ויקרא ו' פסוק י') כחטאת וכאשם, דהוקש אשם לחטאת (אם חוזר ומלמד בהיקש) ואשם מצורע נדע למצוה כי הוקש לעולה, ולעיכובא מזה שהתורה אמרה בפרשת מצורע כי כחטאת האשם הוא לכהן ושוב נלמד כל האשמות לעיכובא מאשם מצורע, תירצו תוס' דבכ"ז היינו אומרים דחוזר ומלמד, ואעפ"כ הוצרכה התורה לכתוב בפרשת אשם, במקום אשר ישחטו את העולה ישחטו את האשם שזה כמו שכתוב מפורש צפון באשם, כי אם לא היה כתוב, והיינו לומדים ממש"כ כחטאת וכאשם אין כתוב כאן מפורש צפון באשם ואז לא היינו אומרים דמה שאמרה התורה באשם מצורע כי כחטאת האשם רוצה התורה להחזירו לענין שצריך צפון ונימא דכוונת האשם זה שאר אשמות ולענין צפון מאחר שאין כתוב מפורש בהם צפון.

תנוד"ה ונכתביה בגופיה. הקשו תוס' דבגמ' כתוב דמפני חיבתן לא פירש בהן יותרת ושני הכליות למעט סורחנם, וא"כ מה הקשתה הגמ' דיכתבו בגופיה, ותירצו דבגלל למעט סורחנם לא תכתוב התורה יתור בפסוק אחר שילמד באם אינו ענין, והיה כותבו בפר העלם בפירוש.

שוב הקשו תוס' דאחרי שהגמ' אמרה שהסיבה שהתורה לא כתבה בפירוש בפר העלם יותרת ושני הכליות כדי שנלמד דדבר הלמד בהיקש אין חוזר ומלמד בהיקש א"כ איך אמרה הגמ' דלא כתב כן כדי למעט סורחנם, הרי לא כתב כן כדי ללמד דאין חוזר ומלמד, תירצו תוס' דאם לא משום חיבתם היה משמיע לנו במקום אחר דאין חוזר ומלמד והיה כותב מפורש, אע"כ כדי למעט סורחנם.

תנוד"ה קדשי קדשים. בשטמ"ק מסביר קושיית תוס' דאחרי שיש גז"ש מתיבות קדשי קדשים, בין אשם לחטאת, א"כ למה הוצרכה התורה באשם מצורע להחזירו לכללו ע"י שתאמר כי כחטאת האשם הוא, הרי אפשר להחזירו ע"י גז"ש דבאשם מצורע כתוב קדש קדשים וכן בחטאת, ותוס' לא תירצו, ובשטמ"ק תירץ דצריך שיחזירו הכתוב לכללו בפירוש ואע"פ שע"י ההיקש כי כחטאת האשם הוא כהחזירו הכתוב לכללו בפירוש, מ"מ ע"י הך גז"ש אינו נחשב החזירו בפירוש כי הך גז"ש צריכה לעוד ענינים, משא"כ ההיקש נצרך רק לזה. אבל בספר חק נתן וכן בפנים מאירות למדו דתוס' נתכוונו על מה שהתורה הקישה (ויקרא ז' ז') אשם לחטאת דכמו שחטאת טעון סמיכה כן אשם, ולפי"ז א"א לתרץ תירוצן השטמ"ק.

דף נ' ע"א

תוד"ה לא נכתוב. הסבירו דהקושיא שיכתוב מפורש בחטאת ואשם, כי באמת בחטאת ואשם לא כתוב בגופייהו צפון אלא הוקשו לעולה, ואם לא יהיה כתוב בעולה מהיכן נדע לכן כתבו תוס' דהקושיא שהתורה תפרש בחטאת ואשם.

אח"כ הקשו תוס' (פירשתי עפ"י עולת שלמה) שהתורה תכתוב רק בזבחי שלמי ציבור דבעי צפון ונלמוד כולו ממיניה. (ולשון תוס' שכתבו ונילף עולה מינייהו צ"ע כי רואים מהמשך דבריהם שקושייתם היה דלא יכתבו גם חטאת ונילף מזבחי שלמי ציבור) ותירצו דעולה א"א למילף מזבחי שלמי ציבור שזמנן קבוע, [ואע"פ דגם עולה קבוע אחד בבוקר ואחד בין הערביים מ"מ לא נדע שאר עולות שאין קבועות, כן הסביר בקדשי דוד].

אח"כ הקשו (פירשתי עפ"י צ"ק ועולת שלמה) דלא יכתוב בזבחי שלמי ציבור ונילף מבנין אב מעולה ואשם, ותירצו דאיכא למיפרך שכן תדירין משא"כ זבחי שלמי ציבור אינם תדירין, ולכן אולי א"צ צפון, ולא זכיתי להבין דבריהם דהרי אשם אינו תדיר כי אינו בא רק אם עברו עבירה, ובדוחק צ"ל דזה יותר תדיר מזבחי שלמי ציבור דזה יותר מצוי להביא.

תוד"ה אם על תודה. הקשו ב' קושיות, א' מדוע צריך ללמוד מהקישא דכל הקרבנות לחטאת (בפסוק זאת התורה) דכמו שחטאת אינה באה אלא מן החולין כן שאר הקרבנות, הרי התורה התירה בשלמים ותודה להביאם מן המעשר והוה שני כתובים הבאים כאחד דאין מלמדים, ב' איך אפשר ללמוד הקרבנות מחטאת הרי אם א"א ללמוד כל הקרבנות מהך היקישא אין לומדים חלק קרבנות והרי שלמים ותודה א"א ללמוד אותם כי באים ממעשר, ותירצו דילפינן דכמו חטאת הוא דבר שבחובה ואין בא אלא מן החולין כן כל הקרבנות ואפילו שלמים ותודה אם הם חובה עליו כגון שאמר הרי עלי שלמים או תודה אין יכול אח"כ להביאם ממעשר, ורק אם אמר בתחילה הרי עלי שלמים על מנת להביאה ממעשר אז יכול להביא ממעשר. וקושיא ב' מיושב בפשיטות, וגם קושיא א' מיושב דא"א ללמוד משלמים ומעשר בדבר שאין חובה, אבל בדבר שהוא חובה אולי כן אפשר להביא ממעשר לכן לומדים א"ז מהקיש לחטאת. וכתב בקדשי דוד דאע"פ דחובה חמיר יותר וא"כ למה נחשוב שיהיה אפשר להביא מן

המעשר, מ"מ יש לומר היות דהתורה הטילה עליו חובה לכן חס רחמנא עליה דיהיה אפשר להביא ממעשר.

אך צ"ע מה שהקשו תוס' דמנחת נדבה דאינה באה אלא מן החולין מנלן, למה צריך פסוק לזה, הרי א"א ללמוד דבא ממעשר כי שלמים ותודה הם ב' כתובים הבאים כאחד דאין מלמדים, ומצאתי בילקוט מפרשים שהביא דבמצפה איתן הקשה כן ותירץ דא"א למעט מצד ב' כתובים דשם שניהם מין בהמה, משא"כ מנחה, ולכן אולי כן קרב ממצעות מעשר, לכן הקשו תוס' מנלן דאין בא אלא מן החולין.

אח"כ הקשו תוס' מדוע צריך פסוק דא"א להביא חגיגה ממעשר, הרי זה חובה ואין חובה באה ממעשר, ותירצו בתירוצ' ב' משום דכתיב אשר יברכך סד"א לרבות דיכול להביא הכל אף ממעשר, כי באמת הגמ' בחגיגה לומדת מהפסוק אשר יברכך דיכול להביא מכל אשר ברכך אפילו ממעשר, ולמסקנא שם מביא חלק מחולין וחלק ממעשר.

