

ספר

יד גד

ביאורי התוספות

במסכת זבחים

חלק שני

פעיה"ק ירושלים

כסלו תשפ"ב לפ"ק

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

ציאוג השל"ף

דף נ"ח ע"א

תוד"ה כולו לשלמים. הקשו אחרי שרבי יוסי סבר כוליה מזבח בצפון כמו שאמר רב אסי אמר רבי יוחנן, א"כ למה צריך פסוק להכשיר שלמים בצפון, הרי כל המזבח כשר לשלמים וא"כ לומדים מזה דצפון כשר לשלמים, ויתכן דמה שלא הקשו כן על עולה וחטאת ואשם למה הוצרכה התורה לכתוב בהם צפון, דיש לתרץ דשם כתבה התורה צפון לשלול רוחות אחרות, משא"כ שלמים כשר בשאר רוחות וצריך פסוק להכשיר צפון לכן הוקשה לתוס'. [ואע"פ דלעיל בדף נ"ה זה מחלוקת אי בעי פסוק להכשיר צפון וא"כ אולי רבי יוסי ס"ל כרבנן דהתם דא"צ פסוק לצפון, בכ"ז י"ל דהוקשה לתוס' דגם רבנן התם למדו להכשיר צפון מכח ק"ו, וא"כ יקשה מדוע צריך ק"ו, או י"ל דקושיית תוס' דר"א (בדף ס"ג:) ס"ל דכולו מזבח בצפון והוא עצמו לומד מפסוק להכשיר צפון. אח"כ ראיתי שבספר פריו בעתו כתב כתירוץ האחרון שכתבתי. והנה בדף נ"ה זה רבי אליעזר דס"ל דצריך פסוק לצפון ובדף ס"ג: רש"י גורס רבי אליעזר ולפי"ז מובן הקושיא, אבל תוס' בדף נ"ח: ציטטו רבי אליעזר וא"כ לא קשה קושיית התוס', ואולי צריך לגרוס בתוס' רבי אליעזר וה' יאיר עיניי.]

תוד"ה משוך מן הקרן. הקשו למה לגבי גחלי אש שלוקח ביוה"כ לקטורת דלפני ולפנים ע"י שכתוב מלפני ה' ידעינן דצריך לקחת ממערב, וכן לגבי נר מערבי שכתוב בו לפני ה' ילפינן מזה מערב, ואילו לגבי תנופת לוג שמן ואשם מצורע ושחיטת קדשים קלים אע"פ שכתוב בהם לפני ה' כל העזרה כשר לזה, ותירצו דאם היה אפשר לומר דיעשה העבודות חוץ לעזרה כגון שחיטה ותנופת לוג ואשם של מצורע שמניף האשם מחיים שם כשכתבה התורה בהם לפני ה' זה מלמד דצריך להיות בעזרה משא"כ לגבי גחלי אש שכתוב שצריך לקחת מעל המזבח וכן לגבי הנרות שהם בהיכל וידעינן דאינו בחוץ וכשהתורה כתבה בהם לפני ה' כוונת התורה למערב.

אח"כ הקשו תוס' דהגמ' במנחות הקשתה מ"ש תנופת לוג שמן ואשם דמצורע שכל העזרה כשר בהם אע"פ שכתוב בהם לפני ה' ואילו לגבי מנחה ילפינן ממש"כ בו (ויקרא ו' ז') הקרב אותה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח, וילפינן ממש"כ לפני ה' דצריך להגישה בקרן מערבית דרומית של מזבח. ותירצה הגמ' דשאני מנחה היות דהתורה קראתו חטאת, וחטאת טעון יסוד, והרי ההגשה של

המנחה צריך להיות בצד דרום כי כתוב אל פני המזבח, ובמזרח דרום א"א להגיש כי אין לו יסוד לכן צריך במערב דרום. והקשו תוס' ע"ז ולכא' קושייתם הוא דמשמע אילו לא היה מנחה טעונה יסוד היה אפשר להגישה בקרן מזרחית דרומית אע"פ שכתוב בו לפני ה', ואיך זה מסתדר עם מה שכתבו לפני זה דאם ידעין שצריך בעזרה מבלי שכתוב בו לפני ה', אז כשכתוב בו לפני ה' צריך במערב והרי מנחה ידענו שצריך בפנים כי כתוב אל פני המזבח וא"כ כשכתוב לפני ה' יצטרכו מערב אף אם מנחה לא היתה טעונה יסוד, והנה אם זה הקושיא לא מובן כלל התירוץ של רבינו ברוך בפרט שרבינו ברוך מתיחס בתירוץו אם לא היה כתוב לפני ה', והרי אנו שואלים דכשכתוב לפני ה' יצטרכו מערב, והרבה הגיהו דדברי רבינו ברוך שייכים לסוף דף ס"ג.: אבל קשה להו מש"כ תוס' בסוף וכן איתא לקמן בפירקין, ובח"נ מכח זה מחק תיבות אלו, וחשבתי להסביר כוונת תוס' עפ"י הגהת הצ"ק דתוס' קשה ליה קושיא אחרת וע"ז קאי תירוץ רבינו ברוך ואחרי תירוץו הוא מסיים אבל קשה וכו' היינו דקשה הקושיא שהבאתי לפני כן, אח"כ הראני ר' בערל וידר שכ"כ בספר חמדת דניאל, והיינו שהוקשה לתוס' דאחרי שלומדים דצריך הגשה בקרן מערב דרום מכח שמנחה טעונה יסוד (וצריך דרום מצד פני המזבח) וקרן מזרח דרום אין לו יסוד, א"כ למה הוצרכה התורה לכתוב לפני ה' ללמד דצריך מערב, הרי כבר ידעין דצריך מערב. וע"ז תירץ רבינו ברוך דאילו הפסוק לפני ה' הייתי יכול לומר דיעשה ההגשה בסוף אמת היסוד שנכנס בדרום אמה אחת, קמ"ל לפני ה' דצריך להגישה בקרן ממש של מערבית דרומית, וע"ז סיים רבינו ברוך דבכ"ז קשה דמשמע בגמ' דאילו לא היה מנחה טעון יסוד היה אפשר במזרח דרום ואיך יתכן לומר כן הרי כתוב לפני ה'.

דף נ"ח ע"ב

תנוד"ה רבי יוסי היא. הקשו איך מוקמינן למשניות דתמיד כרבי יוסי דמזבח כולו בצפון היה, והרי מוכח דהמשנה בתמיד אינו רבי יוסי כי לפי רבי יוסי בכל יום היה חותה גחלים בשל סאה ומערה לשל ג' קבין נמצא דג' קבין מתפזרים ואילו במשנה דתמיד כתוב דנתפזר קב אחד וא"כ לא ס"ל כוותיה, ותירצו דיתכן דס"ל לתנא דתמיד דמזבח היה כולו בצפון כרבי יוסי אבל במה דס"ל דנתפזר ג' קבין לא ס"ל כוותיה, ומה שהגמ' ביומא הקשתה על האוקימתא דתמיד כרבי יהודה דמצאנו דמשנת תמיד אינו כרבי יהודה שם מיירי בענין אחד דא"א לומר דס"ל כרבי יהודה דהמזבח היה חציו בדרום וחציו בצפון כי מצאנו

דלא ס"ל לתנא דתמיד כרבי יהודה לגבי דחציו בדרום וחציו בצפון. כן הסביר בעולת שלמה.

תוד"ה הא מני. הקשו דיוצא מסוגיין דלמאן דלית ליה כוליה מזבח בצפון אז הכיור נמצא בין האולם ולמזבח, והרי יש מחלוקת בתוספתא דר"מ ס"ל דנכנסים בין האולם ולמזבח שלא רחוק ידים ורגלים ולפי רבנן אין נכנסים, ואם הכיור נמצא בין האולם ולמזבח א"כ ע"כ הוא נכנס בין האולם ולמזבח שלא רחוק ידים, כי צריך ליטול ידיו מהכיור, ותירצו דשמא מאן דס"ל דלא היה כל המזבח בצפון יסבור כר"מ דשלא רחוק ידים ורגלים נכנס בין האולם ולמזבח.

דף נ"ט ע"א

תוד"ה שיהא צפון פנוי מכלום. כתבו דצריך לדקדק דהגמ' ביומא מעמידה המשנה דמדות כר"א בן יעקב, והרי מוכח מהמשניות דמדות דס"ל דהמזבח היה בצפון שבע אמות (ורבי אליעזר בן יעקב ס"ל דכוליה מזבח בדרום הואי, ועיין ברש"י ביומא דף י"ז ע"א שהאריך בהך קושיא).

תוד"ה ובי עליו אתה זובח. הוקשה לתוס' דבדף נ"ח דרשינן שאפשר לזבוח על המזבח, וא"כ מה הקשתה הגמ' וכי עליו אתה זובח ותירצו (כן הסביר בצ"ק) דקושיית הגמ' דלשון הפסוק וזבחת עליו את עולותיך משמע דיש מצוה לזבוח על המזבח וזה אינו כי אין מצוה לזבוח על המזבח כמו שפירש"י (בחומש שמות כ' כ"א) מדכתיב ועשית עולותיך הבשר והדם על מזבח ה' א-לקיך משמע דהבשר והדם מצוה על המזבח ולא השחיטה, משא"כ הגמ' בדף נ"ח אמרה שאפשר לשחוט על המזבח לא שזה מצוה.

תוד"ה עד שלא נבנה המזבח. הביאו קושיית הגמ' דדחויין מעיקרא הן והגמ' העמידה באוקימתא אחריתי, והקשתה על רב, ותירץ רב ולא תרוצי קמתרצת אימא שנשחטו כשהמזבח פגום. וכשרב עונה ולא תירוצי קא מתרצת כוונתו דאפילו לפי רבי יוחנן ג"כ לא מיתרצא בלי הגהה והיינו טעמא כי גם לדידיה קשה דהרי"ז דחוי מעיקרא דאינו דחוי, אלמא ס"ל לגמ' דאילו זה דחוי מעיקרא אינו דחוי אפילו לר' יוחנן (כן הסביר בספר מלאכת יו"ט את כוונת תוס'). ולפי"ז הקשו על רבי יוחנן ועל המשנה דמי שהיה טמא, כי תוס' הבינו

דקושיית הגמ' זה דהיות דדחויין מעיקרא למה זה פסול הרי אינו דיחוי, (אבל רש"י פירש דקושיית הגמ' דמהכא יקשה למאן דס"ל דחוי מעיקרא אינו דחוי ולפי"ז ל"ק קושיית תוס' וצ"ע).

ותוס' תירצו דדחוי מעיקרא דהכא שאפשר לבנות המזבח זה לא הוה דיחוי לכו"ע, כמו מחוסר זמן דיולדת וזב ומצורע דלא הוה דחוי, וכתב במראה כהן דתוס' כיונו להביא דוקא הנך דוגמאות דמחוסר זמן ולא דוגמא שהפריש הקרבן לפני יום השמיני או כשביום ששחטו האב הפרישו, כי שם זה מחוסר זמן בלי מעשה וא"א לדמות להכא שצריך מעשה לבנות המזבח לכן הביאו ממחוסר זמן דיולדת וכדומה שמחוסרים מעשה טבילה, ואעפ"כ אין נקרא דחוי לכן גם כשאין מזבח אינו דחוי כי אפשר לבנות המזבח.

ובעצם דברי התוס' שהרכיבו ב' ענינים יחד, א' דאין נחשב דחוי כי זה בידו, ב' בגלל שזה כמחוסר זמן, נראה ביאורו באילת השחר דהיות דזה בידו לכן אע"פ שצריך מעשה אין זה נקרא דחוי. אולם בכ"ז כרגע אינו ראוי (עד שיעשה המעשה) ויקרא מצד זה דחוי ע"ז כתבו תוס' דזה כמו מחוסר זמן שאין נחשב דחוי.

אח"כ הקשו תוס' למה אמר רבי יוחנן דהמעלה בזמן הזה בחוץ חייב הרי מבואר בגמ' (בדף ק"ט ע"א) דרק אם זה מתקבל באהל מועד מיחייב עליו בחוץ והכא הרי אינו מתקבל בפנים כי אין מזבח, ובזמן שאין מזבח הוה דחוי כמו שהסביר בטהרת הקודש דזה כוונת תוס' שכתבו דפריך "דחויין מעיקרא הם", היינו דהגמ' אומרת דדחויין מעיקרא לא הוה דיחוי והיינו כשיבטל הדחייה אבל כל זמן שיש את הדחייה מיקרי דחוי. [וכתב העולת שלמה דאע"פ דאמר רבי יהושע שמעתי שמקריבים אע"פ שאין בית, מ"מ ה"מ שיש מזבח והכא אין מזבח, ובהמשך תירצו תוס' דמיירי דכן בנה מזבח.]

וגם למדנו דאותו ואת בנו ומחוסר זמן בחוץ אינו אפילו בלא תעשה לרבנן, אח"כ הקשו דאפילו שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל מבואר בגמ' (יומא דף ס"ג) דאין חייבים עליהם משום שחוטי חוץ אע"פ שמחוסר מעשה קטן של פתיחת הדלתות כש"כ הכא דמחוסר מעשה גדול של בנין הבית, והיינו דזה דחוי מצד שחסר מעשה, [ולא זכיתי להבין דבריהם הקדושים דאחרי שהביאו מאותו ואת בנו ומחוסר זמן דאין מחוסרים מעשה ואעפ"כ אין חייבים עליו בחוץ וא"כ כש"כ בהך דהכא דמחוסר מעשה בנין המזבח, א"כ מה הוסיפו בקושייתם אח"כ משלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פטור אע"פ שמחוסר מעשה

קטן, וכש"כ הכא דמחוסר מעשה גדול, הרי כבר הביאו דאפילו רק במחוסר זמן אין חייב ואולי היה מקום לומר דמחוסר זמן גרע דאינו בידו משא"כ הכא שזה בידו, אך א"כ צ"ע מה הביאו משלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל וכי בידו לפתוח דלתות ההיכל, ואולי ס"ל דגם זה בידון ועוד הוכיחו מהגמ' בע"ז שהגמ' הקשתה ולישחטינהו ומיירי בקדשי מזבח ורואים מזה דאף קדשי מזבח ששחטן בחוץ בזמן הזה פטור א' מצד מחוסר זמן ב' כי זה דחוי כי חסר מעשה וקשה לר' יוחנן וזה לא כפירש"י שפירש דמיירי בקדשי בדק הבית, דאי מיירי בקדשי בדק הבית למה אסרה הגמ' שם לעשותו גיסטרא מצד שנראה כמטיל מום בקדשים, הרי בקדשי בדק הבית בעצמם אין איסור להטיל מום ורק רבנן קנסו אדם שהקדיש תמימים לבדק הבית היות דאין הרבה תמימים, זה הולך למזבח ולכן אסור להטיל מום בקדשי בדק הבית כי אזיל למזבח ונראה כמטיל מום בקדשים, וכ"ז בזמן שיש ביהמ"ק משא"כ בזה"ז אין קנס למה לא הקדישן למזבח ולכן אין גם איסור להטיל מום וכשהגמ' אסרה מצד נראה כמטיל מום בקדשים ע"כ מיירי בקדשי מזבח ותוס' אומר דזה דוחק לומר דמיירי בקדשי בדק הבית כפירש"י וזה לפי המ"ד דהותרו הבמות ושוב יש קנס למה לא הקדישן לבמה ולכן אזיל לבמה ולכן נראה כמטיל מום בקדשים, מכיון שסתם משנה זה שלא הותרו הבמות, ולא רק שזה סתם משנה אלא שהגמ' ג"כ מקשה מזה.

בתירוצ' הב' תירצו דרבי יוחנן מיירי דהך מנחה קדשא בכלי שרת בפנים וקמצה ואח"כ חרב הבית והקטיר בחוץ, (ולא הבנתי למה לא תירצו תוס' כן אף בשחיטה דשחטה בפנים וחרב הבית ואח"כ הקטיר בחוץ).

אח"כ הביאו תוס' (פירשתי עפ"י לשם זבח) דאפשר ליישב דהגמ' בע"ז מיירי כרש"י בקדשי בדק הבית, כי בעצם על פירוש תוס' דמיירי בקדשי מזבח קשה דשם מוזכר ג"כ חרם דאזיל לבדק הבית וא"כ למה אסור לעשות גיסטרא מפני שנראה כמטיל מום בקדשים, אע"כ צריך לפרש כפירוש רבינו הקדוש דאע"פ דמש"כ אין מקדישין ואין מעריכין מיירי בקדשי מזבח מ"מ אין מחרימין מיירי בקדשי בדק הבית ומה שאסור כי זה דומה לקדשי מזבח ונראה כמטיל מום בקדשים, ולפי"ז כתבו תוס' דאפשר לקיים פירש"י דהכל מיירי בקדשי בדק הבית ואסור אטו קדשי מזבח, הסבר הדבר היות דנראה כקדשי מזבח ונראה כמטיל מום בקדשי מזבח וחיישין שיבוא להטיל מום בקדשי מזבח.

אח"כ הקשו למה כששחט שלמים בחוץ קודם פתיחת דלתות ההיכל פטור, הרי פסול שחיטה בדלתות סגורות זה רק בשלמים (לפירש"י) והרי מבואר (בדף

קט"ו ע"א) דפסול שבקרבות אחרים כשר, אם עלה לא ירד, ומבואר בגמ' (דף קט"ט ע"א) דלן ויוצא ועוד פסולין שהקריבן בחוץ חייב דמיקרי ראוי לאהל מועד דהרי אם עלו לא ירדו, וא"כ קשה דשלמים ששחטן קודם פתיחת הדלתות אם עלו לא ירדו ויתחייב עליהם בחוץ. ותיירצו תוס' דלן ויוצא דחייב בהקריבם בחוץ (מצד שאם עלו לא ירדו) מיירי דלפחות נשחטו בפנים ורק אח"כ נהיה בהם פסול לכן היות דאם עלו לא ירדו מתחייב כשהקטירם בחוץ, משא"כ הכא מיירי דהשחיטה עצמה היה בחוץ בכה"ג לא מתחייב, (ואולי באמת אם אח"כ יעלה הך שלמים על המזבח זה ירד, וצ"ע). ואפילו אם תימצי לומר דשחט חטאת שלא לשמה בחוץ חייב אע"פ דזה פסול (כמו שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל) מ"מ יש לחלק ביניהם דהך חטאת היתה ראויה לשחוט בפנים, משא"כ השלמים כרגע אינו ראוי בפנים רק ע"י מעשה פתיחת דלתות ולכן אינו חייב.

דף נ"ט ע"ב

תוד"ה ואומר קלעים. כתבו דבשמעתא קמייתא דעירובין קשה טפי, נראה דקשה טפי מכיון ששם קשה ד' קושיות משא"כ הכא קשה רק קושיא אחת.

ואסביר קצת את הגמ' בעירובין, יש מחלוקת רבנן ורבי יהודה עד כמה בגובה נחשב פתח, לפי רבנן עד כ' אמה וילפי מפתח ההיכל דהיה גבוה כ' אמה ולפי רבי יהודה ס"ל דאף ביותר מכ' הוה פתח ויליף לה מהאולם שהיה פתחו גבוה מ' אמה, אבל לכו"ע ביותר רחב מ' אמות לא הוה פתח, והקשתה הגמ' בעירובין דבין לפי רבנן ובין לפי רבי יהודה שילמדו מפתח החצר, ולפי רש"י (בפירוש השני שם) קושיית הגמ' זה דלכו"ע ביותר רחב מ' אמות אינו פתח למה לא למדו מפתח החצר דהוה כ' אמה רוחב ומיקרי פתח, והיינו כי הגמ' הבינה מש"כ בסוף פרשת תרומה דבצד המזרחי של החצר היה ט"ו אמה קלעים לכתף האחד וכן לכתף השנית, והיה מסך עשרים אמה כוונת הפסוק דבשני צדדים של המסך היה ט"ו אמה קלעים ברוחב והמסך היה רחב כ' אמה וביחד יש חמישים אמה רוחב וא"כ נמצא דפתח הוה אף ברוחב כ' אמה ותיירצה הגמ' ואיבעית אימא כי כתיב חמש עשרה בגובהה כתיב, פירש"י דמש"כ ולכתף האחד קלעים חמש עשרה אמה מיירי בגובהה ולא כתב הפסוק שיעור ברוחב הקלעים וא"כ יתכן דהיו רחבים יותר מט"ו אמה וא"כ המסך היה פחות מכ' רוחב, ותוס' לא ניחא ליה במה שפירש"י דמש"כ קלעים ט"ו אמה לכתף האחד דהכוונה על הגובה דמוכח בפסוק דמיירי ברוחב, ועוד הקשו דהגמ' שם בעירובין מיירי קודם על ענין הגובה

ולפירש"י היתה הגמ' צריכה להזכיר ענין רוחב ואז להקשות ע"ז. ועוד קשה דרבי יהודה למד מפתח האולם דאף יותר מכ' אמה בגובה הוה פתח והיתה הגמ' צריכה לשאול עליו וגם על רבנן דמפתח האולם רואים דעד רוחב כ' הוה פתח, וזה קשה טובא כי הרי רבי יהודה לומד משם גובה והיה צריך ללמוד משם אף לרוחב.

ולבן תוס' הביא ומפרש רבינו, (והנה בשיטמ"ק ובטהרת הקודש גרסו ומפרש רבינו תם כי בהמשך הקשו תוס' על פירוש ר"ת ובעצם קושייתם זה על הך פירוש, והצ"ק מכח הך קושיא גרס בהמשך התוס' דקושייתם על פירוש רבינו), דבאמת קושיית הגמ' בעירובין זה למה הוה פתח לפי רבנן עד כ' גובה ולפי רבי יהודה אף ביותר מזה למה לא למדו מפתח החצר דהוה רק עד ה' אמות גובה כי כתוב בקלעי החצר בסוף פרשת תרומה וקומה חמש אמות (ותוס' הוסיפו דלכא' קשה מה"ת נלמד מפתח החצר ה' אמות למה לא נלמד מפתח היכל, ותירצו דמסתבר לגמ' ללמוד מפתח החצר כי כותל ההיכל הוא במקום פתח המשכן, והרי פתח המשכן אין ראוי ליקרא פתח כי לא היה כתלים בב' צדדי הפתח וזה אינו פתח וא"כ יתכן דאף פתח ההיכל אין נחשב פתח), ותירצה הגמ' דע"כ היה גובה המסך כ' אמה, כי קלעי החצר היו גבוהים ט"ו אמה וזה ילפינן ממה שאמרה התורה בסוף תרומה דגובה הקלעים היה חמש אמות והרי גובה המזבח היה י' אמות דכן הוא שיטת רבי יוסי וא"כ איך יתכן דגובה הקלעים ה' אמות דא"כ יוצא דכהן עומד והקרבת בידו וכולם רואים, אלא ע"כ מה שאמרה התורה דהגובה היה חמש אמות היינו משפת מזבח ולמעלה, וא"כ היה גובה הקלעים ט"ו אמה, וכשכתוב בסוף פרשת ויקהל (שמות ל"ח פסוק י"ח) ומסך שער החצר וכו' ועשרים אמה אורך וקומה ברוחב חמש אמות לעומת קלעי החצר, היינו דזה היה גבוה בחמש אמות יותר מלעומת הקלעים האחרים דהיו גובה ט"ו וא"כ נמצא דהיה המסך גבוה כ' אמה נשאר הקלעים ט"ו אמה, [ורש"י בפרשת ויקהל נדחק דהפירוש לעומת קלעי החצר היינו כמדת קלעי החצר. שוב ראיתי דגם לפירש"י לפי התירוצ' השני בגמ' היה המסך גבוה עשרים אמה (וא"כ מש"כ בפסוק בסוף ויקהל במסך וקומה ה' אמות לעומת קלעי החצר הכוונה דהיה גבוה מהם ה' אמות כמ"ש תוס', אבל כל זה לפי שיטת רבי יוסי דהמזבח היה ג' אמות והקלעים חמש עשרה משא"כ לפי רבי יהודה דגובה המזבח היה ג' אמות והקלעים היו רק ה' אמות אז נפרש כפירש"י דהיה גובה המסך ה' כפי שאר הקלעים, ורש"י בחומש קאי לפי שיטת רבי יהודה) וההכרח לומר דגם לפירש"י

היה המסך גבוה עשרים כי לפירש"י קושיית הגמ' היתה דרוחב כ' ג"כ יהיה פתח ותירצה הגמ' דמש"כ קלעים חמש עשרה היינו בגובה וא"כ יתכן דהיו רחבים יותר מט"ו וא"כ המסך היה פחות מכ' רוחב, וכשנימא כן א"כ ע"כ מש"כ שם בפסוק דהמסך היה כ' אמה מיירי בגובה, ועוד כי אם מש"כ הפסוק דקלעי החצר ט"ו אמה קאי בגובה א"כ מש"כ מיד אח"כ דהמסך כ' אמה מיירי ג"כ בגובה. [ותוס' לא גרסי בגמ' עירובין (בתירוץ האיבעית אימא) כי "כתיב" (קלעים חמש עשרה אמה לכתף בגובהה) כי אין הגמ' לומדת דכוונת הפסוק קלעים חמש עשרה אמה אל הכתף לענין גובה, דודאי כוונת הפסוק לענין רוחב רק הגמ' אומרת (דע"כ אין כוונת הפסוק בסוף פרשת תרומה דהקלעים היו ה' אמות) כי הרי גובה הקלעים היו ט"ו אמה והגמ' לא הסבירה מהיכן יודעים כן אבל כוונת הגמ' כי א"א שהכהן יעמוד וכולם יראוהו אע"כ גובה הקלעים ט"ו אמה וה' אמות שכתבה התורה הכוונה משפת מזבח ולמעלה קאמר, וגרסינן אח"כ בגמ' שם וכי כתיב וקומה חמש אמות משפת קלעים ולמעלה והגמ' אומרת דע"כ מש"כ בסוף ויקהל דגובה המסך ה' אמות לעומת קלעי החצר הכוונה דהיה יותר גבוה מהם ה' אמה וא"כ יוצא דהיה כ' אמה בדיוק כמו שלמדנו מכותל היכל.

ותוס' הוסיפו דהך תירוץ של הגמ' בעירובין אין מתרץ את רבי יהודה (בגמ' עירובין דס"ל דאף ביותר מכ' בגובה הוה פתח) אלא את רבנן דס"ל דעד כ' אמה גובה הוה פתח, כי הרי רבי יהודה ס"ל הכא בגמ' דגובה המזבח היה ג' אמות, וא"כ א"א לומר דלדידיה היה גובה הקלעים ט"ו אמות ומש"כ בפסוק ה' אמות זה משפת מזבח ולמעלה כי המזבח הוא רק ג' אמות וגם אם הקלעים יהיה גבוה ממנו ה' אמה לא יגיעו לט"ו אמה, (וגם אין סיבה לידחק דהכוונה משפת מזבח ולמעלה כי גם אם הקלעים יהיה ה' אמות גובה לא יראו רק את הכה"ג ולא את העבודה שבידו כמ"ש בגמ' הכא), כן הסביר בצ"ק את כוונת תוס', והוקשה לי דבלאו הכי א"א לומר דקאי לפי רבי יהודה, כי לפי הך תירוץ גובה המסך הוא כ' אמה ולפי רבי יהודה גובה פתח יכול להיות יותר מכ' אמה. אח"כ מצאתי שבחמדת דניאל למד דזה כוונת התוס' דתירוץ בתרא לא אתא כרבי יהודה. ואע"פ שקושיית הגמ' היתה בין לרבי יהודה ובין לרבנן, תירוץ הראשון של הגמ' יהיה לפי רבי יהודה דפתח שער מיקרי ולא פתח, ובאמת תירוץ הראשון ג"כ אינו טוב לפי רבי יוסי רק התירוץ הב', כי לפי התירוץ הראשון באמת גובה הקלעים הם ה' אמה והרי לפי רבי יוסי גובה הקלעים זה ט"ו אמה וא"כ התירוץ ראשון לא אתא ככו"ע רק כרבי יהודה, והתירוץ השני יהיה לפי רבי יוסי.

אח"כ הביאו דר"ת בספר הישר פירש דקושיית הגמ' בעירובין זה על דברי שמואל שאמר שלמים ששחטן קודם שנפתחו דלתות ההיכל פסולין כי כתוב ושחטו פתח אהל מועד, וקושיית הגמ' למה לא נימא דכוונת הפסוק דאם שחט שלמים כשהפתח של החצר סגור יהיה פסול, ותוס' סתרו פירוש כי מוכח בהרבה מקראות דפתח אהל מועד זה פתח המשכן (ובביהמ"ק ההיכל) ולא פתח החצר, והנה בחק נתן כתב דודאי אין כוונת ר"ת לומר דקושיית הגמ' רק על שמואל, כי א"כ אין מובן מה שתירצה הגמ' שם בעירובין ואיבעית אימא דט"ו אמה היה גובה הקלעים, וזה לא מתרץ בכלל את הקושיא על שמואל, לכן ע"כ גם ר"ת למד כמ"ש תוס' לפני זה דהקושיא זה דנימא דעד גובה ה' הוה פתח, ורק דבהך קושיא נכלל גם קושיא על שמואל דנימא דהכוונה על פתח החצר ותירוצו הראשון של הגמ' מתרץ אף את שמואל ותירוצו ב' מתרץ רק את הקושיא דנימא ה' אמות הוה גובה פתח, (ומה שכתב החק נתן אין מיישב קושיית תוס' על ר"ת דפתח אהל מועד אינו פתח החצר) ולפי דברי החק נתן א"ש קצת מה שהקשו תוס' אח"כ מתירוצו הגמ' בעירובין לפירוש ר"ת דפירש דקושיית הגמ' זה דיהיה גובה פתח ה' אמה, ולכא' קשה דר"ת פירש דהקושיא על שמואל ולא על גובה ה' אמות ולהאמור א"ש קצת כי לפי ר"ת ג"ז הקושיא, אולם בכ"ז קצת קשה מכיון שזה קשה בעיקר על פירוש רבינו א"כ היו צריכים להקשות על פירוש רבינו לכן יש הגורסים לעיל ר"ת (במקום פירש רבינו).

אח"כ הקשו תוס' על הפירוש דקושיית הגמ' זה דנימא דעד גובה ה' הוה פתח, דנילף מפתח העזרה שנקרא פתח והיה גובהו עשרים, ולא זכיתי להבין קושייתם הרי באמת אמרינן דעד גובה עשרים הוה פתח, ואולי קושייתם לפי רבי יהודה דס"ל דאפילו ביותר מכ' הוה פתח ודוחק, ואולי קושייתם זה דהסבירו קושיית הגמ' דנימא דגובה ה' הוה פתח ועדיפא ללמוד מפתח החצר, מאשר מפתח ההיכל שהוא במקום פתח המשכן שאינו בדין שיהא פתח, ולכן קשה להו עכשיו דהרי מצאנו פתח העזרה שנקרא פתח והיה כ' וא"כ מה הקשתה הגמ' דנימא שזה ה' גובה, וקצת קשה על זה כי נראה דתוס' קשה לו על תירוצו הגמ' ולפי ההסבר הזה קשה על הקושיא, אבל ראיתי גם בקדשי דוד שהבין דהך קושיא קאי על קושיית הגמ', ולא הבנתי איך הוא מסביר את קושיית התוס'.

תוד"ה הכי קאמר. חילקו דהתם מה הענין להזכיר את מזבח הנחושת אחרי שהיה שם מזבח אבנים, משא"כ הכא יש מקום להזכיר מזבח הנחושת, נראה כוונתם דהכא כשבאו לומר דקידשו החצר כי לא הספיק במזבח, לכן הזכירו

מזבח הנחושת דאף הוא לא הספיק ועשו מזבח אבנים ועכשיו גם מזבח האבנים לא הספיק ולכן קידשו החצר, אבל לפירש"י קשה קצת לתרץ כן, כי נראה ברש"י דקראו למזבח אבנים מזבח הנחושת כי היה תחליף למזבח הנחושת.

דף ס' ע"א

תוד"ה מודה רבי יהודה בדמים. הוקשה לתוס' מאי קס"ד מעיקרא. נראה כוונתם דרבא חידש דאף לרבי יהודה דקידשו הרצפה מ"מ זה רק להקטרה ולא לזריקה, והוא מוכיח דבריו מברייתא והגמ' דוחה ראייתו, רואים דזה לא פשוט הך דין ויתכן דכן כשר הרצפה לדמים, ואיך יתכן כן, הרי קרן וריבוע ויסוד מעכבין במזבח, והנה במצפה איתן וחמדת דניאל הבינו דקושיית תוס' על הגמ' בדף ס"ב ע"א שכתב דצריך כל הני ותמהו דהך קושיא אפשר ליישב כמו שכתבו (בדף נ"ט:): דבעינן שיהיה המזבח שלם בכל הנך ענינים ואז כשר אף הרצפה, ותיירץ העולת שלמה דכוונת תוס' דמוכח בגמ' דף נ"א דההזאה צריך להיות במקום היסוד וא"כ א"א ברצפה, וגם עיין בדף נ"ג ע"א דבחסאת הזריקה צריכה להיות נגד הקרן, וכל הניתנים במתן שתים שהן ארבע צריך להיות בקרנות, (וכתב דמה שהתוס' הזכירו ריבוע הזכירוהו אגב קרן ויסוד, כי בדף ס"ב הזכירוהו ביחד עם קרן וכבש ויסוד) וכל הני אין ברצפה.

[ועיין עוד בעולת שלמה דרבא בא לחדש דמודה רבי יהודה דאין הרצפה כשר לדמים להכשיר אכילת הקרבן כמו שנזרק במקומו על המזבח, אבל יתכן דגם כשנזרק על הרצפה יהיה הקרבן כשר לגבי דבעלים נתכפרו והבשר אסור באכילה כמו שאמר שמואל בדף כ"ו ע"ב דשלא במקומו כמקומו דמי ועיין (בדף ל"ו ע"א) דרבי יהודה ס"ל שלא במקומו כמקומו דמי, דאי נימא דרבא חידש דכשזרק על הרצפה אף הבשר אסור באכילה א"כ לא מובן קושיית תוס' דמצד כשזרק שלא כנגד היסוד בעלים נתכפרו ואסור באכילה (כמו שאמר שמואל בדף כ"ו ע"ב) משא"כ ברצפה אף הבעלים לא נתכפרו. ועדיין היה מקום להקשות על תוס' מנ"ל דזה כוונת רבא, ולפי"ז קשה על רבא, אולי ס"ל לרבא דברצפה אף הבעלים לא נתכפרו ולא יקשה קושיית תוס'. הסביר בעולת שלמה דתוס' למדו כן מדברי רבא שאמר דאם לא תאמר דרצפה פסולה אלא רצפה כשרה לדם, שיקח כוס מדם התערובת ויזרקוהו על הרצפה, ואם לפי רבא פסול לגמרי דאף בעלים לא נתכפרו אפשר לדחות ראיית רבא ולומר דבאמת רצפה כשר

ונתכפרו בעלים אבל בשר אסור באכילה (כמו הנזרק שלא במקומו) ולכן אינו זורקו על הרצפה אלא שופכו ע"ג המזבח כדי להתיר הבשר באכילה, אע"כ רבא בא לחדש דאין הרצפה כשרה להכשיר באכילה כמו הנזרק במזבח, אבל הרצפה כשרה לגבי שהבעלים נתכפרו.]

תו"ד"ה קדשים קלים מנין. תימה דלא יליף מהקישא דזאת התורה, הסביר בצ"ק דכוונת תוס' דנילף ממנחה שאין שיריו נאכלין כשנפגם המזבח ה"נ קדשים קלים לא יאכלו כשנפגם המזבח כי הוקשו למנחה. [והוקשה לצ"ק למה לא הקשו תוס' כן אף על קדשי קדשים למה צריך ג"ש דקדש קדשים נילף מהקישא דזאת התורה, וכתב ויש ליישב, ולא כתב מהו הישוב, ויתכן דכוונתו עפ"י מה שהגיה בתוס' הבא ולא גרס שם למה לי גזירה שוה דקדש קדשים, ולפי"ז מיושב דבאמת תוס' למדו דכשהגמ' אמרה דקדשי קדשים ילפינן ממש"כ קדש קדשים אינו מצד גזירה שוה אלא היינו כי במנחה כתוב ואכלוה מצות אצל המזבח כי קדש קדשים היא, והיינו דהפסוק אומר טעם למה צריך מזבח כי זה קדש קדשים, וא"כ ה"ה בשאר קדשי קדשים, וזה בודאי עדיף מללמוד מהיקש אחרי שזה כתוב בגופו של הפסוק כמ"ש רש"י ש.]. ובגוף קושיית התוס' צ"ע דמאי אולמא דהיקש מוזאת תורת להיקש של רבי ישמעאל הבשר והדם, ואולי מכיון שעל היקש דר' ישמעאל יש חולקים (כמ"ש תוס' בדף ס"א ע"א ד"ה הא ר' ישמעאל) אבל היקש דוזאת תורת כו"ע ס"ל.

תו"ד"ה אתיא מדרשא. (הסברתי עפ"י הצ"ק) הקשו למה הוצרכה התורה לכתוב קדש קדשים ללמוד קדשי קדשים הרי אפשר ללמוד אותם ממעשר, ועוד קשה דקדשי קדשים כתיבי בהאי קרא שכתוב שם בכור, כי בקרכם וצאנכם מרבה חטאות ואשמות, וגם אי נימא דרבי ישמעאל למדה מפסוק לא תוכל לאכול בשעריך לא יתורץ הך קושיא כי שם ג"כ כתוב בקרך וצאנך ולומדים מזה חטאות ואשמות.

דף ס' ע"ב

תו"ד"ה מאי קסבר. הביאו הסבר של רש"י על קושיית הגמ' אי קסבר קידשה לעתיד לבוא אפילו בכור נמי, ואוסיף הסבר עפ"י האילת השחר, דאי סובר קידשה לעתיד לבוא ובכ"ז מסתפק לגבי אם אפשר לאכול בירושלים כי

שמה היות דאין הבית המקדש בנוי אין נחשב לפני ה' (ובפסוק של מעשר כתוב ואכלת לפני ה' א-לקיך) אע"פ שקידשה לעתיד לבוא, שואלת הגמ' אתה פשטת את זה מבכור שאין יכול לעלות ולאכול בירושלים אע"פ שיבנה מזבח כמו שהביא בשטמ"ק מרבינו פרץ עיין שם שהוכיח כן, וע"כ היינו טעמא כי אינו לפני ה', שואלת הגמ' דזה אינו נכון ואם יבנה מזבח יוכל לאכול מכיון שקידשה לעתיד לבוא וא"כ כש"כ מעשר יאכל, ואם ס"ל דלא קידשה לעתיד לבוא ובכ"ז הוא מסופק דאולי עצם מה שאוכל בירושלים מיקרי לפני ה' א"כ איך פשטתה את זה מבכור שהרי ודאי א"א לפשוט מזה שא"א להעלות בכור ולשחוט ולאכול דזה א"א כי לא קידשה לעתיד לבוא, משא"כ לגבי מעשר יתכן דמיקרי לפני ה', ורק אתה יכול לפשוט אם יהיה הדין דבכור שנשחט לפני הבית וחרב הבית ובשרו קיים דא"א לאכול הבשר מכיון שבעינן לפני ה', אלמא לא מיקרי לפני ה' בלי בית המקדש, אבל היא גופא הוא צריך להסתפק דאולי גם בכור שנשחט לפני הבית וחרב יהיה אפשר לאכלו דמיקרי לפני ה', תירץ רבינא דס"ל לא קידשה לעתיד לבוא ופשיט באמת מבכור שנשחט לפני הבית וחרב הבית דאין הבשר נאכל כי נלמד בהיקש בשר לדם דכמו שדם בעינן לפני הבית כי צריך זריקה ע"ג מזבח, ה"נ בשר בעי מזבח.

אח"כ הביאו גירסת רש"י דהגמ' הקשתה ואי קסבר לא קידשה לעתיד לבוא אפילו בכור נמי ליבעי, ורבינא תירץ לעולם קסבר לא קידשה לעתיד לבוא וכו'. ותוס' הקשו בתחילה למה הוכרח רבינא לומר דקסבר לא קידשה לעתיד לבוא שזה נגד כולה הש"ס שנקטו דקידשה לעתיד לבוא. ובתחילה כתבו תוס' בגלל שבלשון הבריתא מוכח כן כי כתוב מה בכור אינו אלא בפני הבית, אבל תוס' לא מרוצה מזה דמשום הכי לא היה רבינא צריך לומר כן דהיה יכול לפרש דס"ל לבריתא קידשה לעתיד לבוא, ואפשר לבנות מזבח ולשחוט בכור, ומש"כ בפני הבית הכוונה בפני המזבח, ועוד הוקשה לתוס' איך הגמ' אמרה ואי קסבר לא קידשה אפילו בכור נמי ליבעי, דהיינו שאפילו בבכור יש צד שיהיה אפשר לאכול וכש"כ מעשר יש צד שאפשר לאכול, איך יתכן לומר כן הרי בבכור פשוט שא"א לאכול כהיום וגם במעשר א"א לומר שיוכלו לאכול, כי אם לא קידשה לעתיד לבוא בטל קדושת המקדש וממילא אין ג"כ קדושת ירושלים וא"כ אין מחיצות וא"א לאכול, (כן מוסבר בשיטה מקובצת) ועוד שאלו תוס' דא"א להסתפק האם אפשר לאכול בבכור, כי כשחרב הבית

שבטל קדושת ירושלים הוא נפסל ביוצא, אבל במעשר א"א להקשות כן כי מעשר אין נפסל ביוצא.

לכן גרסו תוס' גירסא אחרת ואי קסבר לא קידשה לעתיד לבוא אפילו מעשר נמי "פשיטא", אמר רבינא לעולם קסבר קידשה לעתיד לבא וכו', והיינו דהגמ' שאלה אי לא קידשה אפילו מעשר נמי פשיטא דלא יוכל להעלות לירושלים ולאכול כמו בכור, ובזה מיושב כבר קושיית תוס' דהגמ' לא שאלה שיהיה הו"א שיועיל להעלותו. ואם נגרוס כגירסא המובא בפרק אחרון דאם לא קידשה לעתיד לבא אז מעשר נאכל בכל ערי ישראל, נצטרך לפרש אפילו מעשר נמי יהא פשוט לן שא"צ להעלותו ויכול לאוכלו בכל מקום ולמה הוצרך לפשוט אותו מבכור דכמו שבכור אין מעלהו ושם הסיבה בגלל שלא יועיל העלאתו ה"נ מעשר אין מעלהו כי א"צ לכך ויכול לאוכלו בכל גבול ישראל, ותירץ רבינא לעולם קידשה לעתיד לבוא ועיין עולת שלמה למה לא קשה שגם בבכור יעלהו ויבנה מזבח.

והנה בהמשך הביאו תוס' גירסא קצת שונה, אי לא קדשה אפילו מעשר נמי "לא", ולפי הגירסא דכשלא קדשה אין נאכל בכל ארץ ישראל, א"ש הך גירסא. אבל לפי הגירסא שכתוב בפרק בתרא באו לנוב וגבעון הותרו הבמות (היינו כי לא קידשה לעתיד לבוא) מעשר נאכל בכל ערי ישראל, קשה מה אמרה הגמ' אפילו מעשר נמי לא. פירשו תוס' דה"ק דמדבעית בזמן הזה אם צריך להבאת מקום, במאי מיירי אם בפירות שגדלו לאחר החורבן אינו מובן כי או שבכלל לא מחייבי במעשר ולא דמי למה שנתחייבו בנוב וגבעון (צ"ע למה) ואם דומה למה שנתחייבו בנוב וגבעון א"כ למה מסתפק אם צריך להעלות לירושלים ודאי דא"צ כמו בנוב וגבעון, אע"כ מיירי במה שגדל לפני החורבן ונתחייב במעשר שני וחרב הבית וההוא פשיטא דאין נאכל אפילו בירושלים.

(כן פירש המלאכת יו"ט)

אח"כ הקשו תוס' דבהך פסוק שהוקש דם לבשר כתוב ג"כ הקטרה (ואת חלבם תקטיר) והרי ודאי דאימורים אפשר להקטיר אע"פ שאין מזבח במקומו, (כמ"ש הגמ' לעיל מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו וה"ה אימורין) ולמה לא נקיש בשר לאימורין, תירצו דכשיש אפשרות להקיש לחומרא וקולא, לחומרא מקשינן, אך היא גופא צ"ע מנ"ל דאפשר להקטיר אימורין וקטורת אע"פ שאין מזבח במקומו וראיתי באילת השחר שכתב דצ"ל דקבלה היה בידם.

אח"כ הקשו לפי גירסתם דרבינא תירץ דס"ל לרבי ישמעאל קידשה לעתיד לבוא, דבגמ' בדף קי"ט ס"ל לרבי ישמעאל דמש"כ בפסוק כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה, דמנוחה ונחלה שניהם זה שילה, והרי אחרי שילה יש היתר במות דלא קדשה לעתיד לבוא, וא"כ ירושלים שהיה אחריה ג"כ יש לה היתר אח"כ וכן ס"ל לרש"י בדף קט"ו דלא קדשה לעתיד לבוא א' מדלא קרי נחלה לירושלים, ב' דאין לו מקור בפסוק לומר דקדשה לעתיד לבוא, וא"כ דברי רבי ישמעאל סתרי אהדדי (ובשלמא לפירש"י לק"מ כי ס"ל דלרבי ישמעאל דסוגיין לא קדשה לעתיד לבוא אבל לתוס' קשה) ותירצו דצ"ל דיש לו לימוד מאיזשהו מקום בפסוק דקדושת ירושלים קדשה לעתיד לבוא, והביאו תירוץ של הר' חיים דס"ל לרבי ישמעאל דהתם מכח מש"כ בפסוק נחלה וקאי על שילה דאף שילה אין אחריה היתר דקדש לעתיד לבוא וא"כ כש"כ דירושלים אין אחריה היתר (כי משילה כבר אין אחריה היתר) אבל תוס' דוחה את דבריו דמוכחי קראי דאחרי שילה היה היתר במות, והנה אם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא אסור בבמות אח"כ אבל מותר לבנות מזבח במקום המזבח הראשון ולהקטיר עליו, וההבדל ביניהם דבמה בונה בכל מקום משא"כ מזבח זה במקום המזבח הראשון, אבל אם לא קידשה לעתיד לבוא מותר בבמות, וכ"נ דס"ל לרש"י דכתב בדף קי"ט דס"ל לרבי ישמעאל קדושת ירושלים לא קידשה לעתיד לבוא ולכן בנו את בית חונו שהיה במה, אבל תוס' פליג ע"ז וס"ל דקדושת ירושלים אע"פ שנסבור לא קידשה לעתיד לבוא יהיו הבמות אסורים.

אח"כ הקשו תוס' דהגמ' דייקה ממה שאמר רבי יוחנן המעלה בזמן הזה בחוץ חייב אלמא ס"ל קידשה לעתיד לבוא, ובפשטות הראייה היא דאם יסבור לא קידשה לעתיד לבוא למה חייב בחוץ הרי הבמות מותרות, אבל לפי מש"כ תוס' דאפילו ס"ל לא קידשה לעתיד לבוא בכ"ז הבמות אסורות, א"כ אולי ס"ל לא קידשה לעתיד לבוא וחייב כששחט בחוץ כי הבמות אסורות, תירצו תוס' דכל מה דחייבים בחוץ זהו באופן שיש לו אפשרות להקריב בפנים ואילו יסבור דלא קידשה לעתיד לבוא א"כ אין יכול לבנות מזבח במקומו ולהקריב עליו וא"כ לא יתחייב בחוץ אע"פ שהבמות אסורות ומדמחייב בחוץ אלמא ס"ל דקידשה לעתיד לבוא.

אח"כ הקשו לשיטתם דרבי ישמעאל ס"ל הכא קדשה לעתיד לבוא ורבי יוסי אמר דברי רבי ישמעאל ובפשטות ס"ל כן וא"כ איך ס"ל לרבי יוסי דתרומה בזמן הזה דרבנן. ותירצו עפ"י מה שחילקו לעיל דקדושת הארץ וקדושת הבית תרי

מילי נינהו ואין קשורים להדדי, ולפי"ז יש לומר דקדושת הבית קדש לעתיד לבוא אבל קדושת הארץ לא קדשה, אבל יש הגהה בתוס' דתמהו ע"ז דלא דמי לדלעיל, דלעיל אמרין דיכול להיות דקדושת הבית בטל אבל קדושת הארץ קיימת, משא"כ הכא דאמרין דקדושת הבית דאלימא קיימת ולא קדושת הארץ זה לא יתכן.

דף ס"א ע"א

תוד"ה קדשים נפסלים. ס"ל לתוס' דאם אין קלעים הקדשי קדשים נפסלים ביוצא, דמש"כ אע"פ שנסע אהל מועד הוא, קאי דוקא על מחנה ישראל ולויה אבל לא על מחנה שכינה, אבל רש"י פליג ע"ז וס"ל דאפילו כשאין קלעים לא מיפסל ביוצא, (כ"כ בד"ה ושני מקומות, וכן כתב בעמוד ב' בד"ה מהו דתימא).

תוד"ה קודם שיעמידו. הקשו על רש"י ממה שכתוב דלא היו שוחטין התמיד עד שיפתחו השער, אלמא אף שאר קרבנות נפסלים כששחטם קודם פתיחת דלתות ההיכל, והיה אפשר לתרץ דשאר קרבנות פסולין מדרבנן אך תוס' שללו את זה מהא דצריך ללמוד אותם משלמים בהקישא דזאת תורת, [וודבריהם צריכים ביאור דאם באו מצד היקישא היו צריכים לשאול כן על רש"י מיד בלי שהביאו דצריך פתיחת דלתות ההיכל, ותירץ לי ר' בערל וידר דמכח ההיקש אולי אפשר לדחות אבל אחרי שמצאנו דצריך אף בשאר קרבנות פתיחת דלתות זה דוחק לומר שזה דרבנן אחרי שיש היקש] והנה בתוס' יו"ט במשניות תמיד פ"ג משנה ז' העיר דמוכח מתוס' בעירובין (דף ב' ע"א ד"ה שלמים) דמה שצריך פתיחת דלתות לשחיטת התמיד אינו נלמד מצד היקישא דזאת תורת, ולא פירשו מנין לומדים את זה ואולי זה מדרבנן, ותוס' שם לא התייחסו למה לא נלמד מהיקישא דזאת תורת להצריך פתיחת דלתות לתמיד, אבל ראיתי במצפה איתן דתירץ (כ"נ כוונתו) דבאמת מה שצריך פתיחת הדלתות לתמיד זה מדרבנן, והטעם דלא ילפינן מהיקישא כמש"כ תוס' בדף נ' ע"א דילפינן מהיקישא רק באופן שנלמד כן לכל הכתובים בפסוק, והרי מנחה שקמצה בלי פתיחת דלתות וכן עוף שמלק לפני פתיחת דלתות כשר כי בפסוק כתוב ושחטו פתח אהל מועד דוקא שחיטה כמ"ש תוס' ביומא לכן לא עבדינן היקישא, ובזה יתיישבו דברי רש"י.

ותוס' כתבו דא"א להעמיד מש"כ קודם שיעמידו ליום את המשכן, באופן שכשהמשכן היה בנוי שחטו בפתיחת דלתות ואח"כ פירקוהו ונסעו ואח"כ בחנייה

העמידו קודם המזבח דעכשיו אין פסול של נשחט קודם פתיחת דלתות ואפשר לאכלו כי המזבח במקומו, בגלל שכשהורידו הקלעים קדשי קדשים נפסלים ביוצא והכא מיירי בקדשי קדשים וא"כ א"א לאכול הקדשי קדשים, [אך קשה למה לא העמיד רש"י כן כי הרי רש"י ס"ל דכשהורידו הקלעים לא נפסל ביוצא ואז לא היה צריך לחדש דדין פתיחת דלתות זה רק בשלמים, וחשבתי דלא רצה לפרש כן מכיון שכשנסעו ולקחו המזבח ממקומו הוה כנפגם המזבח כמבואר בסוגיין (מראיית רבי ירמיה מהברייתא דמיירי בקדשים קלים ונאכל כי אין פגימת המזבח מעכב בקדשים קלים) וכשנפגם המזבח והבשר היה קיים שוב לא יועיל כשיחזירוהו למקומו דכבר נדחו הקדשים, כמ"ש תוס' בעמוד ב' (אבל תוס' בבבא מציעא דף נ"ג ע"ב חולק וס"ל דלגבי אכילת בשר כשיתקן המזבח חוזר להיתר אכילת בשר), אח"כ ראיתי שכן תירץ בספר לשם זבח, ובאמת רע"א בגליון הש"ס הקשה מכח סברא על תוס' עיי"ש].

דף ס"א ע"ב

תוד"ה ולאחר שיפרקו. כתבו דמש"כ בסוגיין דאף לאחר שיפרקו את המשכן עדיין אפשר לאכול קדשי קדשים מיירי דלא פירקו המזבח ולא את הקלעים, כי אם פירקום כבר לא נחשב מחנה שכינה קיים והוה כיוצא, כמבואר במנחות (דף צ"ה) דאילו הורידו כבר הלחם מהשלחן (כגון בשבת) ואחר שבת נסעו נפסל הלחם ביוצא ולחם זה קדשי קדשים. והיינו טעמא דבנסוע המחנות אע"פ שמחנה לויה וישראל נחשב קיים אבל מחנה שכינה אין קיים, וגם דאם פירקו אפילו את המזבח לבד כבר הוה כנפגם המזבח שאין אוכלין קדשי קדשים.

אח"כ הקשו למה בגמ' מנחות כתוב דאם הלחם לא היה על השלחן ונסעו המחנות פסול מצד יוצא, הרי גם פסול מצד פגימת המזבח, [והקשה בצ"ק לפי מש"כ תוס' בעמוד א' דאילו נסתלקו הקלעים אע"פ שהמזבח במקומו כבר נפסל ביוצא, יש ליישב דמיירי דהמזבח במקומו ותירץ דהלשון שהמחנות נסעו משמע דגם המזבח נסע], ואם תרצה לתרץ דחדא מתרי טעמי נקט, הרי שם בגמ' דייקה הגמ' מזה שכתוב דבנסוע המחנות נפסל הלחם שסילקו מצד יוצא, דיכולים ליסוע בלילה, כי אם אין נוסעים בלילה וסילקו הלחם בשבת ויסעו רק ביום א' בבוקר הרי כבר נפסל הלחם בלינה ולמה כתוב מצד יוצא, ואי נימא דחד מתרי טעמי נקט, גם שם נימא אולי נוסעים רק ביום ושם חד מתרי טעמי נקט.

תוֹר"ה אע"פ שנפסע. הקשו דבגמ' מנחות בתחילה רצתה הגמ' לומר דכשסילקו הלחם ונסעו המחנות זה מחלוקת אם נפסל ביוצא דיש מ"ד דס"ל דמחנה שכינה קיים אף בנסוע המחנות ולא נפסל, (ולמסקנא אינו כן ולכו"ע מחנה שכינה אינו קיים) ויליף לה ממש"כ ונסע אהל מועד דאע"פ שנסע הוה אהל מועד (היינו אפילו מחנה שכינה) והמ"ד שחולק עליו אומר דמהך פסוק לומדים סדר נסיעת האהל מועד בדגליהם, הקשו תוס' למה לא תירץ דלומדים מהך פסוק הדרשא שהגמ' לומדת הכא או מה שהגמ' לומדת בפרק בתרא למחנה ישראל ולקדשים קלים (כן גרס הצ"ק). ביאר בספר ביאורי תוס' דכוונתם למה שאמרה הגמ' הכא דאע"פ שנסע אהל מועד הוא דמיירי בקדשי קדשים ומיירי דרק פירקו המשכן אבל קלעי החצר והמזבח קיימים דבכה"ג אין פגימת המזבח ואין פסול יוצא, או שיעמידו למה שהעמידה הגמ' בפרק בתרא דמיירי שפירקו גם את הקלעים אבל בכ"ז לגבי קדשים קלים נחשב מחנה ישראל קיים, ולכא' צ"ל דזה אתיא או כרבי ירמיה דס"ל דלכו"ע קדשים קלים אין נפסלים או כרבנן או כתירוצן בתרא המובא בעמוד א'.