דף נ' ע"ב

תוד"ה מה מצינו. כתב בספר לשם זבח דתוס' גרסו בקושיית הגמ' ולא היא תרומתהו משחיטת חולין גמרי, לא כרש"י שגרס ולא היא התם תיהוי משחיטה דחולין קאטיא, ותוס' נחלקו על רש"י בתרתי, א' דתוס' ס"ל דא"א לדחות כמו שדחה רש"י את ראיית הגמ' ולומר דבאמת ר"מ יליף לה מהקישא, מכיון שס"ל לתוס' דאע"פ דיליף מהקישא, מ"מ התנא לא יכתוב דברים שאינם נכונים, ואם התנא כתב הכא דשחיטת עוף יליף מבהמה מק"ו, ומליקת עוף ילפינן מבנין אב משחיטת עוף אע"פ דזה למד בק"ו וחוזר ומלמד בבנין אב, סימן דלמד בק"ו חוזר ומלמד בבנין אב לכן לא גרסו תוס' כרש"י, ורש"י כנראה ס"ל דאם אליבא דאמת התנא יליף מהקישא א"כ א"א לפשוט מזה, ועוד נחלקו תוס' על רש"י בדחיית הגמ' דרש"י למד דלפי מ"ד בתר למד אזלינן אין כאן דחיה, אבל לפי תוס' בכה"ג שהלימוד הוא ע"י פעמיים מחולין, דשחיטת עוף שהוא חולין נלמד משחיטת בהמה דחולין בכה"ג לכו"ע נחשב לחולין וילפינן למד בק"ו דחוזר ומלמד בבנין אב, ואחרי שתוס' ס"ל דאם התנא אמר לימוד אע"פ שאליבא דאמת למדים ממקום אחר, בכ"ז אפשר ללמוד מיניה. לכן כתבו תוס' דנפשט דלמד בבנין אב חוזר ומלמד בבנין אב, אע"פ שהגמ' אמרה תנא אזאת תורת העולה

ריבה שנראה לכא' דהגמ' אמרה דא"א ללמוד בנין אב מבנין אב, מ"מ ס"ל לתוס' דהיות דהתנא לפימש"כ הלימוד אפשר ללמוד לכן נפשט דאפשר ללמוד.

הקשו איך ר"מ לומד מליקת עוף משחיטת עוף, הרי אפשר לומר דשחיטה שמכשרת אף בחולין לכן מוציא מידי נבילה, משא"כ מליקה דנוהג רק בקדשים אולי לא יוציא מידי נבילה, ועוד הקשו אחרי שרבי מאיר לומד מליקה משחיטה מהיכן יודעת הגמ' דלומד מליקת עוף משחיטת עוף במה מצינו ואז רוצים לפשוט דהלמד בק"ו חוזר ומלמד בבנין אב, אולי כמו שר"מ לומד שחיטת עוף משחיטת בהמה כן לומד ר"מ מליקה משחיטת בהמה דמליקה בקדשים הוה כשחיטה בחולין (וא"כ אי"ז למד בק"ו חוזר ומלמד בבנין אב כי לומד מבהמה עצמה שהיא כתובה) ותירצו תוס' דא"כ היה ר"מ לומד מליקת עוף משחיטת בהמה בק"ו כמו שלמד שחיטת עוף בק"ו משחיטת בהמה, ולמה הוצרך ללמוד בבנין אב, אלא ע"כ אין לומד מליקה משחיטת בהמה (אע"פ שלומד מליקת עוף משחיטת עוף), והיינו טעמא כי יש ב' שינויים א' זה בהמה וזה עוף, ב' זה בשחיטה וזה במליקה, ולכן לומד מליקת עוף משחיטת עוף דזה רק שינוי אחד, (אבל כשלומד מליקת עוף משחיטת עוף אין יכול ללמוד מק"ו כי בעוף אין מטמא במגע ומשא משא"כ כשלומדים עוף מבהמה אפשר ללמוד מק"ו כי בהמה מטמא במגע ובמשא), אולם לכא' לא תירצו על קושייתם הראשונה.

אח"כ הקשו איך פשטינן דהלמד בק"ו חוזר ומלמד בבנין אב אולי יליף הכא שחיטת עוף משחיטת בהמה בבנין אב ושחיטת עוף חוזר ומלמד על מליקה בבנין אב דהרי הלמד בבנין אב חוזר ומלמד בבנין אב, וכתב הצ"ק דאע"פ שר"מ אמר במשנה דשחיטת עוף נלמד בק"ו משחיטת בהמה, היינו דבאמת (לפי קושיית תוס') זה נלמד מבנין אב אבל ר"מ אומר דיכולים ללמוד את זה אף מקל וחומר, ותירצו תוס' (כן הסביר בחק נתן) דלעולם קשה איך בכלל למדה הגמ' מהך משנה הרי עיקר טעמו של ר"מ (דמליקה אינה מטמאה כנבילה) דסמך על היקש, אלא הגמ' הבינה דאע"פ שסמך על דבר אחר מ"מ התנא לא יכתוב דבר לא נכון ואם הוא כותב דשחיטת עוף יליף בק"ו משחיטת בהמה וחוזר ומלמד על מליקה א"כ ס"ל למשנה דהלמד בק"ו חוזר ומלמד בבנין אב, וא"כ מתורץ קושיית תוס' דאפילו תרצה לומר דשחיטת עוף יליף מבנין אב משחיטת בהמה בכל אופן מוכח דס"ל למשנה דמי שנלמד בק"ו חוזר ומלמד בבנין אב, וסיימו תוס' ופשיטא ליה דבמה מצינו מעוף יליף דאי מבהמה למה לי לאיתויי בק"ו, נתכוונו תוס' להסביר איך אתה פושט מהך משנה אולי מליקת עוף יליף בבנין אב משחיטת בהמה

(כמו שהקשו תוס' בתחילה) וע"ז תירצו תירוצ' נוסף דא"א לומר דזה כוונת התנא כי אם מליקת עוף יכול ללמוד במה מצינו משחיטת בהמה א"כ שחיטת עוף ודאי יכול ללמוד משחיטת בהמה בבנין אב ולמה למדה ר"מ במשנה מק"ו, (הרי גם מליקת עוף יכול ללמוד בק"ו משחיטת בהמה ואעפ"כ למדה מבנין אב, וא"כ גם שחיטת עוף ילמד מבנין אב) אע"כ כוונת התנא ללמוד מליקת עוף משחיטת עוף בבנין אב, (ונמצא דמה שהקשו תוס' בתחילה יש לזה ב' תירוצים).

דף נ"א ע"ב

תוד"ה תן לה יסוד למזבח של עולה. בתחילה כתבתי ג' הפירושים ואח"כ את קושיות תוס' על רש"י ולמה לפי תוס' זה לא קשה, יש כאן ג' פירושים והפירוש האמצעי מתפצל לשנים, (א) רש"י פירש מש"כ תן יסוד למזבח של עולה, דהיינו שכל השיריים שניתנות על מזבח החיצון (שהוא מזבח העולה) יהיו כנגד היסוד, ושאלה הגמ' אולי כוונת הפסוק אל יסוד מזבח העולה זה לומר דמתנות הניתנות על מזבח החיצון (היינו הזריקות על המזבח לא השפיכה ליסוד) צריך יסוד (לאפוקי קרן מזרחית דרומית) והנה רש"י הסביר הך שאלה דנימא כוונת הפסוק דעולה צריך לזרוק כנגד היסוד, ולא רצה לפרש דקאי על כל הקרבנות משום שחטאת שנתנתה על ד' קרנות אין כולם על היסוד אבל תוס' הביא מרש"י דהך קושיא זה דנימא דכוונת הפסוק דמתנות כל הקרבנות צריכים יסוד, והנה הגמ' (בדף נ"ב ע"א) אמרה דלכא' א"א לומר דזה כוונת הפסוק כי א"כ היה צריך לכתוב אל יסוד העולה ולא לכתוב אל יסוד "מזבח" העולה אחרי שנוהג רק בעולה בשלמא אי קאי אשיריים של כל הקרבנות מתאים הלשון מזבח כי זה לכל שירי הדמים הנזרקים עליו, אבל הגמ' מקשה דיתכן שקאי על תחילת עולה ומה שכתב מזבח ללמדינו דעל גג היסוד בעינן דומיא דמזבח ולא על זקיפה, לכן הגמ' מביאה דברי רבי ישמעאל שאומר שא"א לומר דכוונת הפסוק דתחילת עולה (היינו מתנות שבתחילה, לא השיריים) צריך גג יסוד כי זה נלמד בק"ו דתחילת הקרבנות בעינן יסוד ושזה יהיה על גג היסוד, והכא לא פירש"י כן מפורש אבל בדף נ"ג: בד"ה שתי מתנות, וכן בד"ה עולה טעונה יסוד, וכן בדף נ"ז ע"א ד"ה ועולה גופה, כתב כן בפירוש, לכן ע"כ כוונת הפסוק לכל שירי הדם הנזרקים על המזבח דטעונין שפיכה ליסוד.