לקדשים קלים, ותירץ הר' חיים (כנ"ל בכוונתו ולפי"ז מתורץ קושיית האילת השחר) דענה לו לפי שיטתו דס"ל דאם דורשים הך פסוק דאע"פ שנסע אהל מועד הוא היינו דנחשב אפילו דמחנה שכינה קיים א"כ אין יכול לענות לו דהפסוק בא ללמד שאפשר לאכול קדשים קלים כי הוא דורשה ליותר מזה, לכן ענה לו הפסוק בא בכלל למשהו אחר לבאר הסדר מתי האהל מועד נוסע.

אח"כ הקשו איך היה הוה אמינא בגמ' דאפילו במסולק הלחם לא נפסל מצד יוצא כי אהל מועד קיים הא מ"מ יפסל מצד נפגם המזבח ותירצו בתירוצן ב' דהגמ' בהו"א סברה דכשדורשים ונסע אהל מועד, הוא גם כשנושאים המזבח הוה כמו שזה במקומו, אבל למסקנא אינו כמקומו אלא זה כנפגם, כ"כ הפנים מאירות וצ"ק.

דף ס"ב ע"א

תוֹר"ה אחד שהעיד להם. הקשו מה צריך לעדות הרי זה פסוק ביחזקאל והאריאל שתים עשרה אורך בשתים עשרה רוחב רבוע אל ארבעת רבעיו, ומזה למדו דמאמצע המערכה היה י"ב לכל צד דהיינו שמקום המערכה היה כ"ד, תירצו תוס' דאי לאו העדות היינו אומרים דהכוונה מאמצע המערכה היה י"ב לכל צד

יה יד דף ס"ב ע"א גד

כולל אמה של מקום הילוך רגלי כהנים ואמה של קרנות כדי להשוותו למזבח שלמה שהיה המערכה כ' על כ', כי מכל צד יורד ב' אמות, א' קרן ב' מקום הילוך רגלי הכהנים.

דף ס"ב ע"ב

תוד"ה באמה גדומה. הביאו פירוש הערוך והסבירו דרב יוסף פריך ממתניתא שלא יהיו עצים יוצאים, לכא' אין מובן מהו קושיית רב יוסף, ובשיטה מקובצת הסביר דתוס' קשה ליה דמשמעות הלשון דיש סתירה לדבריו מעצם הברייתא ולפירש"י אין סתירה מעצם הפסוק והברייתא שכתוב דלא יהו עצים יוצאים למה שאמר רב ירמיה באמה גדומה, כי גם באמה גדומה אין העצים יוצאים אלא הקושיא היא דאם התורה הצריכה רק שלא יהו עצים יוצאים א"כ למה יעשו אמה גדומה, הרי יכולים לעשות אמה שלימה, אבל לפירוש הערוך אמה גרומה הכוונה אמה יותר גדולה, ע"ז הקשה רב יוסף מהברייתא דכתוב שלא יהו עצים יוצאים וכשיעשה אמה גרומה זה נגד הברייתא כי העצים יוצאים, והשתא מובן למה אמרו תוס' דרב יוסף פריך ממתניתא שלא יהו עצים יוצאים היינו דיש סתירה לדבריו מהברייתא.

תוד"ה שיתין וד' הוה. תוס' הוכיחו מגמ' דילן דסברה כלוי דיסוד המזבח היה ל"ב על ל"ב ורק אמת יסוד בדרום ומזרח לא היה כשר לדמים, כי הגמ' אצלינו שאלה שיתין וד' הוה, ולפי רב דלא היה אמה יסוד במזרח ודרום א"כ ס"ג הוה, ותוס' אומר דהגמ' סברה כלוי משום שאנו מתרגמים בנימין זאב יטרף באחסנתיה יתבני מקדשא, ולפי רב גורסים בארעיה יתבני מדבחא, (עיין בגמ' בדף נ"ד ע"א) ועוד רואים מתירוצ' הגמ' אצלינו דס"ל כלוי, כי הגמ' מתרצת דנמצא פורח אמה על יסוד ואמה על סובב ואילו לפי רב זה פורח רק על אמה סובב, (כן הסבירו בברכת הזבח וברש"ש) ובאמת הגמ' בדף נ"ד מתרצת דלפי רב זה פורח כנגד אמה יסוד ועל אמה סובב.

דף ס"ג ע"א

תוד"ה כל כבשי כבשים. הקשו לפי מ"ד כוליה מזבח בדרום קאי, א"כ לפי רבי יוסי דס"ל דגובה המזבח י' אמות ורוחבו ה' אמות, איך זה מסתדר,

ואח"כ הקשו אף לפי רבי יהודה דס"ל דרוחב המזבח היה י' אמות (וגובהו היה ג' אמות), ותירצו דרבי יוסי לשיטתו דס"ל כוליה מזבח בצפון א"כ היה יכול לשים המזבח כ"כ בצפון עד כדי שישאר ל"ב אמה עד קיר הדרומי, אבל הקשו (כן הגיה בספר כרוב ממשח) דלפי רבי יוסי אם יתחיל מקום המזבח אחרי אמה כ"ח מקיר הדרומי כבר לא א"ש, כי פתח המשכן מסתיים אחרי ל' אמה מקיר הדרום (כי היה י' אמות רוחב והיה באמצע החצר) והרי הקרנות תופסים אמה ומקום הילוך רגלי הכהנים תופסים אמה ונמצא דמקום המערכה כבר לא הוה נגד הפתח, והרי בעינן לקחת גחלים לקטורת של מזבח הפנימי בכל יום, וגם גחלים ביוה"כ (לשים לפני ולפנים) ממקום המערכה נגד הפתח (כמבואר בדף נ"ח ע"ב).

אח"כ תירצו דלפי רבי יהודה לשיטתו לק"מ כי גובה המזבח היה רק ג' אמות.

תוד"ה חוץ מבכשו של מזבח. הביאו קושיית רש"י על רבותיו דנמצא עולה על המזבח במעלה. ותירצו כי אמה יסוד היה באמה בת חמשה והיינו דהיה יותר נמוך בטפח, והכבש היה מחושב לפי אמה בת ששה ולכן הגיע הכבש יותר גבוה אבל תוס' הקשו א"כ לפירש"י דסוגיין דחשבון הכבש הגיע עד גובה המזבח, קשה כי ברגע שאמת היסוד היה יותר קטן א"כ נמצא דהכבש מגיע יותר גבוה מהמזבח. ותירץ א' דאין לחוש בכך. ואולי כוונתם דאין איסור לרדת במעלה ורק לעלות במעלה יש איסור, כמ"ש ולא תעלה במעלות על מזבחי, וצ"ע, (וראיתי מצטטים דבאבן האזל דן האם גם בירידה יש איסור) ב' דיתכן דל"ב אמות דכבש לא היו שוות, דהאמות שהיו בשביל גובה אמה יסוד היו יותר קטנות.

תוד"ה שכן מצינו. בסוף התוס' כתבו סלקא דעתא אמינא אף מנחה טעונה צפון בשיטה מקובצת הגיה דזה תוס' חדש וקאי על דברי הגמ' שאמרה דהיה הו"א שמנחה תהיה טעונה צפון, לכן כתבה התורה וקמץ משם ממקום שרגלי הזר עומדות לרבות גם דרום (ושאר צדדין) וכתבו תוס' דילפינן דגם דרום הוכשר כי הרי הזר יכול לעמוד "גם" בדרום, אבל אל תאמר דילפינן דרום כי א"א לומר דכוונת הפסוק בצפון, כי אין הזר יכול לעמוד בצפון, דזה אינו כי כן יכול לעמוד בצפון, לא מיבעי לפי שיטת רבי (בדף כ' ע"א) דגם במקום עמידת ישראל הוה צפון, אלא אפילו למ"ד דאין נחשב שם צפון וצפון רחוק משם, מ"מ מסתבר דזר מותר מדאורייתא ליכנס לצפון מקום השחיטה, ורק מדרבנן אסור.

דף ס"ג ע"ב

תוד"ה מנחה קרויה חטאת. דלגבי שלא לשמה אין היקש תודה לשלמים אלא שהתורה קראה לתודה שלמים ככתוב ובשר זבח תודת שלמיו, לכן תודה ששחטה לשם שלמים כשר (ועלה לו לשם חובה) משא"כ שלמים ששחט לשם תודה לא עלה לבעלים לשם חובה כי התורה לא קראה לשלמים תודה וא"כ הוה ככל הזבחים שנזבחו שלא לשמן דלא עלו לשם חובה, משא"כ מנחה זה הוקש לחטאת וכשם שמנחה הוקשה לחטאת ה"נ הוקש חטאת למנחה, וצריך הסבר למה לא נימא דגם מנחה לא הוקשה לחטאת אלא שהתורה קראתו חטאת (כמו לגבי תודה שהתורה קראתו שלמים) והנראה כי בלשון הפסוק כתוב "כי חטאת היא", והיינו דבעצם היא מנחה אבל היא דומה לחטאת שיש לו הדינים של חטאת, משא"כ לגבי תודה התורה קוראה לו שלמים ובשר זבח תודת שלמיו. ועיין בשיטמ"ק דרש"י תירץ קושיית תוס' דהיות דמנחה זה חליפי חטאת העוף א"כ ע"כ דחטאת נמי נקראת מנחה דאל"כ איך יעלה מנחתו לחטאתו.

תוד"ה מה חטאת. הביאו דרש"י סתר הגירסא דמה חטאת טעונה צפון, ורש"י פירש דהוקש לגבי שלא לשמה, ותוס' סתרו הוכחת רש"י דמיירי לגבי שלא לשמה, כי הגמ' (במנחות) במסקנא למדה דבכל המנחות שלא לשמה פסול מצד הפסוק היא, ולא בגלל שנקראת חטאת, אח"כ הביאו קושיית עצמם דא"א לגרוס מה חטאת טעונה צפון, אח"כ חזרו לתרץ את קושיית רש"י שכתב דא"א לגרוס מה חטאת טעונה צפון, והכוונה דלומדים מנחת חוטא מחטאת בהמה דצריך צפון, כי מנחת חוטא זה תחליף לחטאת העוף ואיך יתכן דחטאת העוף א"צ צפון ומנחה שזה תחליף לחטאת העוף צריך צפון, ותירצו תוס' דמצאנו דוגמתו שהתחליף יותר חמור מהעיקר, כי הרי ילפינן דמנחה שלא לשמה פסולה מצד הפסוק היא (כמש"כ לעיל) ובתורת כהנים לומד דחטאת העוף פסולה שלא לשמה מפסוק אחר, ומזה שצריך פסוק מיוחד ללמד דחטאת עוף פסול שלא לשמה, רואים דיתכן דטפל חמור מן העיקר ויתכן דחטאת העוף אין פסולה שלא לשמה ואילו מנחה שזה תחליף שלו כן פסול שלא לשמה ולכן צריך פסוק מיוחד ללמד דאף חטאת העוף פסול שלא לשמה, וכתבו ויש לדחות הך תירוץ. [הסביר בספר לשם זבח די"ל דבאמת אפשר ללמוד חטאת העוף דפסול שלא לשמה מק"ו ממנחה דלא יהא טפל חמור מן העיקר ובכ"ז כתבה התורה פסוק כי דבר הלמד בק"ו טרח וכתב לה קרא.]

אח"כ כתבו דאע"פ שדחו קושיית רש"י, מ"מ האמת כרש"י דגם מנחת חוטא א"צ צפון, כי הגשת המנחה זה בקרן מערבית דרומית, ולא בצפון, וא"א לומר דמנחת חוטא צריך קמיצה בצפון כי כתוב בתוספתא חומר בשחיטה מבקמיצה דשחיטה טעון צפון וקמיצה אין טעון צפון, וכולל כל המנחות דא"צ צפון, ואין לדחות ולומר דמיירי רק במנחת נדבה אבל מנחת חוטא כן צריך קמיצה בצפון, כי א"כ לא מובן מה שכתבה הברייתא חומר בשחיטה דצריך צפון משא"כ בקמיצה, הרי גם שחיטה יש שחיטה שא"צ צפון כגון בקדשים קלים, ויש קמיצה שצריך צפון כגון מנחת חוטא, אלא מוכח דכוונת התוספתא לומר דכל הקמיצות א"צ צפון אף מנחת חוטא, ותוס' כתבו דאע"פ שהיה אפשר לדחות הך ראייה ולומר דבאמת מנחת חוטא צריך קמיצה בצפון ובכ"ז חילקה הברייתא בין שחיטה דצריך צפון לקמיצה דא"צ צפון כי הברייתא מדברת על קדשי קדשים שבכולם צריך צפון בשחיטתן, משא"כ בקמיצתן א"צ בכולם צפון כי מנחת נדבה א"צ צפון משא"כ מנחת חוטא כן צריך צפון. כתבו תוס' דהך דחייה זה דוחק, והביאו עוד הוכחה דגם מנחת חוטא א"צ קמיצת צפון כי בסיפא של הך תוספתא כתוב חומר בקמיצה מבמליקה שהקמיצה דוחה שבת וטומאה (משא"כ מליקה) והרי מנחת נדבה אין קמיצתו דוחה שבת וא"כ ע"כ מיירי בקמיצת מנחת חוטא, ואי נימא דמנחת חוטא צריך קמיצת צפון היה התוספתא צ"ל חומר בקמיצה שצריך צפון ודוחה שבת וטומאה [ואולי י"ל דבהך הוכחה גם מוכח שא"א לדחות הראיה קמייתא ולומר דהתוספתא מיירי במנחת נדבה כי הרי מהכא מוכח דמיירי במנחת חוטא וצ"ע]. אבל תוס' דחו הך ראייה כי גם מנחת חוטא אין דוחה שבת וע"כ מיירי לגבי מנחת העומר ומנחת התמיד שהם בציבור ודוחים שבת והם באמת א"צ צפון ולכן לא כתבה התוספתא שקמיצה חמור לגבי צפון, אבל מנחת חוטא יתכן דצריך צפון.

אח"כ הביאו גירסת ה"ר חיים דילפינן דכמו שחטאת צריך יסוד, ה"נ הגשת המנחה צריך יסוד ולפי"ז ילפינן דא"א להגישו באמצע רוח דרומית כי אין שם יסוד, וא"א להגישו באמצע רוח מערב כי כתוב אל פני המזבח דהיינו דרום, אך קשה למה הוצרכה התורה לכתוב לפני ה', הרי דרום צריך מצד הפסוק אל פני המזבח, ושצריך במקצוע דרום מערב ילפינן מזה שצריך יסוד, תירץ תוס' דאם לא היה כתוב לפני ה' הוה אמינא דכשהתורה כתבה אל פני המזבח זה גזירת הכתוב להכשיר דרום אע"פ שאין שם יסוד (כגון באמצע דרום או דרומית מזרחית). והנה דברי התוס' האלו צ"ע טובא, א' כמו שהקשה בספר פנים מאירות ולשם

זבח מהיכי תיתי נימא הכי הרי יש היקש ואפשר לקיים שניהם שיעשהו בקרן דרומית מערבית, ב' דתוס' סותרים עצמם דבתוד"ה בדרום קיימת, הקשו הך קושיא ולא תירצו כמו שתירצו כאן והדבר צ"ע, עכ"ד, ג' אם לפני ה' יכול להיות גם במזרח כמו שכתבו תוס', א"כ איך למדנו מהך לפני ה' דהכוונה לדרומית מערבית, ותירץ בספר לשם זבח דיתכן דטעות נפל בדבריהם הכא, וכוונתם לתרץ כמו שתירץ רבינו ברוך בדף נ"ח ע"א דהיינו אומרים דיכול להגישה בתחילת קרן דרומית מזרחית וזה יהיה רחוק ממערב לכן כתבה התורה לפני ה' ללמדנו דצריך להגישה בחודה של קרן מקום שמערב ודרום נפגשים שם, וכל זה אפשר לתרץ לפי ת"ק דברייטא דבאמת מצריך להגישה במקצוע דרומית מערבית, משא"כ לפי ר"א דס"ל דהעיקר שיגישה בקרן דרומי מערבית ויכול להגישה אף בתחילת הקרן א"א לתרץ כן, ולכן בתוד"ה בדרום קיימת, דקיימי לפי ר"א לא תירצו כן ונשארו בקושיא. ואפשר להוסיף על דבריו (ועי"ז יתיישב קושיא ג' שהקשיתי לעיל) דתוס' כתבו לעיל בדף נ"ח דלפני ה' מסמל מערב אם בלי שהתורה תכתוב לפני ה' ידעינן דצריך להיות בעזרה שם אמרינן דלפני ה' מסמל מערב, וא"כ ה"נ הרי ידעינן דצריך להיות בעזרה כי כתוב אל פני המזבח וידעינן אפילו דצריך להיות בקרן דרומית מערבית מכח שצריך יסוד ולכן כשהתורה כתבה לפני ה' זה מלמד שצריך להיות במקצוע דרום מערב ולא סגי בתחילת הקרן. ולפי"ז יתיישב למה מיד אחר שתוס' תירצו הך תירוץ כתבו ובריש פירקין פירשתי מה שקשה דגבי גחלים דיוה"כ קרי לפני ה' במערב דוקא עכ"ל (וכוונתם דשם פירשו דאם ידעינן בלא"ה שצריך להיות בפנים ואעפ"כ כתבה התורה לפני ה', זה מלמד דצריך מערב דוקא) כי זה השלמת תירוצם איך ע"י לפני ה' ידעינן מקצוע דרום מערב.

אך עדיין קשה למה צריך ההיקש לחטאת ללמד דצריך יסוד, הרי מכיון שכתוב אל פני המזבח ידעינן דצריך בדרום המזבח וכשהתורה כתבה לפני ה' זה מלמד דצריך מערב והיינו מקצוע דרום מערב, וזה הקשו תוס' (בדף נ"ח ע"א בסוף תוד"ה משוך) ונשארו בקושיא.

אח"כ הקשו תוס' דמגלן בשאר מנחות דצריך דרום מערב, ונראה דקושייתם אזיל לפירוש הר' חיים דמה דידעינן קרן מערבית דרומית ילפינן נמי מזה שהוקשה מנחת חוטא לחטאת, ולכן שאלו מגלן בשאר מנחות, משא"כ לשאר הגירסאות לק"מ. ותירצו דכיון דכתיב בפסוק של המנחה דצריך להגישה לפני ה' והך פסוק אע"פ שקאי בשאר מנחות מ"מ קאי גם על מנחת חוטא וכמו שבמנחת חוטא כוונת הפסוק לפני ה' קאי על דרום מערב ה"נ כוונת הפסוק לפני ה' דשאר מנחות

הכוונה על דרום מערב, כן הגיהו והסבירו את כוונת התוס' בצ"ק ופנים מאירות. אבל הוקשה לי ע"ז דתוס' כותבים אח"כ דאינו גזירה שוה ממש אלא גילוי מילתא ואי כדברי הצ"ק ופנ"מ פשיטא דאי"ז גז"ש כלל, ומצאתי בלשם זבח ועולת שלמה שהעירו כן, ולא תירצו. (והם הגיהו כן בתוס' מכיון שלא מצאנו פסוק מיוחד שכתוב לפני ה' במנחת חוטא)

תוד"ה בדרום. תוס' נשארו בקושיא, ועיין מש"כ על תוד"ה מה חטאת, בשם ספר לשם זבח למה לא תירצו כמו שתירצו לעיל.

דף ס"ד ע"א

תוד"ה שיירי הדם דכתיב. כתבו דקאי על שירים החיצונים שניתנים על יסוד דרומית מערבית. ולכא' דבריהם פשוטים דהרי חטאות הפנימים ניתנים על יסוד מערבית צפונית. ונראה דהוקשה להו דהפסוק שהגמ' מביאה ללמוד דשירים ניתנים על קרן דרומית מערבית זהו מפר כהן משיח, וא"כ הוה אמינא דגם חטאות הפנימים ניתנים על קרן מערבית דרומית לכן שללו תוס' דאין לומר כן. ובגוף הסבר דברי הגמ' איך ילפינן שירים החיצונים משירים הפנימים שמקומם שונה עיין ברש"י.

תוד"ה מפני שקרובה מבית הדשן. עיין צ"ק שהקשה דפשטות לשונם משמע דא"צ קרן וזה קשה דצריך קרן (כמ"ש התוס' בדף ס' ע"א בד"ה מודה רבי יהודה) וגם איך הוכיחו מקושיית הגמ' דא"צ קרן, הרי הגמ' מוכיחה דלא קידש הרצפה לדמים כי אם קידשה לדמים ודאי א"צ קרן, אבל לפי מה שאמרה הגמ' דלא קידש הרצפה לדמים א"כ יתכן דבעינן קרן, לכן הגיהו בתוס' דזה תירצו תוס' דצריך קרן, ולכן מלקו העולות בקרן דרומית מערבית. והוכיחו דמש"כ דצריך קרן קאי אף על עולת העוף שדינה במיצוי, דאם אפשר לחלק דמש"כ דצריך קרן לא קאי על עולת העוף שדינה במיצוי א"כ קשה איך הוכיחה הגמ' דלפי רבי יהודה לא קידש הרצפה לדמים וקאי על כל הדמים, מזה שלא לקח כוס מדם התערובת ושופכו במקומו, הרי אפשר לחלק ולומר דכן קידש הרצפה לגבי דמים שצריך מיצוי משא"כ לגבי הדם שצריך זריקה לא קידש, וא"כ אין כלל הוכחה ממה שלא שופך הכוס מדם התערובות של קרבנות הפסח במקומו דלא קידש כלל הרצפה אפילו לגבי דם עולת העוף שצריך מיצוי, אע"כ אין חילוק בין הדמים וא"כ כולם צריכים קרן.

תוֹר"ה יוֹתֵר מִל"א אֲמוֹת. בִּסּוּף הַתּוֹס' לִפִּי הַשִּׁיטָה מְקוּבָּצָה דָּחוּ תוֹס' אֶת רֵאִיִּת רִש"י (מִזֶּה שֶׁהִגִּמ' בִּסּוּכָה לֹא כִתְבָה לִגְבִי נִסְכִּים דִּפְנָה לִסּוּבָב,) כִּי מִשְׁפַּת סוּבָב עַד גִּג הַמִּזְבֵּחַ יֵשׁ ג' אֲמוֹת וְעוֹד בִּקְרָן יֵשׁ אֶבֶן שֶׁל אִמָּה עַל אִמָּה וְעַלִּיו הַסְּפָלִים שֶׁמִּנְסָכִים בָּהֶם וְאִם הִיָּה עוֹמֵד עַל הַסּוּבָב לֹא יִגִּיעַ לִסְפָּלִים כִּי זֶה גְבוּהָ מִהַסּוּבָב יוֹתֵר מִד' אֲמוֹת, וְתוֹס' טוֹעֵן דֹּאדְרָבָה יֵשׁ הוֹכַחָה דִּהִיָּה כִּבֵּשׁ קֶטֶן אֶף לִשְׁמַאל הַכִּבֵּשׁ הַגְּדוֹל שֶׁמִּמֶּנּוּ עוֹלָה לִסּוּבָב דֹּאִל"כ יוֹצֵא שֶׁכִּשְׁעֵלָה לִסּוּבָב וּמִסּוּבָב הַמִּזְבֵּחַ לִתֵּת מִתְּנוֹת הַחֲטָאֵת עַל הַקֶּרְנוֹת לִמְעַלָּה כִּשְׁמִיָּע לִקְרָן דְּרוּמִית מִעֶרְבִית שֶׁהוּא הָאֲחֵרוֹן אֵיךְ יֵרֵד מִן הַסּוּבָב וַיִּצְטָרֵךְ לַחֲזוֹר עַל עֲקִיבוֹ, וְאִינוּ כֵּן כִּי לִמְדֵנוּ בַּמִּשְׁנָה בַּדֶּף ס"ג כֹּל הָעוֹלָיִן לַמִּזְבֵּחַ עוֹלִין דֶּרֶךְ יָמִין וּמִקִּיפִין וַיּוֹרְדִין דֶּרֶךְ שְׁמַאל, אַע"כ הִיָּה שֶׁם כִּבֵּשׁ קֶטֶן לִשְׁמַאל הַכִּבֵּשׁ הַגְּדוֹל שֶׁמִּמֶּנּוּ יוֹרֵד מִהַסּוּבָב לִכְבֵּשׁ הַגְּדוֹל.

תוֹר"ה דִּישׁוֹן מִזְבֵּחַ הַפְּנִימִי. הַקֶּשֶׁה רִיב"א מֵאַחֵר דָּגִם דִּישׁוֹן מִזְבֵּחַ הַחִיצוֹן נִבְלַע בַּמִּקְוֵה כִּמוֹ שֶׁנִּבְלָעִין שֶׁם דִּישׁוֹן מִזְבֵּחַ הַפְּנִימִי וְדִישׁוֹן הַמְּנוֹרָה, (וְכֵן סוֹבֵר רִש"י בַּדֶּף מ"ו ע"א) א"כ לִמָּה הֵם שׁוֹנִים לִגְבִי מַעֲלֵלָה דְּבִפְנִימִי אֵין מַעֲלֵלָה וּבַחִיצוֹן יֵשׁ, וְתִירֵץ דִּלְגָבִי דִּישׁוֹן הַחִיצוֹן מִשְׁמַע מַלְשׁוֹן הַפְּסוּק "וּשְׁמוֹ", דִּישׁ בּוֹ מַעֲלֵלָה הֵיִינוּ דִּרְצוֹן הַתּוֹרָה שׁוּזָה יִשְׁאָר שֶׁם וְלֹא יִהְיוּ מִמֶּנּוּ, וּר"ת ס"ל דֹּאִין דִּישׁוֹן מִזְבֵּחַ הַחִיצוֹן נִבְלַע בַּמִּקְוֵה, וְנִרְאָה דִּרְצָה לַתֵּרֵץ דֵּהֶם שׁוֹנִים וְלִכֵּן לֹא קֶשֶׁה לִמָּה אִמְרָה הַתּוֹרָה דִּישׁוֹן הַפְּנִימִי אֵין מוֹעֲלִים וְהַחִיצוֹן מוֹעֲלִים, וְעוֹד יִתְכַּן דִּלֹּא אִמְרָה הַתּוֹרָה דְּמוֹעֲלִים בְּדִישׁוֹן הַפְּנִימִי כִּי זֶה נִבְלַע וְאַע"פ שֶׁלֹּא נִבְלַע מִיד (כִּי הָרִי כְּתוּב דֹּאִין מוֹעֲלִין בּוֹ) מ"מ עַל מָה תִּדְבֹּר הַתּוֹרָה עַל הַזְּמָן שֶׁעַד שִׁיבֹלַע, מִשְׁא"כ בַּחִיצוֹן דֹּאִינוּ נִבְלַע אִמְרָה הַתּוֹרָה דְּמוֹעֲלִים בּוֹ.

דף ס"ד ע"ב

תוֹר"ה חֲטָאֵת הָעוֹף. הוֹקְשָׁה לַתּוֹס' לִמָּה לֹא הִקְדִּים עוֹלַת הָעוֹף, וְלִכְא' צ"ע דָּאִם הִיוּ מִקְדִּימִים עוֹלַת הָעוֹף הִיָּה קֶשֶׁה לִמָּה לֹא הִקְדִּימוּ חֲטָאֵת הָעוֹף, וְנִרְאָה דִּתּוֹס' קֶשֶׁה לָהּ כִּי הַתּוֹרָה הִקְדִּימָה עוֹלַת הָעוֹף לַחֲטָאֵת הָעוֹף.

תוֹר"ה מִגּוּפָה שֶׁל חֲטָאֵת. הַסְּבִירוֹ דָּאִם הַתּוֹרָה הִיָּתָה מִתְּכוּוֹנָה לַהֲזוֹת דָּם הַחֲטָאֵת מִכְּלִי הִיָּתָה הַתּוֹרָה כּוֹתֶבֶת "וְלִקַּח" מִדָּם הַחֲטָאֵת וְהִיָּזָה, דּוֹלֵקֵחַ מִשְׁמַע ע"י כֹּלִי, (וְאִם הִיָּתָה רוֹצֵה שִׁיטְבוֹל אֲצַבְעוֹ בַּחֲטָאֵת הָעוֹף וַיִּזָּה הִיָּתָה הַתּוֹרָה כּוֹתֶבֶת כֹּאֵן אֲצַבְעוֹ).

דף ס"ה ע"א

תוד"ה עוף שלא קבע לו צפון. הקשו בדף ס"ג ע"ב יש היקש מנחה לחטאת העוף, וא"כ נדע דצריך כהן מצד היקש למנחה (וא"כ למה כתבה התורה הכהן), ותירצו דמסתבר דמליקה אינה עבודה יותר משחיטה, וא"כ היינו לומדים מק"ו דא"צ כהן דאם שחיטת בן צאן שקבע לו צפון א"צ כהן מליקה שלא קבע צפון ודאי א"צ כהן לכן צריך פסוק [וצ"ע דתוס' (בדף ס"ג ע"ב) כתבו הטעם דלא ילפינן מהך היקש דמליקה עצמה יצטרכו קרן מערבית דרומית דילפינן מידי "דאשכחן" דבעי מזבח כמנחה, וא"כ גם פה למה לא תירצו דההיקש הוא רק בדברים שצריך מזבח ואילו מליקה א"צ מזבח. ואולי י"ל דשם כוונת תוס' היות דקרן מערבית דרומית הוא במזבח לכן לא נלמד על מי שלא מצאנו בו מזבח, משא"כ כהן אינו דוקא במזבח ולכן כן אפשר ללמוד מליקה מקמיצה].

[ובספר ברכת הזבח כתב דתוס' יכלו לתרץ כמו שתירצו בהמשך על קושיא אחרת דמהך היקשא ילפינן דחטאת צריך כהן אבל עולת העוף לא ידעינן ולכן צריכה התורה לכתוב כהן, ועיין באחרונים שהאריכו בפלפול הדברים.]

תוד"ה בן עוף. הסבירו בסוף התוס' דהגמ' ששאלה דבן עוף יצטרכו בו כלי זה מצד היקשא דזאת התורה ואע"פ שהגמ' אמרה מצד ק"ו העיקר שמכו על ההיקש. [והוקשה לי דא"כ אחרי שהתורה מיעטה דא"צ כלי במליקה, איך לומדת הגמ' בדף צ"ז ע"ב מהך היקשא דכל הזבחים צריך בהם סכין, הרי תוס' כתבו (בדף נ' בתוד"ה אם) דאם א"א ללמוד מהך היקש על כל הקרבנות לא ילפינן רק לחלק מהקרבנות והכא א"א ללמוד לנמלקים דצריך כלי, ואולי י"ל היות דנמלקים אינו שחיטה לכן אין מפריע להיקש מה שנמלקים א"צ כלי וילפינן דכל הנשחטים צריכים כלי וצ"ע.]

ובעצם הסבר כוונת תוס', תוס' הוכיחו דהפסוק זאת התורה מיירי גם בעולת העוף ולכן גם הוא נלמד דכמו שעולת בהמה צריך סכין ה"נ בקרבן עוף, והביאו ב' ראיות דמיירי גם בקרבן העוף, כי הגמ' בחולין לומדת מהפסוק כמשפט, דכמו חטאת בהמה צריך ביום ה"נ עולת עוף צריך ביום והקשתה הגמ' דעולת העוף שצריך ביום ילפינן מהפסוק "ביום" צוותו שכתוב אחרי הפסוק זאת התורה לעולה ולמנחה ועל כולם אמרה התורה ביום, אלמא בפסוק זאת התורה מיירי גם בקרבן עוף. והביאו עוד הוכחה מהגמ' במגילה.

תוד"ה תלמוד לומר. הקשו למה למדה הגמ' דמליקה אינה ע"י סכין מהפסוק "הכהן ומלק" (שהמליקה בעצמו של כהן) הרי אפשר ללמוד א"ז ממה שהוקש מנחה לחטאת העוף ונילף מינה דכמו שמנחה קמיצתה ביד ה"נ מליקה חטאת הוה ביד. ולכא' צ"ע דבתוד"ה עוף, כתבו דיותר מסתבר ללמוד מליקה משחיטה ולא מקמיצת מנחה, וא"כ הכא שהגמ' רצתה ללמוד משחיטה דמליקה הוה בסכין א"א לתרץ דנלמוד מליקה שזה בעצמו של כהן מקמיצה. ומצאתי שהקשה כן במלאכת יו"ט (הובא בילקוט מפרשים) ונראה דכוונתו לתרץ דקמיצה הוא עבודה חשובה יותר ממליקה, וכשתוס' לפני כן הקשו דמליקה ילמד מקמיצה דצריך כהן ע"ז תירצו דזה יותר מסתבר ללמוד מליקה משחיטה דא"צ כהן, משא"כ השתא דמשחיטה רוצים ללמוד חומרא דצריך סכין תירץ תוס' דאפשר ללמוד מקמיצה שהוא מלאכה חשובה יותר ממליקה ואם בקמיצה א"צ כלי כש"כ דמליקה א"צ כלי. אך צ"ע מי יימר דקמיצה חשוב יותר ממליקה, אולי זה קל יותר. ומצאתי באילת השחר שהסביר בדרך אחר דלעיל רצינו ללמוד דמליקה צריך כהן כקמיצה (ולא כשחיטה דא"צ כהן) והיינו דמליקה זה יותר עבודה משחיטה שא"צ כהן ע"ז תירצו תוס' דמסתבר שהוא לא עבודה כמו ששחיטה אינה עבודה כי שניהם להוצאת דם, אבל אחרי שלמדנו דמליקה בעי כהן נמצא דהוא כן נחשב עבודה יותר משחיטה עכשיו הקשו תוס' דנלמד דכמו קמיצה שהוה עבודה ואעפ"כ א"צ כלי ה"נ מליקה לא יצטרכו כלי ולא נלמוד אותו משחיטה דצריך כלי כי אין השחיטה עבודה.

תוד"ה אף מליקה. הקשו דהגמ' בקידושין למדה דמליקה אינה כשירה בנשים כי כתוב (בעולה) ומלק והקטיר, וכמו שהקטרה א"א בנשים כי כתוב בני אהרן, ה"נ אין יכולים למלוק, והקשו תוס' הרי זה היקש מליקה להקטרה, ודבר הלמד בהיקש אין חוזר ומלמד בגז"ש וא"כ מנלן דבחטאת העוף אסור לאשה למלוק, דאע"פ שיש גז"ש ומלק ומלק, מ"מ הלמד בהיקש אין חוזר ומלמד בגז"ש (כמו שא"א ללמוד מגז"ש דמליקת חטאת העוף יהיה בראש המזבח כמו עולת העוף, בגלל שעולת העוף ילפינן שהוא בראש המזבח מהיקש ומלק והקטיר והלמד בהיקש אין חוזר ומלמד בגז"ש). ותירצו תוס' וז"ל דגילוי מילתא בעלמא הוא כהן ולא כהנת, והנה במלאכת יו"ט פירש דכוונת תוס' דהך היקש הוה גילוי דכוונת התורה הכהן ומלק היינו בזכרים וזה כמו שכתוב מפורש בעולה דמליקה אינה כשירה בנשים ושוב נלמד גז"ש ומלק ומלק דגם חטאת צריך כהן ואסורים נשים למלוק, כי המלאכת יו"ט כותב דלא כתוב מליקת כהן בפירוש בחטאת העוף.

ולולי דמסתפינא אמינא דכוונת תוס' דמכח ההיקש ומלק והקטיר שכתוב בעולה זה גילוי דמה שכתבה התורה בעולת עוף "הכהן ומלק" היינו דוקא כהן ולא כהנת, ומה שכתבה התורה במליקת חטאת העוף כהן זה יליף מגז"ש מעולת העוף דאסור בכהנת, וס"ל לתוס' דהוה כמו שכתוב מפורש כהן במליקת חטאת עוף כי כתוב בפסוק (ויקרא ה' פסוק ח') והביא אותם אל הכהן והקריב את אשר לחטאת ראשונה ומלק את ראשו, ומוכח כדבריי כי תוס' כתבו בתחילה דילפינן מהגז"ש ומלק ומלק, שיהיה בעצמו של כהן (לא ע"י סכין) ולא כתבו דילפינן בחטאת העוף דצריך כהן מגז"ש מליקה מליקה, אע"כ ודאי כתוב מליקת כהן בחטאת העוף, ואולי גם המלאכת יו"ט כוונתו כמו שכתבתי וצ"ע.

תוד"ה ואם עשאה. אקדים דיש שיטות בניתנים למעלה היכן מקומם, ת"ק דהכא ס"ל עולת העוף ניתן מלמעלה עד לחוט הסיקרא, ר"נ וראב"י ס"ל דעולת העוף ניתן רק למעלה בראש המזבח כי לומדים ממש"כ ומלק והקטיר ונמצא דמו, דכמו שהקטרה בראש המזבח ה"נ המיצוי צריך להיות בראש המזבח, ולא דיברו לגבי חטאת בהמה שדינה למעלה היכן צריך לעשותה ובדף נ"ג ע"א יש מחלוקת רבי ס"ל בחטאת בהמה מלמעלה עד חוט הסיקרא (ונראה קצת שם דכש"כ בעולת העוף וצ"ע), ור"א ב"ר שמעון ס"ל דחטאת בהמה מקומה רק למעלה בקרנות ואילו עולת העוף מקומה עד חוט הסיקרא.

והנה הגמ' הקשתה על ת"ק דהכא איך יתכן דמיצוי עולת העוף יכולים עד חוט הסיקרא הרי ילפינן דצריך מיצוי במקום הקטרה, ותירצה הגמ' דס"ל דאפשר לעשות מערכה ע"ג הסובב, ולכן אפילו אם יעשה המיצוי למטה מרגליו אמה דהיינו עד אמה מתחת לסובב ג"כ כשר כי זה סמוך למקום הקטרה כ"כ רש"י. והקשו תוס' מה בכך דזה סמוך אנן בעינן מיצוי במקום הקטרה, [והנה תוס' לא הקשו איך יכולים להזות על ג' אמות של קיר המערכה הרי אינו במקום ההקטרה, כי ברגע שאפשר לעשות מערכה ע"ג סובב א"כ זה מול מקום ההקטרה ולא איכפת לן שזה קצת יותר גבוה, כן צריך לומר,] ותירצו בדף נ"ג ע"א מובא לפי הדעה שאפשר אף בחטאת בהמה לתת את הדם עד חוט הסיקרא, א"צ לתת את הדם על חוד הקרן אלא אפשר לתת את הדם באמה של כל צד (למשל מקצוע צפונית מערבית אפשר לתת הדם באמה של צד מערבית או של צד צפונית) ולכא' מאי טעמא אפשר אלא דאמה סמוך הוה כנותן על מקומו וא"כ ה"נ באמה סמוך למערכה הוה כנותן במקום המערכה. [ויש להעיר דרש"י שם למד הסבר אחר למה אפשר עד אמה כי הקרנות למעלה שהם אמה על אמה תופסים אמה גם

למטה ולפי"ז אין ראייה לדברי תוס', ונראה שזה טענת החזו"א על תוס', אבל תוס' למדו דההסבר כמש"כ ולפי"ז יש ראייה]. וראיתי באילת השחר דבר נפלא דלכא' יש נפ"מ לפי דעת רבי בדף נ"ג דאפשר לעשות מתנות החטאת בהמה עד חוט הסיקרא וס"ל לחד מ"ד דגם אמה אילך ואמה אילך אפשר לתת המתנות, האם אפשר לתת המתנות גם באמה שמתחת לסובב אמה אילך ואמה אילך, לכא' לפירש"י לא כי אינו תחת הקרנות, משא"כ לפי תוס' דאם זה מקום דם אפשר אמה מכל צד כי זה סמוך אפשר לתת, וסתימת הגמ' בדף נ"ג משמע דאפשר וזה קצת ראייה לתוס'.

[ובעולת שלמה העיר דבגמ' בדף נ"ג זה מחלוקת אם אפשר לתת אמה מכאן ואמה מכאן עד חוט הסיקרא, ולפי המ"ד דאוסר מהיכן ילמדו דכשר אף באמה תחת הסובב, (וא"א לומר דלומד ממה דלכו"ע אפשר לתת בקרן למעלה אמה לכאן ואמה לכאן, אין לומר כן, כי רש"י כתב שם הטעם כי כולו קרן והתורה כתבה קרן) עוד העיר בעולת שלמה דלפי רבי נחמיה וראב"י דהכא איך יכול לעשות מיצוי בראש המזבח היינו בקרן הא הוה ב' אמות רחוק ממקום המערכה ותוס' כתבו דילפינן דאמה הוה סמוך אבל לא יותר, ויש לתרץ קושייתו הב' דמה דילפינן דצריך להיות במקום ההקטרה היינו באותו גובה כמ"ש הגמ' מה הקטרה בראש המזבח אף מיצוי בראש המזבח].

דף ס"ה ע"ב

תנוד"ה הבדיל בחטאת. הקשו מנלן דלא הבדיל בעולה פסול. ויותר מזה קשה דלכא' צריך להכשיר כי למדנו דצריך להבדיל בעולה מומלק והקטיר מה הקטרה הראש בפני עצמו והגוף בפני עצמו אף מליקה הראש בפני עצמו והגוף בפני עצמו, ויש כלל דאם אתה לומד אחד מהשני הוא צריך ללמוד ממנו הכל, וא"כ נלמד כמו שאם לא הקטיר כשר ה"נ מלק בסימן אחד כשר, וכן הוא קושייתם השניה למה כתוב במשנה (בדף ס"ו ע"א) דעולת העוף שעשאה למטה פסולה, ותוס' לומד דהכוונה שמלקה למטה פסולה (דלא כחטאת שבכל מקום כשר למליקתה כמבואר בדף ס"ג ע"ב), הרי זה נלמד דצריך להיות למעלה מומלק והקטיר דכמו הקטרה למעלה ה"נ המליקה למעלה, וא"כ כמו שאם לא הקטיר למעלה כשר ה"נ נימא לגבי מליקה, ולא זכיתי להבין קושייתם דלומדים מהקטרה איך הוא מצות המליקה ע"י "הבדלה" "ולמעלה", והנה אם לא הקטיר כלל כשר אבל ודאי אם לא מלק כלל לא כיפר, והיינו דזה כמו גילוי מילתא מה נתכוונה

התורה במצוות מליקת עולת עוף, אבל אם לא עשה מליקה ודאי פסול ובהקטרה כשר. ונראה דתוס' לא רצו לתרץ כן מכיון שמהיכן ידעינן דצריך, בב' סימנים, ולמעלה, מהקטרה א"כ נילף מהקטרה שאין מעכב. אח"כ ראיתי בשיטה מקובצת בעמוד א' שכתב לתרץ בסגנון שונה דבאמת ילפינן מהקטרה דצריך למלוק בב' סימנים, ולמעלה, וכמו שבהקטרה כשלא עשה כן לא קיים מצות הקטרה, ה"נ במליקה אם לא עשה ב' סימנים ולמעלה לא קיים מצות מליקה, וממילא אם לא מלק ודאי לא עשה כלום. [ויתכן דזה גם תירוץ לקושיית תוס' מהו המקור למה שעולה שלא הבדיל או שעשאה למטה פסולה כי ילפינן מהקטרה דאם לא עשה כדינו לא קיים מצות מליקה, וממילא לא עלה לו, וצ"ע].

תוד"ה ורבי אלעזר בר"ש. הנה לפירש"י לראב"ש אם רוצה להבדיל בחטאת לפני ההזאה הוא יכול להבדיל, כמ"ש רש"י בד"ה ור"א בר"ש סבר לא מעכב. [ואם היינו אומרים דלראב"ש אסור להבדיל אלא שאם הבדיל לא פסל כפי שמשמע ברש"י (ד"ה שמבדילין, ובאמת בטהרת הקודש עמד על סתירת דברי רש"י עיי"ש)] היה מובן מה הוסיף רבי ירמיה דלפי ראב"ש מותר להבדיל, אבל א"א לומר כן דאם כן אין מובן קושיית תוס' שהקשו איך ראב"ש לומד מכמשפט חטאת העוף כן עולת העוף דכמו שחטאת כשהראש אחוז בגוף מזה ה"נ בעולה מולק רק רוב שנים, הרי גם בחטאת העוף מזה כשאין הראש מחובר כי יכול להבדיל, ואי נימא דאסור להבדיל בחטאת אלא שאם הבדיל לא נפסל לא הקשו מידי, אע"כ מותר להבדיל בחטאת העוף, ומש"כ בתורה לא יבדיל אין פירושו כרבי ירמיה (דא"צ להבדיל ואם רוצה יבדיל) אלא אם חושב לעשות מיצוי הדם אסור לו להבדיל כן הסביר בטהרת הקודש].

ותוס' למדו דכל הנך אמוראי ס"ל דלפי ראב"ש דשרא להבדיל זהו דוקא אחר ההזאה, (ות"ק אף בזה אסור), אבל לפני ההזאה ס"ל דלכו"ע אסור, אבל לפי רבי ירמיה ראב"ש מתיר להבדיל בחטאת העוף אף לפני ההזאה, אבל ר"ת למד דגם לפי רבי ירמיה מה שהתיר ראב"ש מיירי דוקא אחר ההזאה אבל לפני כן אסור לכו"ע. (ורב ירמיה בא להוסיף על שאר האמוראים, דלפי שאר האמוראים הם מסבירים למה לפי ראב"ש אין כאן מעשה עולה או מצד כי כבר נגמר מעשה החטאת, או מצד כי כה"ג בעולה פסול כי יש שהיה, אבל רבי ירמיה אומר לאחר ההזאה זהו מעשה חטאת כי התורה בעצמה אמרה דאחר הזאה בחטאת אם רוצה יכול להבדיל, משא"כ לשאר אמוראי לא התירה התורה בפירוש).

והסבירו תוס' דלפי רב חסדא ס"ל לכו"ע שהייה בין סימן ראשון לשני בעולת העוף אינו מעכב ופליגי במיצוי בחטאת העוף אם מעכב, ולפי רבה ס"ל דפליגי בשהייה בין הסימנים בעולת עוף אם מעכב אבל לפי כולם מיצוי בחטאת עוף מעכב, ולפי אביי ס"ל לכו"ע מיצוי מעכב, ושהייה בין הסימנים לא מעכב, ופליגי ברוב בשר מעכב או לא, פירוש הדבר כי בחטאת העוף אחר שמולק סימן א' צריך לחתוך בציפורנו רוב הבשר שבעורף, וזה ודאי שאחרי שחתך גם רוב הבשר העוף הוה כנבילה, וראבר"ש ס"ל דרוב בשר מעכב וא"כ כשאנו דנים בחטאת העוף לגבי הבדלה מיירי אחרי שעשה מעשה חטאת שחתך רוב הבשר והוה כנבילה, וא"כ לא איכפת לן אם יבדיל עכשיו כי אינו עושה מעשה עולה כי ס"ל לאביי דכשמולק צריך למלוק עוף חי, ובעולה מולק תחילה ב' הסימנים ואח"כ חותך רוב בשר (כ"ה בשיטמ"ק בהשמטות, ותוס' חולק על שיטת רש"י בחולין דלפי אביי מהני מליקה אף במתה), אבל ת"ק אסר להבדיל כי ס"ל דרוב בשר אינו מעכב, וא"כ אף כשלא חתך רוב הבשר עשה עבודת החטאת, ואם יבדיל עכשיו עשה מעשה עולה כי העוף עדיין חי, ות"ק אוסר אפילו כשחתך רוב בשר מצד גזירה שיעשה כן אף קודם שחתך רוב בשר [וצריכים לומר דאסרי אף אחר שחתך רוב בשר, דאל"כ אין מחלוקת בינם לראבר"ש כי הוא התיר רק אחרי שחתך רוב בשר כנלע"ד].

ותוס' הקשה על שיטת ר"ת, מדברי רב הונא משמיה דרב (בגמ' מעילה) דמיצוי בחטאת העוף לא מעכב, א"כ צריך להבין דבמשנתנו ת"ק אסר להבדיל וראבר"ש מתיר, והרי לפי ר"ת מה שהתיר ראבר"ש מיירי דוקא אחר ההזאה, וע"ז פליג ת"ק ואסר, וזה קשה למה אסר ת"ק, הרי מכיון שהזאה כבר נסתיים מעשה עבודת הקרבן כי מיצוי חטאת העוף אין מעכב וא"כ מה בכך שיבדיל, (בשלמא לשיטת תוס', נאמר דס"ל לר"ה כשיטת רבי ירמיה דראבר"ש התיר אף קודם ההזאה וזה אסר ת"ק, וזה אפשר להבין כי לא נגמר עבודת המליקה כי לא היזה עדיין) ותירץ תוס' דרב הונא יאמר דתנא דמשנתנו מיירי קודם הזאה וראבר"ש לא פליג עליו, וראבר"ש מיירי לאחר הזאה ומתיר ויש חכמים דפליגי עליה וס"ל דמיצוי מעכב כי ראבר"ש אומר שמעתי וכו' משמע שיש מחלוקת, אולם אינם הת"ק שבמשנה, כי רב הונא ס"ל דכל התנאים המוזכרים בלשון סתם במשנה ס"ל דאין ההזאה מעכב, כי הגמ' מחפשת שכל סתמי המשניות יהיו כרב הונא, ומה שכתוב בסוגיין "מתניתין" דלא כראבר"ש, קאי לפי שאר האמוראים דס"ל דמיצוי בחטאת העוף מעכב, ולכן מוכן למה ס"ל לת"ק דאסור אף דמיירי אחר ההזאה, כי עדיין לא נגמר מעשה החטאת.

יד דף ס"ו ע"א גד לא

דף ס"ו ע"א

תוד"ה חטאת העוף. הסביר בשטמ"ק דהוקשה לתוס' דמלשון המשנה משמע שזה כשר בדיעבד, וקשה דזהו לכתחילה, לכן תירצו דאגב אחריני שהם פסולים בכלל ואין לעשות כן, נקט לשון דיעבד.

תוד"ה למעלה כמעשה כולן פסולה. הגמ' בעמוד ב' מעמידה דהך פסול שעשה חטאת למעלה כמעשה חטאת מיירי בע"כ מצד שעשה הזאת חטאת העוף למעלה וזהו שלא במקומו כי היה צריך לעשותו למטה, וע"ז כתבו תוס' דלפי שמואל דס"ל דהניתנים למטה שנתנן למעלה כיפרו בעלים אבל בשר אסור באכילה ה"נ כיפרו בעלים ובשר אסור באכילה. וכתב בספר תוספת קדושה דברישא של המשנה בחטאת העוף שעשאה למטה כמעשה עולה והגמ' פירשה דמיירי שלא עשה הזאה כחטאת אלא מיצוי כעולה, שם זה פסול לגמרי כמ"ש תוס' בעמוד ב' בד"ה ואלא במיצוי מכיון שלא עשה הזאה אלא עשה מיצוי וחטאת העוף דינו בהזאה ומיצוי לגבי חטאת הוה כמו שלא הזה כלל, דרק אם עשה הזאה ורק שלא במקומו אז כיפרו הבעלים אבל כשלא עשה הזאה כלל לא כיפרו הבעלים. ויש להוסיף על דבריו דאף מש"כ במשנה על חטאת העוף שעשאה למעלה כמעשה כולן שזה כולל גם דעשאה כמעשה עולה ששינה במליקה והבדיל או שעשה רק מיצוי שם פסול לגמרי ואסור אף באכילה. ולכן דייקו תוס' וכתבו דכשעשה העבודה כתיקנה שם נתכפרו הבעלים משא"כ אם העבודה לא היה כתיקנה שם אף לא נתכפרו הבעלים.

[ובגוף דברי התוס' דס"ל דהזה חטאת העוף שלא במקומו נתכפרו הבעלים, ברמב"ם סתם וכתב פסול משמע דלא ס"ל כתוס'. וכן עיין בשטמ"ק הכא דתירץ דהך דינא לא נאמר בעוף.]

דף ס"ו ע"ב

תוד"ה דשני במליקה. נראה בשטמ"ק (וכן מוכח בתוס') שתוס' הבינו דקושיית הגמ' נימא דלא כרבי יהושע דאמר אין מועלין, היינו דרבי יהושע ס"ל אין מועלין גם במקרה של עולת העוף שעשאה למעלה כמעשה חטאת היינו ששינה במליקה וע"ז שאלה הגמ' דמלשון המשנה וכולן מועלין משמע דקאי גם

על עולת העוף שעשאה למעלה כמעשה חטאת וא"כ זה כרבי אליעזר ולא כרבי יהושע, וזה הוקשה לתוס' דגם רבי יהושע צריך להודות דבכה"ג מועלין בהן.

ובתבו התוס' כי במחלוקת ר"א ורבי יהושע מיירי דשינה במליקה ומלק סימן אחד ואח"כ הזה כמו חטאת העוף, ביאר בספר לשם זבח דע"כ מיירי דהזה למטה כדין חטאת העוף, דאי הזה למעלה או לא היזה כלל ורק מיצה למטה א"כ גם לרבי יהושע מועלין בה כי אם לא היזה בחטאת למטה לא הותרה לכהנים באכילה וממילא לא יצאה מידי מעילה, ומש"כ תוס' דהכא בעולת העוף שעשאה למעלה כמעשה חטאת (היינו דמלק סימן אחד) לא היזה, אע"פ דשניהם מיירי דשינה במליקה וא"כ למה במחלוקת ר"א ורבי יהושע אמרינן דהיזה כחטאת והכא כתבו תוס' דלא היזה, הסביר הלשם זבח כי בעצם כשהגמ' אמרה הכא דשינה במליקה כחטאת משמע דלא שינה במיצוי אלא מיצה ולא היזה כדין עולה משא"כ במחלוקת ר"א ור"י מוכרחים לומר דהיזה כחטאת דאל"כ יהיה מעילה. (ובאמת לכן למד רש"י דקושיית הגמ' סמך אסיפא כשעשה העולה למטה כמעשה חטאת לשם חטאת, וכ"כ בשטמ"ק בשם השר מקוצי)

והנה בתוד"ה ואלא במיצוי ניסו לומר דמה שתירצה הגמ' ואלא במיצוי (היינו דהשינוי היה במיצוי) קאי דוקא על עולת העוף שעשאה למטה כמעשה חטאת, ומכופיא לכא' אין מובן דאחרי שתוס' למדו דקושיית הגמ' זה דלפי רבי יהושע בעשה עולת העוף למעלה כמעשה חטאת אין בו מעילה וא"כ למה כתבה המשנה וכולן מועלין בהן, וכי אתא המשנה כרבי אליעזר, א"כ מה מועיל שנעמיד הסיפא שעשה עולה למטה כמעשה חטאת בשינה במיצוי, אולם נראה כוונת התוס' דהגמ' תירצה דמש"כ ומועלין בהן קאי על עשה עולה למטה כמעשה חטאת ומיירי דעשה כמעשה חטאת במיצוי אבל המליקה היה בב' סימנים כעולה שם יש מעילה משא"כ המקרה שעשה העולה למעלה כמעשה חטאת מיירי דשינה במליקה ומלקו בסימן אחד כחטאת ובאמת בכה"ג אין מעילה כמו שאמר רבי יהושע דכשעשה עולה למטה כמעשה חטאת ומיירי דמלק סימן אחד אין מעילה.