(ב) ותוס' מביאים פירוש של רבינו חיים דכשהגמ' אומרת תן יסוד למזבח של עולה היינו דשיירי דם העולה טעון שפיכה ליסוד, וקאי דוקא על עולה כי כתוב

בפסוק אל יסוד מזבח "העולה" ושאלה הגמ' אולי הפסוק בא לומר דתחילת מתנות עולה צריך ליתן ליסוד, טענה הגמ' דמזה שכתב לשון "מזבח" משמע דקאי על שיריים, [וצ"ע למה זה משמע שיריים ולא תחילה], טענה הגמ' יתכן דקאי על תחילת מתנות העולה ומה שכתב מזבח שלא תאמר דאפשר לזרוק בזקיפת היסוד אלא צריך גג יסוד, ע"ז אמר רבי ישמעאל ור"ע דא"א לומר דמיירי בתחילת עולה ומש"כ מזבח זה אתא ללמד דצריך גג היסוד כי לגג היסוד לא היינו צריכים פסוק דנלמד בק"ו ואם כוונת הפסוק לתחילת עולה היינו יודעים דצריך גג יסוד, ולכן אם התורה כתבה מזבח ע"כ קאי לשיריים של עולה, ושיריים של שאר קרבנות דצריך יסוד נלמד או מדם זבחיך ישפך, (ועיין בתוס' בדף ל"ז ע"א איך משמע מהך פסוק שפיכה ליסוד) או מוהנשאר בדם ימצה, והנה תחילת עולה דצריך יסוד כתב רבינו חיים דנלמד בק"ו משיריים שלו שטעונין יסוד, ושאר קרבנות דצריך בהם יסוד בתחילתן נלמד גז"ש זריקה זריקה מעולה, ותוס' הוקשה לו כמה קושיות על הך פירוש וכתבו דאפשר לומר כפירוש הזה ולהוסיף קצת דמזה שכתוב יסוד ילפינן דתחילת עולה טעון יסוד, וממש"כ מזבח דא"צ לחדש דתחילת עולה א"א בזקיפת היסוד ע"כ זה בא ללמד דשיריים שלו טעונין יסוד.

ג) דמש"כ תן יסוד למזבח של עולה קאי על המתנות של כל הקרבנות בתחילתן דצריך יסוד, וקושיית הגמ' אולי הפסוק קאי רק על קרבן עולה שצריך בתחילתו לזרוק ליסוד (ולא על שאר קרבנות) ואמרה הגמ' דאי זה בא רק לתחילת עולה א"כ למה כתוב מזבח, ואמרה הגמ' דיתכן דקאי רק על תחילת עולה, ומזבח בא ללמד שצריך גג יסוד, אמרה הגמ' דאי קאי על תחילת עולה א"צ לכתוב מזבח ללמד לגג יסוד דזה ידעינן מק"ו לכן אמרינן דהפסוק בא ללמד על תחילות של כל הקרבנות, ולכא' קשה ע"ז א"כ למה למדה הגמ' (בדף נ"ו ע"ב) דבכור מעשר ופסח צריך בתחילתו זריקה ליסוד מגזירה שוה זריקה זריקה, הרי אפשר ללמוד ממש"כ אל יסוד מזבח העולה, תירצו תוס' דמאל יסוד מזבח העולה היינו לומדים רק דברים שזה דומיא דעולה שהן דורון ומכפרים, או שהם שתי מתנות שהם ארבע, והנה בשלמא אם לומדים דפסח ומעשר טעונים זריקה מהפסוק ואת דמם תזרוק, יש גז"ש זריקה זריקה, אך אם נלמד מהפסוק ודם זבחיך ישפך דפסח ומעשר בשפיכה א"כ קשה כי אין גזירה שוה, תירצו תוס' דהרי בכור כתוב בו זריקה וילפינן זריקה זריקה שהוא בכלל אל יסוד מזבח העולה אע"פ שאינו דורון ומכפר כעולה וא"כ שוב נלמד דגם פסח ומעשר בכלל אע"פ שאינם דורון ומכפרים, וכתב החק נתן דלפי התירוץ של רבי חיים אפילו עם מה שתוס' הוסיפו עליו אין מתורץ הך קושיא רק לפי הך תירוץ.

תוס' הקשו ז' קושיות על פירש"י, ואשתדל בעזה"י להביאם בקיצור, קושיא ראשונה (כן הסביר בחק נתן) שהגמ' (בדף ל"ו:) אמרה דלומדים מהפסוק ודם זבחיך ישפך דהניתנים על מזבח החיצון שנתנן במתנה אחת כיפר, ושאלה הגמ' דצריך את הפסוק ללמוד מיניה דצריך לשפוך שירי הקרבן ליסוד, ותירצה הגמ' דנלמוד שפיכת שירים מהיכן שדרשה רבי מהפסוק והנשאר בדם ימצה, והוקשה לתוס' לפירש"י דכתוב בהך ברייתא דילפינן מהפסוק אל יסוד מזבח העולה דצריך לשפוך שיריים של כל הקרבנות ליסוד ורבי ישמעאל ור"ע מודו בה וא"כ היה עדיף שהגמ' בדף ל"ו תאמר דלומדים מהפסוק אל יסוד דכן ס"ל לכמה תנאים, והכא שהביאו הך ברייתא היתה הגמ' צריכה להקשות דלומדים שפיכת שיריים ליסוד מדרשא דרבי, קושיא ב' אקדים דברי הגמ' (בדף נ"ו ע"ב) הגמ' שאלה מהיכן למדנו דצריך לזרוק מתנות בכור מעשר ופסח נגד היסוד, תירצה הגמ' דילפינן זריקה זריקה מעולה, שאלה הגמ' ועולה גופה מנלן, תירצה הגמ' כי כתוב אל יסוד מזבח העולה למד על עולה שטעונה יסוד, הקשו תוס' למה לא תירצה שם הגמ' דלומדים בכור מעשר ופסח מק"ו דרבי ישמעאל אם שיריים שאין מעכבין צריך יסוד דבר המעכב ודאי צריך יסוד, וזה קשה רק לפי פירש"י דמק"ו דרבי ישמעאל ילפינן עצם הדין דצריך זריקה בתחילה ליסוד, משא"כ לפי ב' הפירושים של תוס' דזה רק מלמד דמה שאמרה תורה יסוד הכוונה לגג יסוד לק"מ. קושיא ג' הגמ' שם אמרה דלומדים זריקה ליסוד בבכור מעשר ופסח מעולה למה נקטו דוקא עולה שהרי אין פסוק אפילו על עולה אלא יליף בק"ו דרבי ישמעאל ומהך ק"ו ילפינן גם שאר קרבנות כגון שלמים וכדומה. קושיא ד' דהגמ' אמרה שם דעולה גופה מנלן, יליף מאל יסוד מזבח, והרי לפירש"י מה דילפינן מהך פסוק זה שטעון שפיכת שיריים ליסוד ולא שעצם הזריקה צריך להיות ליסוד, ושם מיירי מעצם הזריקה, (וקושיא זו קשה גם לפירוש רבי חיים ולכן תוס' רוצה להוסיף על פירוש ר"ח). קושיא ה' דרבי ישמעאל עשה ק"ו אם שיריים שאין מכפרין צריך יסוד תחילת המתנות שמעכבים ודאי צריך יסוד, והקשו דאפשר לסתור הך ק"ו דחטאת יוכיח שאע"פ שמתנותיו מכפרים א"צ יסוד כי הרי ניתן על ד' קרנות וקרן דרומית מזרחית אין לה יסוד, משא"כ לפי ב' פירושי התוס' לק"מ כי אין הק"ו מלמד על עצם הענין שצריך זריקה על היסוד, רק אחרי שידעו שצריך זריקה על יסוד זה מלמד שזה צריך להיות על גג היסוד. קושיא ו' הגמ' (בדף נ"ג ע"ב) הקשתה אולי כמו שכתוב סביב בחטאת ובעינן ד' מתנות על ד' קרנות ה"נ עולה שכתוב בו סביב יצטרכו ד' מתנות על ד' קרנות, תירצה הגמ' דעולה טעונה יסוד וקרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד ולכן א"א לומר