תוד"ה ואלא במיצוי. הוקשה לתוס' דמשמע דהגמ' העמידה כל הבבא של המשנה דעולת העוף ששינה לעשותו כמעשה חטאת, בין ברישא דמיירי בעשאה למעלה ובין בסיפא דעשאה למטה הוה השינוי במיצוי. והוקשה לתוס' דלשון דשני במיצוי משמע שעשה מיצוי רק היה בו שינוי ולכא' היינו כי עשאה כחטאת דקודם עשה הזאה ואח"כ מיצוי, ודין העולה לעשות המיצוי מיד, והוקשה

לתוס' דבשלמא מש"כ דעולת העוף שעשאה למטה כמעשה חטאת פסולה מובן כי עולה שעשאה למטה פסולה אבל מש"כ דכשעשה עולת העוף למעלה כמעשה חטאת פסול קשה, כי הרי מלק בב' סימנים כעולה, ואף שקודם עשה הזאה ואח"כ עשה מיצוי למה יפסל, הרי עשאה במקום עולה ועשה מיצוי כעולה ומה שהזה מקודם הו"ל כנשפך קצת דם שאין מעכב. ותוס' כתבו דהיה אפשר לומר דמה שהעמידה הגמ' דמיירי דהשינוי היה במיצוי קאי רק על מה שאמרה המשנה בעולת העוף שעשאה למטה כמעשה חטאת דפסולה, דזה מיירי דלא שינה במליקה אלא מלק ב' סימנים כעולה ואעפ"כ פסול כי זה היה למטה, ועולת העוף פסולה למטה, אבל תוס' הקשו ע"ז דא"כ הגמ' יכולה לשאול רישא וסיפא במליקה ומציעתא בהזאה (בלי שהגמ' תביא את מחלוקת ר"א ורבי יהושע ותשאל דשני במאי וכו') כי בבא דחטאת העוף הרישא במליקה והסיפא בשינה בהזאה ומה שכתבה המשנה בעולת העוף שעשאה למעלה כמעשה חטאת מיירי במליקה, וממה שלא הקשתה הגמ' כן, מוכח דמיירי בשינה במיצוי.

ובתחילה ניסו תוס' לומר דשני במיצוי קאי אף על עשאה למעלה כמעשה חטאת ובכ"ז פסול דהכא גרע דמכיון שהזה הרי אע"פ שצריך למצות מ"מ נתכפר והבשר אסור באכילה ולכן לא מהני המיצוי שאח"כ. אבל תוס' לא ניחא ליה בזה דמכיון שאין דין עולה בהזאה א"כ כשהזה לא נתכפר בו ושוב כשעשה המיצוי אח"כ צריך להיות כשר וא"כ למה כתוב במשנה שזה פסול.

לבן פירשו כמ"ש רש"י דהכוונה ואלא במיצוי הכוונה בשינה ולא עשה מיצוי ועכשיו מובן למה פסול כי לא עשה בעולה מיצוי, ואף שמשמע הלשון דעשה מיצוי רק בשינה בו לכן הביאו דרש"י פירש לעיל מש"כ במשנה בחטאת העוף שעשאה למטה כמעשה עולה דשינה בהזאה, וכמו ששם אין הכוונה שעשה הזאה ועשה בו שינוי אלא שלא עשה הזאה וא"כ ה"נ יש לפרש כן.

אך הוקשה לתוס' דגם לפירוש רש"י יקשה דהגמ' רוצה להגיע לקושיא רישא וסיפא במליקה ומציעתא במיצוי ולכן הביאו כל האריכות הזו, והרי יכולים להקשות דברישא בבבא דחטאת העוף שעשאה למטה כעולה מיירי דשינה במליקה (אחרי שאין את ההכי נמי מסתברא כי הגמ' דחתה מידי איריא הא כדאיתא והא כדאיתא, א"כ מסתברא דמיירי דשינה במליקה וזה דלא כראבר"ש כמו שהמשנה הקודמת חולקת על ראבר"ש) והסיפא דרישא דמיירי אם עשה החטאת למעלה כמעשה עולה מיירי דשינה בהזאה, ואילו מחלוקת ר"א ורבי יהושע אח"כ מיירי דשינה במליקה (כי אם במליקה מלק ב' סימנים כעולה ואח"כ שינה במיצוי מודה

רבי יהושע דמועלין בו) ותירצו דאין בזה תימה אחרי שבמציעתא חייבים לפרש דמיירי דשינה בהזאה, כותב בספר לשם זבח דהשתא חזרו תוס' לפרש כמו שפירשו בהתחלה דמש"כ עולת העוף שעשאה למעלה כמעשה חטאת מיירי דשינה במליקה שמלק סימן אחד ולכן פסול, ומה שאמרה הגמ' דשינה במיצוי והיינו דכן מלק ב' סימנים כעולה אבל שינה דעשה הזאה ואח"כ מיצוי (דלא כעולה שעושה מיצוי מיד) ומה שפסול כי מיירי על הבבא של המשנה דעשה עולת העוף למטה שזה פסול, ורק תוס' לפני כן דחו הך פשט דא"כ אפשר מיד להקשות רישא וסיפא במליקה ומציעתא בהזאה, אבל לפי מש"כ השתא דאי"ז קושיא חזרו לפרש כן, ולפי"ז מתפרש כפשוטו הלשון דשינה במיצוי היינו דעשה קודם הזאה ואח"כ מיצוי.

דף ס"ז ע"א

תו"ד"ה והרי קדשי קדשים. ז"ל משמע דמן התורה מועלים דק"ו דאורייתא הוא עכ"ל. בספר תוספת קדושה הסביר כוונתם במש"כ דק"ו דאורייתא הוא, היינו דפשיטא להו דר"א דאמר מועלים היינו מדאורייתא (צ"ע למה פשיטא להו כן ואולי י"ל דהרי עולה מועלין בה מדאורייתא, ואף ששחטה לשם חטאת לא נפסלה כי כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, משא"כ בקדשי קדשים ששחטן בדרום שם אפשר לומר שזה מדרבנן דמכיון ששחטן בדרום כמאן דחנקינהו דמי), אבל כשר"א הוכיח שיטתו מק"ו מקדשי קדשים ששחטן בדרום לשם שלמים דמועלין בהן אלמא המעילה בקדשי קדשים זה מדאורייתא דאי מדרבנן, איך יוכיח ממה שיש בו מעילה מדרבנן על עולת העוף ששחטה למטה לשם חטאת דהמעילה מדאורייתא. ובתירוץ חידשו תוס' דאף בעולה שמלקה למטה הרי זה כאילו חנקינהו והמעילה מדרבנן דהוה כשחיטת דרום.

תו"ד"ה לדבר שיש בו איסור והיתר. הקשו תוס' דרבי אליעזר היה יכול להוכיח לרבי יהושע מחטאת העוף ששינה את שמה לשם חטאת יולדת דמועלין בו (אע"פ שבחטאת יולדת אין בו כלל מעילה כי בחטאת העוף אין אימוריין), וכתבו דשוחט חטאת העוף לשם חטאת יולדת מועלין בו מכיון שמבואר לעיל דזה פסול כי חטאת יולדת הוה כעולה כי אינה באה על חטא, וההלכה דחטאת ששחט לשם עולה פסולה, ובתירוץ האחרון תירצו דא"א להקשות משם כי רבי יהושע יכול לתרץ דס"ל דהטעם דרבי שמעון מכשיר מנחת מחבת שעשאה לשם

מרחשת או להיפך כי כתוב בפסוק זאת תורת המנחה, תורה אחת לכל המנחות וא"כ גם ידרוש זאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות ולכן כששחט חטאת העוף לשם חטאת יולדת יהיה כשר, ולכן לא יהיה בו מעילה (אבל שאר האמוראים למדו טעם אחר בר"ש ולכן בחטאת יהיה פסול) [ולא הבנתי למה פשיטא להו לתוס' דלפי רבי יהושע אם יהיה פסול יהיה בו מעילה, הרי רבי יהושע ס"ל דעולת העוף שעשאה למטה כמעשה חטאת אין בו מעילה, אע"פ שעדיין לא ידענו דהטעם של רבי יהושע דזה הופך להיות חטאת, וא"כ לכא' יסבור דזה פסול ואעפ"כ אין בו מעילה ואולי י"ל דיסבור דזה כשר כי עולה ששחט לשם חטאת כשירה אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה, אך עדיין צ"ע דהכא גרע דעשה מעשיה כחטאת ואולי בכה"ג יהיה פסול וצ"ע].

תוד"ה אמר רבי אליעזר. קושיית תוס' על רש"י, צ"ע, כי לפירש"י ר"א הוכיח דאשם ששחטו בצפון לשם שלמים מועלין בו עד הזריקה, והרי קדשים קלים אין מועלין לפני הזריקה וא"כ כששחטן לשם שלמים למה עדיין מועלין הרי שחטו לשם שלמים וא"כ יהיה לו את הדין של שלמים דאין מועלין לפני זריקה, (וא"א להוכיח ממה שלפי רבי יהושע בשחט עולה לשם חטאת יש מעילה עד אחר ההזאה, דשם גם בחטאת ששחטו לשמו יש מעילה עד אחר ההזאה). וראיתי בעולת שלמה שיישב דתוס' הקשו איך ר"א מקשה על רבי יהושע דרבי יהושע יכול לתרץ לו אני אמרתי שמקבל הדין של מי ששחטו לשמו רק אם גמר הכל וכבר היזה ולכן אל תקשה לי מאשם ששחטו לשם שלמים דמועלין בו לפני הזריקה.

אח"כ הקשו למה לא תירץ רבי יהושע לרבי אליעזר דשינה שמו לדבר המותר והאסור כפי שתירץ במשנה.

אח"כ הקשו דהגמ' הקשתה על ר"א למה לא הוכיח לרבי יהושע מאשם ששחטו בדרום לשם שלמים בשינוי בעלים, למה לא תירצה הגמ' דלא הקשה לו כן כי היה יודע דרבי יהושע יתרץ לו בגלל דשינה שמה לדבר המותר והאסור, ולא הבנתי קושייתם דאם ר"א ידע שיתרץ לו כן א"כ למה הקשה לו כל הקושיות מאשם הרי גם שם יתרץ לו כן. אח"כ ראיתי שכן תירץ במראה כהן.

תוד"ה חטאת העוף. הוקשה לתוס' דאחרי שהגמ' לא סברה עכשיו דההסבר בדברי רב אדא בר אבהו כרב אשי א"כ למה הוקשה להו רק מחטאת ששחטה למעלה לשם עולה, הרי יכלו לשאול ממה שהגמ' הקשתה מאשם ששחט

בדרום לשם שלמים בשינוי בעלים, דגם לא יהיה בו מעילה, ולמה יש בו מעילה. ותירצו (ביארת' עפ"י השוטנשטיין) דהשתא שרב אדא חידש דזה הופך להיות חטאת לא הוקשה לגמ' מאשם כי בבהמות מי שקובע מה הוא הקרבן זה הבעלים ולכן גם אם הכהן שוחטו למשהו אחר אינו הופך להיות קרבן אחר, ורק הוקשה לגמ' דחטאת עוף יהפך להיות עולת עוף כי הקינים מתפרשים בלקיחת בעלים, ואם לא פירשו הבעלים זה מתפרש בעשיית הכהן, ולכן סברה הגמ' דאפילו אם הבעלים פירשו מ"מ זה ישתנה ע"י עשיית הכהן, משא"כ הגמ' לעיל שהקשתה מאשם כי סברו דזה נשאר עולה ואעפ"כ מקבל דין החטאת ששחטו לשמו לכן הקשתה הגמ' גם מאשם שהוא מבהמה.

תוד"ה ועולת העוף. כתבו דמתוך דברי רב אשי משמע דאי היתה למטה, אע"פ דחטאת בסימן אחד ועולה בב' סימנים, לא היה נמשך ונהיה חטאת, נראה דהבינו כן ממה שאחרי שהגמ' אמרה בתחילה הטעם דעולה בב' סימנים משא"כ חטאת הוא בסימן אחד, בכ"ז הוסיפה הגמ' דעולת העוף למטה ליתא אלמא בלי שעולת העוף למטה ליתא, היה נשאר עולת העוף. והשתא לא הוקשה לתוס' למה אמרה הגמ' גם שהם שונים דעולה בב' סימנים וחטאת בסימן אחד (למה לא מספיק במה שעולת העוף ליתא למטה) כי יתכן דכדי שזה יתהפך לחטאת בעינן ב' סיבות כמ"ש ה"ר חיים בתירוץ.

וחקשו למה אחרי שהגמ' אמרה בחטאת העוף שעשאה למעלה לשם עולה לא נתהפך לעולה מכיון שחטאת העוף ג"כ כשר למעלה, הוסיפה הגמ' גם מכיון שחטאת דינו בסימן אחד ועולה בשתי סימנים, הרי אם אין חטאת פסול למעלה לא יתהפך לעולה וא"כ לכא' זה מיותר מה שכתבה הגמ' ענין הסימנים.

אח"כ הקשו למה הזכירה הגמ' ב' טעמים לגבי עולה שעשאה למטה הרי מספיק בטעם אחד ולא הבנתי היכן ראו בקושייתם דסגי בטעם אחד, ותירצו בשם ה"ר חיים דבעינן ב' שינויים ורק אז נהפך לחטאת, ולכן קושיא ב' מתורץ (דחייבים להזכיר ב' שינויים בעולה שעשאה למטה לשם חטאת) ותוס' כתבו דאם חטאת העוף היה פסול למעלה ג"כ היה ב' שינויים (וחטאת העוף שעשאה למעלה כמעשה עולה היה נהפך לעולה) ולכן אמרה הגמ' דחטאת העוף כשירה למעלה ולכן אין ב' שינויים, ולא הסבירו מהם ב' השינויים. ובחק נתן הסביר, א' מצד דחטאת העוף פסול למעלה ב' מצד שלא לשמה פסול בחטאת וכשר בעולה, (עיי"ש מה שהסביר למה א"א לומר מצד שחטאת בסימן אחד דלא כעולה שהיה בב' סימנים).

והנה תוס' לא הסבירו איך מתורץ קושייתם הראשונה, והסביר בחק נתן דהגמ' היתה חייבת להזכיר דחטאת נפסל כבר בסימן ראשון, כי היה מקום לומר אחרי שיש שינוי דחטאת שלא לשמה פסול משא"כ בעולה, אע"פ שאין שינוי דחטאת פסול למעלה מ"מ יש שינוי אחר דחטאת דינו בסימן אחד משא"כ בעולה, וא"כ יש ב' שינויים וכשעשה חטאת למעלה יוכשר לכן כתבה הגמ' דחטאת נפסל כבר בסימן ראשון ועולה נהיה רק בסימן השני לכן א"א לצרף הך שינוי וזה פסול.

אח"כ הקשו תוס' על מקרה שלא דיברו בו עד עכשיו, על עולת העוף שעשה למעלה לשם חטאת דיש ב' שינויים, א' דחטאת זה סימן אחד, ב' דעשה הזאה כחטאת ולא מיצה, ותירצו דאם יש במליקה ב' שינויים אז המליקה מושכו לקרבן אחר משא"כ הכא זה רק בהזאה, והזאה מילתא אחריתי היא.

ובתב באילת השחר דדברי התוס' הכא בשם ר' חיים דזה נמשך בשעת המליקה פליגי על דברי התוס' בתוד"ה א"ר אליעזר, דשם כתבו התוס' בשם רבינו ברוך דלפני הזריקה לא נמשך להיות כחטאת העוף.

דף ס"ז ע"ב

תוד"ה בתרי גברי. כתבו ונראה דמיירי בשחייבין כל אחת חטאת ועולה. אבל רש"י לא פירש כן כי כתב דאותה שחייבת עולה כבר קרבה חטאתה וכן להיפך.

דף ס"ח ע"א

תוד"ה נתנתן לכהן ואינה יודעת. תוס' פליגי על רש"י וס"ל דבהך חלק של המשנה דנתנתן לכהן ואינה יודעת מה נתנה הלך הכהן ועשה ואינו יודע מה עשה, מיירי אף בלי שקבעה דתביא נדרה ביחד עם חובתה, ורק מיירי שנדרה ואין יודעת איזה מין נדרה, דיתכן דנדרה תורים ומה שהביאה היה בני יונה, וכן להיפך אולי נדרה בני יונה והביאה תורים ולא יצאה כלום מנדרה ולכן צריכה להביא קן בני יונה וקן תורים לנדרה, (וזה מש"כ במשנה צריכה ד' פרידין לנדרה) ומצד חובתה יתכן דהביאה תורין והקריבו הכל למטה וצריכה להביא עולה תור ויתכן דהביאה בני יונה והקריבו הכל למטה וצריכה להביא בן יונה לעולה, לזווג לחטאת שהוקרב כבר, (וזה מש"כ במשנה דצריכה שנים לחובתה) וגם צריכה להביא חטאת לחובתה ממה שתרצה לפי חכמים (ולפי בן עזאי צריכה בן יונה ותור לחטאת) כי יתכן דהכהן הקריב הכל למעלה ויצאה ידי עולה וחסר לה חטאת.

תוד"ה אימר. הקשו דכמו שעדיין לא נתכפר בהך עולה שנהיה חטאת ה"נ ימעול. ותירצו דמצאנו לגבי שירים שחסרו בין קמיצה להקטרה דאסור באכילה והקטרתן מוציאן מידי מעילה, וה"נ זריקת פיגול מוציא מידי מעילה, [והקשה בעולת שלמה דבשלמא מזריקת פיגול יש ראייה דהרי שם הקרבן פסול ולא עלה לשם חובה ואעפ"כ אין מעילה, אבל בשירים שחסרו דהמנחה עלה לשם חובה ורק שאסור באכילה מאי ראייה איכא]. אח"כ הביאו תירוצ' דמדאורייתא עלה לו לחובתו ורק מדרבנן לא עלה לו לחובתו. והקשו תוס' על הך תירוצ' א"כ איך מביא אח"כ חטאת העוף ונאכל לכהנים, הרי מדאורייתא אינו קרבן כלל ומליקתו אין מתירתו באכילה, וגם איך מכניס חולין בעזרה הרי יש איסור להכניס חולין לעזרה, [ואעפ"כ שיש פסוק שמרבה דחטאת העוף בא על ספק, מ"מ זהו כי יש ספק דאורייתא אם חייב משא"כ הכא דודאי אינו חייב מדאורייתא] ותירצו דצ"ל דס"ל לרבי יהושע אין שחיטה לעוף מן התורה, וגם האיסור להכניס חולין בעזרה זה לאו דאורייתא.

אח"כ הקשו תוס' למאן דס"ל דהאיסור להכניס חולין בעזרה זה לאו דאורייתא, א"כ מדוע צריכה התורה לרבות הקרבת חטאת העוף בספק, הרי אין איסור מצד חולין בעזרה. תירצו תוס' דחייב להביא חטאת העוף כשיש לו ספק, היינו דלזה שיכול להביא מספק א"צ פסוק, ומה שצריך פסוק דהוא חייב להביא, [והוקשה לי דס"ל לתוס' ספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא וא"כ שוב א"צ פסוק שחייב להביא, ומצאתי בעולת שלמה, שקודם כל הוכיח דתוס' ס"ל ספק דאורייתא מדאורייתא לחומרא, והקשה כן. ותירץ עפ"י הכסף משנה דבספק קרבן לא אמרינן ספד"א לחומרא. ועוד תירץ דמה דאמרינן ספד"א לחומרא היינו כשזה ספק אם זה איסור או לא, אסור לעשות כן מדאורייתא, אבל כשיש ספק אם חייב לעשות משהו שם לא אמרינן ספד"א לחומרא].

תוד"ה מלק בשמאל. בעזה"י אכלול אותו בעמוד ב' בתוד"ה אמר רב.

דף ס"ח ע"ב

תוד"ה אמר רב. לפני דברי התוס' אקדים כמה הקדמות, (א) במשנתינו כתוב זה הכלל כל שפסולו בקודש אינו מטמא בגדים בבית הבליעה, לא היה פסולו בקודש מטמא בבית הבליעה, ופה בתוס' יש ג' דרכים מה הפשט פסולו בקודש א' שיטת רש"י דהכוונה שהך פסול אירע אחר שבא לעזרה, ותוס' מקשה

עליו כמה קושיות, ב' ותוס' לומד פשט אחר דהכוונה שהפסול אירע אחרי שקדש בכלי שרת, ג' רבינו ברוך לומד דהכוונה שיש לו היתר במקום אחר, ולשון שפסולו בקודש מתפרש, דהך פסול יש לו היתר בקודש, היינו במקום אחר, (ב) הגמ' בדף ס"ט ע"א למדה מטריפה דאם המליקה הועילה להחזיר את האיסור, אז אין מטמא בגדים אבית הבליעה, ותוס' לומד דהכוונה דהועיל לפחות שאם עלו לא ירדו, ולפי הך יסוד חידשו תוס' (בעמוד א' והכא) דמתניתין דוקא כרבי שמעון ולא כרבי יהודה, כי בדף פ"ד נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, מתי אם עלו לא ירדו, לפי ר"ש אם פסולו בקודש ועלו לא ירדו ורבי יהודה פליג וס"ל דנשחטה בלילה או נשפך דמה או יצא דמה חוץ לקלעים אפילו אם עלו ירדו, וא"כ הנך פסולי דמתניתין שהם שוים לפסול נשחטה בלילה (כי הגדרת הפסול של נשחטה בלילה הכוונה דנהיה פסול בדם, וה"נ כשנהיה כל הנך פסולים במליקה הוה הפסול בדם) הרי לפי רבי יהודה אם עלו ירדו ולכן מטמאים בגדים בבית הבליעה.

והנה לפי דרכו של תוס' דהגדרת כל שפסולו בקודש היינו שכבר קדש בכלי שרת לפני הפסול צ"ע דלכא' כל הנך פסולים שבמשנה שהדין בהם שאין מטמאים בבית הבליעה הרי הפסול נהיה לפני המליקה, שזה לפני שקדש בכלי שרת, וא"כ למה אין מטמאים בגדים בבית הבליעה, הסבירו תוס' דזה מה שאמרה הגמ' דשמאל כשר כי מצאנו דכשר כן ביוה"כ ולכן הוה כמו שהפסול נהיה אחרי שקדש בכלי שרת (וצ"ע למה זה נחשב כן) ולילה כי זה כשר לכתחילה להעלות איברים ופדרים למזבח, וזר שמלק זה מחלוקת רב ורבי יוחנן האם ילפינן מהכשר במה או האם ילפינן מזה ששחיטה כשרה בזר (ובעזה"י יתבאר בדף ס"ט ע"א בתוד"ה וליטעמיך הנפק"מ בין הסברות) ומה שכתוב במשנה כל הפסולין שמלקו ולכא' קשה היכן מצאנו בהם הכשר במקום אחר, תירצו בסוף התוס' דהכוונה או לאונן או טמא או פסול אחר דאישתרי בעלמא. ועיין באילת השחר שנתקשה למה כיוונו התוס' באמרם פסול אחר דאישתרי בעלמא.

ובתבו תוס' דרבי יהודה דס"ל דכשנהיה הפסול בדם אם עלה ירד פליג על מה שכתוב במשנה מלקה בלילה אין מטמא דלא ס"ל לרבי יהודה הך סברא דכיון שכשר במקום אחר לכן אם עלה לא ירד, וא"כ גם פליג על שמאל, אבל תוס' מקשה דגם רבי יהודה ס"ל דחטאת ופסח ששחטו שלא לשמה דהפסול לפני שקדש בכלי אם עלו לא ירדו וצ"ל הסברא (וכ"כ בדף פ"ד) בגלל שכשר בשאר קרבנות שלא לשמה וא"כ קשה למה כששחט קדשי קדשים בדרום כתוב בגמ' (מעילה דף ב' ע"ב) דלפי רבי יהודה אם עלו ירדו הרי גם שם זה כשר בקדשים קלים. ותירצו

דהיות דזה שלא במקומן (כי הם קדשי קדשים ששחיתתן בצפון) הוה כמו שנשחט מחוץ לעזרה ולכן אם עלו ירדו. ונהנה תוס' לא הקשו למה בחטאת ופסח ששחטן שלא במקומן ס"ל לרבי יהודה אם עלו לא ירדו, בגלל שבשאר קרבנות כשר שלא לשמה, הרי רבי יהודה ס"ל דלא איכפת לן מה שכשר במקום אחר, שמעתי מר' בערל וידר דצ"ל דתוס' ס"ל דגם רבי יהודה ס"ל הך סברא, רק אם זה כשר בכמה מקומות כמו קדשים קלים שכולם א"צ צפון, אבל אם רק במקום אחד מצאנו דכשר כמו שמאל ביוה"כ או לילה באיברים ופדרים אין מסתכלים ע"ז] ונהנה לפירוש התוס' קשה דבמשנה מוזכר ענין פסולו בקודש מה שלכא' לא שייך בהנך דמשנה שמיירי שהפסול היה במליקה ורק בגמ' מוזכר הסברא בגלל שמצאנו שכשר במקום אחר, אבל לפי פירושו של רבינו ברוך א"ש, כי זה הכוונה דפסולו בקודש היינו שמצאנו דכשר בכה"ג במקום אחר בקודש, וכן הגמ' בדף פ"ד מפרשת כל הפסולים המובאים שם היכן מצאנו שכשרים במקום אחר, ולכא' למה פירשה כן אע"כ כי זהו פירוש פסולו בקודש הכתוב במשנה בדף פ"ד.

ולגבי בהמה בעלת מום בדוקין שבעין נחלקו רבנן עם ר"ש אם עלו ירדו או לא, וסברת מחלוקתם אי ילפינן בהמה מעוף שכשר בדוקין שבעין.

וקשה לתוס' הרי רבי יהודה פליג אמתניתין וס"ל דנשחטה בלילה אם עלו ירדו וה"ה דמטמאים בבית הבליעה דתלוי באם ירדו או לא, וא"כ מה שתלתה המשנה הדין אם מטמאים בבית הבליעה באם פסולו בקודש (היינו שמצאנו הכשר במקום אחר) זהו שיטת ר"ש אבל לפי רבי יהודה גם בכה"ג כשהפסול בדם ירד וא"כ קשה דהגמ' בדף נ"א הביאה דברי רבי יהודה שאמר מפני מה אמרו לן בדם כשר מפני שלן כשר באימורים, היינו מפני מה אם דם לן ואח"כ עלה לא ירד, כי באימורין שלנו מחוץ למזבח ואח"כ עלו לא ירדו, ממשיכה הגמ' ומפני מה לן באימורין כשר מפני שבשר נאכל לכתחילה אפילו כשלן הלילה הראשון (היינו בשר של דם דאם במקום אחר כשר אף הכא זה כשר וא"כ למה הכשיר לן בדם כי לן כשר באימורים, תירצו תוס' (כן הסביר בחק נתן) דרבי יהודה לא לומד דם שלא בהכשירו מהכשירו בשאר עבודות, אבל שלא בהכשירו משלא בהכשירו לומד, ולכן שם דגם לן בדם וגם לן באימורים שניהם אסור להעלותם למזבח אפשר ללמוד דכמו באימורים אם בדיעבד עלו לא ירדו ה"נ דם לא ירד, משא"כ הכא דבאים ללמוד נמלק בלילה דאינו כהלכתו מאיברים ופדרים דמצותו לכתחילה להעלותו כל הלילה ס"ל לרב יהודה דא"א ללמוד זה מזה, ואפילו לפי רבי יהודה עבודות

דם אפילו שהם שלא בהכשירן אפשר ללמוד אותם מעבודות דם שהם בהכשירן כגון מה שמובא בדף פ"ד דהניתנים למעלה שנתנם למטה או הניתנים למטה שנתנם למעלה או הניתנים בפנים שנתנם בחוץ או להיפך כשר כי מצאנו בקרבנות שזה מקומם שאפשר לתת אותם לכתחילה בהך מקום. וכן לפי רבי יהודה יכולים ללמוד פסול שנעשה בשאר עבודות דאם עלו לא ירדו ממקומות שמצאנו שהתורה הכשירה בהם לכתחילה, כגון לן באימורים אם עלו לא ירדו מלן בבשר דמותר לכתחילה לאכלם. והקשו תוס' למה אף ר"ש מודה בבהמה שנמצאה טריפה אם עלו ירדו (במשנה בדף פ"ד) למה אין לומדה ממליקת עוף דנהיה במליקה טריפה ואעפ"כ עולה לכתחילה, הרי הוא לומד שאר עבודות שלא בהכשירו מהכשירו ואפילו לפי רבי יהודה צריך להיות כשר, תירצו תוס' דכשיש שני שינויים א' בהמה מעוף ב' שלא בהכשירו מהכשירו אינו לומד, ועוד תירצו תוס' דהכא הפסול טריפה הוא אפילו קודם השחיטה ובמליקה ראינו רק כשהפסול נהיה בזמן המליקה.

ותוס' הקשו למה כששחט עוף קדשים בפנים אין מטמא בגדים, הרי הדין בהו דאם עלו ירדו. ותירצו דיש פסוק מיוחד, דכששחט עוף קדשים בפנים אין מטמא בבית הבליעה.

בסוף התוס' כתבו וז"ל ונשפך דמה מן הצואר דלא ירדו משום דכבר נעשית כל השחיטה כהוגן עכ"ל. הנה בדף פ"ד ע"ב (בתוד"ה הניתנים למעלה) נסתפקו אם נשפך מן הצואר, ואע"פ שר"ש ס"ל דנשפך הדם לא ירד, מ"מ י"ל אולי מיירי כשכבר נתקבל בכלי, ותוס' הכא שלא נסתפקו בזה, י"ל דשם אזיל כפי שיטת תוס' הכא דפסולו בקודש היינו דנתקדש בכלי לפני פסולו ולכן אולי מה דס"ל לר"ש דאף נשפך הדם אם עלה לא ירד מיירי דנתקבל בכלי והצד דמיירי אפילו בנשפך מן הצואר יתכן דמספקא להו אם צריך שהדם יתקבל בכלי שרת או דעצם מה שהקרבן נשחט בסכין מיקרי דהקרבן נתקדש בכלי שרת, משא"כ הכא הלכו לפי שיטת רבינו ברוך דס"ל דפסולו בקודש היינו שמצאנו דוגמתו במקום אחר דכשר א"כ לא יועיל מה שנתקבל בכלי לכן נקט הכא דאפילו נשפך מן הצואר בכ"ז אם עלה לא ירד, אך צ"ע באמת מכח מה הוה הדין כן הא לא מצאנו במקום אחר דיועיל בכה"ג. ובעולת שלמה רצה לומר מכח הך קושיא דגם רבינו ברוך מודה שיש מעלה בזה שנתקדש בכלי שרת עיי"ש בדבריו. וצ"ע.

תוד"ה ונילף מבמה. מתוך הסבירם את קושיית הגמ', רואים דהלכו לפי דרכם (בתוד"ה אמר רב) דהכוונה פסולו בקודש היינו שנפסל אחרי שקדש בכלי, ולא כהסבר של רבינו ברוך.

אח"כ כתבו תוס' דהגמ' יכלה לתרץ דרב דאומר דזר שמלק ואכלו מטמא בגדים בבית הבליעה ס"ל דלא היה מנחה ועופות בבמה לכן לא מצאנו דזר הותר במליקה ולכן מטמא בגדים בבית הבליעה, ולפי"ז היה ניחא דלא יהיה סתירה מהברייתא שהגמ' הביאה בדף ס"ט דכתוב דמליקת זר אין מטמא בגדים, כי הברייטא סוברת דהיה עופות בבמה. (משא"כ לפי מה שאמרה הגמ' השתא דרב ס"ל דהיה מליקה בבמה בזר ואעפ"כ מטמא בגדים קשה עליו מהברייתא) תירצו תוס' דשם סברה הגמ' דאפילו אם רב יסבור דלא היה מנחה ועופות בבמה מ"מ אם אפשר ללמוד מבמה היינו אומרים דמליקת זר לא יטמא נראה ביאור כוונתם כי הרי בבמה לא הוצרכו לכהן אף לשאר העבודות וא"כ ילפינן למליקת עופות בפנים ע"י זר דלא מטמא בגדים כי מצאנו דעבודות הזר חשובות בבמה ולכן מליקה בפנים לא יטמא. [אך צ"ע על תירוץ תוס' מהגמ' (בדף ס"ט ע"א) שאמרה דקמיצת זר אפילו עלה על המזבח תרד, וא"א ללמוד מקמיצת זר בבמה כי שם קמיצתו אינה לדבר שנתקדש בכלי לכן זה כשר משא"כ קמיצת זר למנחה שבמקדש שקדשה בכלי אולי אינו מועיל לגבי שלא ירד, וצ"ע הרי בכ"ז שאר עבודות עשה הזר בבמה כמ"ש תוס' הכא.]

תוד"ה ובי תימא. אחרי שכתבו דמזאת תורת העולה ריבה כל דבר שיש לו הכשר ואפילו בבמה (והך ברייתא קאי כרבי יהודה), הוקשה לתוס' א"כ למה לא ס"ל לרבי יהודה בנשחטה בלילה אם עלה לא ירד דהרי יש הכשר בלילה באיברים ופדרים. תירצו דרבי יהודה לא יליף עבודות הדם מעבודה אחרת שהיא בהכשירו. והוקשה לי הרי ר"ש כן יליף עבודת הדם מעבודות אחרות והכא המשנה קאי לפי ר"ש א"כ למה ס"ל לרב דזר שמלק מטמא בבית הבליעה למה לא ילמד מבמה. אח"כ ראיתי בצ"ק שכתב בקצרה דלפי ר"ש בעי שיהיה הך פסול כשר במקום אחר בקודש ואז זה מיקרי פסולו בקודש (כמ"ש בתוס' לפי רבינו ברוך) ולכן לא מהני מה שזר כשר בבמה כי אינו בקודש ולפי רבי יהודה לא בעי דוקא שיהיה כשר בקודש ולומד אף מבמה אבל אין לומד עבודות דם מעבודות אחרות.

דף ס"ט ע"א

תוד"ה וליטעמין. הסבר דבריהם דהנה רב עונה לרבי יוחנן אפילו לדברין שאתה סובר דמליקת זר אין מטמא בכ"ז יקשה לך הסיפא של המשנה שכתוב כל שלא היה פסולו בקודש מטמא בבית הבליעה מה זה בא לרבוויי.

והקשו תוס' דיתרין לו דמיירי בבעל מום שאין כשר בבמה ולכן מטמא בבית הבליעה, כי עכשיו סברו תוס' דרבי יוחנן דס"ל מליקת זר אין מטמא כי יליף מבמה, וזה כשיטתם (לעיל בדף ס"ח ע"ב ד"ה אמר רב) דפליגי על רש"י וס"ל דמליקת פסול שכתוב דאין מטמא לא מיירי בבעל מום, ותוס' כתבו דאם נאמר דרבי יוחנן דס"ל מליקת זר אין מטמא בבית הבליעה כי יליף את זה משחיטת זר דכשר במקדש, אע"פ דמליקה הוה עבודה ושחיטה אינה עבודה (ובאמת צ"ע איך יכול ללמוד זה מזה) א"כ יכול ללמוד דאף בעל מום שמלק ג"כ לא יטמא בבית הבליעה כי כמו ששחיטה כשר בזר כי אינה עבודה ה"נ בעל מום ששחט כשר כי אינה עבודה וממילא ילמוד דבעל מום שמלק אין מטמא בגדים, ויתכן דרש"י ג"כ למד דרבי יוחנן לומד משחיטה ולכן בהך ברייתא שכתוב מלקה זר ופסול דאין מטמא וזה כרבי יוחנן הסביר רש"י דהכוונה לבעל מום ולפי"ז ל"ק על רש"י מה שתוס' הקשו עליו לעיל.

תוד"ה לאתויי. הקשו דמוכח דהשוחט קדשים בפנים אם עלה ירד, (מזה שכתוב דאם שחט עוף בפנים והעלהו בחוץ פטור, ואם הדין דאם עלה לא ירד היה מתחייב על העלאתו בחוץ), ואעפ"כ אין מטמא בגדים אבית הבליעה. ותירצו דהגמ' לומדת את זה מפסוק דאין מטמא בגדים בבית הבליעה, והמשיכו תוס' דלכא' קשה למה לא נלמד מזה שאין מטמא בגדים בבית הבליעה דגם אם עלה ירד. ותירצו דלפעמים אע"פ שאין מטמא בגדים בבית הבליעה, בכ"ז אם עלה ירד, ולפעמים אם אין מטמא בבית הבליעה אם עלה לא ירד, ותלוי מהו הטעם שאין מטמא בבית הבליעה דאם הסיבה הוא בגלל ששם שחיטה עליה כגון שוחט עוף קדשים בחוץ דמתחייב כרת על השחיטה והיינו דזה נקרא שחיטה לכן אין מטמא בבית הבליעה, בכה"ג אם עלה אמרינן דירד בגלל שלא אומרים דחל ע"ז כבר שם קרבן, משא"כ אם הסיבה שאין מטמא בבית הבליעה זהו משום שבמקום אחר מצינו דזה כשר בקדשים א"כ אמרינן דהוא קרבן טוב ולכן אם עלה לא ירד, כן הסביר בטהרת הקודש, ועיין בקדשי דוד שהאריך בביאור כוונת תוס'.

תוד"ה ואין דנין. הקשו אחרי שרש"י אמר דלומדים שחיטת חולין בפנים משחיטת קדשים בפנים, והיינו דאפשר ללמוד פנים מפנים (ועיין בקדשי דוד, איך אפשר ללמוד כן הרי הגמ' אמרה דלומדים פנים מחוץ אבל לא פנים בפנים) א"כ קשה לתוס' דנלמוד מליקת חולין בפנים שזה לא בהכשירו ממליקת שמאל ולילה בפנים שזה ג"כ לא בהכשירו.

דף ס"ט ע"ב

תוד"ה רבי יהודה אומר. באמצע התוס' כתבו וכן צריך לפרש בגמ' גבי חלב נבילה דלא איצטריך טריפה וכו' נראה כוונתם (ואח"כ ראיתי שכן ביאר הצ"ק) דהגמ' בהמשך דורשת מהפסוק וחלב נבילה וחלב טריפה דתיבת טריפה מיותר ללמד דחלב טמא מטמא (לא כחלב בהמה טהורה נבילה וטריפה), ולכא' קשה דאינו מיותר כי לא היינו יודעים טריפה אילולי שהתורה כתבתו, דהיינו אומרים דמה שכתבה התורה וחלב נבילה הכוונה דוקא מי שאיסורו משום נבילה משא"כ כשאיסורו משום טריפה חלבו כן יטמא, אלא בע"כ גם שם לא היינו ממעטים טריפה כי הוא מאותו המין, ולכן תיבת טריפה מיותר.

תוד"ה ק"ו לשכינה. באמצע התוס' כתבו דמן הדין הוה לן למימר ק"ו לשכינה לעולם, אבל אנו צריכים לעשות ק"ו מדברים שמצאנו ופה כתוב תסגר ז' ימים, ומצאנו הסגר הכי גדול במצורע שזה פעמיים ז' דהיינו י"ד לכן נקטו י"ד, ולכן מובן שתוס' הקשו דנימא הכוונה י"ג כי במצורע יצא י"ג.

תוד"ה אי טריפה חיה. תוס' דייקו מהשינוי בלשון הקושיא דעל הקושיא אי טריפה חיה הקשתה הגמ' "הרי נבילה אמור", והיינו דאי טריפה חיה ע"כ כוונת הפסוק על אחרי שמתה הטריפה ע"ז שואלת הגמ' הרי"ז נבילה, ונבילה כבר אמור, וא"כ למה הוצרך הפסוק להזכירו. ואח"כ הקשתה הגמ' ואי טריפה אינה חיה "הרי היא בכלל נבילה" ומשינוי הלשון מוכח דיש כאן תוספת יותר לטומאה ורש"י פירש דאי אינה חיה כבר בחייה מטמאה בטומאת נבילה (וא"כ לא יועיל שישחטנה להסיר מעליה טומאת ואיסור נבילה) והנה מרש"י מוכח דאפילו יאכלנה לטריפה כשהיא חיה עדיין אם נסבור טריפה אינה חיה זה יטמאנו וזה הקשו תוס' דאין מטמא כשהוא חי. (ובעזה"י בהמשך אסביר ראיית תוס') והר' חיים בתוס' ס"ל כתוס' דודאי כשהיא חיה אין מטמא טומאת נבילה ומה שאמרה הגמ' הרי היא בכלל נבילה כוונת הגמ' דאם תלש בשר מהך טריפה ואכלו זה מטמא אותו, כי בעצם הך עוף אין יכול לחיות כי טריפה אינה חיה ורק כשהוא עדיין חי אין מטמא עדיין, אבל כשתלש ממנו בשר הך בשר כבר אין לו חיות ויטמא מצד נבילה, כמו נבילה שפרש ממנה חתיכת בשר דמטמא מדין נבילה, (אבל ודאי בהמה שאינה טריפה אם יתלשו בשר ממנה ואינו אבר שלם עם גידים ועצמות אין מטמא טומאת נבילה כי הבהמה אינה טריפה, ורק

הכא דהבהמה טריפה ואין יכולה לחיות ונחשבת כנבילה ורק כל עוד שהיא חיה א"א לטמאה משא"כ אם תלשו ממנה בשר ואכלוהו מטמא בבית הבליעה).

ותוס' הוכיחו נגד רש"י מהגמ' בחולין וחשבתי להסביר ראיתם ואח"כ ראיתי שכן הסביר במים קדושים. דהנה זעירי אומר שאם נשבר מפרקת ורוב בשר עמה הרי"ז נבילה, והקשה רבא עליו וכי מתה עומד ומולק, היינו כי רבא סבר דבמליקה קודם חותך המפרקת ורוב בשר עמו ואח"כ חותך הסימנים וא"כ קשה ליה לרבא למה מולק הרי"ז כבר נבילה לפי זעירי, והקשה אביי לרבא (כן נראה דלמדו תוס' אבל רש"י בחולין לא פירש כן) לפי דבריו שאתה סובר דבמליקה חותך רוב בשר עם מפרקת א"כ אפילו אם לא תסבור כזעירי דבמפרקת שנשברה ורוב בשר עמו הוה נבילה, מ"מ אם נשבר מפרקת ורוב בשר עמו וגם סימן אחד של העוף ודאי הוה נבילה וא"כ בעולת העוף שאחרי שמלק סימן אחד מבדיל וחותר גם הסימן השני, וכי מתה עומד ומבדיל, משא"כ אביי ס"ל דבמליקה אחרי שחותך המפרקת חותר הסימנים ואח"כ רוב בשר א"כ לא קשה לו מעולת העוף וכי מתה עומד ומבדיל כי אינה מתה רק טריפה מצד מפרקת וסימן אחד, רואים מפה דלא נחשב נבילה אע"פ שהיא טריפה ודברי אביי הם אף למ"ד טריפה אינה חיה כי הרי צריך להסביר אפילו למ"ד טריפה אינה חיה.

אח"כ הביאו תוס' פירוש שלישי דכוונת הגמ' אי טריפה חיה היינו אם הטריפה עדיין חיה, ואי טריפה אינה חיה היינו כשהטריפה כבר אינה חיה, ותוס' הקשו ע"ז ג' קושיות, א' דמלשון הספרי משמע דהשאלה היא אם טריפה חיה, ב' דהיה צריך לכתוב אי בטריפה חיה, ג' דהגמ' שאלה על הצד אם טריפה אינה חיה הרי היא בכלל נבילה, ואם כוונת הגמ' לטריפה שכבר אינה חיה הגמ' צריכה לשאול דהרי היא נבילה.

דף ע' ע"א

תוד"ה אלא לאתויי. לפירש"י גרסיןן אלא לאתויי, והיינו דמתיבת טריפה ילפינן כל שיש במינו טריפות היינו דיש הבדל אם הוא טריפה או לא וזה שייך בבהמה או בחיה הנאכלת, דכשהוא לא טריפה הוא נאכל וכשהוא טריפה אין נאכל, ולכן מרבינן חיה דגם כשהיא נבילה אין חלבה מטמא מכיון שהיא נאכלת דוקא כשאינה טריפה, אבל תוס' הקשו עליו, א' דהגמ' שואלת שמאותו טעם דאמרנו דבהמה טמאה שמתה חלבה טמא מכיון שזה כמו שאמר הפסוק מפורש

אני מדבר באותם שהם עצמם נאכלים וחלבם לא נאכלים שם חלב נבילה אינו טמא משא"כ בהמה טמאה דהיא עצמה אין נאכלת לכן כשמתה חלבה טמא, א"כ מהאי טעמא גם חלב של חיה טהורה שמתה היות דשניהם נאכלים (בשחוטה) לכן כשהחיה מתה חלבה יטמא, והקשו תוס' דאין הקושיא מובן דיתכן דלכן כתבה התורה היתור של תיבת טריפה לומר לך לגבי חיה שמתה חלבה טהור שלא תדמה לחלב בהמה טמאה דמתי אמרתי לך שאין מטמא באותם שיש בהם טריפות וזה כולל חיה ולא חלב בהמה טמאה, ובהך קושיא אפשר לתרץ גם קושיית הגמ' שהקשתה דהפסוק ואכול לא תאכלוהו מדבר באלה שאסור לאכול את חלבם, משא"כ בחיה שאפשר לאכול את חלבה לא מיירי הפסוק, ויש לתרץ דלכן אמר הכתוב טריפה לכלול בתוכו חיה. [והנה לכא' דברי התוס' קשים להולמן דאם כתוב בפסוק דאסור לאכול חלבה א"כ הרי"ז ככתוב מפורש דלא מיירי בחיה וא"כ א"א לומר דמתיבת טריפה מתרבה חיה, ובאמת בהשמטות השטמ"ק מביא דברים ברוח הזה לתרץ את רש"י, ותוס' שכן הקשה נראה לבאר דמה שהפסוק אומר ואכול לא תאכלוהו הרי מיירי בחלב מתה וזה אסור אף בחיה, ורק שחז"ל משמע להו לדרוש שזה כמו שהפסוק אומר באיזה חלב מתה אני מדבר בחלב שאילו נשחטה הבהמה כהלכתה אסור החלב והבשר מותר ולכן על סוג דרשה כזו יתכן דכתבה התורה תיבת טריפה להפקיע חיה כנ"ל לפרש כוונתם.]

ותוס' גרס בשם ר"ת דאתיא למעוטי חלב חיה מתה (דאינה כחלב בהמה מתה שאין מטמא) אלא היא מטמאה (ותוס' מקשה ע"ז דתיבת טריפה משמע לרבווי דכל שבמינו טריפות אין החלב מטמא ולא למעט חיה) וע"ז שאלה הגמ' דא"צ פסוק למעט חיה דמתמעט מהיכן שמתמעט חלב בהמה טמאה שמתה.

תוד"ה מה טמאה. עמדו על דברי אביי שאמר דתיבת טריפה בא לחדש שלא נימא כמו שבהמה טמאה (שאסורה לגמרי) כשמתה חלבה מטמא ה"נ טריפה היות דאסורה אף בחייה, כשמתה ג"כ חלבה יטמא לכן כתב הפסוק דטריפה שמתה אין חלבה מטמא, והקשו תוס' איך היה הו"א כזה ללמוד מבהמה טמאה שמתה לבהמה טהורה טריפה שמתה, דיש לדחות מה לטמאה שכן אין שחיטתה מטהרתה, משא"כ טריפה שחיטתה מטהרתה, והנה נראה כוונתם דטריפה שחיטתה מטהרתה מטומאתה כי בהמה טהורה שנטרפה ונשחטה לכו"ע אין מטמא טומאת נבילות (כמ"ש הגמ' בדף ס"ט ע"ב) ולכן יתכן דטריפה שמתה לא יטמא משא"כ בהמה טמאה שנשחטה דמטמאה כנבילה, לכן כשמתה ג"כ מטמא כנבילה, ותירצו דכן היה הו"א כזה דאף אם הייתי אומר מה לטמאה שכן אין שחיטתה מטהרתה

וכו' הייתי אומר חיה תוכיח שאע"פ שכשנשחטה היא טהורה לאכילה ואין מטמאה, מ"מ כשמתה חלבה מטמא. [ועיין בצ"ק שהקשה דהגמ' בהמשך אמרה דא"א ללמוד מבהמה טמאה שמתה לטריפה שמתה, דאולי בהמה טמאה שמתה מטמא כי לא היה לה שעת הכושר משא"כ טריפה שמתה דהיה לה שעת הכושר אולי לא יטמא, למה לא אמרה הגמ' חיה תוכיח שהיה לה שעת הכושר ואעפ"כ כשמתה מטמאה ועיין באחרונים שפלפלו טובא בהך קושיא.]

תוד"ה יבוא איסור נבילה ויחול על איסור חלב. הקשו תוס' על מה שאמר רבא דהפסוק טריפה בא לומר דכשמתה חל איסור נבילה על איסור חלב, דלפי המ"ד דכשהאיסור השני מוסיף אמרינן דאיסור חל על איסור אע"פ שס"ל דבסתם איסור אין חל על איסור, א"כ למה הוצרך הפסוק לחדש דאיסור נבילה חל על איסור חלב הרי איסור נבילה זה איסור מוסיף יותר מחלב. והקשה רע"א בגליון הש"ס איזה איסור מוסיף יש כאן, ואל תתרץ דכשהיא חיה היא ראויה לקרבן משא"כ אחרי שמתה ולכן זה מוסיף, כי א"כ אפשר לתרץ קושיית תוס' דהפסוק בא לחדש בבהמה בעלת מום שמתה דחל איסור נבילה על איסור חלב אע"פ שאינו איסור מוסיף כי בעל מום אסור לקרבן, ולא תירץ.

תוד"ה וחד למעוטי עוף טמא. עמדו על מה שאמרה הגמ' דרבי מאיר לומד דעוף טמא אין מטמא בבית הבליעה מהפסוק שכתוב (בנבילת עוף) נבילה וטריפה, דתיבת טריפה מיותר ללמד דרך מי שיש במינו טריפה מטמא בבית הבליעה, משא"כ עוף טמא דאין במינו טריפה אין מטמא בבית הבליעה, והוקשה לתוס' מדוע אין רבי מאיר לומד דעוף טמא אין מטמא בבית הבליעה מהפסוק שרבי יהודה לומדה, (בדף ס"ט ע"ב) כי כתוב נבילה וטריפה לא יאכל, מי שאיסורו משום נבילה וטריפה יצא עוף טמא שאיסורו משום בל תאכל טמא, ותירצו דהך דרשא דרבי יהודה מבוסס על המושג אין איסור חל על איסור, כי אם נימא איסור חל על איסור א"כ אף בעוף טמא שמת יש השתא איסור נבילה וא"כ איך זה מתמעט אע"כ ס"ל דאין איסור חל על איסור, כן הביא תוס' (בדף ס"ט ע"ב ד"ה רבי יהודה) מהגמ' בחולין, ורבי מאיר ס"ל איסור חל על איסור לכן אין יכול ללמוד מהיכן שרבי יהודה לומדה.

תוד"ה לשיעור אכילה בכזית. כתבו דאפשר דרבי יהודה נמי דורשה כן ואע"פ דלא מיותר לפי רבי יהודה. בספר תוספת קדושה הסביר דכוונת תוס'

על מה שרבי מאיר לומד מיתור נבילה, בפסוק נבילה וטריפה לא יאכל לטמאה בה, דדוקא אכילת כזית בכדי אכילת פרס מטמא דיתכן דגם רבי יהודה דורש כן מהך פסוק אע"פ שאין הפסוק מיותר לדידיה (וצ"ע איך דורש כן אחרי שלדידיה אינו מיותר) וכנראה רצו תוס' לפרש כן מזה שהגמ' לא שאלה לפי רבי יהודה מנין לו הך דין דדוקא כשאכל כזית בכא"פ מטמא, אבל מה שרבי מאיר דרש מלשון הפסוק וכל נפש אשר תאכל נבילה וטריפה דדוקא אם אכל כזית, זה פשוט דגם רבי יהודה מודה לו, כי הרי זה נלמד ממשמעות לשון אכילה דהוה כזית וא"צ יתור (כמו שאמרה הגמ' מדאפקה רחמנא בלשון אכילה), ובאמת לשון תוס' מדויק שכתבו ואע"פ דלא "מיותר" לפי רבי יהודה, והיינו שמדברים ממה שר"מ לומד מכח יתור.

תנוד"ה יצתה חיה. תירצו דאי לאו דאשכחן דנבלת חיה טהורה מטמאה לא היינו דורשים דכוונת הפסוק לומר דחלב חיה שמתה טמא, כי איך יהיה בשר החיה טהור והחלב טמא. ולכא' צ"ע הרי התורה אומרת דחלב בהמה טהורה שמתה טהורה מלטמא והבשר טמא. ואולי י"ל דחלב אינו בשר ממש ולכן זה יתכן דהבשר טמא והחלב טהור, אבל לומר דהבשר טהור והחלב טמא זה לא יתכן.

דף ע' ע"ב

תנוד"ה ואפילו באוויזין ותרנגולים. כתבו דגם במסכת טהרות מוכח כן, כי כתוב שם י"ג דברים נאמרו בנבלת עוף טהור ור"מ מוסיף אח"כ ששחיטתן ומליקתן מטהרתן מידי נבילה, וכמו שהי"ג דברים שכתוב ברישא כולל גם אוויזין ותרנגולים, כי הנך י"ג דברים נוהג גם באוויזין ותרנגולים, לכן גם מה שר"מ אמר אף שחיטתן ומליקתן מטהרתן מיירי גם באוויזין ותרנגולים, והיה מקום לומר דאף שהת"ק מיירי באוויזין ותרנגולים מ"מ אולי ר"מ לא מיירי באוויזין ותרנגולים לכן תוס' הוסיפו עוד הוכחה דהרי ר"מ אמר שחיטתן ומליקתן מטהרתן מידי נבילה והרי כמו מה שאמר שחיטתן מטהרתן מידי נבילה מיירי אף באוויזין ותרנגולים לכן אף מה שאמר מליקתן ג"כ מיירי באוויזין ותרנגולים.

תנוד"ה אפילו אחת בריבוא. ר"ת ס"ל דאם נתערב שור הנסקל או דרוסת הזאב וכדומה בבהמות כשרות מניידים אותם ומוציאים מהם ואמרינן כל דפריש

מרובא פריש (ובעזה"י בהמשך יבואר איך ר"ת מיישב את משנתנו והמשנה בסנהדרין) ור"ת כותב דאע"פ שכתוב (בסוף גמ' ע"ז) דשור הנסקל אוסר בכל שהוא, אי"ז סותר לדבריו כי הגמ' בע"ז מיירי כשכבר נסקל דליכא אפשרות לניידם ולמימר בה כל דפריש מרובא פריש, ומביא ראייה מזה שלא כתוב שם שור הנסקל שנגמר דינו אלמא מיירי כשכבר נסקל, ולכן אין ענין להזכיר שנגמר דינו כי ודאי נגמר דינו אחרי שכבר סקלוהו, והוקשה לי על זה דגם במשנתנו כתוב בשור הנסקל ומיירי כשעדיין חי. וראיתי בשלום רב שהביא מספר תוספת קדושה דאצלינו דא"א לטעות ולומר דכוונתו שנסקל כבר לכן התנא יכול לכתוב בסתמא שור הנסקל אע"פ שמשמע דנסקל כבר כי התנא סומך דכ"א מבין דמדברים כשעדיין לא נסקל, משא"כ בגמ' ע"ז דאפשר לומר דמיירי דנסקל כבר לכן אם מיירי כשלא נסקל עדיין, היה התנא צריך לפרש ומדלא פירש זה ראייה דמיירי כפשוטו שכבר נסקל.

ר"ת חידש שאם נתערב בהמה אסורה בהרבה היתר, יש היתר ע"י שמנידין עד שיזונו ואז כשפורש הבהמה מהעדר אמרינן כל דפריש מרובא פריש, ודברי ר"ת מבוססים אחרי שאין גורס בגמ' סנהדרין כגירסת ר"י, כי לפי גירסת ר"י כתוב בגמ' דנתערב שור שלא נגמר דינו בשוורים מעליא שאין חייבים מיתה וע"ז כתוב דכולם פטורים, משא"כ אם נתערב בהם שור שנגמר דינו כולם חייבים מיתה וזה נגד שיטת ר"ת דס"ל דיניידו אותם, אבל לפי ר"ת דמיירי דנתערב בחייבים מיתה ואעפ"כ כתוב דפטורים, לפי"ז יתכן שיטתו. ובעצם קשה על כך חידוש גם מסוגיין וגם מהגמ' בסנהדרין. ור"ת מיישב הסוגיות, דהיינו דמש"כ בסוגיין דאם נתערב אפילו שור הנסקל אחד באלף זבחים ימותו כולן ולא אמרינן שניידן ונאמר כל דפריש מרובא פריש והוא מהזבחים. תירץ ר"ת דבגמ' בדף ע"ג: מבואר דאסור לעשות כן או בגלל שחיישינן שי' כהנים יקחו ביחד וממילא יהיה הרוב אצלם וחיישינן דהשור הנסקל יהיה בהך רובא, או בגלל שחיישינן שיקח בלי לנייד ואז יהיה קבוע דנחשב כמחצה על מחצה, והנך גזירות לא גזרינן רק בקדשים ולא בחולין.

ועל הגמ' בסנהדרין דכתוב דאם אחד שלא נגמר דינו נתערב בהרבה שנגמר דינם כולם פטורים ושם לא יועיל לנייד כי רוב הם איסור ובכ"ז כתוב שפטור, תירץ ר"ת דאה"נ הם אסורים בהנאה ורק ב"ד לא הטריחוהו להורגם, ואו שבדוקא לא חייבוהו להרגם כדי שלא יטעו לומר דגם אדם שלא נגמר דינו שנתערב בהרבה שנגמר דינם צריכים להרגם.

ולכא' קשה למה אצלינו בנתערב בזבחים חייבוהו להמיתם (כמש"כ כולן ימותו) למה לא נימא דאע"פ שאסורים אין חייב להמיתם. תירצו תוס' היות דהכא מיירי בקדשים חיישינן דאתא לידי תקלה משא"כ בגמ' דסנהדרין דלא חייבוהו להרגם מיירי בחולין ולכן לא חיישינן שיבוא לידי תקלה, הסבר הדבר (ביארתי עפ"י הפנים מאירות) דחז"ל לא חששו שיבוא להנות מהם כדרכם כי יודע דהם איסורי הנאה, רק חז"ל חששו שיבוא להנות מהם שלא כדרך הנאתו, ושלא כדרך הנאתו במוקדשין אסור אבל בחולין מותר שלא כדרך הנאתו ולכן לא גזרו, ועוד שבמוקדשין הזיד במעילה הוא במיתה לכן חששו שיהנה משא"כ בחולין.

ותוס' הוסיף ואל תתמה כיון דבגמ' חולין אסורים בהנאה למה לא תיקנו בהו רבנן מיתה, כי לא חייבו חז"ל לכל האסורים בהנאה דצריך להמיתם, וכתב מהרש"א בסנהדרין דלפי מש"כ תוס' לפני זה דלא הטריחוהו להמיתם וגם שלא יטעה לעשות כן באדם, לא קשה מה שהקשו הכא. ובספר צ"ק כתב דתוס' הוקשה לו דאע"פ שלא הטריחוהו מ"מ יכניסם לכיפה וגם בזה יש היכר לאדם, אבל הלשון של תוס' שכתבו למה לא הזקיקוהו להורגן לא משמע כן ודוחק.

ותוס' הביאו אח"כ קושיית רבא מאפילו אבא חלפתא. הסביר בקדשי דוד דתוס' כיונו לומר דאע"פ דר"ת אמר בנתערב שור הנסקל באחרים הם מותרים ע"י שיניידם, מ"מ אם מכירים ומבינים מי השור שהרג צריכים להורגו או להכניסו לכיפה משום ובערת הרע מקריבין.

ולפי הך דרך של ר"ת אם נתערב שור שלא נגמר דינו בשוורים שנגמר דינם אסורים בהנאה, אח"כ הביאו תוס' חידוש יותר גדול של ר"ת דשור הנסקל אינו אסור בהנאה מחיים ורק אחר שסקלוהו אסור בהנאה, ולכא' קשה עליו מהסוגיא בקידושין שכתוב שם דרובע ונרבע אסורים מחיים לכן ביארו תוס' את כל הפשט בקידושין באופן שונה. ולפי הך חידוש שור שלא נגמר דינו שנתערב בשוורים שנגמר דינם מותר לו אף ליהנות בהם. ותוס' הקשו על ר"ת מלשון הגמ' בערכין שכתוב דבשור הנסקל גמר דינה אוסרתה דלכא' משמע דנאסר מחיים, ותירצו עיי"ש.

וחוקשה לתוס' על הך חידוש א"כ למה כתוב בגמ' ב"ק דאם מכר שור שנגמר דינו אין המכירה מכירה, וקשה הרי אפשר ליהנות עד המיתה וא"כ למה אינו מכר. תירצו תוס' א' כי צריך למהר להורגו כדי לא לענות דינו, או שאינו בעלים על הך שור, וצ"ע הרי יש לו זכות הנאה. אח"כ ראיתי דבשפת אמת העיר כן ועיי"ש מה שיישב.

אח"כ רצו להביא ראייה לר"ת ממש"כ דאם גנב ומכר שור הנסקל חייב ד' וה', ובשלמא אם מותר להנות מהשור א"כ חל המכירה, (ולא זכיתי להבין למה כאן חל המכירה ואילו במכרו לרדיא לא חל המכירה כי צריך למהר להורגו וה' יאיר עיניי) משא"כ אם אסור ליהנות איזה מכירה היא כשאינו יכול להנות, אבל תוס' טוען דאי"ז מסתדר עם החידוש של ר"ת שאינו בעלים כי לפי"ז אין המכירה מכירה ולמה יתחייב בד' וה'.

אבל תוס' חולקים על ר"ת וס"ל דאם נתערב בהמה אסורה ע"י דרוסת זאב או שור הנסקל בהרבה בהמות כשרות כולם ימותו בגלל שכמו שהגמ' אמרה בקדשים דיש גזירה שיטול מן הקבוע ה"נ יש גזירה אף בחולין, ולא ס"ל דזה גזירה רק בקדשים, והוכיח כן ממש"כ בגמ' בטבעת של ע"ז שנתערבה באלף טבעות של היתר, ופירש טבעת אחת מהם, הך טבעת אסור לכו"ע ולא אמרינן כל דפריש מרובא פריש וע"כ היינו טעמא משום גזירה. ותוס' יישבו דאפשר לתרץ לפי ר"ת דבטבעת גזרו חז"ל בפירש הטבעת אטו לא פירש כי אין לו אפשרות לעשות שיפירוש, משא"כ בבהמה שפירשה, אפילו אם לא תפירוש יכול לניידם ולכן לא גזרינן.

אח"כ הקשו תוס' על ר"ת למה אצלינו כולם ימותו בגלל חשש שיקח בלי לנייד ואז זה יהיה שור הנסקל, למה לא יאמרו לו שימתין עד שיוממו ויפדם דהשתא אין כאן קדשים, ועכשיו יניידם ויקח מהם מצד כל דפריש כי הרי בחולין לא גזרינן לפי ר"ת שמא יטול מן הקבוע, ולא גוזרים שמא יקח לפני שיפול בהם מום כדמוכח במשנה, [אבל מש"כ תוס' על סיפא דמשנה נתערב ברובע ונרבע דההיתר של המשנה מצד כל דפריש כתבו החק נתן והפנים מאירות דכוונת תוס' על הרישא אבל בסיפא א"צ להגיע לכל דפריש כי רובא ונרבע שרא להדיוט וע"י שהמתין עד שיוממו ופדה סגי].

אח"כ הקשה ר"י לר"ת למה בנתערבו חייבי מיתות סקילה בחייבי מיתות שריפה ס"ל לר"ש היות דשריפה חמורה ידונו בסקילה אפילו אם הרוב חייבים שריפה, למה לא נלך אחר הרוב. ותירצו דלא אזלינן בתר הרוב כי אם לחייבו מיתה, אבל לא איזה מיתה יקבל, [ובספר שלום רב נתקשה בדברי התוס' דלכא' זה ק"ו אם לחייב מיתה אזלינן בתר רובא כש"כ שניזיל אחר רובא לחייבו כמיתת הרוב]. ועוד תירצו דאם יש לנו ספק אם הרג בריא או טריפה אמרינן מכח הרוב דהרג בריא, משא"כ הכא דיש כאן אחד שאין חייב בשריפה לא ניתן לו שריפה מכח רוב. ועוד תירצו דמכח קבוע נחשב כמחצה על מחצה ולכן א"א לתת שריפה

כי הוה כמו שמחצה חייבים סקילה. ותוס' הוסיפו דא"א לתת שריפה בגלל שספק נפשות להקל. [וצ"ע הרי חייב מיתה מכל מקום, וא"כ איזה ספק נפשות יש כאן]

אח"כ הקשו תוס' דבגמ' בסנהדרין בתחילה גרסו שהנשרפים נתערבו בנסקלין (היינו דהרוב נסקלין) והקשתה הגמ' למה אמר ר"ש ידונו בסקילה בגלל ששריפה חמורה, הרי אפילו אם היו סקילה ושריפה שוים בחומר ג"כ צריך לתת סקילה כי רובא נסקלין, והקשו תוס' על מה שתירצו דנחשב כמחצה על מחצה מצד קבוע א"כ למה אם סקילה ושריפה באותו דרגא, צריך לתת סקילה, הרי ע"י קבוע נחשב דמחצה חייבים סקילה ומחצה חייבים שריפה, (בשלמא לפי התירוצים הראשונים ל"ק כי יש כאן רוב נסקלין לכן צריך לתת סקילה) ותירצו תוס' (כן הסביר בצ"ק) דאם היו סקילה ושריפה שוים היינו נותנים סקילה מכיון שרובם חייבים סקילה ואע"פ שע"י הלכות קבוע נחשב מחצה על מחצה, מ"מ היינו נותנים סקילה מכיון שבפועל רוב הם נסקלין והם שוים בדרגת החומרא.

תוד"ה על פי עד אחד או על פי הבעלים. הביאו פירש"י דמה שאין נהרג עפ"י הודאת הבעלים ששורו המית אדם, (הרי הודאת בע"ד כמאה עדים דמי) כי מה ששורו נהרג זהו מדין קנס ומודה בקנס מיפטר, ותוס' כתבו ע"ז ונראה דאפילו אם הבעלים אומר שכבר נגמר דינו למיתה בב"ד פלוני בכ"ז אין שורו נהרג על פיו, אבל בממון של קנס אם אומר בב"ד, כבר באו עדים לב"ד אחר וחייבוני ממון הרי"ז חייב כמבואר בגמ' מכות דף ג' ע"א דעדים שבאים לב"ד ואומרים העדנו והוזמנו וחוייבנו ממון בב"ד פלוני מתחייבים. והנה תוס' לא ביארו מהיכן למדו דאם הבעלים אומרים ששורם נתחייב מיתה בב"ד פלוני אינו נהרג, וגם מה תוס' מתכוונים להביא הכא בהאי דינא, והנה בקרן אורה ובאילת השחר למדו דתוס' רוצה להוכיח בזה נגד שיטת רש"י כי לפירש"י כמו שעדים שאומרים חוייבנו קנס בב"ד פלוני לא מהני להם ליפטר מצד מודה בקנס, ה"נ הכא אם אומר שורי חוייב מיתה בב"ד פלוני אילו זה היה קנס היה לו להתחייב מיתה והרי באמת אינו מתחייב מיתה אלמא אין הטעם מצד מודה בקנס פטור, אבל קשה לומר כן כי אין נראה דתוס' באים להקשות בזה על רש"י, וגם מהיכן לקחו תוס' דאם אומר שורי חוייב מיתה בב"ד פלוני אינו נהרג, למה לא יהיה כמו שאומרים חוייבנו ממון קנס בב"ד פלוני דמתחייבים ע"פ דיבורם, ואם נימא מצד כמיתת בעלים כך מיתת השור (כמו שכתבתי בהמשך מהקדשי דוד) א"כ למה הוצרכו תוס' בהמשך ללמוד דאין נהרג עפ"י הבעלים מהפסוק למה לא יכולים לומר מצד כמיתת בעלים כך מיתת השור, לכן נ"ל דכוונת תוס' לומר

דאע"פ דלרש"י אין נהרג עפ"י הבעלים אתא מדין מודה בקנס פטור מ"מ אם טוען דשורו חוייב מיתה בב"ד פלוני, לא יתחייב על פיו, ואי"ז דומה לקנס דאם אומרים העדנו והזמנו בב"ד פלוני וחוייבנו ממון דמתחייבים על פיהם, וסברות החילוק או דנימא כמ"ש הקדשי דוד דיש דין כמיתת הבעלים כך מיתת השור וכמו שאם הבעלים יאמר חוייבתי מיתה בב"ד פלוני לא יהרגוהו ה"נ בשורו, ועוד י"ל דכשעדים מודים שחוייבו ממון בב"ד פלוני כבר נהיה חיוב ממון ואי"ז קנס לכן אין הודאתו פוטרתו משא"כ אם מודה ששורו חוייב מיתה בב"ד פלוני, עצם הריגת השור הוא קנס ולכן כשמודה ששורו חוייב מיתה הוה מודה בקנס ופטור, וצ"ע.

אח"כ הקשו תוס' על פירש"י מהגמ' בסנהדרין (דף י' ע"א) דאם אדם מעיד בב"ד דפלוני רבע שורי ויש עוד עד אחד שמעיד כן הפלוני נהרג וגם השור. ומסבירה הגמ' דלא אמרינן בזה אדם קרוב אצל ממונו, (כי אילו היינו אומרים כן היה הדין פלגין דיבוריה דהוה כאומר פלוני רבע שורו של אחר), ולכן פלוני ושורי נהרגים, טוענים תוס' דלפירש"י דכשמודה ששורו חייב מיתה הוה מודה בקנס א"כ למה השור נהרג הא מודה בקנס פטור, אלמא אין זה קנס. (ותוס' כתבו וז"ל כי נמי אמת הוא שרבע שורו אמאי נהרג שור על פיו והא מודה בקנס פטור כמו אם אמר גנבתי וטבחתי דפטור מכפל ד' וה' עכ"ל, הסבירו האחרונים כוונת התוס' דאע"פ שזה אמת שרבע שורו דהרי מחייבים את הפלוני מיתה ומ"מ השור יהיה פטור כמו כשאדם מודה שגנב וטבח דמאמינים לו ומחייבים אותו בקרן ובכ"ז כפל דו"ה פטור מצד מודה בקנס פטור).

והנה אע"פ שתוס' הביאו דברי הגמ' בסנהדרין דלא אמרינן אדם קרוב אצל ממונו, כתבו תוס' (בב"ק דמ"א:) דודאי אם יעיד רק על שורו כגון אם בא הוא ואחר ומעידין ששורו הרג הנפש אין השור נהרג מכיון שאדם קרוב אצל ממונו, והגמ' דיברה במקרה שהוא מעיד פלוני רבע שורי דשם אמרינן מיגו דמאמינים לו לגבי הפלוני מאמינים לו גם לגבי שורו. והוקשה לי ע"ז א"כ למה תוס' לא מסבירים בפשיטות הטעם דאין השור נהרג על פי הבעלים כי אדם קרוב אצל ממונו כפי שבאמת הסבירו תוס' (בב"ק דף מ"א:). ומצאתי בעולת שלמה שהעיר כן ותירץ דתוס' הכא פליג על תוס' בב"ק וס"ל לתוס' הכא דאין אדם קרוב אצל ממונו אפילו כשמעיד רק על ממונו.

ז"ל תוס' ונראה לי טעמא דאינו נהרג עפ"י הבעלים "אם אין עד אחד עמו" עכ"ל והנה ביש"ש ומרומי שדה ועוד אחרונים, תמהו על דברי תוס' דאדם קרוב אצל ממונו ואפילו בצירוף עד אחד אינו נאמן ועיי"ש מה שתירצו, אבל לפי

מש"כ מהעולת שלמה תוס' הכא ס"ל דאין אדם קרוב אצל ממונו אפילו כשמעיד רק על שורו, מה מתקו דברי התוס' אם אין אחר עמו, כי אילו יש אחר עמו באמת יהיה נאמן, ולפי"ז א"צ להגיה דברי התוס' כפי שהגיהו האחרונים.

אח"כ כתבו תוס' דהטעם שכשמעיד ששורו הרג אין השור נהרג על פיו, ילפינן מפסוק כמ"ש הגמ' בתמורה (ביארתי עפ"י הברכת הזבח) על מוקצה ונעבד דהפסוק אסרם לקרבן, אומרת הגמ' דמהך פסוק ילפינן דלהדיוט שרא כי אם זה אסור להדיוט לא היה הפסוק צריך לאסרו לגבוה, כי אם להדיוט זה אסור אף לגבוה כי הפסוק אומר ממשקה ישראל למנחה, (וא"א לומר דבאמת אסור אף להדיוט והפסוק השמיענו זאת בהך פסוק שאסרו לגבוה ומטעמא כי זה אסור להדיוט וממשקה ישראל למנחה, דא"כ היה צריך הפסוק להשמיענו איסור בהדיוט והיינו יודעים בק"ו דלהקדש אסור) ואע"פ שהגמ' אמרה כן על מוקצה ונעבד שכתוב שם במשנה מ"מ ודאי שכוונת הגמ' גם על רובע ונרבע שכתוב שם במשנה דאסור לגבוה דגם בהם ילפינן מזה שהפסוק אסרם לגבוה ע"כ דשרא להדיוט, וא"כ מוכח מהפסוק שאסר רובע ונרבע לגבוה דלהדיוט שרא. והוקשה לתוס' דלכא' לא סגי בהך פסוק כי אפשר לומר דאולי הגמ' שם קאי על המשנה שכתוב דרובע ונרבע אסורין לגבוה ולא כתוב שזה מיירי ברובע ונרבע עפ"י הבעלים וא"כ י"ל דמיירי ברובע ונרבע עפ"י עד אחד. ע"ז כותב תוס' דהרי הדין שעפ"י הבעלים אין השור נהרג כמ"ש הכא במשנה (שהמית אדם עפ"י עד אחד או עפ"י הבעלים) וא"כ כשהפסוק אסר רובע ונרבע לקרבן מיירי אף כשזה עפ"י הבעלים וא"כ מוכח מהפסוק דעפ"י הבעלים שרא להדיוט, (דאל"כ א"צ לאסרו לגבוה) [והקשה ע"ז הברכת הזבח דאכתי קשה אולי הפסוק לא מיירי ברובע ונרבע עפ"י הבעלים אלא ברובע עפ"י ע"א, אולם אחרי שהפסוק לימד אותנו דרובע אסור לגבוה עכשיו ידעינן ממילא דרובע עפ"י הבעלים אסור לגבוה ולהדיוט שרא, להדיוט שרא מצד מודה בקנס פטור, ולגבוה אסור מצד הודאת בע"ד כק' עדים והרי הוא מודה ששורו רבע ואסור לגבוה, ולא תירץ. ואולי יש ליישב ולומר דזה כבר הוכיחו תוס' דאינו קנס וא"כ מגלן דרובע עפ"י הבעלים אינו נהרג א"כ ע"כ שמעינן מהך פסוק דרובע עפ"י הבעלים אינו נהרג. אולם יש להקשות (וכן הקשה העולת שלמה והמים קדושים, והמים קדושים הבין דזהו קושיית הברכת הזבח) מגין למדה המשנה דרובע עפ"י הבעלים אינו במיתה, אולי הוא במיתה, והפסוק שהוצרך לאסור רובע לגבוה מיירי ברובע עפ"י עד אחד, ואולי י"ל דא"א לומר שהוא במיתה ע"פ הבעלים כי אדם קרוב אצל ממונו, אך א"כ למה לא אמרו תוס' בפשיטות דעפ"י הבעלים אין חייב סקילה מצד אדם

יד דף ע' ע"ב גד נה

קרוב אצל ממונו, ועכצ"ל כמ"ש העולת שלמה דתוס' הכא ס"ל דאין אדם קרוב אצל ממונו וחזרה קושיא לדוכתא, וה' יאיר עיניי.]

תוד"ה ברובע ונרבע. הביאו פירש"י דמיירי ברובע ונרבע עפ"י ע"א, כי אילו יש ב' עדים הוא נסקל ואסור בהנאה אף להדיוט (ואפילו שחטוהו אחרי הגמר דין לא יועיל) ותוס' מסכימים עם רש"י, והביאו ב' הוכחות לדבריו. אח"כ הקשו באמת מנין למדה הגמ' דאסור בהנאה אף להדיוט דא"א ללמוד רובע מנוגח. ותירצו ושמא איכא שום דרש, ובאמת בתוס' בכריתות הביאו שיטת רבינו אפרים דס"ל דרובע ונרבע עפ"י עדים אף דהשור חייב מיתה, מ"מ מותר בהנאה להדיוט.

דף ע"א ע"ב

תוד"ה ובמריפה. הביאו קושיית רבינו אפרים לפי רבי ירמיה דמיירי בולד טריפה האין אפשר לאוכלו, והוקשה לי לפי ר"ת שתוס' הביאו בעמוד א' דלגבי הדיוט אפשר לנייד והיוצא אמרינן דיצא מהרוב, ה"נ אפשר ע"י ניד, ומצאתי בפנים מאירות שתירץ עפ"י מש"כ תוס' בעמוד א' דאף לפי ר"ת אם צריך לעשות ב' תיקונים, א' ירעו עד שיסתאבו, ב' ואח"כ לנייד זה לא עושים ולפי"ז לק"מ דה"נ בתחילה צריך לרעות עד שיסתאבו.

אח"כ הקשו תוס' למה פטרינן שור פסולי המוקדשים שנפל לבור ומת מצד שכתוב והמת יהיה לו, הרי מותר להנות מעורו וא"א לומר שע"י הנאת עורו לא מיקרי והמת יהיה לו, כי התורה מיעטה שור ולא אדם ולמה צריך למעטו מהך פסוק, הרי הוא ממועט ממילא ממש"כ והמת יהיה לו כי אדם אסור להנות ממנו, אלא מוכח דמה שמותר להנות בעורו מיקרי והמת יהיה לו ואדם שמת מדאורייתא מותר להנות בעורו ורק מדרבנן אסור שמא יעשה עורות אביו ואמו שטיחין ולכן צריך מיעוט שור ולא אדם כי אילולי הך מיעוט היה חייב על אדם כי מיקרי והמת יהיה לו מצד הנאת העור.

דף ע"ב ע"א

תוד"ה וליבטלו ברובא. בתחילה הקשו למה א"א לתרץ קושיית הגמ' (וליבטלו ברובא) דיש כאן בריה ולכן לא בטיל, והבריה שיש כאן זה מצד איסור

אבר מן החי דכששור הנסקל נתערב בקדשים הרי השור בעודו בחיים יש עליו איסור אבר מן החי, שזהו איסור בריה כמבואר בגמ' בחולין. ותירצו תוס' דאין רוצים בכאן שיתבטל איסור הבריה, שהרי גם אם נאמר דבטל השור הנסקל לא אמרינן שיבטל איסור אבר מן החי ויאכלהו חי דהרי גם שאר הזבחים אסור לאוכלם חי וכשבאנו לומר דבטל היינו דאיסור שור הנסקל שאסור באכילה אף אחר שחיתתו, יבטל, ואחר השחיטה אין כאן איסור אבר מן החי לכן א"א לתרץ מצד בריה של איסור אבר מן החי.

אח"כ הוקשה לתוס' למה לא נימא דעצם שור הנסקל הוה בריה היינו דאף אחר שחיתתו אסור לאכלו מצד איסור שור הנסקל, [ולכא' יכלו תוס' לומר דאין כאן איסור בריה כי אין מתכוונים לאכול שור הנסקל שלם אלא חותכים אותו קודם ואז אין כאן איסור בריה ומשמע כן בתוס' אבל לכא' קצת קשה לומר כן כי כשמתערב איסור בריה בהיתר ומתכוין לאכול ההיתר ע"י טחינה א"א לומר דיבטל האיסור מכיון שרוצה לטחון אותו ואז לא יהיה איסור בריה אלא מסתכלים על המצב עכשיו שהוא שלם ובריה ולא בטל, ומש"כ תוס' לעיל סברא הזו כי לעיל מיירי דגם הזבחים בעודם חיים יש עליהם איסור אבר מן החי, ולא באנו לבטל האיסור אבר מן החי, כי כולם בהך איסור ואיך איסור אבר מן החי יבטל איסור אבר מן החי, וצ"ע]. תירצו תוס' דאפילו כשהוא שלם אין כאן איסור בריה כמו נבילה וחלב ודם דאינו בריה, ותוס' הכא קיצרו בביאור החילוק ביניהם אבל בתוס' חולין (דף צ"ו ע"א ד"ה מאי טעמא) ביארו דאם התורה מדברת על דבר בשלימותו כגון לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה דמשמע שלם כי חצי גיד הנשה אין עליו שם גיד הנשה אלא נקרא חצי גיד הנשה, שם זהו איסור בריה דהתורה מדברת עליו ואומרת לא לאכלו בין אם הוא קטן ובין אם הוא גדול, וכן כשהתורה מזהירה לא לאכול עוף טמא (בפסוק כל עוף טמא לא תאכלו) משמע על כל העוף ולכן כשאוכל כולו לוקה אע"פ שאין בו כזית דהרי"ז כמו שאמרה התורה לא תאכל כל העוף טמא בין אם זה עוף קטן ובין אם זה עוף גדול, משא"כ כשהתורה אומרת כל חלב לא תאכלו, גם חתיכת חלב מיקרי חלב ולכן אין הך איסור בריה כי התורה לא דיברה על כל החלב וכן בדם מקצת דם גם שמו דם, וכן נבילה גם מקצת ממנו נקרא נבילה, וכן כשאמרה התורה בשור הנסקל סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו, בשרו משמע גם מקצת מבשרו ולכן אי"ז איסור בריה.

תוד"ה אלא למאן דאמר. הוכיחו מהגמ' בע"ז שהקשתה על מה שכתוב שם במשנה שור הנסקל למה לא כתבו גם אגוזי פרך ורימוני באדן, ולא

הקשו למה לא כתבו גם חבילי תילתן, מוכח מזה דחשיבות שור הנסקל זה כמו של אגוזי פרך ולכן שאלה הגמ' שם אם התנא נקט שור הנסקל דאין בטל בגלל חשיבות דיליה למה לא כתב ג"כ אגוזי פרך, אבל התנא שם לא שאל למה לא כתב חבילי תילתן, אלמא א"א לשאול כי שור הנסקל יותר חשוב מחבילי תילתן, ולכן מקשה תוס' על הגמ' שדנה שיתכן דר"מ יסבור דחבילי תילתן לא בטילי ושור הנסקל יבטל, ואיך יתכן כן הא שור הנסקל חשוב יותר.

תוד"ה נתערבו באחרות. בתחילת התוס' הביאו דרבי יהודה ס"ל דרימוני באדן אסורין בספק ספיקא אפילו בשאר איסורין, ושמואל ס"ל כוותיה בחדא לגבי ע"ז דלא בטילי בספק ספיקא, אבל פליג עליה בחדא דס"ל דבשאר איסורין שרו בספק ספיקא.

במש"כ גבי צובע מלא הסיט קליפי ערלה וארגו בבגד ואינו ידוע איזהו, הכוונה דאינו ידוע איפה ארגו בבגד, ולכן אפילו יוציא מלא הסיט מהך בגד הוה רק ספק אחד, כי יודע שארגו בהך בגד.

אח"כ הביאו דברי ר"ת דאף רבי יהודה דאסר ספק ספיקא זהו דוקא ברימוני באדן, ראייה לכך כי הרי רבי יהודה ס"ל דכל שדרכו לא בטיל וא"כ למה הפליג ודיבר ברימוני באדן (שהם יותר מאת שדרכו) דאסירי בספק ספיקא הרי היה יכול לדבר בכל שדרכו לא בטיל בספק ספיקא, אלא מוכח דר"מ ברימוני באדן אסר בספק ספיקא, ותוס' דחו ראייתו דיתכן דהוא דיבר על דברי ר"ש דהתיר אפילו ברימוני באדן ס"ס ורבי יהודה אסר ויתכן דאסר אפילו בשאר איסורין, ואדרבה תוס' טוען דמוכח דרבי יהודה אסר ספק ספיקא אפילו לא ברימוני באדן, כי יש מחלוקת (במשנה דכלים) על מה הוזכר רימוני באדן, ר"מ ס"ל לגבי שמקדשין בכל שהן, (ורואים מדברי ר"מ דס"ל דסתם רימונים חשובים פחות מכל שדרכו, כי אם חשובין כל שדרכו הרי ר"מ ס"ל כל שדרכו לפי ר"ל, וא"כ למה דוקא רימוני באדן הוזכרו לענין שמקדשין בכל שהן הרי אף סתם רימונים יקדשו בכל שהן אלא מוכח דס"ל דזה פחות מכל שדרכו) ורבי יהודה ס"ל דרימוני באדן הוזכרו רק לענין מעשרות (היינו דהם באים ממקום הכותים וצריך לעשרן בודאי) (ורבי יהודה ס"ל דגם סתם רימונים הוה כל שדרכו ולא בטיל כי שיטת רבי יהודה דכל שדרכו לא בטיל ואם נימא דסתם רימונים אינם בגדר כל שדרכו הוה ליה לרבי יהודה לומר דנקטו רימוני באדן לענין

דמקדשין בכל שהן) ואי נימא דרבי יהודה ס"ל דספק ספיקא אסור רק ברימוני באדן א"כ היה צריך לומר דרימוני באדן נאמר גם לענין דאסור בספק ספיקא אלא מוכח דגם שאר איסורין לא בטילי בספק ספיקא, כן הסביר העולת שלמה את ראיית התוס'.

אח"כ כתבו תוס' דאפילו אם נגרוס ואחרות באחרות ג"כ אי"ז ספק ספיקא כי מיירי דלקח את כל התערובת הראשונה ועירבו בתערובת השניה וא"כ אין כאן ספק ספיקא, ובכ"ז כתבו התנא כי יש מקום לומר דקיל דהוה כב' רובי רוב העיר ורוב סיעה קמ"ל דלא מהני, וכתב הקרן אורה דלכא' לא דמי לרוב עיר ורוב סיעה דשם יש ב' עניני רוב משא"כ הכא מה לי אם נתערב תחילה באלף ואח"כ נתערב הכ' אלף בעוד אלף ממה שנתערב בתחילה בב' אלף זה רק ספק אחד.

תוד"ה בולן ידלקו. הביאו ג' שיטות מתי ס"ל לר"א דמהני להוליך הנאה לים המלח, לפי רשב"ם גם בכל האיסורין, ולפי תוס' בשיטה הא', רק בעבודה זרה ושביעית דתופסים דמיהם, ולפי שיטה ב' דתוס' דוקא בדבר שאין ממשות האיסור בעין. [ופשטות משמעות כוונתו דכשארין ממשות האיסור בעין מועיל פדיון אף בשאר איסורין, ולכא' לפי"ז קשה למה לא כתבו בשאר האיסורין דמהני פדיון לפי רבי אליעזר. שוב ראיתי בחק נתן דכתב דגם לפי הכ' תירוצ' מיירי רק בע"ז, ועיין הכרח לזה בפר"ח או"ח סי' קמ"ז, ובביאור הגר"א בסי' קמ"ז אות ג' נראה שזה מחלוקת ראשונים בהך תירוצ' אי דוקא בע"ז. ותוס' כתבו דמה שהגמ' בע"ז התירה כשנתערב חבית יין נסך ביין היתר לקחת ד' זוזים ולזרוק לים המלח אע"פ שהוה בעין. תירצו תוס' דביין נסך היות דהישראל אינו נהנה בגופו מהך יין אפילו אחרי שיזרוק ד' זוז לים המלח כי אסור לשתות מהיין ואף להנות בגופו אסור ורק נהנה שמוכרו לגוי או שנותן לפועליו הגוים לשתות ולכן שרי להנות ע"י שיזרוק ד' זוזי לים המלח.

ובסוף התוס' הקשו למה אסור למכור הכל לגוי חוץ מדמי האיסור שבו כפי שהגמ' כותבת לגבי יין נסך (בסוף גמ' דע"ז) תירצו דבירושלמי פריך הכ' קושיא ותירץ דיש חשש שיגיע לידי ישראל, ורק ביין התירו כן כי הישראל פריש מיין של גוים ולא יקנה. ומה שאסור בפת שנאפה בעצי ערלה או בעצי ע"ז למכור לגוי כל הפת חוץ מדמי הפת שנאפה בעצי איסור והרי לכא' אין חשש שיקנה מהגוי כי אסור לאכול פת עכו"ם, תירצו תוס' דמ"מ יתן לפועליו

הגוים וא"כ הישראל שיקנה מהגוי נהנה אף מהפת שמעורב בו עצי עבודה זרה או עצי ערלה.

דף ע"ג ע"א

תנן ר"מ **אומר**. הקשו דלעיל ס"ל לר"מ דכל שדרכו לימנות לא בטיל, והכא הרי הליטרא קציעות הוה כל שדרכו ולפי ר"מ בין לר"א ובין לרבי יהושע בטיל, וא"כ דברי ר"מ סתרי אהדדי, ובתחילה תירצו (עפ"י המבואר בגמ' יבמות דף פ"א דר"ל טוען לרבי יוחנן אפילו תרומת דגן תירוש ויצהר בזמן הזה הוא מדרבנן, כי אחרי החורבן בטלה קדושת הארץ מדאורייתא ורק רבנן חייבוהו בתרומה, ראייה לכך כי שנינו לגבי ליטרא קציעות של תרומה שדרסה ע"פ עיגול דבטל, ואם לא בטלה קדושת הארץ וחיוב תרומה היום הוא מדאורייתא א"כ לא היה בטל אך ליטרא בגלל שהוה דרכו לימנות ואע"פ שתרומת הליטרא קציעות הוא ודאי מדרבנן אף בזמן שחיוב התרומה מדאורייתא כי תרומת פירות שאינם דגן תירוש ויצהר הוה מדרבנן, מ"מ היות דעצם חיוב תרומה הוא מדאורייתא וזה דרכו לימנות לא היה בטל ומזה שבטל אלמא חיוב תרומה בזה"ז הוא מדרבנן). דמה שר"ל אומר דלפי ר"מ כל שדרכו לימנות לא בטיל מיירי בדברים שאסורים מדאורייתא, ובזמן הבית שחיוב תרומה מדאורייתא לא יתבטלו קציעות דתרומה אע"פ שתרומתם דרבנן מכיון שעיקר תרומה הוא מדאורייתא, ובברייתא שכתוב דקציעות בטלי מיירי בזה"ז דעצם חיוב תרומה מדרבנן, וע"ז הקשו תוס' הרי בזמן הזה ג"כ כלאי הכרם הוא דרבנן כי אין קדושת הארץ וא"כ למה אמר ר"מ (דמיירי בזה"ז) דכלאי הכרם לא בטלי, תירצו תוס' דמה שר"ל אמר דמה שאסור מדרבנן בטלי מיירי בב' דרבנן א' בזה"ז, ב' תרומת קציעות מדרבנן, אבל בחד דרבנן כגון כלאי הכרם שאילו יהיה בזמן הבית יהיה דאורייתא לא בטיל. ועוד תירצו תוס' דבאמת לפי ר"ל אפילו בחד דרבנן יתבטל בדבר שדרכו לימנות וחבילי תילתן הם את שדרכו ור"מ אומר כל שדרכו והוא איסור דאורייתא לא בטיל אבל אם זה דרגא יותר חשובה את שדרכו כגון חבילי תילתן לא בטל אע"פ שזה איסור דרבנן. ועוד תירצו דדבר שהוא איסורי הנאה כגון כלאי הכרם זה חמור ואע"פ שהוא איסור דרבנן חשוב כדאורייתא ולא בטיל אע"פ שזה כל שדרכו.

וחקשו תוס' ע"ז איך ר"ל יכול להוכיח מכח הברייתא (דליטרא קציעות שדרסה עפ"י עיגול) דתרומה בזה"ז דרבנן הרי רבי יהושע מיירי בה וס"ל (בגמ' מגילה) דקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא ולכן מקריבים אע"פ שאין בית

המקדש, וא"כ כש"כ דקדושת הארץ לא בטלה וחייב תרומה בזה"ז הוא מדאורייתא, אלמא דאפילו אם תרומה בזה"ז הוא דאורייתא ג"כ בטיל הליטרא קציעות.

ובתחילה כתבו דהיינו יכולים ליישב הך קושיא ע"י תירוצ' שונה קצת מתירוצ' הראשון והיינו דבאמת אם זה דרבנן מצד הפירות בעצמם (כגון קציעות) אע"פ שבזה"ז יהיה תרומה דאורייתא מ"מ יתבטל ורק אם זה לגמרי דאורייתא לא מתבטל, ולכן לא קשה מרבי יהושע דאע"פ דס"ל קדשה לעתיד לבוא מ"מ מתבטל בגלל שתרומת קציעות מדרבנן, ומה שר"מ ס"ל דכל שדרכו לא בטיל מיירי דוקא בדאורייתא, ולא יקשה מחבילי תילתן מכיון שרבי יהושע ס"ל קדשה לעתיד לבוא ואולי ר"מ גם ס"ל כן וא"כ הוה כלאים דאורייתא ולא בטיל, אבל כתבו דקשה לתרץ כן כי א"כ מנין הוכיח ר"ל בגמ' יבמות דתרומה בזה"ז דרבנן מזה שהליטרא קציעות בטל, הרי אפשר לומר תרומה בזה"ז דאורייתא ומה שבטל הליטרא קציעות כי תרומת קציעות דרבנן, לכן תוס' חזרו בהם מהך תירוצ' ואמרו אילו ס"ל תרומה בזה"ז דאורייתא לא יתבטל אפילו קציעות שתרומתן דרבנן כמ"ש בתחילת התוס', ורבי יהושע דס"ל דקידשה לעתיד לבוא לכא' הקציעות לא היו צריכין ליבטל ומה שמתבטלים זה בגלל שס"ל דרק את שדרכו, לא מתבטל, ור"מ שמסכים עם דברי רבי יהושע אף שס"ל כל שדרכו לא מתבטל מ"מ ס"ל דמתבטל מכיון שס"ל דלא קידשה לעתיד לבוא וא"כ התרומה בזה"ז מדרבנן.

אח"כ כתבו דכן אפשר לומר כמו שכתבו בתחילה (דהיינו יכולים לתרץ), ומה שהקשו איך הוכיח ר"ל בגמ' יבמות, תירצו דר"ל דייק כן כי הך קציעות שכתוב דמיירי כשהם תרומה מיירי אף בביכורים דג"כ נקראו תרומה, וא"כ אילו נסבור תרומה בזה"ז דאורייתא הוה ביכורים של תאנים דאורייתא ולא יתבטלו, ומזה שכן מתבטל מוכח דתרומה בזה"ז דרבנן, [והוקשה לי ע"ז א"כ למה ס"ל לרבי יהושע דבטל אף ביכורים והרי ס"ל דקידשה לעתיד לבוא, אבל תוס' כתבו דהך תירוצ' הוא דוחק לכן חזרו לתירוצ' בתחילת התוס', ותירצו תירוצ' נוסף על קושייתם מרבי יהושע, דס"ל לרבי יהושע דקדושת הבית המקדש קדיש אף לאחר החורבן אבל קדושת א"י לא קדשה אחר החורבן ולכן תרומה בזה"ז דרבנן אף לרבי יהושע.

[ולכא' לשונם קצת קשה דכתבו דהיינו יכולים לתרץ וכו' והקשו דא"א לומר כן וחזרו בהם מהך תירוצ' וסברו כמ"ש בתירוצ' א', ואח"כ שוב חזרו לומר דכן אפשר לומר כן ולתרץ הקושיא, ולכא' מיד כשהקשו על מש"כ דהיינו יכולים לתרץ היו צריכים לתרץ ע"ז את מש"כ דאפשר לתרץ בדוחק, ולכתוב ע"ז ודוחק

ואז לחזור לתירוץ הראשון ולתרוץ דרבי יהושע ס"ל דמקדש רק ו' דברים. וראיתי מצטטים דבטהרת הקודש העיר כן וכתב דאולי צריך להקדים מש"כ בסוף. ב"ה שהנחני בדרך אמת.

תור"ה רבי יהודה. בעזה"י בתחילה אציע סדר הדברים של התוס' ועי"ז יובנו הדברים, תוס' שואל סתירה מדברי רבי יהודה דס"ל מין במינו לא בטיל, ואילו הכא מה דס"ל דלא בטל הליטרא קציעות לפי רבי יהודה אליבא דרבי יהושע זהו רק בגלל שזה דבר שבמנין אבל אילולי זה, זה בטל, ולכן בדרסה בעיגול עצמו זה בטל אע"פ שזה מין במינו, והביאו תירוץ של ר"ת דמה דר"י אמר דמין במינו לא בטל מיירי בלח בלח, ור"ת הוסיף דמוכח דרבי יוחנן ס"ל דתרומה בחולין כשזה לח בלח מין במינו לא בטיל, וכן ס"ל אף בטבל ויין נסך דהם אוסרים בכל שהו אבל בשאר איסורין לא ס"ל כרבי יהודה אלא ס"ל דמין במינו בטל בנותן טעם, ואחרי שר"ת הכריח דס"ל לרבי יוחנן דתרומה בחולין מין במינו לח בלח אין בטל (באמת בסוף התוס' דחו תוס' ההכרח לומר כן ברבי יוחנן, ותוס' נקטו דס"ל לרבי יוחנן דתרומה בחולין כן בטיל אע"פ שזה מין במינו ולפי"ז לק"מ מה שהקשה הר"י יו"ט לר"ת) הקשה ר' יו"ט על ר"ת מהגמ' בפסחים דרואים דאף לח בלח תרומה בחולין בטיל בק"א, והנה שם זה לא דברי רבי יהודה אבל על ר"ת זה קשה כי הוכיח דרבי יוחנן ס"ל דלא בטיל חולין בתרומה ומשמע דכו"ע ס"ל כן וא"כ איך יכול לסבור נגד התנאים בגמ' בפסחים, לכן תירוץ ר"ת תירוץ אחר, אח"כ כתבו תוס' ב' תירוצים ליישב תירוץ הראשון של ר"ת, ואח"כ הביאו תירוץ של ר"י הלבן על קושיית ר"ת מסתירת דברי רבי יהודה דרבי יהודה בעצמו ס"ל מין במינו בטיל ורק רבי יהודה בשם רבן גמליאל ס"ל דלא בטיל, אבל תוס' מקשה עליו דזה לפי אביי אבל רבא ס"ל דרבי יהודה בעצמו ג"כ ס"ל כרבן גמליאל, אח"כ דחו תוס' את הוכחתו של ר"ת דרבי יוחנן ס"ל תרומה בחולין לא בטיל ולפי"ז ל"ק קושיית ר' יו"ט על ר"ת, והך תירוץ על ר"ת שונה קצת מב' התירוצים הקודמים על ר"ת, כי הב' תירוצים מסכימים עם ר"ת לגבי הוכחתו מרבי יוחנן משא"כ הך תירוץ מפקפק בדברי ר"ת לגבי רבי יוחנן ולפי"ז ל"ק קושיית הר"י יו"ט.

ר"ת בתירוץו הב' נתבסס על דברי רבי חייא במנחות דלפי רבי יהודה דס"ל מין במינו לא בטיל מ"מ נבילה ושחוטה בטילות זו בזו, כי אין נחשב למין במינו, כי מין במינו הכוונה דשניהם יכולים להיות אותו דבר משא"כ נבילה שנפלה בשחוטה. והטעם שאין יכולים להיות אותו דבר נחלקו רב חסדא ורב

חנינא, לפי רב חסדא אם מי שבא לבטל יכול להיות כמו מי שנתבטל אז הוה מין במינו משא"כ חתיכת נבילה שנפלה בב' חתיכות שחוטות דאין השחוטות יכולות לטמא כמו הנבילה (כי כבר שחטום) הוה מין שלא במינו, ונתבטל ואין מטמא, ולפי רב חנינא מסתכלים אם הנתבטל יכול להיות כמבטל (לא ע"י ביטול) אז הוה מין במינו ולכן חתיכת נבילה שנפלה בב' שחוטות היות דאם הנבילה תסריח התורה תפקיע טומאתה והוה כשחוטא הוה כמין במינו ולא מתבטל, ולכן זה מטמא מספק, ולפי רב חנינא אם חתיכת שחוטא נפלה לב' דנבילה ואחד מהחתיכות נגע בבשר אחר ומספקין אם בטל לנבילה ומטמא כמוהם או לא, אמרינן היות דאין השחוט המתבטל יכול להיות נבילה כי כבר נשחטה הוה מין באינו מינו ונתבטל ומטמא בודאות.

ועפ"ז מתרץ ר"ת לפי שיטת רב חסדא דתלוי אם נפלה תרומה לחולין מתוקנים הוה חולין המבטל אינו מינו כי אין יכול להיות תרומה ולכן מבטל משא"כ אם נפל לחולין שלא תיקנום עדיין כגון לטבל דהם יכולים להיות תרומה הוה מין במינו ואין מתבטל.

ועוד אפשרות דאפילו נפל לחולין מתוקנים, תלוי אם עדיין לא נתנו התרומה לכהן, שעדיין הישראל יכול לישאל על התרומה ושוב יהיו החולין טבל ויוכלו להיות תרומה הוה מין במינו ולא בטל, משא"כ אם כבר נתנו התרומה לכהן דאין יכולים לישאל הוה החולין כאינו מינו, ולכן רבי יוחנן שאמר דאין מתבטל התרומה בחולין מיירי בחולין שאין מתוקנים או שמתוקנים ועדיין לא נתנם לכהן, משא"כ מה שכתוב בגמ' בפסחים דמתבטל מיירי בחולין מתוקנים שכבר נתן התרומה לכהן.

אח"כ טוען תוס' שאפשר ליישב התירוצ' הראשון של ר"ת ולא קשה מה שהקשו על רבי יוחנן מהגמ' בפסחים, כי בעצם חידושו של רבי חייא דנבילה בטילה בשחוטא והיינו דנחשב מין באינו מינו לא כולם סוברים כן, ולכן אפשר לתרץ דהגמ' בפסחים שכתוב דתרומה בחולין אפילו לח בלח נתבטל ס"ל כרבי חייא ולכן היות דהחולין אין יכול להיות תרומה הוה מין באין מינו ונתבטל, משא"כ רבי יוחנן לא ס"ל כרבי חייא אלא ס"ל היות דהנבילה והשחוטא הם מין אחד לכן אין מתבטלים ולכן כשנפל תרומה לחולין ושניהם יין אין מתבטל דהוה מין במינו, ולא קשה איך רבי יוחנן יחלוק על רבי חייא לכן הביאו תוס' דמצאנו משניות שפליגי על רבי חייא וסתמא דגמ' בהרבה מקומות דלא כרבי חייא, ותוס' שלא תירצו כן בתחילה יתכן דלא רצו לעשות מחלוקת בין רבי חייא ורבי יוחנן.

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

דף ע"ג ע"ב

תוד"ה וניכבשינהו. הוכיחו מסתירת דברי הגמ', דלגבי כשהיה תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ ועכבר נטל מאחד מן הציבורין שם אסרינן למה שבפיו מצד קבוע ואילו לגבי תשע חנויות מוכרות בשר כשירה ואחד מוכר בשר נבילה וגוי קנה מאחד מהן (דהוה כמו נטילת עכבר) אמרינן ובנמצא (דמיירי אפילו כשגוי קנה) הלך אחר הרוב, וע"כ החילוק ביניהם דבעכבר ראינו שלקח ממקום הקביעות והספק שלנו מתחיל במקום הקביעות משא"כ בגוי לא ראינו שלקח ממקום הקביעות והספק מתחיל ממתי שרואים את הבשר אצלו לכן אזלינן בתר הרוב. וחידשו תוס' דה"נ לגבי ניכבשינהו אם נראה דניידי מתעורר לנו הספק במקום הקביעות דגם מספקא לן מיהו זה שנייד ופירש ממקום הקביעות ולכן מוקמי תוס' לסוגיין דלא ראינו כשפירש ממקום הקביעות.

תוד"ה אלא אמר רבא. נראה פשוט ביאור כוונתם, דלכא' נראה דבמקרה של המשנה אם יטול ממקום הקביעות יאסר מדאורייתא ולכן גזרו בו שמא יטול מן הקביעות, ולכא' איך יהיה איסור דאורייתא הרי כשנתערב אינו ניכר ובטל ברוב, וא"כ נאמר דהיות דחשיבי לא בטלי מדאורייתא וא"כ שוב הוה קבוע ואם יטול ממקום הקביעות (היינו בדלא נייד) יאסור, לזה הוכיחו תוס' דאינו כן אלא מדאורייתא בטל אע"פ שזה חשוב ורק רבנן גזרו דהיות דחשיבי לא בטיל, וא"כ שוב הוה קבוע, אבל מדאורייתא כדי שיהיה נחשב קבוע זה רק בהוכר האיסור כגון ט' חנויות וט' ציבורין וכו' דא"א לומר דבטילי כי זה ניכר, ולכן הוה קבוע.

בסוף התוס' כתבו דכל מילי בטיילי מדאורייתא ברובא ואפילו ו' דברים, וכן תרומה בטיילה במאה ואחד, הנה בספר תוספת קדושה תמה דגם תרומה בטל מדאורייתא ברובא ורבנן הצריכו ק' נגד התרומה ואסמכוה אקרא. ונדחק דכוונת תוס' לומר דאע"פ דרבנן החמירו להצריך מאה נגד התרומה מ"מ כשיש מאה נגד התרומה בטייל אפילו אם התרומה הוא דבר חשוב ולא אמרינן היות שהוא חשוב אינו בטל ולכן נחשב קבוע כיון שאינו ניכר, ורק רבנן החמירו בדבר חשוב דאינו בטל ולכן נחשב קבוע.

דף ע"ד ע"א

תוד"ה ונפלה. הוכיחו בב' הוכחות דמה שהתיר ר"א זה דוקא כשנפלה לים שאינו בעין, א' כי הגמ' בהמשך אמרה דטבעת של ע"ז שנתערבה במאה טבעות אם פירשו ארבעים כולן למקום אחד היינו דנתערבו באחרים אז אין התערובת נאסרת כי יש ספק ספיקא, אבל אילו רק פירשו ארבעים מתוך המאה, הארבעים והששים אסורות, ולא אמרינן איסורא נמצא בהנך ארבעים (כפי שאומרים דאם נפלה טבעת אחת לים אמרינן דהאיסור נפל לים) והיינו טעמא כי הארבעים קיימים. ועוד ראייה הביאו דהרי ר"א שס"ל סברת רואין הוא בעצמו סובר דאילו נפל סאה תרומה לצ"ט של חולין (שנאסר הכל) ואח"כ נפל סאה אחת מהך תערובת לתערובת אחר של חולין מחמרינן דגם התערובת האחרת נאסרת, (אא"כ יהיה בה מאה נגד הך סאה) כי אמרינן דזה הסאה תרומה שנפלה לתערובת הראשונה, ור"א אין מתיר את התערובת הראשונה, ולכא' קשה למה לא יתיר ע"י שנאמר דזהו הסאה שנפלה ועכשיו עלתה אלא ע"כ כי אומר כן רק כשאינה בעין והכא היא בעין בתערובת השניה, אולם אע"פ שכשזה בעין לא אמרינן דזהו הסאה שנפלה מ"מ בתרומה החמיר ר"א דאוסר התערובת השניה.

תוד"ה רב דאמר. הקשו תוס' דר"א דאמר הך סברא דתולין דמה שהקריבו הוא האיבר של הבעל מום זהו בגלל שלומדה מפסוק דהתורה לא אסרה להקריב בכה"ג אבל בעלמא לא ס"ל הך סברא. [תוס' הביאו מהגמ' ביומא דלומדה מפסוק, ולכא' צ"ע דהכא בזבחים דף ע"ז: לומד ר"א מהך פסוק הך דרשא וא"כ למה הביאו תוס' מהגמ' ביומא. ויש לתרץ דבגמ' בדף ע"ז מובא הך דרשא על דברי ר"א בברייתא, אולם שיטת ר"א במשנה שם שונה משיטתו בברייתא כמבואר שם בגמ' והיה מקום לומר דשיטתו במשנה שמזה מביא הגמ' הכא, אינו מבוסס

מכח הפסוק לכן הביאו תוס' מהגמ' ביומא דשם מפורש דגם שיטתו במשנה מבוסס מכח הפסוק, ועצם קושיית התוס' לא זכיתי להבין כי לכא' קשה איך רואים בפסוק דע"י תערובת מרצה, דאם קרב ראש אחד מהם תלינן בו, וע"כ צריך להסביר כפירש"י ביומא דמן התורה שרא ע"י תערובת ולכן לא החמירו חכמים כשקרב ראש אחד מהן, וא"כ גם הכא מדאורייתא ברובא שרא כמ"ש תוס' בדיבור הקודם ורק רבנן אסרו, ובכה"ג שנפל אחד מהן לים לא גזרו חז"ל.

ותירצו תוס' דכשנתערב איבר אחד של בעל מום בב' איברים של תמימה, אפילו לא קרב אחד מהם, א"צ פסוק להתיר כי זה בטל ברוב, אולם אעפ"כ רבנן אסרו להקריב בכה"ג אא"כ קרב כבר אחד מהם שאז לא אסרו רבנן, והפסוק שמתיר מיירי כשנתערב אחד של בעל מום באחד של תמימה. ועכשיו מתורץ שפיר דמה שהתיר ר"א בנתערב אחד של בעל מום בב' של תמימה והקריבו אחד מהם כל האיסור היה מדרבנן ובכה"ג לא אסרו ואינו מצד הפסוק. אולם הוקשה לתוס' דהגמ' מסבירה סברת ר"א (שאומר רואין) מצד הפסוק ולא מצד דרבנן לא אסרו בכה"ג, לכן אמרו תוס' דהגמ' באה להסביר למה התיר ר"א (כשנתערב חד בתרי והקריבו אחד מהם) ואע"פ שבחולין אמרינן דבטל מ"מ בקדשים דחמירי צריך להחמיר, ע"ז תירצה הגמ' ואמרה דלהיפך מצאנו דלגבי קדשים הקילה התורה יותר מחולין, דאפילו אם נתערב איבר בעל מום באיבר תמימה שאין רוב לבטלו מותר מן התורה וא"כ אין סברא לומר דרבנן יחמירו אפילו בנתערב חד בתרי, (כן הסביר בספר לשם זבח את כוונת תוס').