דצריך על ד' קרנות משא"כ חטאת אין טעון יסוד, וקשה דהרי אין כתוב דמתנות עולה בעו זריקה ליסוד אלא זה נלמד מק"ו וא"כ גם מתנות חטאת נלמד מק"ו דצריך זריקה ליסוד ואם במתנות חטאת א"צ זריקה ליסוד סימן שהק"ו לא טוב וגם בעולה לא יצטרכו יסוד, משא"כ לפי תוס' לא קשה כי עולה שצריך יסוד לומדים מאל יסוד מזבח העולה, ורק לפירוש רבי חיים קשה דכמו שילפינן בעולה דהזריקות צריך ליסוד בגלל ששפיכת שיריו ליסוד ה"נ נלמד דחטאת טעונה יסוד אחרי שכתוב מפורש בחטאת יחיד וציבור דבעינן שפיכת שיריים ליסוד, ולכן תוס' מוסיף על פירוש רבי חיים. קושיא ז' לפירוש"י דהך ק"ו מלמד שצריך זריקה ליסוד, הרי עולת העוף נעשית על קרן מזרחית דרומית שאין לה יסוד ואיך יתכן הרי יש ק"ו שנצטרך יסוד, אבל לפי התוס' לא קשה מידי כי הק"ו לא מלמד שצריך יסוד אלא מלמד שמה שצריך יסוד זה על גגו, וגם לפירוש אחרון של תוס' זה מלמד כן.

בסוף התוס' הקשו איך זה מסתדר לפי רבא דס"ל אליבא דרבי יהודה דיכול לזרוק הדמים על הרצפה, הרי מהפסוקים הכא מבואר דעולה צריך יסוד. ולפירוש"י ל"ק כי הפסוק מיירי רק לגבי שיריים וכן לפירוש רבינו חיים בלי מה שתוס' הוסיפו עליו, ל"ק, ורק לפי מה שהוסיפו על ר"ח ולפי הפירוש האחרון של תוס' קשה קושיית תוס'. ותירצו א' דהפסוקים מיירי קודם דקדיש דוד את הרצפה שיהיה אפשר לזרוק עליו, ב' דהפסוקים מיירי כשנעקרה הרצפה עד סמוך למזבח (כן גרס בעולת שלמה) דלא קדיש עד ארעית תהומא (כן גרס בחק נתן) נראה הכוונה דמה שאפשר לזרוק על הרצפה זה כשהרצפה קצת גבוהה מתחילת היסוד דאז הוה כזורק על היסוד, אבל הפסוק מיירי אם נעקרה הרצפה עד סמוך למזבח דאז צריך על היסוד של מזבח, ומה שכתבו תוס' דלא קדיש עד ארעית תהומא, במסורת הש"ס ציין עיין לעיל דף כ"ד ע"א וכוונתו להקשות דשם איתא דדוד קידש עד ארעית תהומא, וכן העיר גם בעולת שלמה ותירץ דמה שקדיש עד ארעית תהומא היינו שיהיה לזה קדושת עזרה, אבל לא שיהיה לזה קדושת מזבח, ורק הרצפה קידש שלמה בקדושת מזבח, אבל קשה ליה לעולת שלמה דתוס' מביא דדוד קדיש הרצפה, וזהו לקדושת עזרה אבל מה שאפשר לזרוק הדם עליו זהו מכח קדושת שלמה וא"כ למה תוס' הכא מזכיר דוד וכתב דאפשר דצ"ל שלמה.

דף נ"ב ע"א

תנוד"ה גג יסוד. הקשו דהכא מבואר דתחילת עולה בעי גג יסוד כמו שיריים, ובגמ' דף פ"א טוען רב יוסף דאילו נתערב דם שיריים של חטאת שנשפך

ליסוד ודם של תחילת עולה א"א לזרוק אותם על קיר המזבח (כדין עולה) כי שיריים בעי גג יסוד, וזה לכא' סותר לגמ' דידן שכתוב דתחילת עולה גם בעי גג יסוד, ותירצו תוס' דמה ששללו בסוגיין זקיפת יסוד בשיריים ובתחילת עולה היינו זקיפת האמה יסוד בעצמו מן הארץ עד הכניסה, משא"כ קיר המזבח (הסובב) לא שללו ואדרבה בעולה זה עדיף כי עי"ז יש זריקה שהיא כשנים משא"כ אם יזרוק על גג היסוד אין כאן זריקה שהיא כשנים אלו תוכן דברי התוס', אך צ"ע א"כ גם שירי חטאת יוכלו לשפוך על זקיפת קיר המזבח וא"כ למה אמר רב יוסף שם דנתערב שירי חטאת בתחילת עולה א"א לזרוק על קיר הסובב. וראיתי בספר תוספת קדושה שכתב דשיריים א"א לזרוק על קיר הסובב כי אצלם בעינן שפיכה כאחת וזה ע"ג היסוד לנקבים. אולם לכא' קשה ע"ז א"כ איך עשתה הגמ' ק"ו אם שירי החטאת א"א בזקיפת היסוד כש"כ תחילת עולה א"א לזקיפת היסוד, הרי יש לחלק טובא דשיריים דבעינן שפיכה כאחת בעינן גג יסוד משא"כ תחילת עולה אולי אפשר בזקיפת יסוד עי"ש מה שתירץ.

תו"ד"ה ומה מי שאין נכנס. תירצו דבאמת רבי ישמעאל סמך עצמו דנעשה ק"ו משעירי רגלים וראשי חדשים דגם אין באים על עבירות מצוה ידועה, ואין נכנסים לפנים ובכ"ז צריכים יסוד כי הם למדים בהיקש מפר העלם בפסוק ועשה כאשר עשה, פר יוה"כ שנכנס לפנים חובה ודאי טעון יסוד.

דף נ"ב ע"ב

תו"ד"ה אותה שנתן דמה למעלה. הקשו דהכא ממעטינן מ"אותה" דאם חטאת בהמה ניתן דמה למטה לא כיפר ואילו הגמ' (בפרק בית שמאי) רצתה לומר דאם נתן את הניתנים למעלה למטה כשר, ותירצו א' דלפי מה שרצתה שם הגמ' לומר כן נדרוש מ"אותה" דרשא אחרנא אותה למעלה ולא אחרת למעלה, ב' דידרשו אותה יאכלנה אבל אם נתנן למטה לא יאכלנה אבל כיפר, משא"כ בסוגיין מוכח מכוליה סוגיין דדרשו דאם נתן למטה לא כיפר, ולא ס"ל לסוגיין כשיטת שמואל דאם נתן הניתנים למעלה למטה כיפר והבשר אסור באכילה, דדריש כיון שהגיע דם למזבח כיפר, אלא ס"ל לסוגיין כרבי יוחנן דס"ל שם דשלא במקומו לאו במקומו דמי. (פירשתי עפ"י הגהת הברכת הזבח)

תו"ד"ה תאמר בניתנין. הקשו דאפשר להוכיח מעולת העוף הנעשית למטה דאע"פ שסופה למטה בכל זאת אם עשאה למטה פסולה, והנה בתוס'

יד דף נ"ב ע"ב גד רא

(בדף נ"ד ע"א) נחלקו רבינו חיים עם ר"ת האם בעולת העוף יש דין נתינת שיריים ליסוד לפי רבינו חיים כן ולפי ר"ת לא, וא"כ מה שתוס' כתבו הכא דשירי עולת העוף ליסוד, אתא רק כרבינו חיים. אח"כ ראיתי שכ"כ בספר תוס' קדושה.