תנוד"ה פירש אחד מהן. תירצו בתירוצן הב' דכתבו דנתערב בריבוא הב' כי בריבוא הב' מותר להנות מכולם יחד, כי גם כשיהנה מכולם ביחד לא מתבטל הס"ס, משא"כ בריבוא הא' אם יהנה מכולם ביחד אין ס"ס, (דיש רק ספק אחד שמא האיסור נשאר באוצר מלא כוסות) וכתבו דבקונטרס לא פירש כן. והנה נחלקו האחרונים בכוונת תוס' וגם במה נחלקו על רש"י, בצ"ק וכן בפמ"ג ביו"ד סי' ק"י בשפתי דעת סקנ"ג וכן הביא שם מהמנחת כהן (ועיין מש"כ על תוס' בעמוד ב' ד"ה ואי בעית אימא שהפמ"ג רצה להוכיח כן מתוס', ומה שיש להעיר על דבריו). ובחק נתן למדו דלכו"ע אם לא נפל מהריבוא הא' לריבוא הב' אסור להנות מכל הריבוא הא' יחד כי אין ס"ס ורק נחלקו כשנפל מריבוא הא' לב' אם אפשר להנות עכשיו מכל הריבוא הא', לתוס' אסור (וכן משמע פשטות לשונם) ולרש"י מותר כי כתב (בד"ה ר"ש אומר) דכשנתערב בתערובת הג' מותר אף הג' אמצעיים דספק ספיקא מותר. והנה לפי הדרך הזה א"כ רש"י יכול לתרץ

תירוץ דומה לתירוץ של תוס' דנקטו פירש אחד לריבוא ומריבוא לומר דאז מותר להנות אף מכל הריבוא הא', (לא כתוס' דזה בא לומר דאז מותר להנות מכל הריבוא הב') אבל בספר לשם זבח וכן בפנים מאירות וכן בספר מנחת יעקב הלכו כ"א בדרך אחרת בהסבר שיטת תוס' ובביאור מחלוקתם עם רש"י. והנה לכא' הפירוש של הצ"ק וחזק נתן יש בו כמה קשיים, א' דלכא' קשה מאד סברת תוס' למה אחרי שנפל לריבוא הב' יהיה אסור להנות יחד מכל הריבוא הא' הרי גם אם יהנה מכולם יחד יש ס"ס כי הרי נפל ממנו אחד לריבוא הב', (וראינו שהעיר כן באילת השחר וציין לעיין בפמ"ג) ובאילת השחר הגדיר יותר חזק את הקושיא דאחרי שנפל א' מריבוא הא' לריבוא הב' אין אפשרות שיהנה מכל הריבוא הא' ביחד כי אחד מהם נפל לריבוא הב', ב' בטענת הקודש הקשה דלפי תוס' מש"כ דנפל לריבוא הב' אתא לאשמועין דאז מותר להנות מכל הריבוא הב' ביחד, וקשה דזה פשיטא ואין הברייטא צריכה להשמיע לנו את זה כי כשפרש אחד מריבוא הא' מותר להנות ממנו ועכשיו שנופל לעוד ריבוא שאין שום חשש בהך ריבוא מצד עצמם רק מצד מה שנפל אליהם אם מותר להנות ממה שנפל אליהם ודאי שמותר להנות מכל הריבוא הב' ביחד, ג' דלכא' כשכתוב בברייטא דנפל לריבוא הב' מותרין, קאי אף על מה שנתערב בריבוא א', וכמו שהברייטא אומרת מותרין על הריבוא הב' והכוונה אף על הכל ביחד ה"נ לגבי ריבוא הא' כוונת הברייטא להתיר הכל ביחד, ויש לדחות דהברייטא מדברת רק לגבי הריבוא הב', אך קצת דוחק לומר כן, ד' אי נימא דהתנא מדבר רק על ריבוא הב' קשה, וכי התנא א"צ להשמיענו דין של הריבוא הא' אם מותר בכלל להנות ממנו או לא, ולולי דמיסתפינא אמינא דגם לפי תוס' כשנתערב בריבוא הב' אז מותר להנות מכל הריבוא הא' ביחד, וכשהברייטא אומרת דמותרין היא מדברת גם על ריבוא הא' וגם על ריבוא הב', והשתא מיושבים כל הקושיות, ומה שתוס' כתבו דבקונטרס לא פירש כן אפשר להסביר כמו שהסביר בפנים מאירות דברש"י (ד"ה ה"ג תנאי היא) מדויק דמתרץ כתירוץ א' דתוס' דאתא לאשמועין דמאן דאוסר אסר אפילו בריבוא הב'.

בסוף התוס' גרסו בדברי ר"ש בן יהודה בשם ר"ש דמריבוא לג' ומג' לג', ואינו כן בגירסתינו שכתוב ומג' למקום אחר, ובאמת טעמא בעי מדוע יצטרכו בתערובת הג' שגם יפול לג' דהרי כתבו תוס' בעמוד ב' דמה דבעינן שיפול מריבוא לג' היינו טעמא כי אסור לאכול כולם יחד ובעינן לאכול שנים ולכן בעינן שיפול לג' דאז יהיה שנים שנים, והרי תוס' כתבו הכא דבריבוא הב' (שזהו

תערוכת ג') שרא אף להנות מכולם ביחד וא"כ מספיק שיפול לשנים ויוכל להנות מכולם ביחד, בפמ"ג (יו"ד סי' ק"י בשפתי דעת סקנ"ג) העיר כן ותירץ דתוס' אזלי לפי תירוץ א' דגמ' דהכוונה שנפל לשנים ועמו ביחד זה ג', ואף שלכא' עדיין יקשה דליסגי שבתערוכת הג' יפול לאחד והוה ספק ספיקא, תירץ הפמ"ג דסובר דחד בחד לא מיחשב תערוכת כמו שביאר בדיני ספק ספיקא.

דף ע"ד ע"ב

תוד"ה ואי בעית אימא. פירשו כלשון אחרון של רש"י דבעינן שיפול לג', כי אם יפול לב' (וביחד עמו יהיה ג') הרי בתערוכת השניה אסור להנות מכולם יחד כמ"ש תוס' ואם ימכור שנים שוב לא יוכל להנות מהשלישי כי ס"ל לר"א דהתירו לו להנות רק כשיש שנים דמיגו דאחד מהם ודאי אינו איסור ה"נ אמרינן דגם השני אינו איסור, לכן בעינן שיפול לג' דהשתא יכול למכור שנים שנים. והוקשה לי על דברי התוס' דהרי הברייטא מיירי דאחר שנפל לג', נפל אחד מהם לתערוכת אחר וא"כ שוב נשאר אחד, ומצאתי שהקשה כן בעולת שלמה, ותירץ דיוכל לקחת הך אחד ולמכרו ביחד עם התערוכת השלישי דמותר להנות מכולם יחד, משא"כ אם יפול רק לב' אם לא יפול אחד מהם לתערוכת ג' לא יוכל להנות מכולם יחד ואם ימכור שנים שוב לא יוכל להנות מהשלישי, ואם יפול אחד מהם לתערוכת ג' שוב לא יוכל למכור הנך שנים וגם לא יוכל לצרפם לתערוכת השלישי כי נמצא דנהנה מהם ביחד.

[והנה בפמ"ג (יו"ד סי' ק"י בשפתי דעת סקנ"ג) נראה שרצה להוכיח מדברי התוס' האלו דלא ס"ל כרש"י דאחרי שנתערב בתערוכת הג' שרא להנות ביחד גם מכל התערוכת השניה (כנ"ל כוונתו) כי הפמ"ג הבין דתוס' איירי אחרי שכבר נתערב בתערוכת הג' דעדיין אסור להנות מכל התערוכת השניה, ולכן אם היה נתערב בשנים ונפל אחד מהם לתערוכת הג' ונשאר שנים לא יוכל להנות מהם ביחד ואם ימכור אחד אחד ג"כ אסור דבעינן שנים שנים, ואם תוס' ס"ל כרש"י אין בעיה שיהנה משניהם יחד, אבל לולי דמיסתפינא אין כאן הוכחה כי לכא' מוכח דתוס' דיבר לפני שנתערב בתערוכת השלישי כי תוס' כתבו דכשיתערב לתוך ג' יוכל למכור שנים שנים והיינו לפני שנתערב בתערוכת השלישי, ואז באמת אסור להנות מכולם יחד ולכן אם יפול לתוך שנים לא יוכל להנות מכולם ביחד, ואם ימכור שנים, שוב לא יוכל להנות מהשלישי, וא"כ יתכן דתוס' ס"ל כרש"י, ורש"י דלא ניחא ליה בהך פירוש אע"פ שס"ל כתוס' יתכן דרש"י לא

ניחא ליה לומר דהברייתא שהצריכה שיפול לשלשה, זהו כדי להתיר לפני שיפול לתערובת הג', דהרי בברייתא מוזכר שנפל לתערובת ג' וע"ז כתוב דכולן מותרין.]

תוד"ה והא בעי סמיכה. הקשו דנעמיד בערל וטמא דמשלח קרבנותיו אע"פ שאין עושה סמיכה וכן למה אין הגמ' בגיטין מתרצת מש"כ דשולח חטאתו ממדינת הים (והגמ' הקשתה מה עם סמיכה) דמיירי בערל וטמא, ותירצו דמכיון שיש תקנה, הכא ע"י ירעו, ובגיטין ע"י שהוא עצמו יביאם לכן חייבים סמיכה. ולכא' אין מובן כלל הרי אם מיירי דהוא ערל וטמא אין תקנה כמ"ש תוס' בסוף הדיבור, ולכן הגיה הצ"ק דקושיית תוס' היה דהכא ובגיטין שקשה לתקן הוה ליה כערל וטמא, וזה תירצו תוס' דמ"מ כיון שיש תיקון ע"י רעייה וע"י שהוא עצמו יביאם לכן לא התירו בלי סמיכה ולכן מתרצת הגמ' בגיטין דמיירי בחטאת העוף והכא תירצה הגמ' דמיירי בקרבן נשים.

בתחילה תירצו תוס' על קושייתם מפסחים דאע"פ שא"א לתקן לא מבטלים סמיכה דכשאין האדם מחויב בודאי, לא נאמר לו שיביא קרבן מספק ויבטל הסמיכה, ורק בערל וטמא שמחויב בודאי ואין יכול להביא שם מביא אע"פ שאינו סומך, אבל תוס' הקשו ע"ז וסתרו הך תירוץ דרואין מהגמ' בכריתות ובנזיר דאע"פ שאין חייב בודאות בכ"ז מביא קרבן אע"פ שמבטל סמיכה, לכן תירצו בדרך אחר דאם כדי לצאת ספיקו אם חייב הך קרבן הוא מביא קרבן אחר ומבטל סמיכה של קרבן אחר זה לא עושים, והקשו על הך תירוץ מהגמ' בדף ע"ו דמיירי בספק מצורע מוחלט ומביא אשם ומתנה דאם הוא מצורע זה אשם ואם אינו מצורע הרי זה שלמים, ושם אע"פ שכתוב דסומך, מ"מ למ"ד סמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא הוא סומך בקלות ואין סומך בכל כוחו, והרי יתכן דאין חייב באשם ובכ"ז מביא אשם על צד שאם אינו חייב זה יהיה שלמים ואין סומך בכל כוחו כהלכות שלמים, וא"כ רואים דאפילו אם לא יעשה סמיכה בקרבן אחר ג"כ עושים בלי סמיכה ותירצו דאע"פ דאם עי"ז לא יעשה סמיכה בקרבן אחר לא מתקנים לעשות בלי סמיכה אבל כ"ז כשזה ספק בשאר קרבנות משא"כ כשיש ספק אולי הוא מצורע וצריכים לתקנו להוציאו מצרעתו בכה"ג מתקנים לבטל סמיכה אף בקרבן אחר.

כתבו דאע"פ דערל וטמא אין ראויין לסמיכה, מ"מ אין כאן חסרון של כל שאינו ראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, כי ילפינן מפסוק שכתוב לגבי עולת ראייה דטמא פטור כי כתוב ובאת שמה והבאתם שמה דאם אין ראוי לביאה פטור

מעולת ראייה משמע דשאר קרבנות משלח אע"פ שאין ראוי לביאה ואין יכול לסמוך. אך תוס' הקשו לפי המ"ד שס"ל דטמא ראוי לסמיכה כי ס"ל ביאה במקצת לאו שמה ביאה וגם א"צ לסמוך בכל כוחו, ולכן יכול להכניס ידיו ולסמוך א"כ א"א ללמוד משם לכוזה טמא שאין יכול להכניס ידיו ולסמוך כגון זב או מצורע דיכול לשלוח קרבנותיו דאולי כיון שאין ראוי לסמיכה זה מעכב בו. תירצו תוס' דאו שס"ל דא"צ לסמוך בכל כוחו אבל ביאה במקצת שמה ביאה, ואו שס"ל מרחק צפון היינו דמקום השחיטה והסמיכה זה רק מול צד צפון של מזבח וזה רחוק ואין מגיע ע"י הכנסת ידיו וא"כ ילפינן מפסוק ובאת שמה והבאתם דטמא משלח שאר קרבנותיו אע"פ שאין ראוי לסמיכה ואע"פ שתוס' הביא מאן דס"ל בדף ל"ב דטמא כן ראוי לסמיכה כי ס"ל דא"צ בכל כוחו וביאה במקצת לא שמה ביאה, מ"מ הך מ"ד לומד מפסוק דטמא אין סומך.

דף ע"ה ע"א

תוד"ה ואם נתן. תוס' הקשו על רש"י הרי מספיק במתנה אחת כמ"ש בדף ל"ו ע"ב דכל הניתנים על המזבח החיצון שנתנן במתנה אחת יצא, וא"א לתרץ דקאי כשיטת ב"ש דס"ל דבחסאת בעינן ב' מתנות כי בסיפא דהך ברייתא כתוב דאם נתן מתנה אחת סגי, והנה קשה דהוה להו להביא מהרישא שכתוב מפרש דאם נתן מתנה אחת מכל אחד מהן יצא, וזה קשה גם על פירוש התוס', דא"צ לכתוב א"ז כי זה כתוב מפורש ברישא, תירץ רש"י דנראה דתוס' לא גרסי ברישא ואם נתן מתנה מכ"א יצא וכ"כ בחק נתן.

דף ע"ה ע"ב

תוד"ה בכור. הקשו לענין מאי מספקא לגמ' אם תמורת בכור נפדה, אם לגבי שיהיה מותר בגיזה ועבודה, פשיטא דאסור שהרי פסולי המוקדשין שנפדין אסורין בגיזה ועבודה וא"כ גם תמורת בכור בעל מום יהיה אסור בגיזה ועבודה, [ועיי' בספר לשם זבח שהקשה למה לא תירצו תוס' כמ"ש (בד"ה הפדו לי) דפסולי המוקדשין גרע כי דמיו עומד לקרבן משא"כ הכא דאם נפדה אין דמיו עומד לקרבן אולי שרא אף בגיזה ועבודה] וגם א"א לומר לענין אם ישראל המיר בבכור ופדה אותו האם צריך לתת הממון לכהן, כי אפילו את התמורה בעצמה א"צ לתת לכהן.

תו"ד"ה התפלים בכור לברק הבית. כתבו דאם האיסור לשקול בכור בליטרא זה מדרבנן היה נוחא שאלת הגמ' דאולי כשהקדיש לבדק הבית בכה"ג לא אסרו רבנן לשקול בליטרא משום רווחא דהקדש משא"כ אם זה איסור דאורייתא קשה יותר להבין את ספק הגמ' כי אחרי שהתורה אסרה לשקול בליטרא א"כ אף שיהיה רווחא דהקדש קשה להתיר אבל תוס' הוכיחו דזה דאורייתא, והנה לכא' קשה מאד ע"ז מהמשך דברי הגמ' שכתוב הפדו רחמא אמר לא תפדה, דזה משמע משא"כ למכור בכור בעל מום בליטרא זה רק איסור מדרבנן, כמו שפירש רש"י שם. ועיין בשיטה מקובצת שיישב דאפשר להסביר כוונת הגמ' דאע"פ שרואים בגמ' שאסור למכור בליטרא מדאורייתא, אין ע"ז פסוק אלא זה סברא וסברא הוא דאורייתא, ולכן הוה אמינא דבמקום שיש רווחא להקדש יהיה מותר משא"כ לפדות בכור שיצא לחולין ליגזז וליעבד יש פסוק ע"ז.

תו"ד"ה הפדו לי בכור. בטהרת הקודש ובחק נתן הסבירו קושיית תוס' דודאי א"א לפדות בכור בעל מום שיהיה מותר אף בגיזה ועבודה, דהרי אפילו שור פסולי המוקדשין דקיל, שנמכר בליטרא לטובת הקדש כדי שיפדו בממון רב ויביא קרבן מעליא מ"מ אין נמכר לצאת לחולין לגיזה ועבודה וכש"כ בכור דאין נמכר בליטרא דלא יצא לחולין לגיזה ועבודה. ותירצו דמיירי כשנולד הבכור במומו דבכה"ג כשהקדיש בעל מום מעיקרו הוא יוצא לחולין ליגזז וליעבד, ובצ"ק הלך בדרך אחר.

תו"ד"ה דהאי צמר והאי שיער. הוקשה לתוס' דהכא רואים שמכין שאל הוא עם צמר ושעיר הוא בלי צמר לא מיחלפי ואילו הגמ' במנחות אמרה דאם שוחט שעיר לשם אשם (שהוא מאיל) לא עלה לו כי אינו מינכר לאינשי דהוא עולה או חטאת שהם משעיר כי אמרי אינשי יתכן דזה איל ואע"פ שהוא שחור (ובדרך כלל שעיר הוא שחור ולא איל) יתכן דהוא איל שחור. והקשו תוס' הא הכא רואים דלא מיחלף איל בשעיר, תירצו תוס' דודאי כשמתבוננים רואים דהוא שעיר אבל בלי התבוננות יתכן לחשוב דהוא איל שחור ולכן שם אינו מינכר ופסול.

דף ע"ו ע"ב

תו"ד"ה וסמיכה. הנה סמיכה באשם מצורע זה מחלוקת אם זה מדאורייתא ואז זה סמיכה גמורה בכל כוחו, או שזה מדרבנן ואז הוה בהקפת היד, והכא

כשמביא הך אשם מצד ספק שמא הוא מצורע ועל צד שאינו מצורע מתנה שיהיה שלמים, ס"ל לתוס' בדף ל"ג ע"א דצריך סמיכה כשלמים בכל כוחו, [והקשה בחק נתן אולי זה אשם מצורע שאינו בסמיכה וא"כ עביד עבודה בקדשים, וא"א לתרץ דהתירו משום תיקוני גברא, דלכא' אינו תיקוני גברא כי סמיכה אין מעכב]. (ובקדשי דוד ס"ל שכוונת תוס' בדף ל"ג דיעשה הקפת יד)

ותוס' הכא ס"ל דעושה רק בהקפת היד, כי אולי זה אשם ואם יעשה בכל כוחו עושה עבודה בקדשים, ואע"פ שאולי זה שלמים ולא עשה סמיכה כהלכתו התירו לו משום תיקוני גברא, וא"כ יוצא דתוס' הכא ובדף ל"ג פליגי אהדדי וכן למד בחק נתן.

תוד"ה לוג. כתבו והוי חולין בעזרה כיון דעביד מינה עבודה שמזה שבע כנגד פתח אהל מועד ונותן על הבהונות ועל ראש המצורע, זה שיטת תוס' דעצם הכנסת חולין לעזרה אם אין עושה ממנו עבודה אין איסור, (אבל רש"י ס"ל דגם על הכנסת חולין גרידא יש איסור, וכן מדויק קצת מדבריו בדף ע"ז ע"א בד"ה קא מעייל) והוקשה לי א"כ בדף ע"ז ע"א דהקשתה הגמ' דפריק לה היכי אי גואי קא מעייל חולין לעזרה, ולפי תוס' קשה דהרי פריק לה אחרי שכבר נתן המתנות וא"כ כשפריק לה אין עושה בזה עבודה ואינו חולין בעזרה, ומצאתי שהקשה כן בחק נתן ובפנים מאירות ובעולת שלמה עיי"ש מה שתירצו].

אח"כ הקשו תוס' למה צריך להתנות דאם אינו מצורע יהיה הלוג שמן קדוש למנחה כדי שאם אינו מצורע לא יהיה חולין בעזרה, הרי יכול להתנות שאם אינו מצורע הוא מקדיש את הלוג בקדושת דמים. ותוס' הוסיפו דהשתא נמי מיייתי פורתא להשלים הלוג ומקדיש להן קדושת דמים. ביאר בספר לשם זבח דתוס' נתכוונו שלא תתרץ הקושיא ותאמר דע"י שמקדיש קדושת דמים עדיין יש איסור חולין בעזרה לכן כתבו דהרי הגמ' בהמשך אומרת דמיייתי פורתא להשלים הלוג ומקדיש להו קדושת דמים אלמא דאם קדשה בקדושת דמים אין איסור חולין בעזרה, עכ"ד. ותוס' כתבו אח"כ וכי בעי למיכל השיריים פריק להו, יתכן דזה השלמה לקושיית תוס' דיקדיש קדושת דמים ואחרי שיגמור המתנות יפדה ויוכל לאכול השמן. ויש לבאר עפ"י ביאור הלשם זבח דתוס' נתכוונו להוכיח דבריהם דמש"כ הגמ' דמיייתי פורתא להשלים הלוג מיירי דמקדיש קדושת דמים (כי בגמ' לא כתוב להדיא דזה קדושת דמים) כי כתוב דפריק ליה ואם זה קדושת הגוף אין לו פדיון. ואולי יש לבאר בדרך אחר כוונת תוס' מש"כ דהשתא נמי מיייתי

פורתא, כוונתם דאחרי שבלאו הכי צריך להקדיש את הפורתא בקדושת דמים למה לא יקדיש כל הלוג בתנאי אם אינו מצורע הרי זה קדוש בקדושת דמים.

תוד"ה ואי קודם מתן שבע. הקשו ד' קושיות על רש"י, א' לישנא דגמ' דמסיק להו לשם עצים, קשה דהיה צריך לומר דמדי להו לשם מים, ב' דמנלן לומר דגם הזאות זה בכלל כל שממנו לאישים הרי הוא בכל תקטירו, ג' אם גם בהזאות שייך כל שממנו לאישים וכו' א"כ איך אמרה הגמ' דנתערב מתן א' במתן ד' יתן ד' מתנות הא הוה כל שממנו לאישים, ד' למה לא תירצה הגמ' דמיירי דקודם נותן ז' הזאות של מצורע ואח"כ קומץ ומקטיר, ולפי הפירוש של תוס' מתורצים כל הנך קושיות דבאמת קושיית הגמ' דנחשב כל שממנו לאישים מצד דשמן של מצורע נקרא קרבן, וקושיית הגמ' זה לפי ר"ע דאח"כ כשמקטיר הקומץ עובר על כל שממנו וכו' הרי הוא בכל תקטירו, דהיינו כי בגמ' מנחות דף נ"ח יש מחלוקת בין ר"ע לר"א על מה הוא חייב ר"א ס"ל על כל שממנו לאישים, ור"ע ס"ל דחייב נמי על כל מה שנקרא קרבן והגמ' שם אמרה דהנפ"מ ביניהם זה כשיקריב שמן של מצורע או בשר של חטאת העוף שאין ממנו לאישים (כי חטאת העוף לא קרבי אימוריו), [וכתב בחק נתן דאע"פ שהגמ' היתה צריכה להקשות מצד שנקרא קרבן (לא מצד כל שממנו לאישים) אעפ"כ הגמ' נקטה לשון הרגיל בש"ס,] ולפי תוס' כשזזה הזאות אין חסרון של כל שממנו לאישים ולפי תוס' א"א לתרץ דמיירי דקודם הזזה הזאות של מצורע ואח"כ מקטיר הקומץ דבכ"ז יקשה, היות דהשמן נקרא קרבן אם אח"כ מקטיר הקומץ עבר על כל שממנו וכו' לפי שיטת ר"ע, ואע"פ שהגמ' אצלינו בהמשך מתרצת דקאי כר"א דמעלה לשם עצים, ואם אמרינן דקאי כר"א א"כ קושיא מעיקרא ליתא כי אין משמן מצורע לאישים תירצו תוס' דהגמ' לא רצתה לתרץ דאינו חייב כי אין ממנו לאישים וכשיטת ר"א כי ר"א שמותי הוא, והקשה בספר לשם זבח דהרי הגמ' כן העמידה כר"א דס"ל דמעלה לשם עצים אע"פ דשמותי הוא, ותירץ דלגבי סברת מעלה לשם עצים אף רבנן ס"ל הך סברא בדף ע"ז דקאמר רבי יהודה לא נחלקו רבי אליעזר וחכמים על איברי חטאת שנתערבו באיברי עולה שיקרבו, (ועל מה נחלקו על איברי עולה תמימה שנתערבה באיברי בעלת מום).

אח"כ הקשו תוס' תימא והא קדוש קדושת הגוף, ולכא' אין מובן קושייתם, הגיה בצ"ק דזה תוס' חדש על המילים של הגמ' בדף ע"ז דפריק ליה, וקושייתם דאם יכול לפדות אלמא זה קדושת דמים, ואיך יתכן דזה קדושת דמים הרי קדשה בכלי שרת ונהיה קדושת הגוף.

ותירצו ב' תירוצים, ולפי תירוץ הא' היות שאינו לוג שלם אין קדוש קדושת הגוף, אבל לתירוץ ב' אע"פ שאינו לוג שלם יכול ליקדש קדושת הגוף והכא מיירי דהניחו על דעת שלא יקדוש קדושת הגוף, וברש"י תירץ דהיות דאם אינו מצורע א"צ בכלל להוסיף הך פורתא ולכן כשנתנו ללוג לא הוה על דעת שאם אינו מצורע יקדש קדושת הגוף וכלי שרת אין מקדשים שלא מדעת, ויתכן דזה גם כוונת תוס' בתירוצם הב' דהניחו ע"ד שלא יקדוש קדושת הגוף אם אינו מצורע. ואולי לפירש"י אף בהניח בסתמא הוה כמו שהתנה שאם אינו מצורע לא יקדוש קדושת הגוף.

ותוס' כתבו "והשתא" משמע דאע"ג דלא קדוש למזבח לא הוה כחולין בעזרה, יתכן דנתכוונו "והשתא" היינו לפי תירוץ הגמ' דפריק ליה, והיינו דאין קדוש קדושת הגוף (דאי קדוש א"א לפדותו) ואעפ"כ אינו חולין בעזרה, וסיימו כדמסיק אולי כוונתם כי הגמ' נשארה בתירוץ דפריק ליה וא"כ יש ראייה אף למסקנא. (משא"כ אם הגמ' היתה חוזרת בה דאין פודה א"כ יתכן דבאמת הוה קדושת הגוף בדוקא ולכן אינו חולין בעזרה).

בדף ע"ו ע"ב בסוף תוד"ה לוג הביאו קושיית רבינו ברוך, ולפי האחרונים מקומו כאן, והקשה רבינו ברוך בשלמא שאר הלוג שנשאר אחרי הקמיצה וההקטרה כשנותן ממנו על מצורע אינו איבוד הקדש, כי אם הוא מצורע זה כדינו, ואם אינו מצורע הוה שירים של קרבן מנחת השמן שזה לאכילה וכשנותנו על המצורע לתקוני גברא אין בכך חסרון, אבל כשממלא הך פורתא דחסר ומקדישו קדושת דמים ונותן ממנו על המצורע, על צד שאינו מצורע הוה איבוד שמן קודש, כי זה עדיין קדוש קדושת דמים וזורקו לאיבוד.

דף ע"ז ע"א

תוד"ה וחולין. בסוף התוס' כתבו וכן בההיא דהתכלת גבי שחט שני כבשים על ארבע חלות ידעי דלא קדשי אלא שתים ובלחמי תודה דלא קדשי אלא ארבעים, תוס' לפני כן לא הזכירו ענין לחמי תודה דלא קדשי אלא ארבעים, ושמעתי מר' בערל וידר דכוונת תוס' דשם במנחות דף מ"ח דימתה הגמ' ענין שחט תודה על פ' חלות (דיש אופן דלכו"ע קדשי מ' מתוך פ' בקדושת הגוף) לענין שחט שני כבשים על ד' חלות, וא"כ כמו שלגבי שחט על ד' חלות פודה שתים מהם ואע"פ שזה חולין בעזרה חולין ממילא הוויין ואוכלן בתורת חולין ה"נ הכא פודה מ' חלות וחולין בעזרה ממילא הוויין וצ"ע שם בגמ'.

תוד"ה תיקוני גברא שאני. הקשו אם ר"ש ס"ל מדאורייתא אין מקדישין שמן איך עובר ומקדיש השמן משום תיקוני גברא, וביותר קשה דגם אם יעבור ויקדיש היות דאין מתנדבין שמן לא יחול הקדישו והוה ליה חולין בעזרה.

תוד"ה מאן תנא. בגמ' בקידושין כתוב לגבי בהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר, דאם נמצא זכר יש ספק דאולי הוא עולה ואולי הוא שלמים ואולי הוא תודה ואם רוצה לתקן הך בהמה מביא במקומה הנך ג' קרבנות, ומתנה דאם אינו עולה א"כ הקרבן עולה שהביא זה נדבה וכן מתנה לגבי תודה ושלמים, והגמ' שואלת אולי זה אשם שהוא ג"כ זכר, מתרצת הגמ' דאשם הוא בן שתי שנים, ומיירי דנמצא בן שנה, רואים מהגמ' דאילו נמצא בן שתי שנים אין לו תקנה, כי אשם אינו בא בנדבה, ולכא' לפי רבי אליעזר דגם אשם תלוי בא בנדבה יכול לתקנו ע"י שיביא בהמה נוספת ויאמר אם הבהמה שנמצאה היא אשם, זה אשם במקומו ואם אינה אשם הך בהמה אני מתנדב לאשם תלוי, לכן כתבו תוס' דזה פליגא ארבי אליעזר, כן הסביר בחק נתן את כוונת תוס'.

תוד"ה ורבי אליעזר. כתבו דאיסור שאור ודבש חמיר מאיסור שיריים (היינו כל שממנו לאישים) נראה ההסבר מכיון ששאור ודבש אף פעם לא עולה לגבי מזבח.

תוד"ה ורבנן תרתי שמעת מינה. כתבו דסוגיין דיוצא דגם רבנן וגם ר"א ס"ל דכל שממנו לאישים מותר להעלות על הכבש, וכל האיסור להעלות על הכבש זהו רק בשאור ודבש, זהו כרבי אליעזר דאמר המעלה מכולן ע"ג הכבש פטור, היינו המעלה מכל אלה שהיה מהם כבר לאישים, אבל רבי יוחנן ס"ל דגם על הכבש יש איסור להעלות כל שממנו לאישים.

והקשטה הגמ' שם לפי רבי יוחנן מה מיעטתה התורה בתיבת אותם, והקשו תוס' דנימא כפי שיטת חכמים דרק שאור ודבש אם מעלה לשם עצים שרי משא"כ באיסור כל שממנו לאישים אסור אף להעלות לשם עצים, ותירצו דהגמ' שם רצתה לתרץ אף לפי שיטת רבי אליעזר דס"ל דגם באיסור כל שממנו מותר להעלות לשם עצים.

יד דף ע"ז ע"ב גד עה

דף ע"ז ע"ב

תוד"ה **הבא בדוקין שבעין**. הקשו למה לא אמרה הגמ' דר"ע מיירי גם בפסול שבניב שפתים שכשר בעופות, כי פסול ניב שפתים אינו מחוסר אבר (ובעופות רק מחוסר אבר פסול) ותוס' מוכיחים דניב שפתים אינו מחוסר אבר מהגמ' בגיטין דשדא מום בניב שפתים מקום שלפי הגוים אינו פסול (ולדידן זה פסול) ולמה לגוים אינו פסול הרי גם לדידהו מחוסר אבר זה פסול, אלא ע"כ כי אי"ז מחוסר אבר. ותירצו ושמא בעוף לא שייך ניב שפתים, ולכא' קשה מה בכך שאינו בעופות אנו מדברים הרי לגבי בהמה והרי ניב שפתים ישנו בבהמה ואינו מחוסר אבר ולגבי עוף ראינו דכשאינן מחוסר אבר זה עולה ולכן גם בבהמה אם עלה לא ירד, הסביר בספר תוספת קדושה דלא אמר ר"ע בבעל מום אם עלה לא ירד אלא אם מצאנו דוגמתו כשר במקום אחר לכתחילה ובניב שפתים לא מצאנו.

אח"כ הקשו תוס' דיש מומין אחרים שכשרים בעוף ולמה לא אמרה הגמ' דר"ע מיירי בבהמה לגבי הנך מומין דאם עלו לא ירדו, ולא תירצו (אבל בתוס' בדף ל"ה: הביאו תירוצ' אחד דשאר מומין פסולין מדרבנן), ולכא' קושייתם צ"ע דוכי התנא כי רוכלא ליזיל וליתי. וראיתי שכן הקשה באילת השחר, ויש לתרץ דתוס' הוקשה לו כי הגמ' בדף פ"ו אומרת דלא הכשיר ר"ע "אלא" בדוקין שבעין, אולם מה שהקשו תוס' על הגמ' בגיטין קשה דמעשה שהיה כך היה ואה"נ היה יכול להטיל מום אחר וראיתי שכבר קדמני האילת השחר.

אי הכי אפילו בעינייהו נמי. הקשו תוס' שהגמ' תתיר דרבי אליעזר לדבריהם דרבנן קאמר להו לדידי אפילו בעינייהו נמי לא ירדו ולכן יעלם מהכבש למזבח אבל לדידכו אודו לי מיהת כשהם בתערובת שיעלם מהכבש למזבח מצד רואין כאילו הם עצים. ובספר פנים מאירות הקשה דלכא' א"א לתרץ כן, כי אף לפי ר"ע בעצמו דס"ל בעלי מומין שעלו לכבש או למזבח לא ירדו, מ"מ אם לא עלו לכבש או למזבח ס"ל דלא יעלו אע"פ שהם בתערובת ולא אמרינן רואין כאילו הם עצים (כמו שהקשתה הגמ' על רבי אליעזר דכמו שברובע ונרבע היות שהם פסולים לא אמרינן רואין ה"נ בבעלי מומין) וא"כ איך יטעון ר"א לרבנן לדידי אפילו בעינייהו לא ירדו מהכבש ויעלו למזבח דס"ל כר"ע, אלא לדידכו דלא ס"ל כר"ע (דבעלי מומין כיון שעלו לא ירדו) אודו לי מיהת כשנתערבו בעלי מומין בתמימים יעלו מצד רואין, וזה תמוה דהרי לפי ר"א בעצמו אם לא היה סובר

כר"ע ג"כ לא היה סובר דיעלו, כי בבעלי מומין לא אמרין רואין כמו שלגבי רובע ונרבע לא אמרין רואין.

תוד"ה הא עבר מום ירצו. הקשו תוס' דבגמ' בכורות דרשין מכלל ופרט דמום עובר מרצה, וא"כ למה צריכים ללמוד את זה מהפסוק מום בם, ותירצו דצריך את הפסוק מום בם כדי ללמד על מום עובר דמוקדשין דמרצה שלא נימא כיון דנדחה שוב אינו נראה, את"ד התוס'. ודבריהם קשים טובא, א' תירוצם אינן מובן דאם בגמ' בבכורות ילפינן לגבי בכור שעבר מומו מקריבים לגבי מזבח א"כ שמעינן דלא אמרין כיון דנדחה ידחה, וא"כ למה צריך לגבי מוקדשין מאי שנא, (כן הקשה בעולת שלמה) ב' במים קדושים הקשה על קושייתם דשם לומדת הגמ' מכלל ופרט דכשיש מום עובר בבכור א"א לשחטו במדינה אבל לא כתוב שם דאם עבר מומו אפשר לשחוט אותו במקדש, וא"א לומר דזה נלמד מיניה וביה אם א"א לשחוט במדינה ע"י מום עובר סימן שאינו מום וא"כ מרצה למזבח, דזה אינו דפשיטא דכל עוד שיש לו מום עובר אסור להקריבו, וצריך ליישב דתוס' סברו בקושיא דאם א"א לשחוט במדינה במום עובר אלמא אינו נחשב מום, ואה"נ דכל עוד שהמום בו א"א להקריבו למזבח, מ"מ אם עבר מומו יוכלו להקריבו למזבח כי לא היה בו מום, וע"ז תירצו תוס' דזה אינו דאע"פ דאין נשחט במדינה וא"כ אינו מום, מ"מ הוה אמינא דכשעבר מומו א"א להקריבו במקדש בין בכור בין שאר קדשים כי זה נראה ונדחה לכן צריך את הפסוק מום בם הוא דלא ירצו הא עבר מומם ירצו.

אח"כ עמדו תוס' על דברי הגמ' שאמרה דלפי רבנן בם בהם לא דרשי, (הסברתי לפי הפנים מאירות), דפשטות כוונת הגמ' זה דר"א יליף מהפסוק מום "בם" הוא דלא ירצו אבל ע"י תערוכת ירצו ועונין לו רבנן אנו דורשים מהך בם דאם עבר מומם ירצו. אומר ר"א הך דרשא דאם עבר מומם ירצו אני לומד ממש"כ בתחילת הפסוק כי משחתם "בהם" ואע"פ שא"א ללמוד ממש"כ בם (צ"ע למה) מ"מ מזה שהתורה לא כתבה בם אלא כתבה "בהם" אני לומד מזה דעבר מומם ירדו וע"ז עונים רבנן אנו לא דורשים מזה שכתוב בהם ולא כתב בם, ולפי"ז הקשו תוס' דיוצא דרבנן לא דורשים כלל מהך תיבת בהם ואפילו ר"א דריש רק חד דרשא מהיתור ה' (שלא כתב בם אלא בהם) ואילו בגמ' ביומא דריש רבי יוחנן מתיבת בהם ג' דרשות. ותירצו תוס' וז"ל ושמא משום דכתיב נמי בם דמיתר עכ"ל. הסביר בפנים מאירות דכוונת תוס' דבהך תיבת בהם גם בם מיותר וגם ה' מיותר ויש ב' דרשות, וזה המשיכו תוס' ואמרו ובם ובהם שניהם מיותרים

היינו משחתם "בהם" וגם מש"כ מום "בם", לכן יכול רבי יוחנן ללמוד ב' מבהם וא' מהם, עכ"ד. וכתב בחק נתן דלכא' דבריהם צ"ע דא"כ למה כתבה הגמ' הכא דר"א דריש ממש"כ בם בהם (היינו מה') ורבנן עונים לו אנחנו לא דורשים מה', הרי אפילו אם לא נדרוש מה' אפשר לדרוש מעצם תיבת בהם (אפילו אם לא נאמר דרשא בם בהם), כתב החק נתן דלזה כיונו תוס' בסוף התוס' (שורה הרביעית לפני סוף התוס') וכתבו ולא חש להזכיר דרשא דרבי יוחנן אלא הפשוטה יותר עכ"ל, היינו דהגמ' אצלינו קיצרה וס"ל כרבי יוחנן דדרשינן דרשא נוספת הני הוא דכי עבר מומם ירצו הא שאר דחויין הואיל ונדחו ידחו, וא"כ כבר דרשנו מב' תיבות בם לכן אם רוצים לדרוש עוד דרשא צריך לדרוש מה' דבהם וזה אמרה הגמ' דרבנן בם בהם לא דרשי.

אח"כ נכנסו תוס' לדיון נוסף האם רבי יוחנן ורב (בגמ' ביומא) ס"ל כר"א או כרבנן, ובתחילה נקטו דשניהם ס"ל כר"א, כי בגמ' שם אומר רב אני לומד מתיבת בהם דע"י תערוכת ירצו ורבי יוחנן לומדה מבם בהם, והגמ' מביאה דרואים במשנתנו דע"י תערוכת ירצו, כי כתוב איבריין באיבריין בעלי מומין ר"א אומר אם קרב ראש אחד מהן יקרב כל הראשין, וחכ"א אפילו קרבו כולם חוץ מאחד מהן יצאו לבית השריפה, ורש"י שם לומד דרואים מר"א דע"י תערוכת ירצו, כי אם לא היה מרצה ע"י תערוכת לא היה ר"א מקל דאם קרב ראש אחד מהן אמרינן דהראש של הבעל מום קרב, (כמ"ש תוס' בדף ע"ד דאם מדאורייתא בטל יכולים לומר כזה סברא) אבל רבנן לא ס"ל כלל דע"י תערוכת מרצה אולם אח"כ טוען תוס' דיתכן דס"ל כרבנן (והא ראייה למה ציטטה הגמ' ביומא אף את דברי חכמים) ואף רבנן דמשנה ס"ל דע"י תערוכת בטל מדאורייתא ולכן אף דלא הקילו כשקרב ראש אחד דיקריבו השאר כי היות דהוה את שדרכו לימנות לא בטיל מדרבנן, מ"מ הקילו דמה שעלה לא ירד ואילו לא היו סוברים דע"י תערוכת יקרב מדאורייתא היו אומרים דירד, (ור"א גם החמיר מדרבנן דאם לא קרב הראש של אחד מהן לא יקרב, אבל כשקרב הראש הקל דכולם יעלו, כ"נ לפרש) ומה שס"ל לרבנן במשנה דאיברי חטאת שנתערבו באיברי עולה לא יעלו אע"פ שזה ע"י תערוכת, יתכן דזה גם מדרבנן כמו בע"מ אבל לכו"ע רבנן דברייתא ס"ל דאף מדאורייתא לא בטיל ולכן רואים בגמ' הכא דר"א דורש דע"י תערוכת ירצה ורבנן אין דורשים הפסוק לכך. וכתבו תוס' דלכא' היא גופא קשיא למה אמרה הגמ' דרבנן לא דרשי בם בהם, הרי היה אפשר לומר דכן דרשי ואעפ"כ ס"ל דאיברי בעל מום שנתערבו לא יעלו מדרבנן כמו שס"ל במשנתנו, תירצו

תוס' בגלל שבכרייתא דיברו רבנן גם על רובע ונרבע שנתערבו וכמו שהם לא עולים מדאורייתא ה"נ מש"כ דאיברי בעל מום לא יעלו היינו מדאורייתא. ור"א דברייתא הקל יותר מר"א דמשנה כי ר"א במשנה הקל רק אם קרב אחד מהראשים ואילו ר"א בכרייתא ס"ל דיקרבו אע"פ שלא קרב הראש של אחד מהן. ואע"פ שהתיר ר"א באיברי בעלי מומין בכרייתא להקטיר לכתחילה מצד הפסוק מ"מ אם נתערב ברובע ונרבע אסר, ואע"פ שרואים בגמ' בקושיא דאיברי בעל מום דומה לרובע ונרבע ה"מ כשבאים לדון מצד סברת רואין וגם זה לא פשוט, אבל כשבאים מצד היתר הפסוק ע"י תערובת זהו דוקא בבעל מום שמירי בו הפסוק.

תוד"ה אודו לי מיהת. כתבו דר"א לא ס"ל סברת רואין כי אם היה ס"ל כן לא היה צריך ללמוד מפסוק דע"י תערובת ירצה, ולכא' צ"ע טובא דרואים בגמ' יומא דף ס"ד דאף ר"א דמשנה ס"ל דע"י תערובת מרצה מהפסוק וא"כ למה צריך ר"א להגיע במשנה לסברת רואין כאילו הם עצים, (וכן אומר מפורש בכרייתא בדף ע"ו:) ואין לתרץ דצריך להגיע לרואין להתיר אפילו בלי תערובת, כי תוס' כתבו (בדף ע"ז ע"א ד"ה וחולין ממילא) דאמרינן דמהני רק אם זה בתערובת, ואולי י"ל דאע"פ דס"ל דלומדים מהפסוק דע"י תערובת אפשר להקריב מ"מ רבנן החמירו כמו שרואים שאיברי בעלי מומין התיר ר"א להקריב רק כשקרב הראש של אחד מהן, וע"י סברת רואין אפשר להקל אפילו מצד האיסור דרבנן, אבל קשה ע"ז דר"א לומד סברת רואין מהפסוק ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח, לריח ניחוח הוא דאין עולה אבל לשם עצים עולה, [וכן קשה למה לא התיר ר"א אף באיברי בעלי מומין שנתערבו ולא הקטירו הראש של אחד מהן דג"כ יוכלו להקטיר למזבח מצד סברת רואין, והך קושיא הקשה רע"א ותירץ דסברת רואין אומרים רק בדברים שראויים למזבח מצד עצמן משא"כ בבעלי מומין דאין ראויים למזבח].

תוד"ה בדם בחמה. הוקשה לתוס' דאע"פ דהדם קדשים לא מתבטל מ"מ יאסר להעלותן ע"ג המזבח מצד דם הבהמה של חולין, כי אפילו למ"ד חולין בעזרה לאו דאורייתא היינו שחיטתן אבל להעלותן נראה דאסור. ותירצו ג' תירוצים, א' דלכו"ע אם זה מעורב ממש בקדשים כגון דם בדם ומעלהו בשביל הדם כשר אמרינן רואין כאילו הם עצים משא"כ איברי עולה שנתערבו בחטאת אינו תערובת כלל בלח שם לרבנן דמשנה לא אמרינן רואין, תירוצ' ב' רצו תוס' להוכיח דלמ"ד חולין בעזרה לאו דאורייתא ה"ה דלהעלותן ע"ג המזבח שרא,

אבל תוס' דחו דאין משם ראייה כי יתכן דקאי לפי ר"א דס"ל רואין. אח"כ דחו ההוכחה ואמרו דיתכן דלפי רבנן בחולין גמורין שרו רבנן לשם עצים וא"כ הך גמ' שתוס' רצו להוכיח דלמ"ד חולין בעזרה לאו דאורייתא אין איסור אף להעלות ע"ג המזבח יתכן דקאי אף כרבנן וההיתר מצד רואין, [וצ"ע לפי"ז א"כ איזה חולין בעזרה אסור להעלות הרי אפשר לשם עצים. וכן צ"ל לפי הך תירוצ' דמש"כ במשנה דנתערב איברי תמימה באיברי בעל מום אסור להעלות מיירי דנמצא המום אחרי ששחטו בתורת קדשים וצ"ע], וא"כ יש תירוצ' ג' על קושיית תוס' דמעלה לשם עצים.

תוד"ה רואין אותו. בתירוצם הב' תירצו דאיצטריך הטעם שדם השעיר אין מתבטל בגלל שעולין אין מבטלין זה את זה, דאל"כ מכיון ששפך אחד לתוך השני והגמ' אמרה בהמשך דבכה"ג אמרינן ראשון ראשון בטל והיה נפסל הדם ששפכו לדם האחר, ואפילו למ"ד לא אמרינן ראשון ראשון בטל וחזור להכשירו הכא לא יחזור להכשירו כיון שזה נראה ונדחה, לכן הביאו הסיבה דעולין אין מבטלין זא"ז, אבל תוס' הפריכו הך תירוצ' כי כתוב במשנה דמערה דם הפר לדם השעיר ולפי החשבון של תוס' בלי הדין דעולין אין מבטלין היינו אומרים דדם הפר מתבטל ואילו בגמ' נראה דהיינו אומרים דדם השעיר נתבטל כי הגמ' אומרת דידוע דדם הפר מרובה מדם השעיר אלא שדם השעיר לא נתבטל בגלל שעולין אין מבטלין, אע"כ צ"ל כתירוצ' א' של תוס'. והנה באמת היא גופא צ"ע למה לא אמרה הגמ' שם דבלי אין עולין מבטלין זא"ז היינו אומרים דדם הפר נתבטל מצד ראשון ראשון בטל כתבו תוס' א' דלא אמרינן ראשון ראשון בטל אלא כשאנו מערה בשפע הרבה אבל שם מערה דם הפר בשפע הרבה לכן לא אמרינן ראשון ראשון בטל, ב' דמי לא עסקינן שמערה יחד דם הפר שבכלי זה ודם השעיר שבכלי השני לתוך כלי ג'. [ולא זכיתי להבין דשם כתוב עירה דם הפר לתוך דם השעיר]

דף ע"ח ע"א

תוד"ה הפיגול. הקשו על רש"י א' ממ"נ אם התרה משום ג' האיסורים אי"ז התראת ספק בגלל שבודאי מתחייב כי אוכל כזית מא' מהשלשה והיה צריך להיות חייב, ואי מיירי דהתרה רק מצד א' מהאיסורין א"כ אף למ"ד התראת ספק הוה התראה לא יתחייב, כי הוא מחייב באופן דודאי עבר משום האיסור

שהתרו בו ורק שבזמן שעשה המעשה היה ספק אם עובר עכשיו האיסור לדוגמא אם היה לפנינו שתי חתיכות אחד חלב ואחד שומן, ואכל אחד מהן והתרו בו אל תאכל חלב ואח"כ אכל השניה וגם התרו בו אל תאכל חלב זה נקרא התראת ספק כי ודאי עבר על איסור אכילת חלב ורק שכל פעם שאכל היה התראת ספק, משא"כ הכא אם התרו משום א' מהאיסורין יתכן שבאמת לא עבר הך איסור, ב' קשה על רש"י דהכא אין אפילו כזית א' שלם מאיסור אחד כי כ"א מתבטל קצת ממנו בחבירו וא"כ אפילו אם נסבור התראת ספק שמה התראה ג"כ פטור, ג' למה אומרים כאן א"א שלא ירבה אחד על חבירו והיינו מכח הבלילה, בלאו הכי כל אחד מתבטל בשנים האחרים, ופירשו (א) בשם רבינו ברוך דהכא מיירי דיש ב' חתיכות (הכוונה ב' תערובות) בא' מהן יש כזית פיגול וב' זיתים נותר, ובשני יש ב' זיתים פיגול וזית אחד נותר (ומה שכתוב בגמ' הפיגול והנותר והטמא הכוונה דהיה תערובת של שני חתיכות, בחתיכה אחת היה ב' זיתים מאיסור פיגול וזית אחד מאיסור אחר דהיינו נותר או טמא ובחתיכה השניה היה תערובת של שני זיתים נותר או טמא וזית אחד פיגול) וכשאכל חתיכה הראשונה התרו בו משום פיגול וכשאכל השניה שוב התרו בו משום פיגול דהכא הרי ודאי אכל כזית פיגול (כי באחד מהתערובת היה ב' זיתים פיגול וא' נותר) ומה שפטור כי התראת ספק לא שמה התראה אבל אילו היה נחשב התראה היה חייב, ואילו איסורין לא מבטלין זה את זה היה חייב אף שלא אכל ב' החתיכות בזמן אכילת פרס כי בכל אחד יש לפחות כזית פיגול. (ומה שתוס' כתבו וז"ל והתרו בו אל תאכל פיגול שמא זו היא חתיכה שיש בה רוב נותר, כיונו תוס' להסביר למה זה התראת ספק כי שמא יש בה רוב נותר) (ב) פירשו בדרך אחר דהיה כאן חתיכה אחת שמעורב בה ב' כזיתים מאיסור אחד וד' כזיתים מאיסור אחר כגון איסור אחד פיגול והאיסור השני זה נותר (או טמא), ואינו יודע האם הד' כזיתים הם פיגול וב' הכזיתים נותר או להיפך וחילק החתיכה לשנים, ואכל חתיכה אחת ואח"כ אכל השניה, ואכל שתי החתיכות בפחות מזמן אכילת פרס או בזמן אכילת פרס, וכשאכל הראשונה התרו בו אל תאכל פיגול וכשאכל השניה התרו בו אל תאכל נותר, (אבל אילו התרו גם על השניה אל תאכל פיגול אין כאן התראת ספק כי יתכן דבאמת לא עבר כלל על איסור פיגול) אינו חייב דאע"פ דודאי עבר על איסור אחד פיגול או נותר מ"מ כשהתרו בו אל תאכל פיגול זה ספק אם זה פיגול וכן כשהתרו בו משום נותר זה ספק אם זה נותר והוה התראת ספק.

[והנה צריך ביאור למה לפי תירוצו של רבינו ברוך כתבו דמיירי נתערב כזית בב' זיתים, ולפי הך תירוצן כתבו דנתערב ב' זיתים בד' זיתים, הסביר בעולת

שלמה דהרי תוס' הסביר דמיירי אפילו באכל ב' החתיכות בכדי אכילת פרס, וכתוב בסוגיין דהסיבה שאינו חייב מלקות מכיון שאיסורים מבטלים זא"ז, אבל אם איסורים לא היו מבטלים זא"ז היה חייב מלקות, והנה לפי דרך הב' של תוס' דמיירי דהך חתיכה אכלה בפעמיים, א"כ אם היה מיירי דהתערובת היה כזית פיגול בב' זיתים של נותר ואכלה בפעמיים, אף אם אין איסורים מבטלים זה את זה לא היה לוקה כשהתרו בו משום פיגול אם לא אכל כזית בתוך שיעור פרס והכא מיירי אפילו אם לא היה בתוך שיעור פרס, משא"כ לפי תירוצ' א' דתוס' דמיירי דהיה ב' חתיכות אחד היה כזית פיגול ושני זיתים נותר, ואחד היה ב' זיתים פיגול וזית נותר, ואכלן זא"ז, אם אין איסורין מבטלין זא"ז היה חייב אף שלא אכל ב' החתיכות בתוך כדי אכילת פרס דהרי בכל חתיכה יש כזית פיגול.]

תוד"ה מתיב רבא. הקשו לפי שיטתם (בדף ע"ט ע"א ד"ה אמור) דטעם כעיקר דאורייתא א"כ למה לא הקשה רבא לר"ל מכל המקומות שתוס' הוכיחו דטעם כעיקר דאורייתא, [והקשה רע"א דתוס' בדף ע"ט הביאו ב' הוכחות דטעם כעיקר דאורייתא, אחד מדברי רבא בדף ע"ט, וב' מדברי המשנה שהביא רבא הכא ראייה דנותן טעם הוא מדאורייתא, וא"כ למה נתכוונו תוס' דהיה צריך להוכיח מכל התורה כולה, דמדברי עצמו בדף ע"ט אין יכול להוכיח ומהמשנה בחלה באמת זה מה שהביא רבא הכא]. וכתב בספר תוספת קדושה דאע"פ דתוס' כתבו שם דאינו חייב מלקות מצד טעם כעיקר והרי ר"ל איירי לענין מלקות ואולי לכן לא הביא מכל הנך מקומות, מ"מ אין לתרץ כן כי תוס' שם כתב דאם יש כזית בכדי אכילת פרס זה נקרא טעמו וממשו ולוקין עליו, והרי בתוד"ה הפיגול והנותר העמידו תוס' אפילו כשיש כזית בכדי אכילת פרס, ולכן מובן קושיית תוס' שיוכיחו מכל המקומות דמוכח דטעם כעיקר דאורייתא. ועיין בצ"ק מה שהקשה על תוס'.

תוד"ה אלא מין. כתבו דאין להקשות על סוגיין דמבואר בבלל מין באינו מינו לא בטל, ובערבי פסחים כתוב לא לכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי דילמא אתא מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא. נראה שהבינו תוס' בקושיא (וכן הבינו בתירוצם השני) דטעם המרור יכנס במצה ובמקומות מסוימים יהיה שם טעם מרור במקום טעם מצה וע"ז הקשו מה בכך, הרי יש גם טעם מצה ויצא בטעם מצה, ובתירוצם הא' פירשו דכוונת הגמ' דלא ירגישו כלל טעם מצה, אבל בתירוצם הב' תירצו דמיירי אפילו אם ירגישו טעם מצה אבל במקומות מסוימים לא ירגישו והגמ' מיירי דאוכל כזית מצה ולכן יתכן שיחסר לו שיעור כזית.

דף ע"ה ע"ב

תוד"ה ונשער. כתבו דאע"פ דמלשון רש"י משמע שקושיית הגמ' דנשער מין במינו כמין באינו מינו, היינו שרבנן יחמירו לשער כן, כי פירש קושיית הגמ' למה מזלזלינן לשער ברובא משמע שהקושיא על רבנן, מ"מ מזה שהגמ' הביאה ראייה דרואין דמין במינו משערין כמין באינו מינו מזה שדמ שנתערב בדם בהמה או חיה רואין כאילו דם הבהמה הוא מים ואם בכה"ג יהיה הדם ניכר במים כשר הדם למזבח, והרי הך דין דרואים כאילו הדם הוא מים ומקריבים למזבח זה מדאורייתא (כי אם מדאורייתא אינו כן לא יתקנו רבנן שיקריבו למזבח נגד התורה) א"כ ע"כ קושיית הגמ' דמדאורייתא יחמירו במין במינו כמין באינו מינו אף לפירש"י.

תוד"ה לא רואין. פירשו דמה שאמרה הגמ' דרואין לדם כאילו הוא מים, הכוונה דמסתכלים כאילו הדם אינו דם אלא מים ומים אינם כשרים לזריקה על מזבח, לא כפשט הפשוט דמסתכלים כאילו הדם הוא מים ונפל ליינן ולכן נתבטל כי אינו ניכר כלל.

תוד"ה דלי שיש בו יין לבן. הוקשה לתוס' דמה בכך דיש רוב חלב הרי החלב אין מעכב את המים ולמה לא עלה טבילה לדלי, ותירצו דמכיון דהדלי יש בו חלב עד רובו אין המים חודרים דרכו, ורק כשיש חלב ע"ג היד או ע"ג הכלי חודר דרכו, נראה בכוונתם ומצאתי כן בחזו"א מקואות קמא סי' י' אות ב' דתלוי אם החלב מכונס בתוך כלי אין המים חודרים דרכו משא"כ כשזה ע"ג היד או ע"ג הכלי שאינו מכונס חודרים המים דרכו, ואע"פ שתוס' הזכירו שהדלי יש בו חלב עד רובו נראה דאין כוונתם בגלל שיש רוב חלב אין חודר אבל בפחות מזה חודר (וכתבו כן בגלל שהת"ק דיבר כשיש בו רוב חלב אינו טהור, והכי מדויק לשון תוס' שכתבו יש בו חלב עד רובו), כי אם זה כוונתם, יוצא דכשיש מיעוט חלב בכלי המים חודרים דרכו וא"כ אין כתבה הגמ' דזה מחלוקת רבנן ורבי יהודה אם אמרינן רואין, דלרבנן דאמרי כשיש מיעוט חלב עלתה טבילה לית להו רואין ולרבי יהודה דס"ל גם במיעוט מים אם היה יין אדום לא היה דיהא מראו לא עלתה טבילה אית ליה רואין, הרי אפשר דגם רבנן ס"ל רואין ומה שעלתה לו טבילה כי המים חודרים דרכו. אח"כ ראיתי בעולת שלמה שכ"כ. (ובדברי החזו"א צ"ע דיתכן דחלק מדבריו שונים ממש"כ)

בסוף התוס' כתבו ובפ"ז דמקואות תנינן לה וקאי אשאר משקין ומי פירות, היינו דבאו לחזק תירוצם דמש"כ ביבמות דנתן סאה ונטל סאה כשר עד רובו מיירי בשאר פירות חוץ מין, כי הגמ' קאי על המשנה במקואות שכתוב היו בו ארבעים סאה נתן סאה ונטל סאה כשר ומיירי בשאר משקין ומי פירות וע"ז אמרה הגמ' ביבמות דכשר עד רובו.

תוד"ה הא דרביה. הביאו פירש"י דס"ל דמי רגלים הוה מים ומש"כ רואין אותן כאילו הם מים הכוונה דאע"פ שצבען שונה קצת בכ"ז הם כמים רגלים, וקושיית הגמ' ורמינהו, זהו דיש סתירה בין ב' הברייתות (תוס' ס"ל דמה שהביאה הגמ' דלי שהוא מלא רוקין וכו' זה ברייתא ואע"פ שיש משנה מ"מ במשנה לא כתוב דלי שהוא מלא רוקין וא"כ ע"כ זה ברייתא, וגם מה שהביאה הגמ' לפני זה דלי שיש בו יין לבן או חלב זה גם ברייתא, וצ"ע מה שתוס' בתחילתו כתבו הא "דתנן" לעיל רואין אותן כאילו הן יין אדום, הרי"ז ברייתא וגם בהמשך כתבו תוס' שזה ברייתא ואולי צריך לגרוס הא "דתניא" דבברייתא הראשונה דמיירי ביין לבן או חלב שזה מין במינו עם המים ס"ל לרבי יהודה דאמרין רואין ואילו בברייתא השניה (של דלי מלא רוקין) שזה רבי יהודה דס"ל רואין (כי כתוב מי רגלים רואין אותו כאילו הן מים) כתוב במי חטאת שזה מין במינו דבטל ברוב ולא אמרינן רואין, ותוס' הקשו ו' קושיות על פירש"י, ולכן פירשו בדרך אחר דקושיית הגמ' זה סתירה מהברייתא של דלי מלא רוקין שזהו שיטת רבי יהודה [וההוכחה שזה שיטת רבי יהודה, כי בברייתא של דלי שיש בו יין לבן ס"ל דמין באינו מינו דשויין בחזותא אמרינן רואין, ובברייתא השניה מיירי במי רגלים שזה מין באינו מינו לגבי המים (לא כרש"י דמי רגלים במים זה מין במינו) ושוה בחזותא ואמרינן ג"כ רואין אלמא זה שיטת רבי יהודה] וכתוב בו דמי חטאת שהוא מין במינו עם המים, בטל ברוב ואילו במשנה ס"ל לרבי יהודה דמין במינו לא בטיל כי כתוב רבי יהודה אומר אין דם מבטל דם, וכתבו תוס' דלא היה אפשר להקשות מהברייתא של דלי שיש בו יין לבן וחלב דהוה כמין במינו כי לפי רבנן הולכים אחרי הרוב ואעפ"כ ס"ל לרבי יהודה דבטל אם יהיה קצת יין שאפילו יהיה אדום יהיה דיהה מראהו על המשנה דס"ל מין במינו לא בטיל, כי יין לבן וחלב בכ"ז זה אינו מינו עם מים, ולכן בטל. [וקצת קשה על פירוש התוס' כי הגמ' לא הזכירה לפני הקושיא בכלל את המשנה דרבי יהודה ס"ל אין דם מבטל דם, ואיך תקשה ממה שלא הזכירה] ותירצה הגמ' הא ידידה הא דרביה, דמש"כ במשנה דמין במינו לא בטיל זה דרביה ובברייתא שכתוב דמין במינו

בטיל זה שיטת רבי יהודה בעצמו דס"ל דבטיל, והקשו תוס' איך אמרין דרבי יהודה ס"ל מין במינו בטיל ברוב הרי בברייתא הראשונה ס"ל בדלי שיש בו יין לבן וחלב והטבילו דלא סגי כשרוב מים אלא רואין אותו כאילו הוא יין אדום. ותירצו דבמין במינו גמור לא ס"ל רואין ורק במין בשאינו מינו כגון יין לבן וחלב שנמצאים בדלי והטביל הדלי שם ס"ל רואין, אע"פ שזה כמו מין במינו כי שוין בחזותא מ"מ הוה מין באינו מינו. (ויוצא דבר חידוש לפי תוס' כי פשטות הסוגיא זה דבמין במינו אמרין רואין ובמין באינו מינו לא אמרין ולפי תוס' זה להיפך, וכל הקושיות שהקשו על פירש"י לא קשה לפי פירוש תוס'.

הקשו מ"ש דגבי קדשים (היינו דם שנתערב בדם) ולגבי טומאה (היינו מה שתוס' הביאו לפני זה את התוספתא מי רגלים שנתערבו ביין), ולגבי מקוה (היינו דלי טמא שיש בו יין לבן וחלב והטבילו) אומרים רואין ובשאר איסורא לא אומרים רואין.

בסוף התוס' הקשו דלפעמים רואין את המבטל כאילו הוא יין אדום כגון במשנה בנתערב דם כשר בדם בהמה וחיה וזה קולא להכשיר הדם, ולפעמים מסתכלים על הבטל כאילו הוא יין לגבי דלי יין לבן וחלב דהיה מתבטל ברוב מים והחמירו לראות היין וחלב כאילו הוא יין אדום ולא בטל ברוב, ותירצו דאמרין רואין כדי שלא יתבטל המיעוט בין להחמיר ובין להקל, והכל לפי הצורך אם כדי שלא יתבטל צ"ל רואין במבטל אומרים ואם כדי שלא יתבטל צ"ל רואין במבטל אומרים, אבל שיטת רש"י מדויק בסוגיין דאמרין רואין רק כדי להחמיר ובמשנה שאומרים בדם שנתערב בדם בהמה רואין ס"ל לרש"י דזהו להחמיר דצריך להזות.

דף ע"ט ע"א

תוד"ה אמור רבנן בטעמא. התוס' חולקים עם רש"י דס"ל דטעם כעיקר בחולין הוא מדרבנן, אבל בקדשים אף לפירש"י הוא מדאורייתא, ותוס' ס"ל שזה דאורייתא: הכוונה דאם נתערב מין באינו מינו ויש רוב נגד האיסור אולם מרגישים את טעמו האם אסור לאכלו רק מדרבנן או אסור אף מדאורייתא, אולם אפילו לפי תוס' שאסור מדאורייתא אם לא יהיה בהך תערובת כמות של איסור שכשיאכל בזמן של אכילת פרס יצא שאכל כזית איסור לא יתחייב מלקות.

ותוס' הוכיחו מדברי רבא שלא אמר בס' או במאה שהם שיעורים דרבנן משמע שרבא דיבר בדינים מדאורייתא, וא"כ כשרבא אמר מין בשאינו מינו אסור כל עוד מרגישים טעם, אלמא טעם כעיקר אסור מדאורייתא, והנה תוס' עמדו על

דברי רבא שאמר אמור רבנן בטעמא דהיינו במין באינו מינו ולכא' דיוקם מזה שלא אמר שצריך ס' אלמא אין מדבר בשיעורים דרבנן, אך הקשה בספר עולת שלמה דאף מדרבנן א"צ ס' ואם קפילא טועם ואין טעם זה מותר באכילה, וא"כ מה רצו תוס' שאילו זה מדרבנן יכתוב ס', אבל ראיתי בספר תוספת קדושה ובלשם זבח שדיוק של תוס' זה ממה שאמר רבא מין במינו ברובא, והרי מדרבנן החמירו במין במינו בלח בלח דצריך ס' ובתרומה מאה ומיירי בלח בלח דאל"כ אף במין באינו מינו אין טעם וא"כ למה לא הזכיר רבא במין במינו ס' או מאה אלמא מיירי בדאורייתא, ולפי"ז לא עמדו תוס' על מה שאמר רבא אמור רבנן בטעמא אלא על דברי רבא שאמר אמור רבנן ברובא והיינו במין במינו.

כשתוס' הזכירו דברי רש"י הביאו דרש"י כתב דילפינן ממה שהתורה החמירה בקדשים לאסור נותן טעם, ואין כוונתו לילפותא רגילה דא"כ נותן טעם לפירש"י יהיה דאורייתא, אלא הכוונה דחז"ל אמרו כמו שהתורה החמירה בקדשים אף אנו נחמיר בחולין.

ורש"י הביא ראיה לדבריו מדברי רבי יוחנן שאמר טעמו ולא ממשו אין לוקין עליו, וטעמו וממשו לוקין עליו, והפשט הפשוט דמיירי במין באינו מינו ונתן בו טעם אך אין כאן ממשות האיסור כי סלקוהו, וכתוב דאין לוקין עליו אלמא אע"פ שיש בו טעם בטל מדאורייתא, ותוס' דחו בכמה דיחויין א' דמיירי מין במינו [ומש"כ טעמו, הכוונה דיש כאן שיעור נתינת טעם אילו היה מין באינו מינו היינו דלא היה ס' נגדו, כן נראה להסביר] וההבדל בין טעמו וממשו לטעמו ולא ממשו הוא הבדל טכני, דאם זה רק טעמו והאיסור אינו כאן א"כ אין האיסור ניכר משא"כ בטעמו וממשו האיסור כאן, ומיירי כשמכירים אותו ולכן אם אוכלו חייב מלקות [ולכא' צ"ע דזה פשיטא דחייב מלקות אם מכיר האיסור ואכלו] ולפי"ז מיושב למה אין מלקות בטעמו ולא ממשו כי מיירי מין במינו ואין כאן טעם, ותוס' הוקשה לו א"כ למה כתב טעמו ולא ממשו היה יכול לדבר אף בטעמו וממשו אסור ואין לוקין עליו כגון באינו מכירו ותירצו א' דכ"כ לרבותא דאע"פ שאין כאן ממשו בכ"ז אסור, ב' דכ"כ כי כך א"צ לפרש דאין מכירו כי כשיש כאן רק טעם ולא ממש ודאי אין מכיר, ותוס' סיימו אבל ודאי אם יהיה אינו מינו ילקה אף שאין מכיר, והיינו כשיש כזית בכדי אכילת פרס, כן ביאר בספר לשם זבח. ב' דמיירי במין באינו מינו, וטעמו ולא ממשו הכוונה כשאין כזית בכדי אכילת פרס ולכן אין מלקות, וטעמו וממשו היינו כשיש כזית בכא"פ, ג' והר' יוסף מאורליינש ג"כ תירץ דטעמו ולא ממשו מיירי במין באינו מינו

ומיירי אפילו כשיש כזית בכא"פ ואעפ"כ אין לוקה מכיון דרבי יוחנן למד דטעם כעיקר ממש"כ התורה דאסור לאכול בכלי עכו"ם והיינו משום בליעה דזהו טעם והתורה לא אסרתו בלאו אלא בעשה ואין מלקות על עשה, ור"ת הקשה על ר"י דאורליינש כי הגוזז והעובד בשור פסולי מוקדשים לוקה ואע"פ שזה נלמד רק מעשה תזבח ולא גיזה מ"מ אמרינן היות דשור פסולי המוקדשין של הקדש קאי על גיזתו לפני שפדוהו בלאו וכשהתורה אמרה אף בפסולי המוקדשין שפדו תזבח ולא גיזה החזירתו תורה לאיסורו הראשון שהוא בלאו, וה"נ האיסור בעין הוא בלאו וכשהתורה אסרה אף טעמו החזירתו התורה לאיסורו הראשון שהוא בלאו ויהיה מלקות ע"ז, ותוס' כתוב דמה שדימה ר"ת שור פסולי המוקדשין להכא אין דומה כ"כ, כי פסולי המוקדשין לפני פדייתו היה אסור בהכל ואחרי פדייתו שאמרה התורה תזבח ולא גיזה כוונת התורה לומר התרתי לך איסור זביחה ולא איסור גיזה א"כ קאי על גיזה באיסורו הראשון, משא"כ נותן טעם הוא לא היה אסור אף פעם וכשהתורה לימדה אותנו דאף נותן טעם אסור ובמקום שלימדנו כן זה עשה ממילא יש כאן רק עשה.

ואע"פ שתוס' הוכיח מהבבלי שטעם כעיקר מדאורייתא מ"מ בירושלמי מוכח שזה מדרבנן.

בסוף התוס' עמדו על דברי רבא שאמר מין במינו ברובא, והרי רבא מדבר בדאורייתא א"כ מוכח דס"ל דמין במינו בטל ברוב מן התורה, אבל התנא של המשנה חולק וס"ל דאף מין במינו לא בטל ברוב כי התנא הכשיר דם שנתערב בדם (ויש רוב בדם הפסול) אם כשרואין הדם הפסול כאילו הוא מים יהיה הדם הכשר ניכר בו ואם ס"ל מדאורייתא דמין במינו בטל ברוב לא היו רבנן מכשירים הדם שנתבטל ברוב ע"י רואין.

תוד"ה אמרו עליו. כתבו בזמן הבית היה ששלשתן דאורייתא, הסביר בחק נתן כי אם מיירי בזמן הזה דמרור הוא מדרבנן הוה ליה מצד דאורייתא אין מחויב בכלל במרור וא"כ אתא טעם מרור ומבטל טעם מצה כי מצד דאורייתא אין המרור מצוה.

דף ע"ט ע"ב

תוד"ה אף הרוטבו במים. בתחילה פירשו כפירש"י דמלחלחו במים, והקשו ע"ז א' אם זה ראוי להתלחלח במים א"כ אף בלי שיתלחלח מטמא, ב' מה

הטעם של רבנן דס"ל דאין מטמא ע"י לחלוח (הרי כתוב בסתם משנה דמטמא) ותירצו א' דשם קתני אם זה ראוי להתלחלח ע"י שריה בפושרין מעת לעת, זה מטמא אף בלי שיתלחלח, אבל אם צריך יותר ממעל"ע שם ס"ל לרבנן דאפילו יתלחלח לא יטמא כי כבר נתבטל (כ"כ בחק נתן), ולפי רבי יהודה כשיתלחלח יטמא, ב' פירשו פשט אחר ברבי יהודה דרבי יהודה לא מיירי כשזה יבש וילחלחו במים אלא מיירי בלח ושרה אותו במים ס"ל לרבי יהודה דמטמא, ורבנן ס"ל דכשישרה במים והמים ירבו עליו אינו מטמא, ותוס' כתבו דבתוספתא משמע כפירוש הזה, כי רבנן טוענים לרבי יהודה אף זה משנתנו בתוך מים ורבו עליו טהור, ולכא' לא מובן דהרי אף לפירש"י מיירי כשנתנוהו בתוך מים ללחלחו וע"ז אמרו רבנן היות דיש רוב מים זה מתבטל וטהור, אבל נראה שתוס' דייקו מדברי רבנן דמשמע דלפני שנתנוהו במים זה טמא ואילו לפירש"י דמיירי ברוק יבש א"כ לפני שנתנוהו למים לכו"ע זה טהור, אע"כ מוכח דמיירי בלח וא"כ אם לא ישימוהו במים לכו"ע יטמא, ונחלקו רבנן ורבי יהודה כשישימוהו במים האם יטמא או לא. ועוד יש לומר דלפירש"י לפי רבנן היות דצריך יותר ממצת לעת אף אם ישרוהו במים, והמים לא ירבו עליו נמי טהור דהרי הוא כמו שאינו רוק בכלל, ואילו בתוספתא בדברי חכמים כתוב משרבו עליו המים, וצ"ע.

תוד"ה במאי קמיפלגי. [באמצע התוס' כתבו תדע מדאיצטריך למיתני הך בבא כלל וההיא דדם בעלי מומין, דלכא' זה מיותר אם ס"ל לחכמים בנתערבו ניתנים למעלה בניתנים למטה ששניהם כשרים לא אמרינן רואים, בדם פסולים פשיטא, וא"א לתרץ דכתבו כן לחדש דאף בפסולים לפי ר' אליעזר אמרינן רואים, כי א"כ יכתוב בהם ר"א בפירוש דרואין. נראה משיגרת לשונם דלפי ר"א בדם בעלי מומין שנתערב נמי אמרינן רואין, אבל לכא' אינו כן כי גם הכא במשנה לגבי דם בעלי מומין וגם בדף ע"ז ע"ב לגבי אברי תמימים שנתערבו באיברי בעלי מומין אף ר"א אינו מתיר מצד רואין כאילו הם עצים ורק בקרב אחד מהם הוא מקל כי תולין דמי שהקריבו היה הבעל מום וצ"ל דמה שהזכירו תוס' בעלי מומין כיונו לפי רבנן. וזה דוחק. שוב ראיתי דכוונת תוס' (וכ"כ רש"י) דאע"פ דס"ל רואים בכ"ז זה פסול מצד גזירה שמא ירבה דם הבעלי מום על הכשר, ולכן במשנה המובא בעמוד זה כתוב נתערב דם כשר בדם בעלי מומין לפי כולם זה לא יעלה אע"פ דס"ל לר"א רואין בכ"ז גזר שמא ירבה, אך צ"ע דזה א"ש לפי שיטת ר"פ דס"ל דר"א מודה דגוזרין, אך לפי שיטת רב זביד דלר"א לא גוזרין א"כ קשה למה לא הכשיר בנתערב דם בעלי מומין בכשרים, בשטמ"ק כתב

כי מאיסי כמ"ש הגמ' בדף ע"ז: לפי רבנן, ולכא' יש נפ"מ בין ב' ההסברים דאם זה משום גזירה אם זרק זה עלה לו כמש"כ במשנה הקודמת אבל אם זה בגלל מאיסי לא עלה לו. וברבינו עובדיה מברטנורא ובתויו"ט פירשו דהסיבה דר"א אין מכשיר בזה בגלל שיש לאו להעלות בעלי מומין למזבח, אך צ"ע כי תוס' בדף ע"ז: כתבו דאפילו רבנן של המשנה ילפי מהפסוק מום במ לא ירצה, דרק כשזה בעיניה לא מרצי אבל בתערובת מרצה, וכנראה לא כ"כ לפי תוס'.

בסוף התוס' כתבו דכשנתערב מידי דלאו בר הקרבה במידי דבר הקרבה לכו"ע אומרים רואים, והוסיפו כיון דיש בילה, וצ"ע למה הוצרכו להך תוספת כיון דיש בילה דלכא' אם בחולין אמרינן לכו"ע רואין זה אף בלי בילה, ותוס' בדף ע"ז: כשהזכירו הך חידוש ג"כ לא התנו דוקא בדברים הנבללים, וראיתי דבספר לשם זבח כתב דתלוי בפסולין לא התירו תוס' רק ע"י בילה אבל בחולין שנתערבו שרא אף בלי בילה.

בסוף התוס' סיימו אבל בחולין ובדם חיה דלא שכיחי בעזרה לא גזרי, צ"ע דלכא' זה מיותר כי לא עסקו בהך ענין למה לא גזרו על חולין ודם חיה, ונראה דאחרי שתוס' סיימו ואמרו דבחולין ופסולין אמרינן רואין וא"כ ע"כ הת"ק שאסר בפסולין זה משום גזירה הוקשה להו דכמו שגזרו בפסולין למה לא יגזרו אף על החולין (כי שוים הם חולין לפסולים) לכן כתבו כי חולין ודם חיה לא שכיחי בעזרה לכן לא גזרי.

תו"ד הבי גרסינן. אחרי שפירשו דהגזירה זה אטו שיזרוק דם הפסולין בעיניהו, כתבו והא דלא גזרינן בדם הבהמה ובדם החיה משום דבההוא לא אתי למיטעי לאכשורי בעיניה, לכא' למה הוצרכו להסביר למה לא גזרו בדם הבהמה וחיה, ביאר בספר לשם זבח דלפי הפירוש הראשון (שזה פירש"י) צ"ל דלא גזרו אטו שיתערב בדם בהמה וחיה בעזרה כי הם לא שכיחי בעזרה וזה דוחק קצת, משא"כ לפירוש תוס' א"ש ביותר דבשלמא בקדשים פסולין יתכן שיטעה ויחשוב אם ע"י תערובת הם עולין, גם כשהם לבד יעלו, אבל לא יטעה לחשוב דחולין לבד יעלו.

ולפי מה שתוס' פירשו דהכוונה דגוזרים אטו שיזרוק דם הפסולין בעיניהו, א"כ כשרב פפא אומר דכו"ע גוזרין, הכוונה שגוזרים אטו שיזרוק דם הפסולין בעיניהו א"כ לא מובן מה שהסביר ר"פ דר"א התיר בדם התמצית, כי לא מצוי שירבה על דם הכשר, הרי לכו"ע גוזרין אטו שיזרוק דם התמצית בעיניה. (משא"כ

לפי הפירוש הראשון מתפרש שפיר דכו"ע גוזרין הגזירה אטו שמא ירבה אולם נחלקו בפרט אחר אם מצוי שדם התמצית ירבה על דם הנפש ושייך לגזור או שאינו מצוי ולא שייך לגזור) יישב בספר לשם זבח דלפי הכ פירוש גרסינן כמש"כ (בתוד"ה ר"פ) דגרסינן לכו"ע אין גוזרין והכוונה דאין גוזרין אטו שיזרוק בעינייהו, ורק גוזרין שמא ירבה הפסול על הכשר ויזרקנו ולכן אומר ר"א דכשנתערב דם התמצית בדם הנפש דאינו מצוי שירבה לא גזרינן, ולפי ת"ק מצוי שירבה דם התמצית על דם הנפש ולכן גזרינן, [ואפשר להוסיף דמוכרחים לומר דהגירסא שגורסת לכו"ע אין גוזרין למדו בדברי רב זביד דהגזירה אטו שיזרוק בעינייהו, כי אם הגזירה ברב זביד זה אטו שירבה א"כ אין ר"פ צ"ל דכו"ע אין גוזרין שמא יזרוק בעינייהו כי גם לפני זה אף אחד לא גזר כן] ומש"כ בתוס' הנ"ל דפירוש זה משונה וגירסא זו משונה, (כי לפי הכ פירוש הגזירה לפי רב זביד והגזירה לפי רב פפא הם גזירות שונות ואינם אותו סוג גזירה), וגם הגירסא משונה כי לפי הכ גירסא לא אמרה הגמ' לפי רב פפא כלל דגוזרים.

תוד"ה רב פפא אמר. כללתיו בתוד"ה הכי גרסינן.

תוד"ה אמר לו ר"א. כנראה הוקשה לתוס' מאי ס"ד דר"א שמקשה לרבי יהושע מבל תגרע הרי פשיטא שיענה לו גם לשיטתך קשה דהרי יש בל תוסיף, ע"ז תירצו תוס' דר"א חשב דלא יקשה לו כן כי רואה אני כאילו זה מים, אבל רבי יהושע כן הקשה לו דזה בל תוסיף לכן תירץ לו דבל תוסיף זה כשהוא לעצמו, ותוס' הקשו למה לא תירץ לו ר"א דאין בל תוסיף כי זורקו לשם מים, ותירצו דכשרבי יהושע הקשה לו מבל תוסיף הבין ר"א דלא ס"ל סברת רואין לכן תירץ לו לשיטתו בגלל דבל תוסיף זה כשהוא לעצמו, ועיין תוס' יו"ט מה חשב ר"א כשתירץ לו כן הרי רבי יהושע יענה לו כן על בל תגרע.

תוד"ה תנן התם. בפשטות הוקשה לתוס' הרי המים שנתערבו במי חטאת הם כל שהו דהיינו מיעוט ביחס למי חטאת ומין במינו בטל ברוב וא"כ למה לא יוכשרו המים להזאה מצד ביטול, ותירצו משום חומרא דחטאת, אבל בעולת שלמה ובחמדת דניאל (וכן בקרן אורה כ"נ בכוונתו) העירו לפי דברי העונג יו"ט דביטול מוריד איסורים ולא מחיל דינים על המתבטל, וכ"כ תוס' (בדף ע"ח ע"א) בד"ה הפיגול דאם נתבטל באיסור אינו מצטרף להשלים את האיסור, וא"כ לא מובן קושיית תוס' הרי הכא ע"י ביטול אנו רוצים שיחול

קדושת המי פרה על המים הרגילים, ולכא' מוכח בתוס' דלא כעונג יו"ט, ובעולת שלמה רצה לתרץ דאי"ז סתירה לדברי העונג יו"ט דכוונת תוס' זה להקשות על דברי הגמ' (בדף פ' ע"א) שהקשתה למה רבי אליעזר מכשיר ע"י ב' הזאות, אם ס"ל דאין בילה אפילו יזה ב' הזאות לא מועיל כי שמא שתיהם מים, ואם ס"ל יש בילה וס"ל דמצטרפים להזאות אולי רוב של כל זריקה זה מים פסולים וחסר שיעור הזאה וע"ז הקשו תוס' הרי יש דין הלך אחר הרוב וא"כ היינו צריכים לומר דזה בא מהרוב שהם מי חטאת ויטהר, ולכא' זה דוחק דתוס' יתכוין לכך ולא הזכירו כך גמ'.

דף פ' ע"א

תוד"ה בשלמא. כתבו דהגמ' היתה יכולה לומר דרבנן ס"ל אין בילה ואין הזאה צריכה שיעור ואעפ"כ פסלי רבנן באופן שנפל מים פסולין למי חטאת והיו המים פסולין כשיעור מי החטאת, את"ד התוס', ביארתי את כוונת התוס' עפ"י ספר לשם זבח בשילוב פירוש של הקדשי דוד עפ"י מש"כ תוס' (בתוד"ה כגון שנתערב אחת באחת) דאע"פ שהזאה א"צ שיעור ה"מ מה שנופל על האדם אבל בכלי צריך שיעור, ותוס' הכא נתכוונו לומר דלא מיירי בנתערב כל שהו ממש כפי שתירץ רב אשי אח"כ, כי א"כ א"א לחוש דהמים פסולים באו בב' ההזאות לכן כתבו דנפלו מים פסולים כשיעור מי חטאת הכוונה כמו שמי חטאת אינם כל שהו ה"נ המים פסולים לא היו כל שהוא אבל א"צ שיהיה מים פסולים ממש כמו המי חטאת, וקושיית תוס' דאי מיירי בכה"ג יכולים להסביר למה לפי חכמים לא מהני אפילו ב' הזאות כי חיישינן דהמים פסולים באו בב' ההזאות אף אי ס"ל אין בילה ואין ההזאה צריכה שיעור. [ובספר מראה כהן הקשה א"כ למה פסלי רבנן הרי יכול להזות כ"כ הזאות עד שודאי יהיה שם ממי החטאת, משא"כ לפי ההסבר של הגמ' לק"מ כי אין ההזאות מצטרפות].

אח"כ הביאו פירש"י דהגמ' כתבה דרבנן סברי יש בילה כי כן מוכח מדבריהם, ותוס' פלפלו היכן מוכח כן ברבנן ותוס' כתבו דא"א ללמוד א"ז ממה שרבנן אמרו דאם נתערב עליונים בתחתונים ולא נמלך ונתן למעלה כשר, ולא חיישינן שמא כל מה שהזה למעלה היה משל התחתון אלמא יש בילה כדפירש"י, דא"כ למה לא הוכיחה הגמ' מכח כך הוכחה דאף ר"א ס"ל יש בילה וע"כ צ"ל כי י"ל דמיירי שהעליונים הם רוב ונותן למעלה קצת יותר משל התחתונים דע"כ נתן העליונים למעלה אף אם אין בילה (ולפי ההסבר הזה אע"פ שאח"כ נתן

למטה לא עלו התחתונים (רק העליונים עלו) כי אולי כל התחתונים נתן למעלה), א"כ גם א"א להוכיח דלפי רבנן יש בילה כי יש לומר דמיירי שהעליונים רוב ונותן למעלה יותר משיעור של התחתון ורק העליון עלה לו אבל התחתון לא עלה כי שמא אין בילה, מסיים תוס' אבל הגמ' כן הוכיחה דלפי רבנן יש בילה ממש"כ בברייתא (בנתערבו הניתנים למעלה בניתנים למטה) דאם נתן למעלה ולא נמלך אלו ואלו (היינו ר"א ורבנן) מודים שיחזור ויתן למטה "ואלו ואלו עלו לו" אלמא ס"ל לרבנן דיש בילה, והנה הגמ' רצתה לומר דמש"כ הברייתא אלו ואלו עלו לו קאי כרבנן וגם כר"א ודחתה הגמ' דקאי רק לפי רבנן, והנה לכא' צ"ע למה פשיטא לגמ' דקאי לפחות כרבנן וראיתי בספר לשם זבח שביאר, כי הברייתא באה לחדש ולדבר לפי רבנן דאם נתן למעלה גם רבנן מודו לר"א דיחזור ויתן למטה וא"כ ודאי קאי לפי רבנן ואולי אף לפי ר"א.

תוד"ה אמר ריש לקיש. תוס' הוכיחו בב' הוכחות דגרסינן בריש לקיש לעולם יש בילה, א' כי בשלמא אם ר"ל היה סובר אין שיעור להזאה היינו מוכרחים לומר דאין בילה, כי אם יש בילה סגי בזריקה אחת אבל אחרי שס"ל דיש שיעור להזאה יכולים לומר דס"ל דיש בילה ומה שלא סגי בב' הזאות כי הזאות אין מצטרפות, וכך אין אנו צריכים לתרץ דברי ר"א בשינויי דחיקי, ב' הרי ר"ל מיירי דנתערבו אחת באחת וע"י ב' הזריקות הוא נותן את כל המים (כולל המי חטאת) ואם ס"ל אין בילה א"כ למה הסביר ר"ל דלפי ר"א הזאה צריכה שיעור, הרי הוא יכול לומר אין צריכה שיעור ומה שלא סגי בזריקה הראשונה כי היות דאין בילה שמא כל הזריקה היה מהמים הפסולין (וכשנותן הב' סגי כי אז יוצא שודאי נתן מי חטאת כי נתערב אחד באחד) אבל אם ס"ל לר"ל יש בילה אין יכול לומר הזאה אין צריכה שיעור דא"כ סגי בזריקה הראשונה וא"צ שתי זריקות.

תוד"ה כגון שנתערב. בתירוצם הב' תירצו דמיירי שבאמת במי החטאת היה יותר מהשיעור של מי חטאת ולכן אפילו אם בזריקה הראשונה היה חצי (או יותר) ממנו עדיין כשר לזרוק ממנו.

תוד"ה רב אשי אמר. בקדשי דוד הסביר קושיית התוס', דתוס' הקשה הרי רב אשי הוכרח לומר הך תירוץ ולידחק דאין בילה (שהגמ' הקשתה ע"ז קושיות רבות דרואים דס"ל יש בילה והוצרכה לידחק בתירוצם) מצד שלא

ניחא ליה בתירוצו של ריש לקיש דנתערב אחת באחת, כי כתוב דנתערב כל שהוא דמשמע דהמים פסולים אין בהם שיעור הזאה, וע"ז הקשו תוס' דהיה יכול לתרץ כמו שאמר ר"ל דס"ל יש בילה והזאה צריכה שיעור והזאות מצטרפות ומש"כ נתערב כל שהו הכוונה דזה פחות מכדי הזאה, והשתא א"ש הכל דכשזאה ב' הזאות עולה לו ההזאה כי הרי בין שניהם יש שיעור הזאה (כי הרי המים פסולים היו פחות מכדי הזאה) והזאות מצטרפות, ותוס' מחזק את קושייתו ואומר אל תתרץ לי דלא ניחא ליה לומר כן כי ס"ל דלשון כל שהוא משמע כפשוטו כל שהו. ונהוקשה לי למה לא הקשו תוס' דיפרש כל שהוא כפשוטו ואז לא היה קשה מידי, וי"ל כי היה קשה למה דיבר התנא כשיש כל שהו (מהני ע"י ב' זריקות) הא אפילו אם יש כמעט כדי זריקה גם מהני ע"י ב' זריקות, משא"כ לפי רב אשי הכל שהו זה בדוקא כדי שלא יכול להתחלק לב' הזאות, לכן פירשו דהכוונה כל שהוא היינו פחות מכדי הזאה, וקשה גם על זה א"כ למה לא כתב התנא דאפילו נתערב אחת באחת שיש שיעור הזאה מהפסולין כשיזרוק ב' זריקות מהני, ראיתי שהקשה כן בקדשי דוד, ותירץ דהתנא רצה להשמיענו דאע"פ שאין שיעור הזאה במים שנתערבו לא נימא דבטיל וסגי בזריקה אחת אלא צריך ב' הזאות] ע"ז אומרים תוס' דאע"פ שיש קושי שקרא לו כל שהוא אבל גם הפשט של רב אשי קשה טובא דנקט כל שהו שיעור כ"כ מצומצם שאין יכול להתחלק לשנים.

דף פ' ע"ב

תור"ה ועור. הקשה בספר תוספת קדושה הרי גם במשנתינו כתוב ויחזור למטה והיינו דעולה לו בשביל הניתנים למטה, ותירץ דזה היה אפשר לדחות דנותן למטה בשביל לקיים מצות שירים של הניתנים למעלה, ולכא' קשה א"כ מה הקשתה הגמ' מהברייטא הרי גם שם יש לתרץ דהתחתונים עלו לו לשם שירים, (כפי שהגמ' תירצה כן) תירץ בספר תוספת קדושה דהמקשה לא סלקא אדעתיה לומר דמש"כ תחתונים עלו לו היינו לשם שירים כי פשטות הלשון עלו לו הכוונה לעיקר הזריקה.

תור"ה הכא במאי עסקינן. לפי גירסתינו תוס' מקשה למה לא נעמיד כגון שהתחתונים רובא ונותן למעלה שיעור תחתונים ועוד דאז ממ"נ יוצא את העליונים, אבל האחרונים הקשו א' דכבר תירץ רש"י דאי נימא כן א"א לפרש

והתחתונים עלו לו, על דבר מסוים שעלה לו בודאי, כי אם כל העליונים היו למעלה נצטרך לפרש והתחתונים עלו לו היינו לשם התחתונים, ואם רק קצת מהעליונים היו למעלה וכל התחתונים היו למעלה א"כ יתפרש והתחתונים עלו לו היינו רק לשם שיריים של העליונים, משא"כ כשהעליונים רובא ונותן למעלה כשיעור תחתונים ועוד אפילו אם כל העליונים היו למעלה עדיין נשאר קצת מהעליונים שנותן למטה ועולה לו לשיריים ממ"נ, ב' וגם לפי"ז תירוץ של תוס' קשה למה לא יסבור ר"א דיתנו למעלה, ובצ"ק הלך בדרך מחודש מאד ביישוב תירוץ של תוס' והאחרונים הקשו עליו כמה קושיות, ג' מה הריוח להעמיד שרוב תחתונים ולמה הקשו תוס' שנעמיד כן, לכן אסביר לפי החק נתן, הוא הופך את הגירסא בתוס' דתוס' הקשו דנעמיד ברוב תחתונים ונתן למטה כשיעור עליונים ועוד (ולפני זה נתן למעלה קצת דם) והריוח לומר כן, כי אז מתפרש והתחתונים עלו לו כפשוטו על מתנות התחתונים שנתכפר לו, משא"כ לגבי העליונים זה ספק אם נתכפר לו (כי אולי הקצת שהזה למעלה זה מהתחתונים) אבל לא כתוב מפורש שהעליונים עלו לו, ותירצו תוס' דאם יהיה רובא תחתונים אפילו לפי רבי אליעזר לא נתיר לו לתת קצת למעלה, ולמטה כשיעור עליונים ועוד, כי בכה"ג כשנותן למעלה יכול להיות דכל כך מתנה זה לריק כי אולי נותן רק מדם התחתונים וא"א לומר רואין כאילו הוא מים, כי תוס' כתבו (בדף ע"ז ע"א ד"ה וחולין) דרק כשזה תעורבת אז מתירים לו אגב הכשרים גם הפסולים, ע"י רואין, משא"כ הכא דיתכן דלמעלה הוא מזה רק מדם התחתונים אין ר"א מתיר לו, (משא"כ במקרה של הגמ' דעליונים רובא ומזה למעלה כשיעור תחתונים ועוד, כשנותן למטה זה ודאי כדינו לפחות משום שיריים ואולי אף לשם התחתונים בעצמם).

תוד"ה בל תוסיף מהיבא. (פירשתי לפי החק נתן) קושייתם דלכא' כן יש משום בל תוסיף כי הדם של מתנת הבכור יכול להתחלק לשנים וא"כ אולי בזריקתו מגיע לשני קרנות ועובר על בל תוסיף. והנה נראה מדבריהם דקשיא להו דבמתנה שנותן לעולה על ב' קרנות יתכן דמעורב בו דם של מתנה אחת וא"כ ניתן על ב' קרנות ועבר על בל תוסיף, ולזה כתבו דאע"ג דאין בילה וא"כ לא נאמר דמעורב דם העולה עם דם הבכור (ותוס' דחו הכך טענה דאין בילה דמה דאמרין דאין בילה הכוונה דאינו בטוח שזה כלול אבל יתכן דזה כלול) [ועיין בעולת שלמה שהקשה א"כ אף בנתערב הניתן במתנה אחת בניתן במתנה אחת, דנותן במתנה אחת ולפי הגמ' הכוונה דנותן פעמיים מתנה אחת, ניוחש דבמתנה הראשונה חציה מדם הבכור וכן במתנה השניה וא"כ הנה ב' פעמים ועבר על בל

תוסיף, ותירץ עפ"י מש"כ בסוף התוס' דבאותו קרן אין משום בל תוסיף דזה שיריים] ולא זכיתי להבין דבריהם הקדושים בלי ענין של בילה מי יימר דהדם שמזה ממנו שמים שהם ארבע הם דם עולה אולי זה דם בכור.]

ותוס' כותב דא"א לתרץ דאין בדם הבכור להתחלק לב' קרנות כי א"כ קשה עוד יותר דקרבת הבכור יהיה פסול ואסור באכילה כי אולי עלה לב' קרנות והיות שאין מספיק ממנו לב' קרנות אין רישומו ניכר ופסול.

ותירצו תוס' דודאי יש במתנת הבכור מספיק לב' קרנות, ואעפ"כ אין רבי יהושע יכול לשאול דעובר על בל תוסיף, כי היות דאין בילה א"כ יתכן דמהבכור נותן רק לקרן אחד ואין בל תוסיף ולכן צריך לזרוק דמו ולא להניח קרבנו מצד ספק בל תוסיף, ותוס' הוקשה לו למה שאלה הגמ' וכי תימא ה"נ דנתערבו ארבע באחת א"כ בל תוסיף מהיכא שזה משמע דאם היה הרבה דם מכל קרבן היה מובן דיש בל תוסיף, וקשה דגם שם למה יהיה בל תוסיף אם אין בילה הרי"ז רק ספק. תירצו תוס' דאז גם היה אפשר לשאול דאין בל תוסיף, וכוונת הגמ' דאע"פ דאמרת דנתערב ארבע באחת ולא יקשה שמא לא הזה כלל מדם הבכור אכתי יקשה דאין בל תוסיף.

אח"כ הקשו תוס' על תירוצי הגמ' דיש בל תוסיף כי מדובר בנתערב כוס בכוסות ונותן מכל כוס ב' מתנות שהם ארבע ולכן הקשה רבי יהושע כי ודאי עובר על בל תוסיף, הקשו תוס' דנימא דשאר המתנות של בכור הם מצד שיריים ולא יעבור על בל תוסיף, ואע"פ שיאמר דהמתנה השניה בשביל שיריים בכ"ז יתן אח"כ עוד שיריים כי שמא זה עולה וב' המתנות שנתן לפני זה אינם שיריים ועכשיו נותן שיריים, תירצו תוס' דהיות דנותן כל מתנה לב' רוחות זה ניכר שזה בשביל מתנה ולא בשביל שיריים כי מתנת הבכור הוא על קרן אחד לכן יש בו משום בל תוסיף. ועוד תירצו דשיריים זהו דוקא באותו קרן שהזהר ולא בקרן אחר, והכא כשזה יגיע לקרן הב' כי כל מתנה מגיע לב' קרנות (מצד שמא זה עולה) הוה בל תוסיף כי אינו שיריים רק באותו קרן.

תוד"ה כגון שנתערבו באחת. הוקשה לתוס' למה לא תירצה הגמ' דמחלק כל הדם ונותנו בפעמיים על המזבח וכתבו וכי תימא דהגמ' לא רצתה לומר כן כי א"כ לא יקיים מצות שיריים ולכן צריך לשייר משני הדמים לשיריים וזה קושיית הגמ' דאולי כל הדם שזרק זה מדם אחד מהן ומה שנותן לשיריים זה מהשני וא"כ לא יצא ידי חובת השני, (ואע"פ שכן היה אפשר לומר דמחלק

הדם לשנים ומשאיר לשיריים ואת השיריים נותן במקום מתן דמי העולה שלפי חד מ"ד יוצא בזה גם מצות שיריים כי תחילת עולה מקום שיריים, וא"כ אף אם השיריים הם הדם של הקרבן השני שעוד לא הזה ממנו, בכ"ז הרי נתנם במקום תחילת המתנות, כתבו תוס' דיתכן דהגמ' לא ניחא לה לעשות כן כי לכתחילה צריך לתת השיריים על רצפת היסוד, ואו שלא ס"ל לגמ' הכא דכשנותן במקום מתנת העולה יוצא לשיריים) אומרים תוס' דא"א לתרץ כן א' כי הנך קושיות שתוס' הקשה מה יהיה עם השיריים קשה אף על תירוץ הגמ' דנתערב אחת באחת (וא"כ א"א לומר דלכן לא רצתה הגמ' לתרץ דחילק כל הדם לשתיים) ב' אם מה שהפריע לגמ' לתרץ כן זה משום השיריים, היתה הגמ' יכולה לומר דיזה במקום ההזאה שזה למעלה מרצפת היסוד (אבל זה מחוט הסיקרא ולמטה) יותר משיעור של קרבן אחד שאז יוצא דהזה ודאי משתי הקרבנות והשאר ישפוך ליסוד, ג' אם זה מה שהפריע לגמ' (מצד השיריים) למה לא הקשתה הגמ' מנתערב דם כשרים בדם פסולים אם ישאיר לשיריים יתכן דכל מה שהזה היה מדם הפסולים אע"כ צ"ל כיון דשיריים לא מעכבי אין מסתכלים על השיריים ונותן כל הדם במקום ההזאות וא"כ חוזר קושיית תוס' לדוכתא שיחלק הדם לשתיים ויזה בפעמיים. (פירשתי דברי התוס' לפי פירוש של החק נתן)

דף פ"א ע"א

תוד"ה מאי קמ"ל. הקשו תוס' אולי הפסוק השמיענו דאם נתערב מתן ד' במתן אחד כשר, כי היה מקום לומר דאינו כשר כי ליתן במתן ד' א"א מצד בל תוסיף כסברת רבי יהושע, וליתן במתן אחד ג"כ א"א מצד בל תגרע כסברת רבי אליעזר, וזה השמיענו הפסוק דאפשר ועכשיו נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע מהו הדרך הנכון להזות במתן ד' או במתן א', תירצו תוס' דלפי ר"א א"צ פסוק כי הרי נותן לשם מים, והסברא הזו כבר למדה ר"א (בדף ע"ז ע"א) מפסוק דכשנותן לשם עצים כשר וה"ה כשנותן לשם מים (כמ"ש תוס' בדף ע"ז ע"ב) כן הסביר בטהרת הקודש את תירוץ התוס', ולפי רבי יהושע כתבו תוס' דא"צ פסוק כי אינו עובר על בל תגרע כי אינו עושה מעשה וגם מתקן קרבנו, דבריהם צריכים הסבר, ונראה כוונתם דרבי יהושע אומר אחרי שזרק זריקה אחת יש לו ספק האם להמשיך ולתת מתן ד' ויעבור על בל תוסיף או לא ימשיך ויעבור על בל תגרע ודאי עדיף מצד שב ואל תעשה שלא יזרוק וזה סברא וא"צ פסוק לזה, אולם לכא' אי"ז כ"כ פשוט דאולי נאמר לו אל תזה בכלל ולא תעבור על בל

תגרע לזה כתבו תוס' דהוא צריך להזות משום תיקון הקרבן ולכן מזה, ואינו ממשיך מצד שב ואל תעשה.

תוד"ה תנאי היא. בסוף התוס' הקשו למה לפי ר"א כשנתערב מתן ד' במתן אחת נותנים מתן ד' אע"פ שעובר על כל תוסף וא"צ להגיע לסברת רואין, ואילו כשנתערבו הניתנים למעלה בניתנים למטה שם מתיר לתת למעלה רק מכח רואין. ותירצו בתירוצם הב' דכשעובר על כל תוסף אינו משנה בדם לפסול אבל בניתנים למעלה ולמטה הוא משנה בדם לפסול, ולכא' צריך ביאור דגם כשנתערב מתן א' במתן ד' משנה בדם ועובר על כל תוסף, ויש לתרץ דא"י משנה בדם כי כשהזה ממנו מתן א' כבר יצא ידי חובתו והשאר שמוסף אח"כ זה לא נקרא דמשנה בו כי כבר יצא ידי חובתו, או שכוונתם דשינוי לפסול זהו כשמשנה במקום אבל כשזה באותו מקום רק מוסף אי"ז שינוי.

דף פ"א ע"ב

תוד"ה מנין אפילו נתערב. הוקשה לתוס' דכמו שבהך ברייתא צריך פסוק נוסף כשנתערב בדברים שאינם דומים לו, א"כ אף למ"ד דיליף מולקח מדם הפר ודם השעיר אולי הפסוק מיירי רק בשוין לגמרי במתנותיהן ואין נאכלין, אבל נתערב מתן אחד במתן ד' מנין, או נתערב עולה שאין נאכל בקרבן שנאכל מנין, וכן המ"ד שיליף מקודש הם ומעמיד הפסוק כשנתערב בכור בעולה מנין לנו להעמיד הפסוק בנתערב הבכור בעולה שאין נאכל אולי מיירי בנתערב בקרבן הנאכל. [אבל מה שהתחילו התוס' דאיצטריך קרא לתודה לעולה ולאשם דנראה דצריך פסוקים נוספים צ"ע דכולם נלמדים מפסוק אחד וה' יאיר עיניך]

תוד"ה ואין תמורתו קריבה. הקשו דפה בגמ' רואים דיש תנאים שדורשים "מהם" דאין תמורת בכור קריבה, ורבא בתחילה ג"כ אמר כך בגמ' תמורה ואב"י הקשה לו מבריייתא שלומדת דאין תמורתו קריבה מהפסוק אם שור אם שה לה' הוא, ורבא חזר בו, הקשו תוס' למה רבא חזר בו הרי יש תנאים שלומדים "מהם" דאין תמורתו קריבה.

תוד"ה הא אוקימנא. ביאר בספר לשם זבח דתוס' מקשה דהרי הגמ' (בדף פ' ע"ב) הבינה דמש"כ אלו ואלו עולין לו הכוונה דזה עולה גם לשם

חטאת וגם לשם עולה ואע"פ דס"ל לר"א אין בילה וא"כ יתכן דלא נשאר דם עולה להזות למטה יישובה הגמ' דזה קאי לפי רבנן דס"ל יש בילה וא"כ ודאי נשאר דם עולה ולכן זה כשר אף לעולה, והרי לפי רבנן איך זה יכשר ג"כ לעולה כי יזה הדמים על קיר המזבח וא"כ יש הוכחה אלימתא דמקום תחילת העולה כשר לשיריים וא"כ הקשו תוס' דלא מובן קושיית רבא תוספאה. (בתוס' אצלינו לא כתבו מפורש דהך ברייתא קאי כרבנן דוקא, אלא שאלו דלפי רבנן המשמעות דעולה לשם עולה וא"כ מזה על קיר המזבח אבל הלשם זבח חידד כוונתם)

תור"ה נתן בחוץ. כתבו דמיירי כגון דיהיב דמים הפנימיים בחוץ לשם מים דאי לאו הכי היאך חוזר ונותן בפנים והלא כבר נתכפר, הוקשה לי אולי מיירי דיהיב בחוץ לכפר ומיירי דעבר ונתן בפנים, דהרי המשנה מיירי כשלא עשה כדין, אח"כ ראיתי דבספר לשם זבח הקשה כן, וחיזק קושייתו דהרי הכא מיירי לפי רבנן דלא ס"ל רואין כאילו הן מים וא"כ מה מהני דנתכוין בהזאה בחוץ לשם מים וע"כ צ"ל דרבנן אין מתירין לתת למעלה ולראות כאילו הוא מים אבל אם נתן לשם מים מועיל כוונתו ולא ריצה דם וא"כ מיירי בעבר ולא עשה כדינו וה"נ י"ל דעבר ונתן בפנים שלא כדין אע"פ שלא היה צריך להזות, ותירץ דפשטות כוונת המשנה דכשר מצד זריקת פנים דאל"כ למה כתב התנא בכלל דחזר ונתן בפנים מה תועלת יש מזה.

והקשו תוס' דכמו מש"כ במשנה נתן בחוץ ואח"כ בפנים מיירי דנתן לשם מים, א"כ ה"נ מש"כ נתן בפנים ואח"כ נתן בחוץ מיירי דהכניס לשם מים, וא"כ למה זה פסול (כל אחד לפי שיטתו) הרי בפסוק כתוב אשר יובא מדמם לכפר.

דף פ"ב ע"א

תור"ה אין לי אלא. כתבו ואי הוה גרסינן איפכא הוה ניחא, הסביר בברכת הזבח דאם בתחילה היו גורסין ואין לי אלא חטאת נקיבה חטאת זכר מניין ת"ל כל חטאת והיינו שבתחילה ריבו אף חטאת זכר דיחיד, ואח"כ שאלו ואין לי אלא חטאת יחיד חטאת ציבור מניין ת"ל וכל, היה א"ש דרק אחרי שכבר ריבו חטאת יחיד זכר אז ריבו גם חטאת ציבור, אח"כ ראיתי שכ"כ בשטמ"ק.

תור"ה ותהא מחשבת. כתבו דבפנים פוסל רק בחטאת, הנה בדף פ"א יש ג' שיטות ר"ע ס"ל דפוסל בכל הקרבנות וחכמים ס"ל חטאת בלבד, ור"א

ס"ל דאשם פוסל כחטאת ונראה דקושיית תוס' לפי חכמים (דהלכה כחכמים) אע"פ שלא פירשו.