דף נ"ג ע"ב

תוד"ה העולה. הקשו למה לא כתב התנא שפיכת שיריים בעולה, והלא כל הדמים טעונים יסוד, מוכח ממש"כ והלא כל הדמים טעונים יסוד, דקושייתם היה גם על שאר הקרבנות המוזכרים בפרק איזהו מקומן למה לא הזכיר בהו שפיכת שיריים ליסוד, ועולה דנקטו, כי זה הקרבן הראשון בפרק איזהו מקומן שלא כתבו בו שיריים, ובהכי א"ש מה שהוקשה לי דתוס' כתבו והלא כל הדמים טעונים יסוד כדדרשינן העולה תן יסוד למזבח של עולה לפירוש הקונטרס, ולכא' צ"ע בדף נא: גם רבינו חיים בתוס' פירש דלמדו מהך פסוק שפיכת שיריים של עולה ליסוד, ורק לפירוש האחרון שם בתוס' לא למדו מזה כלל שיריים, אולם לפי מש"כ א"ש כי אף לפירוש רבינו חיים לא למדו שפיכת שיריים ליסוד "בשאר קרבנות" מהך פסוק (ולמד מהך פסוק רק עולה).

אח"כ הוסיפו תוס' ובריש בית שמאי אמרינן מניין לכל הדמים שטעונין מתן דמים ליסוד, והיינו דמשם קשה אף לפי פירוש תוס' כי ילפינן שם שפיכת שיריים בשאר קרבנות, וא"כ למה לא הזכיר התנא שפיכת שיריים בכל הקרבנות.

ותירץ הר' משה מפונטיזא דבעצם אין מצוה לכתחילה שישאר שיריים וישפכום ליסוד, ורק אם נשאר שיריים צריך לשפוך ליסוד, ובעולה (וה"ה בשאר קרבנות) שזה בזריקה לא תמיד נשאר שיריים לכן לא כתב, אבל תוס' הקשו עליו דבכולה שמעתא מוכחא דיש מצוה לתת שיריים, היינו להשאיר שיריים לשפוך ליסוד, ולא פירשו היכן מוכח כן. ובספר שלום רב הביא דמלשון רש"י (בדף נ"א ע"א) ד"ה תן יסוד, שכתב אם נשאר בכלי כלום כשזורק ממנו שתי זריקות לשתי קרנות ישפכנו ליסוד, וכן ממה שכתב בדף ל"ז ע"א בד"ה שטעונים, אם נשאר מן הדם, מוכח דס"ל לרש"י כשיטת ר"מ מפונטיזא.

דף נ"ד ע"א

תוד"ה ואי אמרת. לפירש"י לא גרס בהך ברייתא שיירי הדם היה שופך ליסוד (מדלא הקשה מזה) ותוס' הקשו כמה קושיות על רש"י, ובהמשך התוס'

בדברי ר"ת נראה דתחילה שלל הגירסא (של רבי חיים) שיירי הדם היה שופך ליסוד, כי אין שפיכת שיריים ליסוד בעולת העוף, כי בעולת העוף היה ממצה דמה על קיר המזבח ולכן אין שיריים, כן הסביר בשיטה מקובצת, ובזה תבין מה שתוס' טוען דא"א לומר שלאחר זריקת המוראה ונוצה ילך לשפוך שירי הדם בקרן שיש בו יסוד כי היה הדם כלה, והיינו כי אולי נשאר כמה טיפות והם יגמרו עד שילך לקרן שיש בו יסוד, ויש חילוק בין פירש"י לרבינו חיים האם הך בליטה יש לה דין יסוד מדאורייתא, אבל מדרבנן, גם לפי ר"ח אין.

ואח"כ גם שלל פירוש רש"י דהקושיא דהדם ילך לאיבוד, דאינו מובן שהרי אחרי המליקה ממצה דמה על קיר המזבח (היינו דדוחק העוף לקיר המזבח) וזה הזריקה וא"כ מה איכפת לן שאח"כ הדם נופל לארץ, הרי גם הנשפכים ליסוד הולכים לאיבוד אח"כ, וראיתי מפרשים בשם הטהרת הקודש דלפירש"י קושיית הגמ' זה דלכתחילה מצוה שכל דמה ילך למזבח והכא הרי אין מקבלו בכלי ואדהכי והכי הרבה דם ישפך לארץ, ומיירי על הדם שלא זרק על קיר המזבח.

אך צ"ע טובא דא"כ היה סגי בתירוצן הגמ' דהתנו דאוריא דבנימין והוה ליה הך אוריא כמו מזבח (כמו שפירש ר"ת בהמשך התוס' ולמה הוצרך רש"י לפרש דהיו עושין בליטה. וגם קשה לפי הטהרת הקודש דליסגי בלעשות בליטה אף בלי שהתנו דאוריא דבנימין וה' יאיר עיניי, אח"כ ראיתי שאפשר ליישב דס"ל לרש"י דבלי בליטה לא סגי להחשיב כאילו הדם נזרק על המזבח אע"פ שהאוריא קדוש (ולא ס"ל כפירוש ר"ת) וע"י בליטה לחוד ג"כ לא סגי כי הדם שמונח על קרקע של הבליטה אין נוגע במזבח. אבל לפירוש רבינו חיים מובן למה צריך גם תנאי וגם בליטה כי אנן בעינן יסוד ולכן בהתנו לחוד לא סגי כי אין כאן יסוד, ולעשות בליטה לבד ג"כ לא סגי כי א"א לבנות יסוד רק בחלקו של בנימין כמו שאמר יעקב בבוקר יאכל עד והתרגום ע"ז באחסתניה יתבני מקדשא.

ור"ת פירש דקושיית הגמ' זה על המליקה עצמה, שהרי שנינו (בגמ' דף ס"ה ע"א) דממה שכתבה התורה ומלק והקטיר, לומדים דמה הקטרה בראשו של מזבח אף מליקה בראש המזבח, ומבואר שם בגמ' ופירש"י דאין הכוונה שמולק ממש ע"ג המזבח במקום ההקטרה שהרי א"א דשם זה אש, אלא הכוונה דמולק בקיר שמעליו יש את המערכה שמקטירים עליו, ושם מבואר דיש מחלוקת אם יכולים לעשות מערכה ע"ג סובב, או שרק ע"ג המזבח, והכא קושיית הגמ' למ"ד שאפשר לעשות מערכה ע"ג סובב וא"כ נמצא דיכול לעשות המליקה בגב הקיר של הסובב וזה קושיית הגמ' דמזבח זה רק הנמצא בחלקו של בנימין וא"כ נמצא דלא מלק

במקום שקדוש בקדושת המזבח וע"ז תירצה הגמ' דהתנו דאור היה של בנימין וקדיש האור בקדושת מזבח, ולפי"ז א"צ לידחק דהיה עושה בליטה בקיר המזבח מה שלא נזכר בפירוש בגמ'.

דף נ"ד ע"ב

תוד"ה אבנים שלימות. הקשו על קושיית הגמ' וכי תימא דגייז ליה אבנים שלימות כתיב, דלכא' אין מובן הקושיא, דאבנים שלימות הכוונה דלא יהיה בליטות ואם ינסרו ע"י ברזל לא יהיה בליטות, רק הגמ' היתה צריכה לכתוב דא"א לומר דגייז ליה כי התורה אמרה לא תניף עליהם ברזל, ותירצו דהגמ' קיצרה השאלה ובאמת יש כאן ב' שאלות א' ליתברינהו זה א"א כי אבנים שלימות אמר רחמנא, ולינסרינהו גם א"א כי התורה אמרה לא תניף עליהם ברזל, ובמראה כהן הקשה דלפי מה שכתבו תוס' בהמשך דא"א אף ע"י שמיר כי עדיין יהיה פגימות, אפשר ליישב קושיית הגמ' בפשיטות וכי תימא דגייז ליה ע"י שמיר אבנים שלימות כתיב.