דף פ"ב ע"ב

תנוד"ה לא נצרכא. הקשו על פירש"י דפירש דרך משופש היינו דרך גגין ועליות דבגמ' שבועות כתוב דטמא שנכנס דרך גגין להיכל פטור כי לגבי טומאה כתוב לשון ביאה, וביאה הכוונה כדרך ביאה, וא"כ קשה דבגמ' מנחות כתוב דמה שהוצרך הפסוק לכתוב אל פני הכפורת (לגבי איסור ביאה לשם) אע"פ שכבר כתוב מבית לפרוכת, תירצה הגמ' דהוה אמינא אם יכנס דרך משופש יהיה חייב לכן כתבה התורה אל פני הכפורת דאינו חייב, ולפירש"י דדרך משופש היינו דרך גגין למה צריך את הפסוק מבית לפרוכת יתמעט ממש"כ ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת דהרי בגמ' שבועות כתוב דאי"ז דרך ביאה, לכן פירשו בד' דרכים אחרים מהו הכוונה דרך משופש, ודרך משופש לא נתמעט בגמ' שבועות מצד שאינו דרך ביאה, ורק כשנכנס דרך גגין נתמעט בגמ' שבועות כי אינו דרך ביאה. [ובאמת כנראה רש"י בעצמו הרגיש בהך קושיא ופירש במנחות ב' פירושים אחרים (הביאם תוס') בדרך משופש]

אח"כ הביאו תוס' את קושיית הר' יעקב מאורליינש דהקשה מגמ' דידן דכתוב דמה שצריך פסוק פנימה אתא לדרך משופש והקשה רבא ע"ז דזה מתמעט דאינו חייב כי כתוב בתורה לשון הבאה, אלמא "דרך משופש" אינו נקרא הבאה וא"כ למה הוצרכה התורה בפסוק אל פני הכפורת למעט דרך משופש, הרי"ז כבר ממועט ממש"כ ואל יבוא בכל עת אל הקודש. ותירצו דמלשון הבאה מתמעט כשמכניס הדם בדרך משופש, אבל אין מתמעט כשנכנס האדם בדרך משופש לכן צריך את הפסוק מבית לפרוכת דאעפ"כ פטור. [וצ"ע ההסבר בחילוק] [ועיין בספר תוספת קדרושה שכתב דמה שהביאו תוס' בשם רש"י במנחות דדרך משופש דנכנס דרך מזרח וצידד באלכסון, זה דוקא במנחות אבל הכא אי"ז פירוש, כי שם כתוב בפסוק אל פני הכפורת דמשמע שיהיו פניו אל פנים מזרחיים של כפורת, אבל הכא סוף סוף נכנס ולא איכפת לן ממה שצידד דרך אלכסון כי לא כתוב אל פני הכפורת (ויתכן דאף הפירוש השני שפירש במנחות שחתך בקיר הדרומי והצפוני ונכנס משם ג"כ לא מתפרש הכא דשם אינו דרך פנים של הכפורת אבל הכא זה דרך הילוך וכניסה רגיל אחרי שחתך, ולפי"ז היה מובן מאד למה פירש"י אצלנו פירוש אחר מב' הפירושים שפירש במנחות), ולכן ע"כ הכא הפירוש אחרת ממנחות

יד דף פ"ב ע"ב גד צט

ולפי הפירוש הזה לא הקשו תוס' מגמ' דילן דלא מיקרי דרך משופש הבאה על הגמ' במנחות כי מיירי בב' ענינים]

דף פ"ג ע"א

תוד"ה נשרפין אבית הדשן. בדף מ"ז ע"ב (בתוד"ה אלו ואלו) נראה שגרסו כמו שמוכא הכא בהגהות וציונים אות ב' דשאלת הברייטא היתה דבפר יוה"כ מצאנו דנשרף אבית הדשן ומטמא בגדים אבל מהיכן ידענו בפר העלם ובפר כהן משיח דנשרף אבית הדשן ומטמא בגדים (של השורפן) וזה עונה הברייטא דילפינן בגז"ש חטאת חטאת מיוה"כ, והוקשה לרש"י ותוס' דעיקר נשרפין בבית הדשן בפר העלם כתוב לפירש"י, ולפי תוס' בפר כהן משיח כתיב, (ובפר יוה"כ לא כתיב) ורש"י כתב דכדי נסבא את ענין נשרפין אבית הדשן, ותוס' כתבו ליישב דאין כוונת הברייטא לומר דנלמד בית הדשן בפר העלם מפר יוה"כ, אלא כוונת הברייטא לומר דמאלו שנשרפין בבית הדשן שזה כולל פר העלם ופר כהן משיח ופר יוה"כ מצאנו רק בפר יוה"כ שמטמא בגדים ומהיכן ילפינן טומאת בגדים בפר העלם ובפר כהן משיח, תירצה הברייטא דילפינן מגז"ש חטאת חטאת מפר יוה"כ.

ותוס' סיימו וצ"ע אי מהך דרשא נמי נפקא לן שריפת בית הדשן בפר יום הכיפורים, ביאור כוונתם עפ"י מש"כ (בדף מ"ז): דבפר יוה"כ גופיה לא כתוב דנשרף אבית הדשן, ואולי מהך גז"ש דחטאת חטאת דילפינן בפר העלם ופר כהן משיח דמטמא בגדים כמו בפר יוה"כ, חוזר פר יוה"כ ולומד משם דנשרף אבית הדשן, אך זה לא ברור כ"כ לתוס' כי אי"ז פשוט דילפינן פר יוה"כ דנשרף אבית הדשן מגז"ש חטאת חטאת מפר כהן משיח, (עיין בתוס' בדף מ"ז): ולכן כתבו וצ"ע.

תוד"ה היא העולה. הנה בלשון רבי יהושע במשנה משמע דמהפסוק היא העולה ילפינן ריבוי לכל הראוי לאישים דאם עלה לא ירד, ורש"י הסביר כי לשון היא משמע דלא ירד וכתוב כאן העולה דכל שעולה לאישים, ותוס' הקשה דאדרבה הגמ' ילפי לפי רבי יהודה מהיא העולה מיעוט (לנשחטה בלילה דאם עלה ירד) [וכתב בספר תוספת קדושה דא"א ליישב דרש"י קאי לפי ר"ש דלא יליף מיעוט מהיא העולה, כי בכ"ז אין נראה לעשות מחלוקת מן הקצה עד הקצה דלפי רבי יהודה זה ממעט ולפי ר"ש זה מרבה עכ"ד. ועוד יש לתרץ דהרי גם

רבי יהודה ס"ל בשאר פסולין דאם עלו לא ירדו והרי הוא אין יכול ללמוד אותם "מהיא" וע"כ יליף מפסוק אחר וא"כ ה"נ ר"ש יליף מפסוק אחר, לכן פירשו תוס' דכוונת רבי יהושע מהפסוק זאת תורת העולה שמהכא מרבה רבי יהושע בגמ' דכל הראוי לאישים ונפסל אם עלה לא ירד, ואע"פ שנקט מהפסוק היא העולה סמך על הפסוק זאת תורת העולה, כמו בגמ' שאומרים לפי רבי יהודה טעמים למה לן כשר בדם ובאימורים ואח"כ אומרת הגמ' דא"ז הטעם האמיתי של רבי יהודה אלא הוא סומך על הפסוק וזאת תורת העולה, ולכא' בשלמא לפירש"י רואים בפסוק היא העולה דאם עלתה לא ירד, אבל לפי תוס' דלא דורשין מהיא א"כ איך רואים בפסוק דאם עלה לא ירד. יישב הח"ח בספרו ליקוטי הלכות דדרשין כך זאת תורת העולה דמרבה אפילו שאר פסולין, וע"ז אומר הפסוק היא העולה על מוקדה היינו אם העלהו על המוקד ממשיך הפסוק על המזבח, היינו דישאר על המזבח.

דף פ"ג ע"ב

תוד"ה למעוטי קמצים. תוס' כתבו "לכאורה" מה שממעטים דקמצים שלא קדשו בכלי אם עלה ירד, זה אפילו לפי ר' שמעון דס"ל בנשפך דמה אם עלה לא ירד, הכא גרע בגלל שהנך קמצים שלא קדשו בכלי מיחסרי מעשה בגופייהו (כמו שחילקה הגמ' בינם לבין אימורי קדשים קלים שהעלן לפני זריקת דמים דלא ירדו) ותוס' נסתייע בב' ראיות א' דהתנא של המשנה דקאמר את הראוי לו זה גם לפי ר"ש, ב' כי הגמ' הקשתה למה קמצים שלא קדשו ירדו מ"ש מדעולא דאמר אימורי קדשים קלים שהעלן לפני זריקת דמים לא ירדו, והרי הך מימרא דעולא זה רק לפי ר"ש אבל לפי רבי יהודה ירדו ונראה ההסבר כי זה כמו נשפך הדם דס"ל לרבי יהודה דאם עלה ירד, כי גם פה זה עלה לפני הזריקה (כן ס"ל בתחילה ואח"כ כתבו ועוד נראה דאף רבי יהודה ס"ל דאימורי קדשים קלים שהעלן לפני זריקת דמים לא ירדו) ואם מה שמיעטו קמצים קאי רק לפי רבי יהודה א"כ מה שואלת הגמ' מאימורין דלא ירדו לפי ר"ש, הא אנחנו מדברים לפי רבי יהודה ולדידיה אף באימורין ירדו, אע"כ קמצים שלא קדשו בכלי ירדו אף לפי ר"ש והשתא א"ש קושיית הגמ' מאימורין דלפי ר"ש לא ירדו. אח"כ טוענים תוס' דאף רבי יהודה מודה דאימורין וכו' לא ירדו, ולפי"ז אין ראייה דקמצים שלא קדשו בכלי ירדו אף לר"ש ונשאר רק הראייה הראשונה, אולם לא נראה שתוס' חוזרים בהם ואף לר"ש קמצים שלא קדשו בכלי אם עלו ירדו.

ומש"כ תוס' "לכאורה" יתכן מכיון שבהמשך הביאו דר"ש בעצמו ס"ל דקומץ לא בעי קידוש וא"כ בהך דינא דקמצים שלא קדשו יסבור דאם עלו לא ירדו. אבל יש דבר דומה לקמצים שלא קדשו בכלי שבזה יודה שאם עלה ירד כגון לבונה שעלתה קודם קמיצת הסולת שתדל לא קדשה בלי קמיצת הסולת והגמ' לא נכנסה לדייק ממש אלא כתבו קמצים ולר"ש יש דבר דומה לו.

[ובשטמ"ק ובפנים מאירות הקשו דא"כ אין מובן תירוץ הגמ' דלגבי קמצים מיחסר מעשה קידוש הקומץ, דהרי לפי ר"ש א"צ לקדש הקומץ, ותירץ בטרתה הקודש דגם הכא מיחסר מעשה דצריך להוריד הלבונה מעל המנחה ולתתו בכלי ואז לקמוץ את הסולת משא"כ אימורים שעלו על המזבח אין מורידן אלא זורק הדם].

בועוד נראה ס"ל לתוס' דדינא דאימורי קדשים קלים שעלו לפני זריקה מודה רבי יהודה דלא ירדו ואינו דומה לנשפך הדם דס"ל לרבי יהודה דלא יעלה כי הכא יכול לזרוק הדם אחרי שעלו האימורים למזבח, ותוס' הביא כמה הוכחות לזה א' דהגמ' הביאה כמה פעמים דברי עולא בפשיטות משמע שאין בזה מחלוקת, ב' אם דברי עולא זה לא לפי רבי יהודה א"כ קושיית הגמ' מעולא זה רק לפי ר' שמעון א"כ היתה הגמ' צריכה להקשות מדברי ר"ש דס"ל אף בנשפך הדם אם עלה לא ירד וזה עדיף בפרט שזה משנה. וגם מהגמ' במעילה שהקשתה שם מדברי עולא ולא הקשו מדברי ר"ש בנשפך הדם ג"כ מוכח דזה אתא אף לפי רבי יהודה ואע"פ שהיה אפשר לדחות הראייה מגמ' מעילה דשם דומה המקרה לאימורין שעלו לפני הזריקה, מ"מ היה עדיף להקשות מדברי ר"ש במשנה מאשר מדברי עולא, ולא מוכח איפכא ממה שהגמ' מביאה ראייה לדברי עולא מר"ש דס"ל גם בנשפך דמה אם עלה לא ירד דלכא' משמע דלרבי יהודה שס"ל בנשפך הדם ירד לא קאי דברי עולא, כתבו תוס' דאין הוכחה מזה כי הגמ' הביאה ראייה מדינא דר"ש דמוכח כן להדיא משא"כ מדברי רבי יהודה אע"פ שגם הדין כן אבל אין דין מיוחד שמוכיח כדברי עולא אלא זה סברא, וגם אין הוכחה ממה שכשהגמ' הביאה ראייה לדברי עולא מר"ש בנשפך הדם לא דחתה הגמ' דעולא חידש כן אף לרבי יהודה. כי הגמ' אמרה יותר חזק דאפילו מר"ש אין ראייה, וה"ה דיכלו לדחות דאין ראייה מהמשנה לרבי יהודה.

תוד"ה החוה לאהדורי פוקעין. הקשו למה אינו לומדה ממש"כ ועשית עולותיך הבשר והדם שלומדים מזה דעיכולי עולה אתה מחזיר ולא עיכולי גידים

ועצמות, תירצו א' דהרי מה שהגמ' אמרה ההוא לאהדורי פוקעין הוא דאתא זה לפי רבן גמליאל דס"ל דלא אמרין ממילא שמעת מינה א"כ אפשר ללמוד מהפסוק רק דאין מחזיר עיכולי גידים ועצמות, ולפי רבי יהושע דממילא שמעת מינה אה"נ דאפשר ללמוד גם מועשית עולותיך הבשר והדם לאהדורי פוקעין ונקט חד מתרתי. (ובהמשך תירצו תוס' עוד תירוצין על הך קושיא) עכשיו קשה לתוס' בין למ"ד דממילא שמעת מינה ובין למ"ד דלא שמעין ממילא למה צריך את הפסוק (המובא בסוגיין) אשר תאכל האש את העולה ללמד דאין מחזירין עיכולי קטורת למה לא נלמד מהפסוק ועשית עולותיך הבשר והדם שמלמד דאין מחזירין עיכולי גידין ועצמות ולכא' ה"ה עיכולי קטורת. תירצו תוס' דהו"א עיכולי קטורת עדיפי שהם בני הקטרה כשהם בפני עצמם כן יחזיר. ותוס' (בדף פ"ו ע"א ד"ה עיכולי) הקשו א"כ שיכתוב רק הפסוק אשר תאכל האש שמלמד דאין מחזיר עיכולי קטורת ונלמד מכ"ש דאין מחזיר עיכולי גידין ועצמות וא"כ למה כתב ועשית עולותיך הבשר והדם. ותירצו דהו"א דעיכולי קטורת גרע שאינם על המזבח החיצון משא"כ עיכולי גידים ועצמות הם על המזבח החיצון שמקריב אותם מחוברים בבשר. [אבל א"א לתרץ דאם היה כתוב רק בפסוק אשר תאכל האש היינו מעמידים הפסוק דבא למעט עיכולי גידים ועצמות, כי בפסוק כתוב את העולה, וגידים ועצמות הם בכלל, ורק בהפסוק ועשית עולותיך "הבשר והדם" שם אפשר לומר דוקא בשר ולא גידים.]

ותוס' תירצו עוד תירוצין דא"א ללמוד מועשית עולותיך הבשר והדם דעיכולי עולה אתה מחזיר אפילו למ"ד ממילא שמעת מינה דהו"א דהפסוק מיירי שלא פקע לגמרי מהמזבח ורק פירשו מהמערכה אז מחזירים עיכולי עולה אבל בפירשו לארץ הו"א דאין מחזיר. [ובספר לשם זבח הקשה למה כשרבי יהושע לומד מהפסוק אשר תאכל האש דעיכולי עולה אתה מחזיר א"א לדחות דלא מיירי בנפל לארץ, עיי"ש מה שתירץ.]

תוד"ה הוה אמינא אפילו מחיים. כתבו דהיינו בדוקין שבעין ואליבא דר"ע, הוצרכו לזה דהרי הגמ' מיירי עכשיו דמכח מש"כ כבשים היינו מרבים פסולים דאם עלו לא ירדו ואפילו כשעלו מחיים, קמ"ל דמחיים ירדו, אבל לאחר שחיטה לא ירדו. והנה מה שאחר שחיטה לא ירדו מיירי דוקא בפסולים שנהיו אחר שחיטה משא"כ פסולים שהיו קודם שחיטה ירדו, וא"כ כשהו"א דהפסוק מרבה אף מחיים דלא ירד צריכים לדבר בפסול שמחיים ואעפ"כ הוא עולה אחר שחיטה וזה רק בדוקין שבעין.

תוד"ה אפילו מנחה. הקשו למה הכא אומרת הגמ' דאילו היה כתוב עולה הוה מרבינן מנחה, ובגמ' מנחות כתוב דמנחה אין טעונה נסכים כי בעולה כתוב נסכים, אלמא אין מנחה בכלל עולה. תירצו ב' תירוצים, א' דבעלמא מנחה בכלל עולה, ורק כשהתורה כתבה נסכים בעולה אמרינן דאין מנחה בכלל כי נסכים הם כליל כעולה (משא"כ מנחה אינה כליל), ולכן כשהתורה כתבה נסכים בעולה זה מלמד דאין מנחה בכלל, ב' דבעצם כשהתורה כותבת עולה אין מנחה בכלל והכא דוקא הו"א דמנחה בכלל כי כתוב כל הנוגע במזבח יקדש, דתיבת כל בא לרבויה, או בגלל שכתוב כאן זאת תורת העולה דריבה תורה אחת לכל העולין.

דף פ"ד ע"א

תוד"ה וחזן למקומו. בתירוצם הא' תירצו דבקדשים קלים ששחטן חוץ למקומו אם עלתה תרד, אבל בקדשי קדשים ששחטן חוץ למקומו לא ירד, (ובמשנתנו מיירי בקדשי קדשים) והקשו ממש"כ בברייתא דפסח ששחט שלא לשמו אם עלה לא ירד אע"פ דהוה קדשים קלים. וחילקו בקדשים קלים בין הפסולים, דפסול חוץ למקומו חמיר והוה כמו קדשי קדשים ששחטן ממש בדרום דלפי רבי יהודה אם עלו ירדו, ומוכח בגמ' מנחות בתורה ששחטה חוץ למקומו דאם עלתה תרד זהו רק לפי רבי יהודה משא"כ לפי ר"ש לא תרד, משא"כ שחט קדשים קלים שלא לשמו אי"ז דומה לקדשי קדשים ששחטן בדרום ולכן אם עלו לא ירדו. ולפי התירוצ' הזה ה"ה בשאר פסולין בשחיטה אם עלה לא ירד. אח"כ חילקו תוס' חילוק אחר דשלא לשמה הוא פסול קל (כי כשר בכל הקרבנות חוץ מפסח וחטאת) לכן אם עלה לא ירד משא"כ חוץ למקומו חמיר, ולכא' לפי"ז ה"ה בשאר פסולין בשחיטה אם עלה ירד.

[והקשה בפנים מאירות דאם שחיטה במחשבת חוץ למקומו נחשב כמו קדשי קדשים ששחטן בדרום א"כ למה כתוב במשנתנו דשחט חוץ למקומו אם עלה לא ירד הרי שחיט חוץ למקומו הוה כקדשי קדשים ששחטן בדרום, ואף דהכא מיירי בקדשי קדשים מ"ש מקדשים קלים אם דומה לקדשי קדשים ששחטן בדרום, ותירץ דרק קדשים קלים ששחטן חוץ למקומן דומים לקדשי קדשים ששחטן בדרום היות דהזריקה לא מהני להו להביאן לקדושה ולמעילה, משא"כ קדשי קדשים שקדושים למעילה לפני הזריקה אין שחיטתן חוץ למקומו דומה לקדשי קדשים ששחטן בדרום].

ובתירוץ הב' תירצו תוס' דהכא במשנתינו אפשר להעמיד אף בקדשים קלים אבל אי מיירי בקדשים קלים מיירי דחישב באימוריהם להקטיר שלא במקומו, ואו שמיירי המשנה בקדשי קדשים, ואז מיירי אפילו אם חישב לאכלן חוץ למקומן, הסבר הדבר דמקום אכילת הקדשי קדשים וכן הקטרת אימורי קדשים קלים זה בעזרה, וכשחישב בהו על חוץ למקומו היינו חוץ לעזרה אבל זה בירושלים דשאר קדשים נאכלים שם לכן לא הוה מחשבה חמורה ואם עלה לא ירד, משא"כ הגמ' במנחות מיירי בחישב על אכילת קדשים קלים חוץ למקומן היינו חוץ לירושלים ושם אין קדשים נאכלים כלל לכן הוה מחשבה חמורה ואם עלו ירדו, ולפי הך תירוצ' לא מקשה מידי מפסח ששחטו שלא לשמן כי אינו חמור כי לא חשב לאכלן חוץ לירושלים, לכן אם עלו לא ירדו.

תוד"ה כל שפסולו בקודש. פירשו אחרת מרש"י.

תוד"ה זאת היא העולה. כתבו דהעולה ראשונה אתא ללמד, דעולה ראשונה היא לכל ההקטרות, היינו דאין הקטרה לפני תמיד של שחר.

תוד"ה פרט לשנשחטה בלילה. כתבו דרובע ונרבע א"צ מיעוט לרבי יהודה. הקשה בפנים מאירות כמו דר"ש צריך מיעוט לרובע ונרבע וממעט מ"זאת" א"כ למה לא יצטרך גם רבי יהודה מיעוט. ובשטמ"ק תירץ תירוצ' נפלא דרבי יהודה יליף לה מהך מיעוט דממעט נשפך דמה דשקולין הן דהרי לפי תוס' הטעם דרבי יהודה ממעט הני ג' בגלל שלא מצאנו לו הכשר במקום אחר, וגם רובע ונרבע לא מצאנו הכשר במקום אחר.

אח"כ כתבו ומסתבר לרבות הני טפי משום דמשכח להו הכשירא, כדי לבאר כוונתם אקדים דברי רש"י (בד"ה זאת היא העולה) אחרי שהביא דיש ג' מיעוטים הוקשה לרש"י למה מיעט רבי יהודה דוקא הני תלת. ורש"י אין יכול להסביר כהסבר תוס' בגלל שכל השאר מצאנו להם הכשר במקום אחר, כי רש"י פירש בע"ב דמה שהגמ' אומרת בגלל שמצאנו הכשר במקום אחר זהו אסמכתא בעלמא, ועיקר הלימוד מהפסוק. לכן תירץ רש"י דמסתבר למעטם כי פסולם לפני זריקה. והוקשה לרש"י דגם נשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו הוה פסול לפני זריקה. תירץ רש"י דהגמ' בעמוד ב' מפרשת מנין לנו דפסולי דחוץ לזמנו ומקומו אם עלו לא ירדו, והיינו כי חוץ לזמנו זה מרצה לפיגולו, וחוץ למקומו איתקש לחוץ לזמנו עד כאן דבריו, והיינו דאע"פ דהגמ' בעמוד ב' מסיקה דרבי יהודה

סמך על הפסוק זאת תורת העולה שמרבה גם שאר פסולין, מ"מ ע"כ לא מרבה הכל כי יש ג' מיעוטים וע"כ מסתבר דהמיעוט מיירי בפסולי דקודם זריקה אולם אם יש דוגמתו במקום אחר שכשר (באופן שאין הכשירו בכך) ג"כ כשר, כגון טמא הואיל והותר בציבור טמא. [והוקשה לי מנין למד רבי יהודה להכשיר לן הדם הרי אין יכול ללמוד אותו מלן בבשר שכשר לכתחילה, ומצאתי בטהרת הקודש שיישב (כנ"ל כוונתו) דלן באימורים ילפינן דכשר מזאת תורת העולה ריבה שהרי פסולו אחרי הזריקה, ועכשיו ילפינן לן בדם מלן באימורים, כי שניהם אין הכשירם בכך.]

וחנה בטהרת הקודש הבין דתוס' אין מחלק בין הפסולין לפני זריקה לפסולין שאחר זריקה אלא הכל תלוי באם מצאנו שכשרים במקום אחר, ובפסולים האחרים מצאנו דכשרים במקום אחר משא"כ הנך ג' פסולים אין כשרים במקום אחר, ולכא' קשה דהרי הגמ' בעמוד ב' דחתה דא"א ללמוד שלא בהכשרו מהכשירו ולכן לומדים מצד הפסוק זאת תורת העולה ריבה, וא"כ אין תלוי בהכשירו בכך, התירוצ' ע"ז דמוכח מתוס' בעמוד ב' (ד"ה הגהה) דהפסוק זאת תורת מלמד דיהיה אפשר ללמוד שלא בהכשירו מבהכשירו. ועיין מה שבעזה"י אכתוב על דברי התוס' הנ"ל במקומן. וגם מש"כ על המשך קושיית תוס' מקדשי קדשים ששחטן בדרום.

אח"כ הקשו תוס' דקדשי קדשים ששחטן בדרום קאמר בריש מעילה דלפי רבי יהודה אם עלה ירד, וקשה דהרי מצאנו לו הכשר במקום אחר בקדשים קלים ובשלמא אם היה פסוק רביעי למעט נחא אבל אין פסוק רביעי וא"כ למה ירד, (כן הסביר בצ"ק את כוונתם). [וקצ"ע דלכא' שחטן בדרום הוה פסול דם ותוס' כתבו בעמוד ב' דפסולי דם לא גמרינן שלא בהכשירו מבהכשירו, וגם מקושייתם הזו מוכח כמו שהוכחתי בתוד"ה הגה"ה בעמוד ב', דתוס' ס"ל דאף למסקנת הגמ' אפשר ללמוד שלא בהכשירו מבהכשירו, משא"כ לפירש"י דא"א ללמוד לק"מ כי זה פסול שלפני זריקה וא"א ללמוד שלא בהכשירו מהכשירו].

ותירצו דיש פסוק ד' לא תזבח לה' א-לקיך שור ושה אשר יהיה בו מום כל דבר רע ורבי יהודה (בדף ל"ו ע"א) מרבה מיניה שחיטת דרום בקדשי קדשים ואע"פ דהפסוק מלמדינו דאסור לשחוט בדרום ולא קאי לגבי עם עלו ירדו, כתבו תוס' דשמעינן נמי דאם עלתה תרד, ולכא' צ"ע היכן שמעינן כן, הסביר בצ"ק דהפסוק דימהו לבעל מום, ובבעל מום כתוב במשנה דאם עלו ירדו.

ועוד תירצו תוס' דשחט בדרום כעין שחיטת חוץ היא, נראה כוונתם דכמו ששחט בחוץ אם עלה ירד כי זה כמו שיצא דמה לחוץ דאם עלה ירד ה"נ קדשי קדשים ששחטן בדרום הרי"ז כמו יצא דמה דאם עלה ירד, כי קדשים קלים שחיטתן בכל מקום בעזרה ומחוץ לעזרה זה חוץ למקום שחיטתן ה"נ קדשי קדשים מקום שחיטתן בצפון וכששוחט בדרום שזה מחוץ למקום שחיטתן הרי"ז כמו שחטן בחוץ. ובספר ביאורי תוספות ביאר בדרך יותר פשוטה דהרי ר"ש אומר כל שפסולו בקודש אם עלה לא ירד, ובין לפי הסברו של רש"י ובין לפי הסבר של תוס' בפסולו בקודש אם בהמת קדשים נשחט בחוץ אי"ז פסולו בקודש.

תוד"ה הניתנין. בסוף התוס' הוקשה להו איך אמרה הגמ' לעיל דלא פליג רבי יהודה על הניתנים למעלה שנתנן למטה, הרי לפי רב יוסף אינו מודה בכל הניתנים למעלה וכו' (והרי ההלכה כרב יוסף דרבה איתותב כמבואר בגמ' מעילה) ותירצו דאפשר לכתוב הלשון דמודה אע"פ שאינו מודה בכל האופנים, והוכיחו כן ממה שמוכח בסוגיין דרב יהודה מודה לדברי ר"ש לגבי קיבלו פסולין וזרקו את דמו אע"פ שלפי ר"ש מיירי אף בשאר פסולין שקיבלו הדם, כי הרי לפי ר' שמעון אף אם נשפך הדם אם עלה ירד וא"כ מה איכפת לן בקיבלו שאר פסולין את הדם, (ורבי יהודה מודה רק כשטמא קיבל וזרק את הדם אבל אינו מודה בקיבלו שאר פסולין את הדם דהרי הוה כנשפך הדם), אח"כ חזרו תוס' לפקפק על מה שכתבו דלפי ר"ש בקיבלו שאר פסולין הדם אם עלה לא ירד דדמי לנשפך הדם, דיש לחלק ביניהם ולומר דר"ש הכשיר רק בנשפך אחרי קבלה כדינה דיש שחיטה וקבלה בכשרות. [ויש להוסיף הסבר כי הרי ר"ש קשרו לכל שפסולו בקודש אם עלה לא ירד, ותוס' ס"ל בעמוד א' דפסולו בקודש הכוונה לאחר שנתקדש בכלי ולכן יתכן לומר דהכשיר רק אחרי שנתקבל בכלי] משא"כ בקיבלו שאר פסולין את הדם דהו"ל כמי שלא קיבל הדם יתכן דגם לפי ר"ש אם עלה ירד, וא"כ אין הוכחה דאפשר לכתוב שמודה להך דין אפילו כשמודה רק בחלק ממנו. והביאו דלכא' מוכח דבלי קבלה לא ס"ל לר"ש אם עלה לא ירד כי בגמ' מעילה הוכיח רב יוסף לרבה מעולת העוף שמלקה למעלה (דהוה כשחיטה במקומה), ומיצה דמה למטה דאין מטמא בגדים בבית הבליעה אלמא אם עלה לא ירד (דדינם שוה ומכח זה איתותב רבה, ולכא' למה איתותב הרי מחלוקתם בקדשי קדשים ששחטן בדרום משא"כ הכא השחיטה היה במקומה ורק המיצוי לא היה במקומו, אלמא לפי רבה דס"ל דר"ש מחמיר בשחיטת דרום, אפילו אם השחיטה היתה כתיקונה אם לא היה קבלה הרי"ז כמו שהשחיטה לא היתה

כהלכתה. ושוב תוס' מפקפק דאולי כשהיה שחיטה כתיקנה והקבלה היה ע"י פסולין יתכן דלר"ש אם עלה לא ירד, ואין ראייה מהגמ' במעילה כי שם מיירי במיצוי דהוה כשחיטה דשניהם להוציא הדם. וצ"ע דגם קבלה זה להוציא הדם.

דף פ"ד ע"ב

תוד"ה ומוציא אני. הקשו איך שייך בפסול של אתנן ומחיר שחלו אחרי ההקדש. ותירצו דמיירי בבהמת קדשים מעוברת ונתן עוברת באתנן וס"ל דולדות קדשים בהווייתן קדושים, (כי אם במעי אימן הן קדושים לא יחול ע"ז איסור אתנן) ולכא' קשה דא"כ קדם האיסור להקדש, (ובגמ' נידה מבואר דמיירי בקדם ההקדש לפסול) תירצו תוס' דהוה כמו שחל הפסול אחר שהוקדש מכיון שקדוש אגב אימיה, וצ"ע מה בכך סו"ס האיסור חל קודם. ונראה ההסבר בגלל שהיות דא"צ שהוא יקדיש העובר אלא זה קדוש מאליו לכן מיחשב כמו שההקדש קדם.

אח"כ הביאו דברי רש"י על הגמ' בנידה שכתבה דמה דצריך פסוק למעט יוצא דופן דאם עלה ירד א"צ להיכא דבהמת חולין ילדה דרך דופן ואח"כ הקדישה כי כבר יש פסוק אחר למעטו, אלא מיירי בולד בהמת קדשים שיצא דרך דופן וקסבר ולדות קדשים בהווייתן הם קדושים ולכן צריך פסוק נוסף למעטו דאם עלה ירד. והוקשה לרש"י דלשון הגמ' משמע דאילו ס"ל במעי אימן הם קדושים א"צ פסוק נוסף לכך וקשה דכש"כ דצריך פסוק נוסף לכך כי הקדושה חלה קודם, לכן כתב רש"י דלא גרסינן וקסבר בהווייתן קדושים, אבל תוס' כותבים דלפי מה שכתבו לפני זה דיש חידוש כשסוברים בהווייתן הם קדושים דנחשב כקדם הקדישן לפסולין א"כ אין כוונת הגמ' לומר דוקא כי סובר בהווייתן הם קדושים ולאפוקי אי סבר במעי אימן הם קדושים אלא באו לומר דאפילו אי ס"ל בהווייתן קדושים ג"כ צריך פסוק מיוחד כי גם זה הוה כקדם הקדישן לפסולין. ותוס' כתבו דהרי הגמ' שם מדברת לפי ר"ש דס"ל בהווייתן קדושים נראה דרצו בזה לסתור דברי רש"י שגרס במעי אימן הם קדושים, דא"א לומר כן כי הרי ר"ש לא ס"ל כן. [ולכא' צ"ע א"כ איך כתבו תוס' דכוונת הגמ' לומר אפילו אם בהווייתן קדושים, הרי א"א לומר לפי ר"ש דס"ל במעי אימן הם קדושים, ונראה ליישב דכוונת הגמ' היה לא מיבעי אם ר"ש היה סובר במעי אימן קדושים היה צריך פסוק נוסף אלא אפילו למאי דס"ל בהווייתן קדושים ג"כ צריך פסוק, אבל על רש"י דגרס דס"ל במעי אימן קדושים קשה כי לא ס"ל כן] ועוד תירצו תוס' דהגמ' נקטה בהווייתן קדושים כי אח"כ דיברה הגמ' לגבי אתנן ומחיר ואיך יתכן דקדם ההקדש

לאתנן ואעפ"כ חל האתנן ושם בעינן לומר דוקא בהווייתן הם קדושים דאל"כ לא חל האתנן לכן כתבה הגמ' כן אף לגבי יוצא דופן.

אח"כ הקשו תוס' למה בכלאים ויוצא דופן חלה קדושה עליהם אי ס"ל בהווייתן קדושים הרי אינם ראויים להקרבה, וכתב בקרן אורה דלשון של תוס' הכא לא מדוקדק כי גם על אתנן ומחיר קשה, ובדף קי"ד הקשו כן גם על אתנן ומחיר, ותירצו תוס' דמיירי בהקדישו בבטן קדושת הפה. רואים בתוס' דאע"פ דלא יקדש מאליו היות דאין ראוי להקרבה מ"מ כשהקדיש בפה כן יחול עליו קדושה, (ועיין בצ"ק שחילק בין זה לטומטום ואנדרוגינוס דלא יחול קדושה אפילו הקדיש בפה.) והקשה בעו"ש דא"כ זה קדם האיסור להקדש.

תוד"ה הגהה **יוצא**. הקדימו דמש"כ בגמ' דיוצא כשר לפי רבי יהודה היות דיוצא כשר בבמה זהו דוקא ביוצא של איברי עולה או אימורי שאר קרבנות, משא"כ דם שיצא אם עלה ירד (דזהו אחד מהג' דברים שאמר רבי יהודה אם עלו ירדו) והקשו תוס' דכמו שמכשיר רבי יהודה יוצא באימורין בגלל שמצאנו יוצא דכשר בבמה, ה"נ יכשיר יוצא בדם כי מצאנו יוצא דכשר בבמה, [ורואים מקושייתם דאף שהגמ' אמרה תנא אזאת תורת העולה סמיך היינו דזה מלמדינו דהכא אפשר ללמוד שלא בהכשירו מבהכשירו, ועיין מש"כ בהמשך דרש"י הסביר פשט אחר בגמ', ולפירש"י לק"מ קושיית תוס'] ותירצו א' דהכשר דם חמיר ולא ילפינן ממה שמצאנו דכשר בבמה, ורק אם מצאנו דכשר במקדש אפשר ללמוד ממנו, ב' היות דדם חמיר לכן א"א ללמוד בו דבר שלא בהכשירו מבהכשירו אפילו אם ההכשירו זה במקדש, (ותוס' מביא הרבה ראיות לזה) ורק באימורין אפשר ללמוד שלא בהכשירו מבהכשירו, מכיון שהתורה ריבתה אותו בתיבת "תורת" כגון יוצא כשר באימורין כי בבמה זה כשר לכתחילה או לן באימורין כשר כי לן בבשר כשר, [מדברי תוס' אלו אנו לומדים דמכיון שאמרה התורה "תורת" לרבות ולעומת זה יש ג' מיעוטים אמרינן דהתורה ריבתה רק כאלו שיש להם הכשר במקום אחר, אבל מדברי רש"י משמע שהלימוד הוא "מתורת" והנך סברות שאמרה הגמ' שמצאנו הכשר במקום אחר זה רק אסמכתא בעלמא, ולפירש"י אתא שפיר דבאמת לא ילפינן כלל שלא בהכשירו מבהכשירו אלא אתורת ריבה סמיך ולפי"ז ל"ק קושיית תוס'].]

והקשו תוס' ג' קושיות דרואים דכן ילפינן דם שלא בהכשירו מבהכשירו, א' הגמ' בדף ס"ח ע"ב אומרת דאם מלק בשמאל או בלילה נחשב מליקה ואין

העוף מטמא בבית הבליעה אבל אם מלק זר או מלק בסכין אין נחשב מליקה והוה נבילה ומטמא בבית הבליעה. והסבירה הגמ' דמליקה בשמאל הוי מליקה כי בעבודת יוה"כ שמאל כשר לכתחילה ומליקת לילה נחשב מליקה כי איברים ופדרים כשרים להקריבם בלילה, והקשתה הגמ' דגם מליקת זר לא יטמא כי בבהמה הוא כשר לכתחילה וכי תימא מבמה לא יליף הקשתה הגמ' מברייתא המובא הכא מנין ליוצא (לפי רבי יהודה) שאם עלה לא ירד שהרי יוצא כשר בבהמה, תירצה הגמ' דלא היינו לומדים דיוצא לא ירד מבמה ורק שם ילפינן כן בגלל שיש פסוק זאת תורת העולה שמרבה גם שאר פסולין את"ד הגמ' בדף ס"ח.:

וקשה א' דהרי תוס' הכריח מהך ברייתא המובא אצלינו דלא ילפינן דם לא בהכשירו מבהכשירו וא"כ מה הקשתה הגמ' דנילף מליקת זר דגם הוה פסול בדם מבמה שכשר לכתחילה והוכיחה כן מברייתא דילן, ב' איך אמרה הגמ' דמליקת שמאל אין מטמא כי מצאנו שמאל ביוה"כ והרי מליקת שמאל זה עבודה בדם דלא ילפינן מבהכשירו, ג' איך אמרה הגמ' דמליקת לילה אין מטמא כי איברים ופדרים כשרים בלילה הרי לא ילפינן עבודת דם מבהכשירו. ויותר קשה דחזינן לרבי יהודה הכא דנשחטה בלילה ס"ל אם עלה ירד ולא יליף מזה שאיברים ופדרים כשרים בלילה והיינו כי לא ילפינן עבודת דם מבהכשירו, וא"כ איך אמרה הגמ' שם דמליקת לילה לא יטמא בגדים בבית הבליעה, הרי מה שאם עלה ירד הדין דמטמא בבית הבליעה, ותירצו תוס' דכל מה שכתבו הכא דלא ילפינן דם מבהכשירו זהו לפי שיטת רבי יהודה אבל לפי ר"ש ילפינן אפילו משלא בהכשירו וכל הסוגיא דהתם אתיא לפי שיטת ר"ש, ואע"פ דלא מוזכר שם בסוגיין דאתיא כר"ש (וגם מהיכי תיתי יהיה כר"ש) כתבו תוס' מכיון ששם תלה התנא דמשנה דין טומאת בית הבליעה באם היה פסולו בקודש אין מטמא ואם לא היה פסולו בקודש מטמא, והכא לגבי אם עלה ירד לפי ר"ש זה תלוי באם היה פסולו בקודש, ובגמ' במעילה דימו להדדי דין מטמא בבית הבליעה לדין אם עלו ירדו א"כ מוכח דהמשנה בדף ס"ח שתלתה בפסולו בקודש אתיא כר"ש, אח"כ רצו תוס' לתרץ אפילו נימא דהגמ' בדף ס"ח אתיא כרבי יהודה מ"מ יתכן דלגבי פסולי עוף ס"ל גם לרבי יהודה דאף נשחט בלילה ויצא דמה לא ירדו כמו שיטת ר"ש וא"כ כמו שאפשר להעמיד הגמ' בדף ס"ח כרבי שמעון, אפשר להעמיד כר"י.

הקשו תוס' דאפילו יוצא בדם יסבור רבי יהודה דאם עלה לא ירד כי ילמוד א"ז מיוצא דכשר באימורין (בדיעבד אם עלה) ויוצא באימורין נילף דכשר או

מבמה או מבשר שלמים שיצא חוץ לקלעים דכשר, (ומצאנו דלומדים כן לן בדם אם עלה לא ירד כי לן באימורין לא ירד ולן באימורין מלן בבשר) ולא תירצו. [גם מהך קושיא מוכח שלמדו דזאת תורת ריבה היינו דאפשר ללמוד שלא בהכשירו מבהכשירו (חוץ מדם) ולכן הקשו דנלמד יוצא באימורין מיוצא דבמה או מבשר שיצא חוץ לקלעים שזה בהכשירו, ובאמת תוס' כתבו כן מפורש בשורה השניה של תוס'].

ואחרי שתוס' אמרו דאפשר ללמוד יוצא באימורין מיוצא דבשר, הוקשה לתוס' דהגמ' התחילה דלומדים לן באימורין מלן בבשר, ואח"כ אמרה הגמ' דיוצא באימורין לומדים מיוצא דבמה, וקשה למה לא המשיכה הגמ' בדרך שהתחילה, והיתה אומרת דיוצא באימורין ילפינן מיוצא דבשר. תירצו תוס' דהגמ' העדיפה ללמוד מבמה שאימורין עצמן הם יוצא משא"כ בבשר היוצא דכשר זהו רק בבשר, אבל כשבאה הגמ' ללמוד לן באימורין לא יכלה ללמוד מלנו אימורין בבמה כי גם בבמה לינה פוסלת לכן למדוה מלן בבשר אע"פ שאינו באימורין עצמן.

דף פ"ה ע"א

תוד"ה לא תהא פחותה. הקשו דאמאי איתותב לימא אנא דאמרי כר"ש, כלומר דאע"פ שהפריכו סברת רבי יוחנן מ"מ למה אמרה הגמ' תיובתא, הרי דינו אמת מצד שיכול לומר ס"ל כר"ש, ולכא' קשה הרי איתותב מהך משנה דהשוחט עוף, דר"ש מודה בזה, ובספר צאן קדשים תירץ דר"ש מודה לדין דשוחט עוף בפנים והעלה בחוץ פטור כי בכה"ג שנשחט עוף בפנים אם עלה ירד, משא"כ בדין של רבי יוחנן בשחט בהמה בלילה בפנים דלפי ר"ש אם עלה לא ירד לכן יתחייב כשמעלהו בחוץ.

ותירצו תוס' דע"כ רבי יוחנן קאי כרבי יהודה, דאי קאי לפי ר"ש למה לי טעמא דלא תהא פחותה תיפוק לי משום דראוי להתקבל בפנים, ולכא' אין מובן אולי קאי כרבי שמעון וחדא מתרי טעמי נקט, ראיתי בספר לשם זבח שביאר דמסברת רבי יוחנן דלא תהא פחותה משוחט בחוץ ומעלה בחוץ דחייב יוצא דאילו ס"ל דשוחט בחוץ ומעלה בחוץ פטור על ההעלאה גם הכא יהיה פטור כששחט בהמה בלילה בפנים והעלה בחוץ, ולפי ר"ש זה אינו דלא דמו אהדדי, שוחט ומעלה בחוץ פטור כי אם עלו ירדו משא"כ שוחט בהמה בלילה בפנים אם עלה לא ירד לכן אם אח"כ העלה בחוץ חייב, (וכוונת תוס' במה שאמרו

יד דף פ"ה ע"א גד קיא

למה לי טעמא דלא תהא פחותה הכוונה למה אתה אומר לי טעם כזה שיוצא מזה דין שאינו נכון).

ובעצם כוונת תוס', כוונתם לתרץ דאחרי שמוכח דרבי יוחנן ס"ל כרבי יהודה, לפי רבי יהודה אין הדין כפי שחידש רבי יוחנן דשוחט בהמה בלילה בפנים ומעלה בחוץ חייב אלא לפי רבי יהודה הוא פטור, ורק לפי ר"ש הדין כן.

בקושייתם השניה כתבו וכ"ת דההיא כר"ש דלית ליה האי טעמא, הקשה בספר מים קדושים ועולת שלמה מנא ליה לתוס' דר"ש לא ס"ל הך סברא, ואם ר"ש לא ס"ל הך סברא א"כ מנליה לרבי יוחנן דרבי יהודה ס"ל הך סברא.

ובעצם דבריהם שכתבו דא"א להעמיד הברייתא בדף ק"ט כר"ש מדלא כתיב שם גם נשחט בלילה ונשפך דמה אע"כ אתא כרבי יהודה דס"ל דבכה"ג אין מתקבל בפנים כי אם עלו ירדו, וצ"ע דהשתא קשה עוד יותר, דתוס' בתחילה הוקשה לו על הברייתא בדף ק"ט דלפי רבי יוחנן היתה יכולה לכתוב טעם אחר (ותוס' מנסה לתרץ הקושיא ותוס' דוחה התירוץ כי ע"כ א"א לומר דאתא כר"ש מדלא כתבו גם נשחט בלילה אע"כ אתא כרבי יהודה וא"כ קשה למה בדף ק"ט לא כתבה הגמ' טעמא דרבי יוחנן אלו תוכן דבריהם), והשתא קשה עוד יותר דזה סותר לרבי יוחנן, כי לפי רבי יוחנן הוה ליה להתחייב כשיעלה בחוץ אף בשחיטת לילה או נשפך דמה או יצא דמה בגלל שלא תהא פחותה משוחט בחוץ ומעלה בחוץ. וראיתי בספר מלאכת יו"ט דכנראה הוקשה לו הך קושיא ותירץ דזה לא מפריע לתוס' כי י"ל דהתנא דברייתא מדבר על אלו שנתרבו מכח הפסוק שחייב על העלאתן בגלל שאם עלו ירדו ולכן לא כתב שם נשפך דמה אע"פ שחייב עליו מצד סברת רבי יוחנן, אבל תוס' הוקשה לו דא"צ להגיע לפסוק. ותירצו תוס' דבלן ויוצא וטמא לא שייך לא תהא פחותה משוחט, ביאר בחמדת דניאל כוונתם דאין אנו יכולים ללמוד מפסול שחיטה לפסול אחר, דהיינו דאנו יכולים ללמוד אם אחרי ששחט בחוץ העלה בחוץ חייב א"כ ה"נ שחט בפנים בלילה דהוה פסול בשחיטה אם אח"כ העלה בחוץ חייב, אבל א"א ללמוד דאם היה פסול לן ויוצא ואח"כ העלה בחוץ דיתחייב, (ובעולת שלמה ביאר בדרך אחר ולא הבנתי דבריו).

תוד"ה מיקטל קטליה. בפנים מאירות הסביר כוונתם דשוחט בהמה בלילה בפנים זה רק כמחוסר זמן דרק עכשיו זה שחיטה פסולה אבל למחר אם היה שוחט זה כשר, א"כ זה שחיטה שיש בה פסול, משא"כ בשוחט עוף בפנים זה כמאן דקטליה כי שחיטת עוף בפנים זה תמיד פסול.

תו"ה ומאי קמ"ל. הקשו למה האריכה הגמ' כ"כ ואמרה ומאי קמ"ל דיש הפשט וניתוח בראש המזבח הניחא למ"ד יש הפשט וניתוח בראש המזבח אבל למ"ד אין הפשט יהיה קשה, הגמ' היתה צריכה לשאול בקצרה איך מיירי הסיפא אם בפסולה אין בו הפשט וניתוח ואם בכשרה יהיה קשה לפי מ"ד אין הפשט וניתוח בראש המזבח, ולפי תירוצם א"ש דבשלמא אי רישא מיירי בכשרים וקמ"ל כדעולא, א"ש דאע"פ דהסיפא פשיטא (דהרי מיירי בכשרים) תנא סיפא לגלויי ארישא, משא"כ עכשיו שהרישא מיירי בפסולין קשה אסיפא ממ"נ אי מיירי בפסולין אין הדין כן, ואי מיירי בכשרין פשיטא, ואף אם תתרץ דמיירי בכשרים ואע"פ שפשיטא דהרי לכו"ע יש הפשט כשזה בראש המזבח תתרץ לי דאתא לאשמועינן דאע"פ דירד יחזור ויעלנה לראש המזבח ויפשיט קשה למ"ד דאם ירד לא יחזור ויעלנה בראש המזבח ויפשיטנה, (הסבר כוונתם דבתחילה הוקשה לתוס' כי סברו דאין לזה קשר למה שהגמ' דיברה לפני זה להביא ראייה לעולא, משא"כ השתא זה המשך כלומר דבשלמא אי מיירי כל הברייתא בכשרין ויש ראייה לעולא יהיה ניחא הסיפא למה איצטריך משא"כ השתא דהעמדת הרישא בפסולין יקשה הסיפא ואף אם תרצה לתרץ דאיירי בכשרין וירדו וקמ"ל כמ"ד יש הפשט הניחא וכו').

דף פ"ה ע"ב

תו"ה והוא שקדם. הקשו מגמ' דבכורות דשם הגמ' בפשטות קאי על הברייתא, שמיירי ברישא בקדם מומן להקדישן, וכתוב בברייתא כללו של דבר הרי הן כחולין לכל דבריהם, והגמ' אמרה שם דמש"כ כללו של דבר אתא לאשמועינן דהשוחטן בחוץ פטור, ובסיפא דברייתא מיירי בקדם הקדישן למומן ולא כתוב בסיפא כללו של דבר הרי הן כחולין לכל דבריהם, ובין ברישא ובין בסיפא לא כתוב מפורש דאם שחטו בחוץ פטור, והגמ' מצטטת אם שחטן בחוץ פטור וע"ז מביאה הגמ' דרב הונא מתני חייב, ואם מיירי על הרישא דברייתא קשה לתוס' דא"א להסביר דברי רב הונא דחייב כי בקדם מומן להקדישן אין חייב לכו"ע, כי אפילו לפי ר"ע אם עלה ירד, והביאו דלכן בסיפא דברייתא דמיירי בקדם הקדישן למומן הגיה רש"י והוסיף ואם שחטן בחוץ פטור וע"ז קאי דברי הגמ'. [אך מה שסיימו תוס' וכן נראה דמייתי בתריה בין לפני פדיון וכו' דהיינו סיפא דברייתא, לא זכיתי להבין דבריהם דאפילו אם קאי ארישא יכולה הגמ' להביא אח"כ הקטע של הסיפא, דכך הדרך כשגומרים עם הרישא מביאים את הסיפא.]

דף פ"ו ע"א

תוד"ה לא שנו. אני אבאר דבריהם עפ"י החק נתן ועפ"י גירסת בעל ברכת הזבח בשם מורו הגאון ר' העשיל ועפ"י הב"ח, דגרסינן אמר מר פירשו אפילו הן בראש המזבח ירדו, וקאי על דברי רבי בברייתא, וע"ז אמר ר"ז דה"מ כשפירשו כלפי מטה להתרחק מהמערכה אבל פירשו לכיון למעלה היינו לצד המערכה לא ירדו אלא יעלו, עד כאן גירסת רש"י ותוס' שוה. (הנה ברש"י שלפנינו לא פירש דר"ז קאי לפירש דברי רבי בברייתא ורק תוס' כתבו כן, אולם מוכח דאף רש"י גרס כן, כי רש"י למד דהגמ' מקשה על דברי ר"ז, ורבה אומר דר"ז אמר משהו אחר ל"ש אלא שפירשו אחר זריקה וכו' ורש"י כתב וז"ל ל"ש דקאמר "פירשו ירדו" עכ"ל מוכח דר"ז לא קאי על דברי המשנה שכתוב פירשו לא יעלו, אלא על דברי רבי בברייתא שאמר "פירשו אפילו הן ע"ג המזבח ירדו") אח"כ שונה דרכו של רש"י מדרכם של תוס', דלפירש"י הגמ' מקשה על דברי ר"ז "ואפילו פירשו"? ומסביר רש"י דהגמ' שואלת איך אתה אומר דאפילו פירשו יעלו למזבח, הרי בברייתא אמר רבי מחוברין יעלו וזה אינו מחובר, (וקצת קשה דעיקר הקושיא ממה שאמר מחוברין יעלו חסר מן הספר) עונה רבה "הכי קאמר" (היינו רבי זירא) לא שנו בדברי רבי דפירשו ירדו דמשמע אבל הם קדושים, דפירשו לאחר זריקה, דכיון דבשעת זריקה היו מחוברין קובעתן הזריקה למזבח, אבל פירשו לפני זריקה, דבשעת זריקה לאו בני מזבח נינהו אתא זריקה ושרינהו לגמרי אפילו לעשות בהם קתא לסכיני, ולפירש"י הגמ' סתרה דברי רבי זירא ורק דברי רבה נשאר, ובאמת הרמב"ם הביא רק דברי רבה, אבל תוס' פירשו דמה שאמרה הגמ' אחרי דברי רבי זירא "ואפילו פירשו" אי"ז קושיא על רבי זירא אלא זה ציטוט מדברי רבנן בברייתא שאמרו לרבנות העצמות והגידין "ואפילו פירשו" וע"ז אמר רבה דבר חדש דמה שרואים מדברי רבנן דאפילו פירשו יעלו והיינו דזה חלק גבוה ואסור להשתמש בו ה"מ דפירשו לאחר זריקה אבל פירשו לפני זריקה מותר אפילו לעשות מהם קתא לסכיני ולפי"ז נשארו גם דברי רבי זירא. [ותוס' לא גרסי בדברי רבה הכי קאמר אלא גרסי אמר רבה לא שנו כי הרי רבה לא בא להסביר דברי רבי זירא]

והיה גירסא אחרת שלפני דברי רבי זירא ציטטה הגמ' הלשון של המשנה פירשו לא יעלו וע"ז קאמר ר"ז את דבריו ותוס' סתרו הך גירסא א' דהרי (בתוד"ה מאן שמעת) פירשו דברי המשנה פירשו לא יעלו דהכוונה כשאנינם על המזבח,

וא"כ מה בכך שפירשו כלפי מעלה הרי אינם על המזבח ולא שייך לומר קרובי אקריב לעיכול, ב' דהרי הגמ' אח"כ (לפי שיטת תוס') הולכת לפרש דברי הברייתא ואיך יתכן דלפני זה הביאה הגמ' דברי הברייתא ואח"כ חזרה לדברי המשנה ואח"כ שוב חזרו לדברי הברייתא, (הרי הגמ' עדיין לא גמרה ביאור הברייתא ולמה חזרה למשנה) והנה הקושיא השניה היה אפשר לתרץ אם הך גירסא היו לומדים כפירש"י דכשהגמ' אומרת ואפילו פירשו זה קושיא, ורבה בא לתרץ דברי רבי זירא ושניהם קאי על המשנה, אבל הקושיא ראשונה עדיין היה קשה.

תוד"ה אתיא זריקה. תירץ רבינו דאיירי שהפירשו לדמי עולה וכן של שלמים הפריש לדמי שלמים, הוסיפו תוס' ודמי שלמים אין בהם מעילה, תוס' נתכוונו דהגמ' בר"ה אמרה בתחילה דשופר של עולה אם תקע בו יצא כי בתקיעתו מעל ויצא השופר לחולין משא"כ שופר של שלמים שלא מעל בו לא יצא השופר לחולין ולכן לא יצא ידי חובתו, והשתא שתוס' העמידו בהקדיש לדמי א"כ צריכים תוס' לומר דגם בכה"ג שהפריש לדמי שלמים אין בו מעילה כדי שזה יתאים עם הגמ' בר"ה.

בסוף התוס' כתבו דא"א לתרץ את הגמ' בר"ה דמיירי כשפירש השופר אחרי הזריקה דלכו"ע אסור להנות בו, כמ"ש בסוגיין דפירש לאחר זריקה אסור להנות ממנו מכיון ששם כתוב בשלמים דאסור לתקוע בו ובשלמים אף כשפירש לאחר הזריקה דינו שזה להיכא דפירש לפני הזריקה כי כמו שמותר לאכול הבשר שלמים ה"נ מותר השופר, וכל מה שאסרו בסוגיין פירש אחר הזריקה מיירי בעולה דבשרה אסור והוא למזבח משא"כ שלמים.

תוד"ה מה אשם. בסוף התוס' כתבו ומהיקישא דלקמן לא נפקא עולה כיון דאיכא לאוקמה בדברים הנאכלים דומיא דאשם. נראה דהוקשה לתוס' למה הוצרכה התורה לכתוב לו יהיה בעולה כדי ללמוד בגז"ש מאשם, הרי אפשר ללמוד עולה מאשם מהיקש דזאת התורה, תירצו תוס' דהו"א דההיקש אתא רק לדברים שנאכלים שדומים לאשם שנאכל אבל ודאי אשם אף עצמותיו מותרין מריבוי לו יהיה משא"כ עולה, לכן צריך הגז"ש מלו יהיה.