אח"כ האריכו תוס' להוכיח דבבית שני היה שמיר וא"כ קשה ליעביד ע"י שמיר, והנה הסבר קושייתם כי אם היינו אומרים דבבית שני לא היה שמיר היה אפשר להסביר דקושיית הגמ' דא"א לגזז קאי על בית שני אבל בבית ראשון היו גוזזין ע"י השמיר, משא"כ אם גם בבית שני היה השמיר לא מובן קושיית הגמ' כי הגמ' יכולה ליישב דגוזז ע"י שמיר.

והוכיחו דשמיר היה בבית שני, א' כי המשנה בסוטה כתבה משמתו נביאים הראשונים בטלו אורים ותומים ובהך משנה כתוב משחרב בית המקדש בטל השמיר והרי הך זמן דמתו הנביאים הראשונים היינו חורבן הבית ראשון, כי בגמ' כתוב דמשחרב הבית בטל אורים ותומים, וגם א"א לומר דזמן מיתת הנביאים הראשונים היינו חורבן בית שני כי בגמ' כתוב דה' דברים היה חסר בבית שני ואחד מהם זה אורים ותומים אלמא דזמן שמתו נביאים הראשונים שבטל אז אורים ותומים היינו חורבן בית המקדש הראשון, ומזה שהמשנה לא כללה דמשמתו נביאים הראשונים בטל אורים ותומים ושמיר, אלמא דזמן ביטול השמיר היינו בחורבן בית שני, ב' כי בהך משנה כתוב ג"כ שרשב"ג אומר משחרב בית המקדש ניטל טעם הפירות ומסתמא אמר על חורבן בית שני שהיה בימיו, ולא מסתבר דהמשנה תכתוב הך לשון משחרב בית המקדש פעמיים באותו משנה ועל אחד

תתכוין בית ראשון ועל אחד בית שני, ג' כי חז"ל הוצרכו לקנות מדמא בן נתינה אבנים לאפוד וצריך לזה שמיר, והרי דמא בן נתינה נולד לו פרה אדומה, וקנו ממנו לעשות ממנו אפר פרה, והרי הפרה אדומה השניה עשוה בבית שני אלמא דבבית שני היה שמיר.

תוד"ה ומלאו. הוקשה להו למה הוכיחה הגמ' מרב כהנא דמחית מידי מתותיה באבני הקרנות שבראש המזבח, הרי יכלו להוכיח מהמשנה בתמיד שכתוב דבקרנות התחתונות של המזבח ששם שופכים שיריים היו חורים, ועדיף להוכיח מהמשנה.

אח"כ חלקו תוס' על רש"י שפירש דהנקבים שבקרנות העליונות היה שיכנס לתוכו דם חטאת, ותוס' לא הסבירו למה באמת היה נקבים בקרנות העליונות ואולי בגלל גזירת הכתוב.

דף נ"ה ע"א

תוד"ה מה חטאת בצפון. הוקשה להו אם אתה מדמה זבחי שלמי ציבור לחטאת דבעי צפון ה"נ נימא שהתורה הקישה זבחי שלמי ציבור לחטאת דבעי ד' מתנות על ארבע קרנות, ועיין במה שאכתוב על תוד"ה (אלא הקישא) בשם העולת שלמה דקושיית תוס' דנימא דזבחי שלמי ציבור יצטרכו ד' מתנות על ד' קרנות למעלה מחוט הסיקרא כחטאת, ולפי"ז מובן מאד תירוצם דיש מיעוט בחטאת אותה דמה למעלה ואין אחרת דמה למעלה.

תוד"ה מה עולה בצפון. הוקשה להו מנא לן בזבחי שלמי ציבור עיכובא, וא"א ללמוד מזה שהוקש לעולה כי הרי בעולה גופה דמעכבא ילפינן מק"ו, ודבר הלמד בק"ו אין חוזר ומלמד בהיקש למ"ד בתר למד אזלינן, ותירצו דאולי הכא ס"ל כר"פ דבתר מלמד אזלינן ולדידיה זה כן חוזר ומלמד. ובשיטה מקובצת הביא בשם רבינו פרץ תירוצ' נוסף דאפילו אם לא ס"ל כרב פפא יתכן דלמד עיכובא בעולה מדכתיב בעולה גופה "העולה" שדרשינן מינה (בדף מ"ט ע"א) במקומה תהא, שזה לעיכובא.

תוד"ה אלא הקישא. כתבו דא"א לומר דההיקש בא ללמד ד' מתנות כמ"ש בתוס' ד"ה מה חטאת מצד המיעוט אותה, אך הוקשה להו דנימא דההיקש אתא ללמד דאע"פ דזבחי שלמי ציבור בעי ב' מתנות שהם ארבע כמו עולה מ"מ יצטרכו פיסוק מתנות לכולי עלמא ולא כעולה שאין פיסוק מתנות לפי ת"ק

(בדף נ"ג:). [והסביר בעולת שלמה דא"א למעט את זה מאותה כי מוכח בדף נ"ג: משיטת רבי ישמעאל דס"ל דבעינן פיסוק מתנות אף בעולה דהמיעוט אותה לא קאי לגבי פיסוק מתנות, אך הוקשה לעולת שלמה דמדף נ"ג ע"ב ג"כ מוכח דא"א למעט מאותה ד' מתנות בעולה (וה"ה בזבחי שלמי ציבור) כי הגמ' הקשתה למה לא נצטרך בעולה ד' מתנות על ד' קרנות ולא תירצה הגמ' מצד אותה, וא"כ איך תירץ תוס' דממעטין ד' מתנות מהפסוק אותה. ותירץ דקושיית הגמ' לעיל דנימא דצריך ד' מתנות היינו למטה וזה באמת אין מתמעט מאותה כי אותה מלמד דאין אחרת למעלה אבל לא ממעט ד' מתנות למטה, והכא קושיית תוס' על ד' למעלה, וא"א לשאול אולי ההיקש לחטאת בא ללמד דנצטרך ד' למטה, כי למדנו בכל הקרבנות דטעונון יסוד וקרן דרומית מזרחית אין לה יסוד, ועיין שם מה שתירץ למה לא תירצו התוס' דא"א לומר דהוקש לחטאת לגבי ד' מתנות למעלה בגלל שאין לה יסוד.]

תו"ד"ה מה חטאת. הקשו (דבדף י' ע"ב) יש מחלוקת רבנן ורבי אליעזר באשם ששחטה שלא לשמה רבנן מכשירים דילפי "אותה" פסולה שלא לשמה אבל אשם כשר, ורבי אליעזר פוסל ולא דורש אותה לגבי שלא לשמה, וא"כ נימא לפי רבי אליעזר דזבחי שלמי ציבור הוקשו לחטאת ויפסלו שלא לשמה, כי הרי לא דורש "מאותה" לגבי שלא לשמה.

אח"כ העירו מהגמ' במנחות דגמר שלמי חובה משלמי נדבה שאם שחטן שלא כמצותן כשרים, (ולא למד מחטאת דכמו שחטאת ששחט שלא לשמה פסול ה"נ זבחי שלמי ציבור שהם חובה אם שחטן שלא כמצותן פסולים) והרי הכא זבחי שלמי ציבור הוקש לחטאת, והנה שם זה מחלוקת אם פסולים או לא, ותוס' מקשה לפי הדיעה שזה כשר, אולם צ"ע טובא שאלת תוס' דהרי זה מה שהקשו לפני זה למה לא יפסל שלא לשמה כחטאת, ואולי י"ל דשם הביא רש"י ב' פירושים מה הפשט שחטן שלא כמצותן. א' שלא לשמה, ב' שצריך להביאן בתוך שנתן והביאן אחר שנתן, ויתכן דתוס' פירשו כפירוש ב' ולכן הוקשה להו אפילו לרבנן דממעטים מצד אותה דזבחי שלמי ציבור שלא לשמה כשר, מ"מ קשה דכשעבר שנתן יפסלו כמו חטאת שעברה שנתה. אח"כ ראיתי דרע"א הכריח מסיבה אחרת דתוס' מפרשי כפירוש הב'. [ואולי יש לתרץ קושיית תוס' דבאמת מי שמכשיר שלמי חובה ששחטן שלא כמצותן באמת לא למד מההיקש לחטאת שהביאה הגמ' הכא אלא מדרשא אחרת כמו שהביאו תוס' בתחילת הדיבור דהגמ' בהמשך למדה דזבחי שלמי ציבור נאכל לזכרים ממקומות אחרים.]

דף נ"ה ע"ב

תוד"ה הוא עצמו. נראה דתוס' חולק על פירש"י שפירש דרבי זירא טוען שהוא כפתח פתוח ולא הסביר מדוע, ובשיטה מקובצת העיר על רש"י דזה היה ספיקו ולא פשט ליה משום סברא, ולכן הסביר השטמ"ק בדרך אחר דהגמ' טוענת הוא עצמו נעשה בפתח פתוח, היינו דמתי משתמשים בוילון כשהפתח פתוח וא"א לסגרו כגון שצריך לשחוט ואז משתמשים בוילון נמצא דהוילון נחשב כפתוח דאי נחשב כסגור לא היה צריך לוילון והיו יכולים לסגור הדלת. אח"כ ראיתי שהקדימני בחק נתן להסביר דתוס' חולקים על רש"י וגורסים הוא עצמו אין נעשה אלא "ב"פתח פתוח.

תוד"ה שנים לפר בר. הקשו דאע"פ דנימא דהך לול נחשב לפתח (כמו שיתבאר בעזה"י בהמשך) מ"מ צריך לראות דרך פתח ההיכל והכא אין יכול לראות פתח ההיכל רק רואה בקדש הקדשים. ובקרבן אורה טוען דיש ליישב דבגמ' מבואר דוילון נחשב כפתוח, אבל בחידושי הגרי"ז (על יומא) טוען דפרוכת דקדשי הקדשים נעשה בתורת מחיצה (כנראה הסברא מכיון דלא היה שם מחיצה רק הפרוכת משא"כ בפתח ההיכל יש פתח ווילון) ולכן הקשו תוס' דכיון שאין רואה דרכו הרי"ז כסגור. ותירצו דהלול נחשב כפתח ואין צריך לראות באהל מועד, כמו שכתוב בגמ' דסגי ע"י הפשפשים שפתוחים לאולם למ"ד קדושת היכל ואולם חדא מילתא ונחשב כאילו רואה באהל מועד היינו בהיכל, ולכן סגי לראות בקדשי הקדשים אע"פ שאין רואה באהל מועד, דלא גרע מאולם, כן הסביר בצאן קדשים. [ואולם לא זכיתי להבין דאם זה מצד ק"ו מה רצו מאולם הרי קאי לפי מ"ד קדושת היכל ואולם חדא הוא, וה' יאיר עיני.]

אולם רבינו ברוך לא ניחא ליה בהאי תירוץ כי טוען דאע"פ שהרואה בקדש הקדשים הוה כרואה בהיכל מ"מ בעינן שיהיה פתח פתוח לשם, וכשיש פשפשים היה פתח פתוח אבל הלול לא מיחשב כפתח וגם אם יכנסו דרכו לא מיחשב ביאה, והוכיח דבריו דהרי אם פתח ההיכל יהיה נעול ויהיה בו חור וישחטו שלמים יפסל כי הדלת סגור אע"פ שיש חור והך חלון נחשב כחור. [וצל"ע איך הבין רבינו ברוך את תירוץ הגמ', דהרי הגמ' אמרה דהך לול הוה כפתח ואולי מכיון שאפשר ליכנס דרכו בדוחק מיקרי פתח, ותוס' הקשה קושיא אחרת דאכתי אין רואה בהיכל, אבל באמת יש סמך לדברי רבינו ברוך מזה שהיו צריכים לפתוח

יד דף ג'ה ע"ב גד רז

שני פשפשים בבית החליפות ולא עשו חלונות משמע דלא סגי בחלון אע"פ שאפשר ליכנס דרכו].

ממש"כ תוס' בסוף דאין הפר בר דומה לפשפשים, כי הוא חלון קטן הוכיח הרש"ש דלא גורסים בגמ' דהלול היה גבוה שמונה אמות דא"כ הוה פשפש ולא חלון קטן.

דף ג"ו ע"א

תוד"ה מנין. בסוף התוס' כתבו וז"ל והא דאמר בשמעתין דנאכלין ליום אחד מחשבים בדמו משתשקע החמה היינו תחילת שקיעה ולא צאת הכוכבים דומיא דאימורים ובשר דחשיב לקמן בהדי דם, ומשתשקע החמה דלקמן לא הוי כמו משתשקע החמה בעלמא דרגיל ר"ת וכו' נראה ביאור כוונתם דלפני זה כתבו תוס' דיש אפשרות לומר דמה שהדם נפסל בשקיעה זה מדרבנן, אולם תוס' לא ס"ל כן וס"ל דזה מדאורייתא, ולכן כתבו דמש"כ בהמשך דמחשבים בדמו משתשקע החמה מיירי בתחילת השקיעה (אע"פ שיוצא דאין הך משתשקע ככל משתשקע בעלמא שהוא סוף שקיעה, והכא זה תחילת שקיעה) משא"כ אילו היינו סוברים דרבנן פסלו הדם מתחילת שקיעה חייבים לפרש דמיירי בסוף השקיעה כי אילו מיירי בתחילת השקיעה ופסול מדרבנן א"כ למה כתב דמחשבים בבשר משיעלה עמוד השחר דזה ודאי מדאורייתא כי הרי מדרבנן אין אוכלים מחצות וכשיחשוב לאכול אחר חצות פיגל מדרבנן, למה לא כתב גם בבשר פסול מחשבה מדרבנן מחצות, וגם אם היינו סוברים שדרבנן פסלו הדם בשקיעה היה לשון משתשקע דהכא מסוף השקיעה כמו בעלמא.

דף ג"ו ע"ב

תוד"ה אור לשלישי גרסינן. אבל מרש"י נראה דגרס לאור שלישי, כי פירש מש"כ משתשקע חמה של שני ימים דהיינו לאור שלישי.

תוד"ה ת"ל עד יום. הביאו פירוש הר' חיים דילפינן מוהנותר עד יום השלישי ולא עד בכלל וזה אומר שגם בליל שלישי אין נאכל, והוקשה לי דהרי בקדשים הלילה הולך אחר היום וא"כ עד יום השלישי הכוונה עד הבוקר, ומצאתי בשלום רב שהקשה כן ולא תירץ.

תו"ד"ה הפסח. ר"ח תירץ דלא חשיב אלא דבר שכנגדו בקדשים והוא חלוק מהן, ולכא' לא מובן שהוא חלוק מקדשים דא"צ לאכול על מצות ומרורים, וראיתי בעולת שלמה שהסביר דהכוונה דמחשיבים דבר ששייך בקדשים, ופסח חלוק מהם משא"כ מצות ומרורים לא שייך בכלל בקדשים.

דף נ"ז ע"א

תו"ד"ה למה לי למיכתב. בתחילה כתבו דהסביב בעולה אינו מיותר אלא לומדים מהסביב בחטאת, ושוב טענו דאין הסביב בחטאת מיותר מתרי טעמי, א' לפי רבי ישמעאל איצטריך ללמד בגז"ש דצריך בעולה פיסוק ד' מתנות, ב' לפי המ"ד דס"ל דבחטאת אינו נותן נגד הקרן אלא בצד הקרן, א"כ אם לא היה כתוב סביב הוה אמינא דמספיק שיתן שתי מתנות ברוח אחת בשתי קרנות. הסבר כוונת תוס' ראיתי בטהרת הקודש ובעולת שלמה דיתן ב' מתנות ברוח מזרחית וב' מתנות ברוח מערבית היינו בקרן מזרח הסמוך לדרום ובקרן מזרח הסמוך לצפון, וכן בצד מערב, ויוצא ד' מתנות על ד' קרנות וזה בא הפסוק להפקיע ע"י שכתוב סביב כי רוח דרום וצפון לא קיבל מתנות, וקצת קשה על כך פירוש דא"כ אין מתאים מש"כ תוס' שתי מתנות ברוח אחת "בשתי קרנות" דתוס' היה צ"ל וכן ברוח השנית. וצ"ל לדידהו דכוונת תוס' שלא יתן ב' מתנות ברוח אחת אחד ליד השני אלא בשתי קרנותיו היינו בקרן מזרחית שסמוך לצפון וכן בקרן מזרחית שסמוך לדרום [ובכ"ז קשה דתוס' לא כתב דגם ברוח השני יתן כן, ואולי י"ל דתוס' נתכוונו דיתן ב' מתנות במקצוע מזרח צפון, אחד מהם יהיה במזרח ואחד מהם יהיה בצפון, וכן יעשה בקרן השני היינו במקצוע מזרח דרום יתן שתי מתנות אחד במזרח ואחד בדרום].

והנה למדנו מדברי התוס' דע"י שכתוב סביב א"א לתת המתנות כן, והחפץ חיים נסתפק בדף נ"ג ע"א אם אפשר לתת ב' מתנות ברוח אחת וב' מתנות ברוח אחר. וכתב בספר גידולי הקדש דמהכא מוכח דא"א, אבל יתכן דהחפץ חיים למד פשוט בתוס' כמו שפירשתי וזה גרע טובא דרוב היקף המזבח הוא בלי מתנות דם משא"כ כשיתן ב' ברוח מזרח וב' ברוח מערב אולי נחשב סביב וצ"ע.

ותירצו תוס' א' דילפינן מסביב דעולה דמייתר כי טובא סביב כתיבי בעולה, ולפי כך תירוץ מתורץ הקושיא שהקשו דלפי רבי ישמעאל איצטריך הסביב שכתוב בחטאת ולכא' ה"ה סביב הכתוב בעולה לגז"ש לפיסוק מתנות, כי טובא סביב

כתיב בעולה ולומדים מהסביב השני, ובטהרת הקודש כתב דלפי התירוצ' האחרון של תוס' מתורץ גם הך קושיא, הסבר תירוצ' האחרון של תוס' דלפי רבי ישמעאל בשלמים בעינן פיסוק מתנות דיליף גז"ש מחטאת ומהשתא מיותר סביב שכתוב בעולה כי עולה נלמד בגז"ש זריקה זריקה משלמים. והטהרת הקודש בא להסביר דלא נימא דהך תירוצ' מתרץ רק הקושיא הראשונה שתוס' הקשו דאולי הסביב בא ללמד דלא נימא דסגי בזריקה אחת, וזה לומדים משלמים דבעינן שנים שהם ארבע, אלא גם נלמד משלמים דבעינן פיסוק מתנות ושלמים ילמד בגז"ש מחטאת.

תוד"ה ובי דבר הלמד. הקשו דנקיש לחזה ושוק של איל נזיר שכתוב בו בפירוש וגם מה שהוא נאכל ליום אחד הוה כמו שכתוב בו בפירוש, דא"א לומר דמה שהוא נאכל ליום ולילה הוה כהיקש (ואין חוזר ומלמד בהיקש) כי (בדף ל"ו ע"א) נלמד מהפסוק ובשר זבח תודת שלמיו, כי אם תאמר כן גם חטאת ואשם שנאכלים ליום אחד זה נלמד מהיקש כי גם הם נלמדים מהפסוק ובשר זבח תודת שלמיו, וא"כ למה לא פשטה הגמ' לעיל הספק אם למד בהיקש חוזר ומלמד בבנין אב מדברי רבי יוסי הגלילי שרצה ללמוד בשר בכור שנאכל ליום ולילה בבנין אב מחטאת ואשם שנאכלים ליום ולילה מכח היקש, אע"כ אינו היקש והוה כמו שכתוב בגופיה, ותירצו תוס' ב' תירוצים והמכוון משניהם אחד דאף לרבי יוסי הגלילי לא היה הוה אמינא לומר דכוונת הפסוק לאיל נזיר ורק על תודה היה הוה אמינא, א' כי תודה נוהג בכל בהמה כבכור משא"כ איל נזיר נוהג רק באיל, ב' כי בפסוק של בכור כתוב ובשרם יהיה לך כחזה התנופה "וכשוק הימין", וחזה ושוק של תודה נלמד משלמים שכתוב בו שוק הימין משא"כ באיל נזיר אין כתוב בו ימין.

דף נ"ז ע"ב

תוד"ה ואיבעית אימא. הקשו על פירש"י מהגמ' (בדף מ"ט:) דמבואר שם דאם פר העלם צריך יותרת ושני הכליות מכח היקש לפר כהן משיח לא יוכל ללמד בהיקש לשעירי ע"ז דצריך יותרת ושני הכליות כי אין דבר שנלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש, והרי שעיר ע"ז יליף מפר העלם לעוד דברים להזאות ועוד ולפי פירש"י בכה"ג חוזר ומלמד. (ומש"כ תוס' דיותרת ושני הכליות דעכו"ם הוי דבר הלמד בהיקש ואינו חוזר ומלמד בהיקש, אין הכוונה דשעירי עכו"ם אין חוזר ומלמד בהיקש, אלא כוונתם דכשאנו רוצים ללמוד יותרת ושני הכליות

בשעירי עכו"ם מפר העלם זה דבר הלמד בהיקש דאין חוזר וכו' היינו דפר העלם הוה דבר הלמד בהיקש דאין חוזר ומלמד בהיקש).

הביאו פירוש ר"ח ודבריו סתומים קצת ועיין בשיטה מקובצת שהביא מרבינו פרץ בשם ר"ח וכן עיין ברבינו חננאל יומא דף נ"ז ונראה הסבר דבריו, וכן מוכח גם ממש"כ תוס' אחרי דברי ר"ח ואית ספרים דגרסי חוץ ופנים בחד זימנא גמר, דהפסוק אמר וכן יעשה באהל מועד היינו דגם באהל מועד צריך להזות מדם הפר והשעיר, ועכשיו כשהפסוק הקיש שעיר ופר אהדדי בפסוק ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר לימד דהזאות הפר והשעיר יהיו שוות בכל מקום ונמצא דהיקש אחד לימד בבת אחת גם על פנים וגם על חוץ, שיהיה שוה כל עשיותיו, וההבדל בין פירוש ר"ח לפירוש ר"י הוא, דלפירוש ר"י ההזאות למעלה של פר בחוץ ילפינן ישירות משעיר הפנימי ולכן אינו למד בהיקש דאין חוזר ומלמד בהיקש, משא"כ לפי ר"ח ההזאות של פר למעלה בחוץ ילפינן מדם השעיר שבחוץ ואפשר ללמוד א"ז כי התורה השוותה עבודות פנים לחוץ, וכן נחלקו ר"ח ור"י לגבי ז' שלמטה מהשעיר בחוץ מהיכן נלמד לפי ר"י מעבודות הפר שבפנים, ולפי ר"ח מעבודות הפר שבחוץ כנ"ל.

תוד"ה היינו דבתיב. בסוף התוס' כתבו וז"ל ועוד דרשינן התם שיהו כל הקרבנות שוין אלמא דבעי להנך חלות דליהו כל חד כחלות של תודה. הסביר בצ"ק דכוונתם לתרץ שלא יקשה אולי עשה חלה אחת גדולה ואחת קטנה לתרומה שהיא עשירית מהחלה הגדולה, ועכשיו לא נצטרך י' עשרון ללחמי תודה, ע"ז תירצו דצריך שכל החלות יהיו שוים, ולכן לא שייך להקשות כן.

ברוך רחמנא דסייען לסיים חלק א' של ביאורי תוספות בזבחים