תוד"ה ופליגא דר' אלעזר. הביאו דיש דגרסי דלא כרש"י, אלא פירשו לפני זריקה מועלין בהן עד שעת זריקה, והיינו דבפירשו לפני זריקה אין מחלוקת בין רבה לר' אלעזר, ורק בפירשו לאחר זריקה יש מחלוקת דלרבה יש

מעילה, ולר"א אין מעילה אבל אסור להנות מהם, (ביארתי עפ"י הפנים מאירות וצ"ק) הקשו התוס' דרבנן לעיל אמרי דאפילו פירשו העצמות צריך להקטירם והיינו דיש בהם מעילה וקשה איך מיירי דאם פירשו לאחר זריקה לפי ר' אלעזר אין בהם מעילה, ואם לפני זריקה ואח"כ זרקו הדם קשה דלפי היש דגרסי אפילו לפי ר' אלעזר ג"כ אין מעילה וא"כ למה יעלו לפי רבנן. תירצו תוס' דמיירי דפירשו לפני זריקה ומעלן לפני זריקה דעדיין יש בהם מעילה לכו"ע, אבל אם פירשו לאחר זריקה התירתה הזריקה ולא יעלו למזבח. ועוד תירצו תוס' עפ"י דברי ר"י בתוס' לעיל דכל מה שאמרו רבנן בפירשו יעלו ה"מ כשהם ע"ג המזבח, ואז אפילו פירשו לאחר זריקה צריך להקטירם דיש בהם מעילה ומה שאמר ר' אלעזר דבפירשו לאחר זריקה אין בהם מעילה מיירי כשפירשו למטה מן המזבח (כן הסביר בחק נתן).

אח"כ הקשו תוס' על המשנה בתרומות שכתוב עצמות קדשים בזמן שמכניסין אסורין השליכן מותרין, וקשה אם מיירי לפני זריקה עדיין לכו"ע יש בהם מעילה, ואם פירשו לפני זריקה וכבר זרקו הדם לפי גירסת רש"י יש מעילה לפי ר' אלעזר ואם פירשו לאחר זריקה יש מעילה לפי רבה. ותירצו תוס' (כן הסביר במלאכת שלמה על המשניות) דמיירי דפירשו לפני זריקה וזרק הדם ולפי היש דגרסי אין בו מעילה, אולם שם מיירי בעצמות שיש עליהם בשר קדשים הנאכלים ולכן אם בשר הקדשים שיש עליהם חשיבי ליה ולא זורקין ומכניסין, אגב זה גם העצמות אסורין, ואם משליכן אין בהם מעילה כי גם את הבשר זורק. (ואך צ"ע לפי גירסת רש"י דס"ל לר"א דאם פירשו לפני זריקה מועלין בהן לעולם א"כ גם הכא ימעלו, ואולי הוא יעמיד דפירשו לאחר זריקה, אך לכא' אין זה מתרץ לגמרי כי אין נהנין וצ"ע).

תוד"ה וכולן שפקעו מע"ג המזבח. בסוף התוס' כתבו דאפילו אם היינו מפרשים דלא כפירש"י אלא וכולן לא קאי אפסולין אלא רק אגידין ועצמות עדיין זה לא מתרץ את הקושיא, לפי הדיעה (בדף פ"ה ע"ב) דמה שאמרו אבל משלה בהן האור יעלו, קאי על הסיפא היינו על המשנה השניה שמייירי בדין גידין ועצמות שפרשו דאם היו על המזבח עד שמשלה בהן האור וירדו מעלים אותם שוב ואילו הכא במשנה כתוב דאם פקעו הגידים והעצמות מעל המזבח לא יחזיר.

דף פ"ו ע"ב

תוד"ה וחציו להרמה. יסוד דברי התוס' הוא דאם אע"פ שתרמו את הדשן זה עדיין צריך להיות על המזבח היינו דצריך להחזירו א"כ אינו בגדר דשן,

(כי אם זה היה דשן זה היה נותר בתרומת הדשן) וא"כ א"א לעשות ממנו בעצמו תרומת הדשן כי אינו דשן.

והנה אסכם בקצרה את ג' השיטות שבתוס' ואח"כ בעזה"י אשתדל לבארם יותר, בגמ' הכא כתוב לגבי שרירי חציו להקטרה וחציו להרמה, ולמד רש"י כפשוטו דמחצות כבר אפשר לעשות תרומת הדשן מהנך שרירי, ושיטת תוס' דא"א לעשות מהם תרוה"ד אפילו מחצות אלא זה צריך להמשיך להיות ע"ג המזבח (אא"כ פקעו מע"ג המזבח) ועפ"י ס"ל לתוס' בתחילה דאף אחרי שיתרום תרוה"ד עדיין אסור לו להעלותם לתפוח. ולפי תוס' מה שאמרה הגמ' חציו להרמה הכוונה שהם כמו שראויים להרמה שאין בהם מצות הקטרה כיון שאם פקעו מעל המזבח א"צ להחזירם, אח"כ חזרו תוס' בהם וס"ל דאפשר לפרש כפירש"י אבל לא כפירש"י, דהיינו דאם כבר עשו תרומת הדשן מדשן ממש אז אפשר להעלות הנך שרירי לתפוח (אבל א"א לעשות תרומת הדשן משרירי בעצמן ולרש"י כן אפשר) ואף שאפשר להעלותם לתפוח מ"מ עדיף להשאירם ע"ג המערכה כדי שיעשו דשן כי ודאי עדיף שהמזבח יגמור אכילתו בהנך שרירי, ותוס' ניחא ליה יותר בפירוש הג', א' כי לפי"ז כשמעלין לתפוח א"צ להוציא משם הגחלים שעדיין חיים, ב' כי פשוט לשון הגמ' אצלינו דמהנך שרירי אחר חצות אפשר לעשות דשן ולפירוש הג' א"ש כי מעלן לתפוח דזה ג"כ דשן. ע"כ הסיכום.

תוס' הקשו על פירש"י מהגמ' במעילה, דשם נחלקו רב ורבי יוחנן אם אחרי שעשו תרוה"ד יש מעילה באפר שנמצא בתפוח לרב אין, ולרבי יוחנן יש, והקשתה הגמ' על רב ממש"כ במשנתנו דגחלת שפקעה מע"ג המזבח לא יחזיר, ודייקה הגמ' שם דה"מ שפקע מע"ג המזבח לארץ אבל אם פקע מהמערכה ועדיין הוא על המזבח יחזיר אלמא עדיין יש בו מעילה (דאל"כ הוה כנעשית מצותו וא"צ להחזיר) והבינה הגמ' דמיירי אפילו אחר שתרמו תרוה"ד אלמא אפילו אחרי תרוה"ד עדיין יש מעילה. ותירצה הגמ' דגחלת עדיף שיש בו עדיין ממשות עץ ולכן יש בו מעילה משא"כ האפר שבתפוח שאין בו ממשות אין בו מעילה. [צ"ע על השיטה הג' בתוס' דס"ל דאחרי תרוה"ד אפשר להעלות לתפוח אברים שנעשו שרירי, ולפי רב אם ישתמש בהם לא יהיה מעילה, ומ"ש מגחלת שפקעה מהמערכה ועדיין היא על המזבח דכן יש בו מעילה הרי לכא' שניהם יש בהם ממשות, ועוד קשה דלפי השיטה השלישית אפשר להעלות אף גחלים ע"ג האפר והרי בגחלים יש בהם מעילה, ואולי בדוחק י"ל דמה שרב אמר שאין מעילה זהו רק "באפר" שע"ג תפוח לא באברים שהם שרירי ונמצאים על התפוח וה' יאיר עיניי].

והוביחו תוס' מהך גמ' נגד רש"י, כי אע"פ שכבר עשו תרומת הדשן אעפ"כ לא יצאו הנך גחלים שיש בהם ממש ממעילה וע"כ היינו טעמא כי אינם בתורת דשן, ותרומת הדשן מתיר את שאר הדשן (כמו תרומה שמתיר שאר התבואה) ואם אינו בתורת דשן א"כ ע"כ א"א לתרום ממנו תרוה"ד, וא"כ גם הכא אע"פ שלא מיירי בגחלת כי אם באיברים שהם שרירי בכ"ז היות שיש בהם ממשא כמו הגחלת א"א לעשות מהם תרוה"ד.

אח"כ הקשו תוס' מהיכן למדה הגמ' דמיירי אחר תרוה"ד ולכן הקשתה לרב, אולי כמו שרבי יוחנן מעמידה אחר תרוה"ד, רב יעמידה קודם תרוה"ד. ולא זכיתי להבין היכן ראו תוס' דרבי יוחנן מעמידה לאחר תרוה"ד, דלכא' לפי רבי יוחנן מעמידים המשנה בכל גווני בין קודם תרוה"ד ובין אח"כ, ולכן הבינה הגמ' גם לפי רב דמיירי בכל גווני בין לפני תרוה"ד ובין לאחריו.

ותירצו תוס' בגלל שגחלת שפקעה כתוב במשנה אחרי הפסולין שכתוב בהם וכולן שפקעו מע"ג המזבח לא יחזיר, וכמו שלגבי הפסולין מיירי בכל גווני בין לפני תרוה"ד ובין לאחריו א"כ ה"נ גחלת מיירי בכל גווני. אך צ"ע דלכא' כמו שדייקו בגחלת דאם זה פקע מהמערכה וזה עדיין ע"ג המזבח צריך להחזירה והיינו משום שהתרוה"ד לא התירו ה"נ נדייק מהך דפסולין שג"כ אם הם פקעו מהמערכה והם עדיין ע"ג המזבח צריך להחזירם והיינו טעמא כי התרוה"ד עדיין לא התירו אלמא זה קשור לתרוה"ד, ומנין לנו יותר דבפסולין מיירי בין לפני ובין לאחר תרוה"ד, וצ"ל כמש"כ בחמדת דניאל דבהנך פסולין מה שהם נשרפין ע"ג המזבח אי"ז בתורת קרבן אלא בתורת שריפת פסולין ולכן אינם קשורים לתרוה"ד.

ותוס' מוסיף אח"כ דבר נוסף שלא קשור לענין תרוה"ד בשרירי, דמהך דומיא דגחלת לפסולין ילפינן דכשפקעו מע"ג המזבח לארץ אין מעלין אותן חזרה בין לפני חצות ובין לאחר חצות כמו שבפסולין אין הבלדל, [ולכא' צ"ע למה פשיטא להו טפי בפסולין דאין קשור לחצות יותר מאשר גחלת. ואולי י"ל כמש"כ לפני זה דבפסולין שהם על המזבח זה מדין שריפת פסולין ולא מדין הקרבת קרבן לכן אינם קשורים לחצות משא"כ גחלת שקשור לקרבן הו"א דכן קשור לחצות לכן לומד תוס' א"ז מדומיא דפסולין] ותוס' מבאר באמת למה כשפקעו מע"ג המזבח אין מחזירין אותן דנחשב עיכול וא"כ ה"נ גחלת שפקעה לארץ מיחשב עיכול ומה שצריך להחזיר על המזבח ה"מ בדברים שעדיין לא נתעכלו כמ"ש הפסוק על מוקדה על המזבח כל הלילה דדבר שצריך מוקדה יהיה כל הלילה על

המזבח דאע"פ שפקע יחזירנו, משא"כ גחלת כבר נחשב עיכול לכן א"צ להחזירה, (ולכא' קשה א"כ למה כשפקע מהמערכה וזה עדיין על המזבח יחזירנו כי עדיין לא נגמר אכילת המזבח ממנו ועדיין אין ראוי לעשות ממנו תרוה"ד הרי כבר נעשה עיכול וא"צ למוקדה).

אח"כ הקשו תוס' לפי שיטתם דא"א לעשות משרירי תרוה"ד, כשמעלין האפר לתפוח הרי אין יכולים ליזהר שלא יהיו שם גחלים. ועוד דתרוה"ד עצמו עושים מגחלים מאוכלות, וקשה דהרי גחלים צריכים להיות על המערכה וא"א לעשות מהם תרוה"ד, וחילקו תוס' בין גחלים חיות הכוונה שלא נשרף תוכן עדיין לבין גחלים שאין חיות, ותרוה"ד היו עושין מהגחלים שאין חיות, ותוס' לא ביארו איך מתיישב מה שהקשו דא"א ליזהר שלא יהיה גחלים באפר שמעלין לתפוח, ואולי י"ל דא"א ליזהר מגחלים שאין חיות אבל מגחלים חיות אפשר ליזהר כי רואים שהם לוחשות ובווערות.

אח"כ כתבו תוס' ואע"פ שלכא' יש חילוק בין גחלת חיה לשאינה חיה וכו' מ"מ יש ליישב כפירוש הקונטרס, הסביר בטהרת הקודש דכוונתם דאע"פ שלכא' זה אמת שיש לחלק כן וא"כ לכא' א"צ להגיע לפירוש הקונטרס, מ"מ אפשר להסביר כפי פירוש הקונטרס וזה עדיף לתוס' כמ"ש לעיל דעי"ז מתיישבים ב' דברים והיינו דאחרי שעשו תרוה"ד אפשר להעלות על התפוח אפילו את השרירי והגחלים החיות וזה כוונת הגמ' חציו להרמה שהשרירי אחרי חצות (ואחרי שעשו תרוה"ד) אפשר להרימם לתפוח כי נחשבים כבר מעוכלים וכן הגחלים החיות, אולם עדיף להשאירם על המזבח למרק מצותם שיהיו הם עצמם ראיות לעשות מהם תרוה"ד, ולכן מדויק מהמשנה דאילו פקעו והם ע"ג המזבח יחזירם כי כך עדיף אך אין חייבים בכך, [והוקשה לי ע"ז אם אפשר להעלותם לתפוח והיינו דכבר הם מעוכלים א"כ למה יש בהם מעילה דכך דייקה הגמ' במעילה ממה שצריך להחזירם למזבח. וראיתי בעולת שלמה (נראה שזה מה שהוקשה לו וזה מה שמתרץ) דאם מעלים אותו למזבח יש בהם מעילה אבל אם שמים אותו על התפוח אין בו מעילה, אבל קשה לתרץ כן כי הגמ' במעילה מקשה על דברי רב שאמר שאין מעילה באפר שבתפוח מזה שצריך להחזיר הגחלת ע"ג המזבח, ואולי צריך לתרץ דאע"פ שאפשר להעלותם לתפוח מ"מ היות דזה מצוה להחזירם למזבח לכן יש בהם עדיין מעילה אע"פ שהם על התפוח].

אח"כ הביאו תוס' סייעתא לדברי רש"י ממש"כ במשנה בתמיד שאחרי תרוה"ד הכהנים מסלקין לצדדים האיברים שלא נתעכלו ואח"כ מעלים האפר למזבח, ומזה

יד דף פ"ו ע"ב גד קיט

שלא כתוב דגם היו מסלקין הגחלים החיות מוכח דאפשר להעלות לאפר את הגחלים החיות, אך צ"ע טובא דהרי לפירש"י אפשר להעלות לתפוח גם את השרירי, וא"כ למה היו מסלקין האיברים שלא נתעכלו, ואולי מסלקין האיברים שלא נעשו שרירי.

תוד"ה אלא אמר רבי יוחנן. רש"י שלפנינו הוא מפירושים הראשונים שלו, אבל בפירושים האחרונים שלו (זה נמצא ברש"י ביומא) פירש בדרך אחר הובאו דבריו בתוס'.

תוס' הקשו על פירושים הראשונים איך יתכן לפרש הפסוק עד הבוקר דקאי בהקטרה על הרמה, ואע"פ שהנך פסוקים קאי בין אהקטרה ובין אהרמה כמו שפירש"י בתחילת העמוד, מ"מ פשטא דקרא קאי אהקטרה ומרבינן דקאי אף אהרמה, והכא אמרינן דקאי רק על הרמה ולא אהקטרה זה מילתא דתמיהה.

תוס' הביאו מפירושים האחרונים דלפי רב אפשר לעשות תרוה"ד רק מחצות, ואע"פ דלפי רב מה דאמרינן חלקיהו חציו להרמה היינו לגבי שרירי ולפי תוס' בפירושם הראשון א"א לעשות מהם תרוה"ד, וא"כ לכא' לא רואים כאן דאפשר לעשות תרוה"ד מחצות, מ"מ רואים בגמ' דלפי רב היות דהתורה אמרה חציו להרמה זה כולל דאפשר לעשות תרוה"ד מדשן ממש מחצות כמו שהקשתה הגמ' ואי סלקא דעתך מחצות דאורייתא.

אח"כ הקשו תוס' למה במגילה לא כתוב כל הלילה כשר להרמה, וקושייתם זה רק לפירושים האחרונים דרבי יוחנן ס"ל ליישב סתירת הפסוקים כל הלילה והקטיר, כל הלילה והרים, דבנעשו דשן אפשר לתרום תרוה"ד כל הלילה ובלא נעשו שרירי צריך להקטירם כל הלילה, וחצות דעושה עיכול בשרירי לומד רבי יוחנן מהפסוק עד הבוקר, אבל לפי רב דלומד דחצות עושה עיכול בשרירי מסתירת הפסוקים ולכן אומר חציו להקטרה וחציו להרמה א"כ אין לו מקור דאפשר לתרום תרוה"ד כל הלילה. וכן לפי פירושים הראשונים אפילו לפי רבי יוחנן התורה מסרה הדבר לחכמים שיחליטו ממתי הוה הבוקר שאפשר לעשות כבר תרוה"ד ולא מצאנו שיאמרו חז"ל דאפשר לתרום כל הלילה ולכן לא קשה עליהם מהגמ' במגילה.

תוד"ה משום חולשא דכהן גדול. הביאו דריב"א לא גרס כהן גדול, אלא גרס משום חולשא דכהן (כ"ה בתוס' ביומא) והיינו דכהן הדיט עושה תרומת

הדשן אבל מתחיל מחצות כי אם יתחיל לתרום בקרות הגבר הוא כבר חלש אז. ואח"כ הביאו תוס' פירוש רבינו דגרס משום חולשא דכה"ג, ואין יכול לפרש כפירוש שפירשו תוס' בתחילה שזה בשביל שיוכל לנוח אחרי תרוה"ד כי ס"ל דלא הכה"ג עשה תרוה"ד וא"כ א"צ לנוח אח"כ, וגם הוא נח עד עבודת התמיד, וגם אין יכול לפרש כפירוש הריב"א כי הרי גורס משום חולשא דכה"ג והרי ס"ל לרבינו דאין הכה"ג תורם לכן חייב לפרש פשט שלישי משום חולשא, לכן פירש דכהן הדיוט מתחיל מחצות כדי שהכה"ג יוכל להתחיל בעבודת התמיד מיד בזמן, כי אם לא יתחיל בחצות יתכן שעד שיגמור עם הדשן יתעכב אחרי הזמן של קרבן התמיד וכבר יהיה הכה"ג רעב וחלש. [ולכא' צ"ע הרי כל יום התחילו תרומת הדשן מקרות הגבר ואעפ"כ הספיקו להתחיל את התמיד בזמנו ומ"ש ביוה"כ, יתכן לתרץ א' דביוה"כ בגלל חולשא דכהן הדיוט יתעכב עד אחר הזמן, ועוד יתכן דלא בכל יום התחילו עבודת התמיד בזמן, דתלוי אם הכהן היה זריז יותר או פחות ותלוי בכמות הדשן]. ורואים בתוס' דהפירוש הפשוט בחולשא היינו שיוכל לנוח אח"כ, או כי אם ימתנו עד קרות הגבר יהיה חלש אז, ולפי פירוש רבינו בתוס' א"א לפרש כן כי אין הכה"ג עושה תרוה"ד והרי גורס משום חולשא דכה"ג לכן הוכרח לידחק דהכוונה דתורמין מחצות ולא מקרות הגבר כי אם יתרמו מקרות הגבר לא יספיק הכהן להתחיל עבודת התמיד בזמן רק אח"כ וכבר יהיה חלש, ורוצין שיוכל להתחיל העבודה בזמן לפני שיהיה רעב וחלש, ונראה ההסבר כי לשון משום חולשא דכה"ג הכוונה דיהיה חלש ע"י עבודת תרוה"ד ויוכל לנוח אח"כ או כי אם יעשה תרוה"ד בקרות הגבר כבר יהיה חלש אז משא"כ לפי פירוש רבינו זה פירוש רחוק קצת דאין עושין תרוה"ד בקרות הגבר כי אם יעשו כן יתכן דלא יספיק הכהן להתחיל עבודת התמיד בזמן רק אח"כ ויהיה כבר חלש.

דף פ"ו ע"א

תוד"ה מה חצות. הסבירו תוס' דרבה לשיטתו אית ליה פירכא על הך ק"ו כי מצאנו דחצות פועל יותר לנתק איברים מהמזבח יותר מעלות השחר כי איברים שהיו שרירי בחצות ופקעו מהמזבח לא יחזיר משא"כ איברים שהיו בראש המזבח ולנו בעלות השחר ס"ל לרבה דאע"פ שירדו לא נפסלו מהמזבח, ולכן ס"ל לרבה דאע"פ דחצות עושה עיכול בשרירי מ"מ עלות השחר אין עושה. ועיין קרן אורה וחדושי רע"א שנתקשו דהיא גופא ילפינן מהק"ו דאיברים שרירי שהיו

על המזבח בעלות השחר הוה עיכול ואם פקעו מעל המזבח לא יחזיר (ומה שאין לינה מועלת בראש המזבח ה"מ כשירדו מעל המזבח לפני שנהיה שרירי).

תוד"ה ורב חסדא. כתבו דאע"פ שלגבי פירשו קודם חצות והחזירין אחר חצות ס"ל לרב חסדא דעלות השחר עוכלתן מק"ו דאם חצות עוכלתן, וא"כ למה לא יעשה האי ק"ו לגבי פירשו קודם חצות והחזירין לאחר עלות השחר דנימא דעלות השחר השני יעשה עיכול מק"ו דאם חצות עושה כש"כ עלות השחר. תירצו כי אין יכול לעשות ק"ו מחצות לגבי זה, כי ס"ל לרב חסדא דחצות עושה עיכול רק לקרבנות היום שלפניו מזה שאמר ר"ח אין להם עיכול לעולם (אבל רבה ס"ל דחצות עושה עיכול אף ליום שלפני פניו) וא"כ גם עלות השחר כן והכא אין הקרבן של יום שלפני עלות השחר אלא של יומיים לפניו, [אך הוא גופא צ"ע למה לפי רב חסדא אין חצות שני עוכלתן ואם יש סברא בזה שחצות שני אין עוכלם א"כ מהני האי טעמא אף לעלות השחר שני שלא יעכל, כן הקשה במים קדושים].

תוד"ה הלכתא כרב יוסף. פירשו תוס' דהכוונה יפה אמר רב יוסף, ואין הפירוש שבא לפסוק הלכה כרב יוסף ולכן גם לא שייך להקשות עליו הלכתא למשיחא, אך לכא' היא גופא צריך הסבר למה לא הבינה הגמ' הפשט כפשוטו שפוסק הלכה כרב יוסף, לזה כתבו תוס' כי אין חולקים על דברי רב יוסף ולכן א"א לומר דבא לפסוק כרב יוסף ולכן ע"כ הכוונה דיפה אמר רב יוסף.

תוד"ה לא נהנין. תוס' חולקים על רש"י וס"ל דאין נהנים מן התורה, כי אע"פ שכשזה פקע לפני חצות והגיע חצות נחשב עיכול ואין בו מעילה ומותר להנות ממנו כי כבר לא שייך למזבח מ"מ אם החזיר למזבח נהיה לחמו של מזבח ואסור להנות בו מן התורה, ואע"פ שאם זה לחמו של מזבח לכא' צריך להיות בו מעילה לזה כתבו תוס' דלא מצאנו דירד מעילה ויחזור מעילה, ולפי תוס' א"ש למה הוצרך ר"ח בר אבא לומר, החזירין אחר חצות לא נהנין ולא מועלין, הרי אפילו לא החזירין ג"כ חצות עיכלין ואין בהם מעילה, ולפי תוס' א"ש דיש כאן חידוש דלא נהנין, וגם אחרי שלא נהנין הוה אמינא דמועלין קמ"ל דאין מועלין.

תוד"ה לשלחן מדמינן. הקשו תוס' דלכא' מהך משנה אין רואין דאם סדרו על השלחן כהלכתו (היינו בזמנו) לא יפסל בלינה, כי הרי המשנה מיירי בסדרו שלא בזמנו, ויתכן דהטעם שאין נפסל כי שלא בזמנו לא מקדש, והכא

דאנו מדברים מסדרו כהלכתו על המזבח דאין נפסל בלינה מנן לן שהדין כן. ותירצו תוס' דילפינן מיתור הלשון של המשנה (שאפילו הוא על השלחן) דגם כשנסדר כהלכתו אין נפסל בלינה והיינו טעמא כי כשזה על השלחן אין פוסל בלינה, ע"ז דחו תוס' דליתיה להך תירוצן כי בגמ' (מנחות ויומא) מוכח דהטעם של המשנה מצד שלא בזמנו אין מקדש, (כי הגמ' שם מוכיחה ממה שכתוב דאפילו הוא על השלחן ימים רבים אין בכך כלום אלמא דשלא בזמנו אין מקדש, ומזה שהגמ' לא דוחה באמת זה מקדש ואעפ"כ אין נפסל בלינה כי אין לינה פוסלת על השלחן אלמא דהטעם של המשנה מצד שלא בזמנו אין מקדש), [ולכא' לא מובן קושיית תוס' דהרי הכא מוכיחין מהיתור של המשנה דמלמד דאפילו נסדר כהלכתו אין נפסל בלינה וע"כ כי כשזה על השלחן אין נפסל בלינה, וצ"ל דתוס' ס"ל דלא נעמיד המשנה בתרי טעמי, אם נסדר כהלכתו אין נפסל כי על השלחן אין נפסל, וכשנסדר שלא כהלכתו הטעם בגלל שלא מקדש שלא בזמנו]. אח"כ כתבו תוס' וצ"ע דאולי אפשר ליישב דבמשנה לימדנו מכח היתור דכשנסדר כהלכתו אין נפסל בלינה, וסידרו שלא בזמנו שהמשנה מדברת בו שלא נפסל בלינה זהו מצד כי שלא בזמנו לא מקדש, ואין סתירה לזה ממה שאמרה הגמ' שם דכשסדרו בא' בשבת כשמגיע ליל שבת דאז הוה שלא בזמנו אין נפסל בלינה, היות שלא הניחו שוב הרי"ז כהניחו הקוף ולא קדש כלל לכן לא מיפסל בלינה, והך לישנא משמע דאם לא סידרו הקוף אלא האדם סידרו היה נפסל בלינה, והרי לפי תוס' אם סדרו בזמנו לא יפסל בלינה, תירצו תוס' דיש ג' זמנים א' בזמנו גמור שם לא יפסל בלינה, ב' שלא בזמנו כלל כגון ביום א' לא מיקדש כלל, ג' שלא בזמנו כגון בלילה, שלילה אין מחוסר זמן אז מיקדש ויפסל בלינה, וזה כוונת הגמ' שם היות דהוא לא שם אותם בליל שבת הוה כהניחו הקוף ולא מיקדש כלל משא"כ אם הוא שם אותם בלילה היה מיקדש ומפסל בלינה.

אח"כ הקשו תוס' דלכא' לא מובן שם ראיית הגמ' דשלא בזמנו לא מיקדש, דהרי כמו שסדרו בזמנו הטעם דלא מיפסל מצד שאין לינה כשזה על השלחן א"כ אולי גם זהו הטעם על סדרו שלא בזמנו דלא מיפסל בלינה, ולעולם שלא בזמנו מקדש. וסיימו תוס' ועל כרחין יש שום פסוק ועיין עולת שלמה דהקשה דלא ברור מה רצו בזה, ועיי"ש (מובא בהגהות וציונים) דהסביר דתוס' באו לתרץ קושייתם דעל כרחין יש פסוק על נסדר כהלכתו דאין בו לינה, וא"א ללמוד ממנו על שלא נסדר כהלכתו ולכן הוכיחה הגמ' דע"כ הטעם משום דאין מקדש שלא בזמנו.

תוֹר"ה כלי שרת. בתחילה אציין בעזה"י במה נחלקו רש"י ותוס' ובעזה"י אח"כ אבאר יותר, א' רש"י למד דרבי יוחנן הבין שאלת ר"ל דיש דין דמנחה שלא קדשה בכלי אם נטמאת אפשר לפדותה אבל כשקדשה בכלי ונטמאת א"א לפדותה, והבין רבי יוחנן דר"ל מספקא ליה אם נטמאת ואח"כ קדשה בכלי האם מה שקידשה יעשה שלא יהיה אפשר לפדותה או לא, וענהו רבי יוחנן דמוכח מהמשנה דמתקדשת ואין יכולין לפדותה, ולפי תוס' רבי יוחנן הבין דר"ל שואל כשמעלה את הפסול בכלי ע"ג המזבח האם אמרינן דיש כאן הפסק כלי והרי"ז כמו שלא עלו וירדו, או שאין כאן הפסק כי גם הכלי קדוש (ולפי"ז מיושב קושיית תוס' דגם בתחילה היה הספק לגבי ליקרב), והוכיח לו רבי יוחנן ממש"כ במשנה דכלים מקדשין והכוונה דאף אם העלהו בכלי מקדשו הכלי ואין כאן הפסק ולא ירדו, ב' ר"ל אומר דנסתפק במשהו אחר כשהכניס הפסולין בכלי אם קידשו הכלי ויכול להעלותו לכתחילה על המזבח או לא, לפירש"י על צד שהכלי מקדש את הדם שנפסל יכול לזרוק הדם לכתחילה על המזבח ואח"כ יכול להעלות לכתחילה את האיברים על המזבח, (כן כתב רש"י בפירוש בעמוד ב' בד"ה שקיבלו פסולין), ויש הכרח לדבריו לפי מה שפירש את הסוגיא ולתוס' רק את הדם יכול לזרוק לכתחילה אבל האיברים אין מעלה אבל אם עלו לא ירדו ויש הכרח לדברי תוס' לפי מה שפירשו את הסוגיא. (בהמשך הבאתי ההכרחים מסוגיין) ג' כשרבי יוחנן פשט לו מהמשנה קיבלו פסולין וזרקו את דמו מאי לאו שקיבלו פסולין וזרקו פסולין, לפירש"י הכוונה דהיה כאן תרתי לריעותא דקיבלוהו פסולין וגם אח"כ זרקוהו פסולין בכה"ג אם עלו האיברים לא ירדו אבל לא יעלו לכתחילה, אבל אם היה רק חדא לריעותא דרק קיבלו פסולין בכה"ג אמרינן ליה דיזרוק כשר את הדם לכתחילה וגם אח"כ יעלה לכתחילה האיברים על המזבח, ומזה הוכיח רבי יוחנן דכלי שרת מקדשין שאפשר להעלות לכתחילה, [ומהכא הוכיח רש"י דלפי הסברא שכלי שרת מקדשין אפשר גם להעלות לכתחילה את האיברים כי הרי במשנה מיירי דאם עלו האיברים לא ירדו והיינו בתרתי לריעותא אבל בחדא לריעותא גם האיברים יעלו לכתחילה כ"כ בקדשי דוד ובמים קדושים] ולפי תוס' רבי יוחנן הוכיח מזה דכלי שרת אין מקדשין לגבי להעלות לכתחילה, וכוונת הגמ' שקיבלו פסולין וזרקו פסולין היינו דלא נמלך רק אחר שקיבלו פסולין וזרקו את הדם ואף אם כשר זרק את הדם אז אמרינן אם עלו לא ירדו אבל לכתחילה כשקיבלו פסולין אמרינן דלא יזרקו, ד' לפירש"י ר"ל דחה דיתכן דאם קיבלו לא יזרקו לכתחילה כי אין כלי שרת מקדשין להעלות לכתחילה, ובמשנה מיירי בב' אנפי או שקיבלו פסולין ואח"כ זרק כשר את הדם והאיברים עלו לא ירדו, אבל

לכתחילה לא אמרינן דיזרוק, או שהקבלה היתה ע"י כשרים והזריקה ע"י פסולין גם בכה"ג אם עלו לא ירדו. ולפי תוס' ר"ל דחה דלעולם אימא לך כלי שרת מקדשין להעלות לכתחילה והתנא של המשנה אומר דבין אם קיבלו פסולין שאז אפשר לזרוק הדם לכתחילה, ובין אם קיבלו כשרין וזרקו פסולין דהזריקה היא בפסול בב' אופנים אלה אם עלו לא ירדו נכותבים הקדשי דוד והמים קדושים דמהכא הוכיחו תוס' דלפי הצד שכלי שרת מקדשין ה"מ להעלות הדם אבל לא את האיברים כי פה כתוב אם עלו לא ירדו].

ותוס' הקשו כמה קושיות על פירש"י מלן ויצא דמה ונשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו דמיירי בנתקבל בכלי שרת ואעפ"כ כתוב אם עלו לא ירדו אלמא גם בנתקדש בכלי שרת לא יעלו לכתחילה, והיה אפשר ליישב דכל הנידון אם יעלה לכתחילה זה על הדם שהוא עצמו נתקדש בכלי שרת אבל לא על האיברים, אבל כאמור זה תירוץ רק לשיטת תוס' אבל לשיטת רש"י דאף האיברים יעלו אי"ז תירוץ, אולם אף לפי שיטת תוס' יקשה ממש"כ נתערב דם פסולין בדם כשרין לא יזרוק, וכן מהגמ' במנחות לגבי מנחות ונסכים שנטמאו משקדשו בכלי דמשמע שא"א להקריבה וכן ממנחת העומר דנטמאת בידו דא"א להקריבה דשם מיירי להקריב הדבר שנתקדש בעצמו בכלי, ולכן כתבו תוס' (בסוף התוס') דגם לפי תוס' נצטרך לתרץ דמיירי בעירן לכלי חול (כן הסביר במים קדושים את כוונת הצ"ק).

בתחילה הקשו תוס' על פירש"י מהמשנה דלן ויוצא וטמא ושנשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו, ואח"כ חזרו והקשו מלן דמה ויצא דמה ונשפך דמה לפי ר"ש, נראה ביאור ב' הקושיות דבתחילה הקשו מהמשנה לן ויוצא וטמא ואע"פ דאפשר לאוקמי דהנך פסולין היו באימורים מ"מ סברו בקושייתם דלפירש"י כשאמרינן דאם נתקדש בכלי שרת יעלו אף האימורים, לא מיבעי אם הפסול היה רק בדם דודאי יעלו האימורים אלא אפילו היה באימורים פסול בפני עצמו כגון שלנו או שנטמאו או שיצאו ג"כ יעלו לרצון. אח"כ ראיתי בעולת שלמה שסתר הך פירוש כי בודאי אף לפירש"י שאמרינן דכלי שרת מקדש לכתחילה את הדם אף להקריב האימורין ה"מ כשהאימורין אין בהם פסול עצמי רק מחמת הדם, וגם התירוץ של תוס' דעירן לכלי אחר לא א"ש, לכן למד במים קדושים דקושיית תוס' היה כי בפשטות לן ויוצא וטמא מיירי אף כשאירע הך פסול בדם, אבל היות דהיה אפשר לדחות דמיירי בלן ויצא ונטמאו האימורין לכן הקשו הקושיא שאח"כ דס"ל לר"ש אם לן דמה או יצא דמה או נטמא דמה אם עלו אימורים לא ירדו, אבל

לא יעלו לכתחילה אע"פ שאין בהם פסול עצמי. והוקשה לי דלן דמה ונטמא דמה גם רבי יהודה מודה דאם עלו לא ירדו והוה לתוס' להקשות גם לפי רבי יהודה, ומצאתי בספר לשם זבח שמכח זה הגיה דתוס' הקשו רק מיצא דמה לפי ר"ש, וע"ש למה לפי ר"י לא קשה.

תוס' ביארו את דברי הגמ' מאי לאו שקיבלו פסולין וזרקו פסולין, דלא מיירי דוקא כשפסול זרקו (יתכן דאפילו כשר זרקו) אלא כוונת הגמ' דהזריקה היתה בפסול היינו שהיה אסור לזרוק כי פסולים קיבלו הדם ואין כלי שרת מכשיר לזרוק לכתחילה, ומה שכתבו תוס' דזרקו פסולים זה פירוש של המשנה, הכוונה דזה זריקת פסול כי אסור לזרוק אפילו בכשרים (כנלענ"ד פירוש דברי התוס') והוכיחו תוס' דלפי רבי יוחנן שאמר מאי לא קיבלו פסולין וזרקו פסולין, אין הכוונה שפסול זרקו, כי ר"ל דוחה לא שקיבלו פסולין, אי נמי שזרקו פסולין, ואי רבי יוחנן גם מיירי בזריקת פסולין נמצא דהשוני בינו לר"ל אם קיבלו פסולין וזרקו פסולין זה מקרה אחד, או ב' מקרים א' קיבלו פסולין וזרקו כשרים, ב' קיבלו כשרים וזרקו פסולים א"כ היה ר"ל צ"ל דקיבלו א"נ זרקו ולא היה צריך להזכיר פסולין דשניהם שוים בזה, ומדהזכיר אלמא אינם שוים כי לפי רבי יוחנן הזריקה היתה בכשרים ולר"ל בפסולין.

בהמשך כתבו תוס' דהא המשנה בכל ענינים קתני אם עלה לא ירד בין חומר א ובין קולא, ראיתי בספר לשם זבח שביאר דהוקשה לתוס' דלפי ר"ל לכא' יש יתור במשנה דאם התנא כתב דבזרקו פסולין אם עלו לא ירדו לכא' כש"כ דאם קיבלו פסולין אם עלו לא ירדו, דהרי שם הדם נזרק בכשרות וזה עיקר הכפרה, ע"ז תירצו תוס' דהתנא של המשנה רצה לפרט כל הפסולין שאם עלו לא ירדו אפילו הקלים שנלמדים בק"ו מהחמורים.

תוד"ה עולת העוף. הקשו אפילו אם אויר מזבח כמזבח אכתי משכחת לה עולת העוף פסולה כשעשאה למטה מרגליו דכבר אין אויר סובב, וכן אין אויר יסוד כי עולת העוף נעשית בקרן מזרחית דרומית שאין שם יסוד, ותירצו דפריך לרבי נחמיה שס"ל דצריך לעשות עולת העוף בראש המזבח.

דף פ"ח ע"א

תוד"ה חטאת העוף. הביאו פירש"י דקושיית הגמ' דקיי"ל בכל הפסולין אם עלו לא ירדו, וזורק הדם, וע"ז הקשתה הגמ' דאי אויר מזבח לאו כמזבח

דמי איך זורק הדם הא הוה ליה כמו שירד, והקשו תוס' דאולי מה שאומרים דכל הפסולין אם עלו לא ירדו מיירי בזרק כבר הדם, ומה שלא ירדו היינו לגבי האימורים (כן הסביר בטהרת הקודש), ע"ז תירצו תוס' דיש קצת ראייה דאפילו כשעדיין לא זרקו הדם אם עלה לא ירד (ויזרקו הדם) כי בפרק חטאת העוף מבואר דחטאת העוף שמלקה שלא לשמה אין מטמא בבית הבליעה כי אם עלתה לא תרד, (וכל שעלה לא ירד אין מטמא בבית הבליעה) והרי בחטאת העוף אין אימורין, וא"כ ע"כ כשאמרין דאין מטמא מצד אם עלו לא ירדו הכוונה כי אם עלתה מותר לזרוק הדם (כן הסביר הברכת הזבח). וא"א לומר דלעולם אסור לזרוק דמה אף אם עלתה ומש"כ דאם עלתה לא תרד הכוונה דאם זרקו הדם א"צ לקנח מעל המזבח, כי כל הפסולין שזרקו הדם א"צ לקנח מעל המזבח, אע"פ שיש מהם דאם עלו ירדו. [ובגוף קושיית התוס' הוקשה לי איך אפשר לומר דכל הפסולין שאם עלו לא ירדו מיירי לאחר זריקה הרי הנך קושיות בגמ' הם לפי שיטת ר"ג דס"ל גם בדם אם עלה לא ירד והיינו דאפשר להזות הדם, ומצאתי בספר לשם זבח שהקשה כן עיי"ש תירוצו.]

תנוד"ה מדות חיבש. הביאו פירוש ר"ת דכלי הלח לא נקרא בשם מדה מב' סיבות, א' כי מדות דרכם לעשות אותם גדושים והיות שבלח א"א לכן לא קרוהו מדה, (כן משמע בתוס' מנחות דף ח' ע"ב) ב' כי מדת לח א"א לקרוא לזה מדה כי אין המדות שוות למשל מדת לוג כשאני ימלא אותה במים כמה שזה יכול לקבל יהיה פחות ממה שמכיל כשאני ימלאו ביין, כי ביין יהיה מבורץ, וכשאני ימלאו בשמן יהיה עוד יותר ולכן א"א לקרוא לזה מדת לוג כי בכל דבר ישתנה כמה זה מכיל.

תנוד"ה אלא בפנים. הביאו פירוש רבינו חיים דאתא למעוטי חקק מושבו מבחוץ, והוקשה לי על דברי רבינו חיים, דהרי הגמ' אמרה דלמ"ד בתוכן ממעט בירוצין ומ"ד בפנים אין ממעט בירוצין, והיינו דמשמעות בפנים כולל גם בירוצין, וא"כ איך הביאה הגמ' אח"כ ברייתא שהזכירה מתוכן ובפנים, הרי זה סתירה, דמתוכן ממעט בירוצין ובפנים מרבה בירוצין. שוב ראיתי דלק"מ דכמו לפירש"י שבפנים הכוונה בעזרה מרבינן לדידיה בירוצין, מזה שהשמיט תיבת תוכן, א"כ אף לפי תוס' שבפנים היינו בתוך הכלי מדייקים מזה שהשמיט תוכן אלמא מקדש את הבירוצין ויתפרש לדידיה כל שבפנים הכלי אף הבירוצין ורק לא מה שבחוץ לכלי דהיינו חקק מושבו, וא"כ כשהתנא של הברייתא כתב גם תוכן וגם בפנים, בירוצין לא מקדשי וכתב בפנים למעט חקק מושבו.

יד דף פ"ה ע"א גד קבו

[ועיין בספר פנים מאירות דהקשה על פירוש הר' חיים, דהרי בע"כ מאן דאמר מתוכן ס"ל ג"כ למעט חקק מקום מושבו (דאי נימא דלדידיה חקק מקום מושבו כן מקדש א"כ מאי בעי בגמ' מאי בינייהו, הרי חקק מקום מושבו איכא בינייהו) וא"כ למה כתבה הברייתא גם בתוכן וגם בפנים הרי כשכתב בתוכן כבר ממעט בירוצין וחקק מקום מושבו ולא יזה צורך כתב בפנים (הן אמת דבספר קדשי דוד כתב דאילו לא היה כתוב בפנים הו"א דחקק מקום מושבו מקדש, נראה דס"ל דלמ"ד בתוכן ס"ל דחקק מקום מושבו מקדש, אך זה צ"ע טובא כמו שהקשה הפנים מאירות דא"כ מאי בעי הגמ' מאי בינייהו) ותירצו במים קדושים ובלשם זבח דכל מה שחלקו תוס' על רש"י זה בדברי שמואל "שאמר בפנים" דא"א לומר דהכוונה בעזרה כי היה צריך לומר כלשון המשנה, בקודש, אבל אברייא לא קשה כי כ"א אמר בלשון ששמע מרבו, ויתכן גם דהברייתא לא שמעה המשנה ולכן בברייתא גם לפי הר' חיים הכוונה בעזרה, ולפי"ז מתורץ הקושיא. והוסיף במים קדושים דלשון הברייתא זה "בפנים" דהכוונה בעזרה, אבל לשונו של שמואל זה "מבפנים" הכוונה בצד הפנימי של הכלי, אבל נראה שגם רש"י וגם תוס' גרסו אף בשמואל בפנים].

תוד"ה הן המדומע. חלקו על רש"י דס"ל דגם במדומע של תרומה א"א להביא כי בעינן ממשקה כל ישראל, אבל במסורת הש"ס כתב דבתוספתא במעילה פרק א' י"ד כתוב כרש"י דא"א להביא מתרומה.

דף פ"ה ע"ב

תוד"ה מבפנים. בסוף התוס' כתבו דאם לא היה פסוק מיוחד ללמד דשעיר הנעשה בפנים לא מכפר על שפיכות דם, הו"א דכתונת מכפרת על הציבור ושעיר הפנימי מכפר על כל ישראל, בעולת שלמה תמה מה כוונת תוס' ציבור, ואין לומר דציבור הוא בני העיר לבד, דכיון דבני העיר מתכפרין בכתונת אמאי לא יתכפרו בו כל ישראל, אטו מיגרע גרעי.

דף פ"ט ע"א

תוד"ה כל התדיר. בתחילה תירצו דצריך את הפסוק העולה ללמד על נדרים ונדבות דאע"פ דהם תדירין (כי אפשר להביאם כל יום) אעפ"כ קרבן התמיד קודם, וקשה דא"כ יכתבו רק הך פסוק דהעולה ונלמד מיניה במכ"ש לכל

הני דאין תדירין דתמיד קודם, ואפשר לתרץ א' דהיינו אומרים דהפסוק העולה בא ללמד דתמיד קודם לשאר קרבנות שאין תדירין ולא נדע דתמיד קודם לנדרים ונדבות, או י"ל דאע"פ דנעמיד "העולה" לגבי דתמיד קדים לנדרים ונדבות בכ"ז לא נדע דתמיד קודם למוסף כי הוא קרבן ציבור כמותו משא"כ נדרים ונדבות אינם קרבן ציבור.

ותוכן דברי התוס' הם כך, הקשו על הך תירוצ' מב' גמרות. אח"כ הביאו תירוצ' שמיישב גם את ב' הגמרות, ואח"כ הקשו תוס' ב' קושיות על הך תירוצ', והביאו תירוצ' ה"ר חיים שבעצם חוזר לתרץ רק את קושיית תוס' הראשונה למה צריך את הפסוק העולה. ותוס' כתבו עליו דאין מתרץ את שאר הקושיות, אח"כ חזרו תוס' להקשות קושיא נוספת על תירוצם העיקרי שמיישב את ב' הגמ' ותוס' כותבים דהיינו יכולים לידחק ליישב הך קושיא אבל בכ"ז יקשה קושיא דומה, ולא תירצו.

בסוף התוס' חזרו להקשות על תירוצם העיקרי שמיישב את ב' הגמ', למה כתבה התורה תיבת העולה ללמד דהקטרת התמיד קודם למוסף גם בלי תיבת העולה ידענו את זה, כי התורה כתבה את הכבש האחד "תעשה בבוקר" (וא"א לומר דלהקדים דם אתא כי זה כבר למדנו מהפסוק מלבד כמ"ש תוס' בתירוצ' דמתיבת מלבד ילפינן להקדים דם התמיד וא"כ ע"כ אתא ללמד דהקטרת תמיד קודם למוסף. ועיין בקדשי דוד שהקשה למה לא הקשו תוס' דמתעשה בבוקר נילף גם עשיית דם תמיד וגם הקטרת התמיד קודמין למוספין ולא יכתבו כלל תיבת מלבד [ואז לא יוכלו תוס' לתרץ דמתיבת מלבד היינו אומרים וכו'] וצריך ליישב דלא היינו לומדים מזה תרתי גם זריקה וגם הקטרה כן נראה ליישב) תירצו תוס' דאם לא היתה התורה כותבת תיבת העולה, היינו יכולים לדחוק ולומר דהקטרת תמיד אחר הקטרת המוסף ומש"כ התורה תעשה בבוקר קאי על זריקה דדם תמיד קודם למוסף. [והוקשה לי ע"ז דלהקדים זריקת דם התמיד ילפינן מהפסוק מלבד, ואולי י"ל דאדרבה היינו משתמשים עם תיבת מלבד ללמד (כמו מלבד איל הכיפורים) דמש"כ התורה הקטרה לפני הפסוק מלבד אתא לומר דהקטרת התמיד זה אחר הקטרת המוספין ולא היינו לומדים מזה דדם התמיד קודם, לכן כתבה התורה תעשה בבוקר, וא"ש לפי"ז למה כתבו תוס' דהיינו נדחקים, כי לומר דהפסוק מלבד אתא לזה זה דוחק] אבל תוס' הקשו על הך תירוצ' דאחרי שכתבה התורה פסוק העולה שמלמד דהקטרת תמיד קודם למוסף ותיבת מלבד לא אתא להקדים הקטרת מוסף לתמיד, א"כ למה כתבה התורה תיבת מלבד הרי מתעשה

יד דף פ"ט ע"א גד קכט

בבוקר נלמד מיניה כפשוטו דעשיית דם תמיד קודם למוסף. (ועיין בקדשי דוד שהלך בדרך אחר בכוונת דברי התוס' ונדחק ליישב פירושו בלשון התוס')

תוד"ה מנלן. הקשו על הגמ' במגילה, אבל לכא' לפי מה שפירש"י שם לא קשה קושייתם, דרש"י לומד דהמקשן סבר דחייבים בני הכפרים לקרוא ב"א וי"ב וי"ג, וע"ז שאל היכן למדנו את זה במגילת אסתר דחייבים, וע"ז תירץ לו התרצן זה אינו נכון לא חייבוהו לקרוא כן (ולכן אל תשאל איפה כתוב כזה חיוב במגילה) ומה שכתוב במשנה דקוראים ב"א וי"ב וי"ג זה קולא כדבעינן למימר לקמן שרבנן תיקנו להם שיכולים לקרוא כן, ענה לו המקשן דכוונתו בשאלת מנלן היתה שונה עיי"ש. אח"כ מצאתי בשפת אמת במגילה שכתב דלפירש"י ל"ק קושיית תוס'.

תוד"ה מעשר קודם. תוס' הקשו מנלן להקדים אימורי מעשר לפני עולת העוף, דכמו שמעשר יש בו קדשי קדשים דם ואימורים ה"נ עולה יש בו קדשי קדשים דם ואיברים, (וא"א ללמוד מק"ו מחטאת, כי בחטאת העוף אין בו אימורין שנלמוד מזה שיקדמו אימורי מעשר לאימורי עולת העוף שיש בו אימורין) ותירצו דשמא אימורי מעשר נלמד דקודמין לאימורי עולת העוף, כי מעשר זה מין זבח משא"כ אימורי עולת העוף, ולא זכיתי להבין דא"כ גם אפשר ללמוד להקדים דם מעשר לפני עולת העוף כי מעשר זה מין זבח, וא"צ לק"ו, ואולי אה"נ ורק לאלומי מילתא אמרו דיש אפילו ק"ו.

דף פ"ט ע"ב

תוד"ה דם חטאת קודם לדם עולה מפני שהוא מרצה. הקשו למה לא כתוב הטעם בגלל שדם חטאת זה על ד' קרנות, הנה בספר תוספת קדושה מסתפק אם כוונת תוס' להקשות כן על הגמ' בע"ב, ואז קשה למה לא הקשו תוס' כן על המשנה עיי"ש מה שתירץ, או שמקשים על המשנה, ובהגהות וציונים ציינו דהך תוס' שייך לעמוד א' היינו על המשנה ולא כתבו מנין להו לומר כן, וחשבתי דתוס' בתירוצו מזכיר כדאמר בגמ' זה מורה דקאי על המשנה שוב ראיתי שכבר קדמני התוספת קדושה.

תוד"ה דם עולה ודם אשם. הנה הגמ' נסתפקה בדם אשם ודם עולה מי קודם דם אשם קודם דמכפר, או דם עולה קודם כי אתא מכח כליל, ותוס'

עמדו איך יהיה הדין בדם אשם ואיברי עולה, ותחילה כתבו דדם אשם קודם כי מכפר, משא"כ איברי עולה. [אך צ"ע טובא איך אפשר לומר כן, כי אם דם אשם קודם לאיברי עולה מצד שהוא מכפר אע"פ שאיברי עולה יש להם מעלה עצמית שהם כליל, א"כ איך נסתפקה הגמ' אם דם עולה קודם לדם אשם מצד שדם עולה יש לו מעלה שבא מכח כליל, הרי דם אשם קודם אפילו לאיברי עולה שהם כליל בעצמם כש"כ שיקדום לדם עולה שרק בא מכח כליל, וגם היא גופא צ"ע מנין לתוס' שדם אשם קודם לאיברי עולה מצד שדם אשם מכפר ואיברי עולה זה רק כליל, הרי הגמ' נסתפקה לפני זה האם דם חטאת קודם לאיברי עולה כי הוא מכפר או שמא איברי עולה קודמין כי הם כליל והגמ' לא פשטה, וכנראה לכן] הגיה בשטמ"ק בתוס' וגרס שהגמ' לא נסתפקה בדין דם אשם ואיברי עולה כי בהך ספק כבר נסתפקו קודם בדם חטאת ואיברי עולה, האם חטאת עדיף כי מכפר או איברי עולה עדיפי שהם כליל, (אח"כ ראיתי גם בספר לשם זבח שהעיר כן על תוס' דא"א לגרוס כפשוטו והגיה כשטמ"ק). אח"כ כתבו תוס' דיתכן דפשיטא לגמ' דאיברי עולה קודמין לדם אשם כי איברי עולה הם כליל, ועדיף מדם אשם שזה רק מכפר, וכתבו תוס' דאע"פ דהגמ' נסתפקה לעיל בדם חטאת ואיברי עולה דאולי דם חטאת עדיף מצד שמכפר ואע"פ שאיברי עולה הם כליל, תירצו תוס' דהגמ' לעיל נסתפקה כי חטאת מכפרת ויש לו גם מעלה שזה על ד' קרנות, משא"כ דם אשם נגד איברי עולה דיש לדם אשם רק המעלה שזה מכפר, (כי אשם אינו על ד' קרנות), לכן איברי עולה שהם כליל גוברים על זה.

תוד"ה אבל עולה לא. הנה הגמ' דייקה ממש"כ חטאת קודם לאשם משמע דעולה אין קודם לאשם, והסבירו תוס' איך מדייקים כן כי אם נימא דגם עולה קודם לאשם, היה סגי לכתוב עולה קודם לאשם והוה ידעינן מק"ו דחטאת קודם לאשם, ואע"פ שהגמ' בקטע קודם רצתה לדייק דיוק דומה ממש"כ במשנה דם חטאת קודם לדם עולה, דמשמע דדם אשם אינו קודם לדם עולה וגם זה לכא' מכח דיוק דאם דם אשם קודם לדם עולה א"כ תכתוב המשנה דם אשם קודם לדם עולה, ונדע מק"ו דדם חטאת קודם לדם עולה כי דם חטאת ודם אשם דם חטאת קדים, והגמ' דחתה הדיוק, אינם דומים, כמ"ש הגמ' דשם אפשר לדחות ולומר דבאמת דם אשם קודם לדם עולה, ומה שלא כתבו כן במשנה זה אטו מש"כ בסיפא דאימורי עולה קודמין לאימורי חטאת דשם אם היה כותב רק דאימורי עולה קודמין לאימורי אשם הוה אמינא דאימורי עולה אין קודמין לאימורי חטאת, משא"כ הכא דאיירי על מה שכתוב במשנה דם חטאת קודם לדם אשם

יד דף פ"ט ע"ב גד קלא

ואין כאן סיפא שמירי לגבי אימורין לכן הכא הדיוק נשאר, (ואולי כ"ז כוונת תוס' אלא שקיצרו ולא כתבו דהכא א"א לדחות כן כי זה פשיטא למה א"א לדחות כן. ועיין בתוספת קדושה שהלך בדרך אחר דתוס' נתכוונו לשלול הסבר אחר מהו הדיוק של הגמ' עיי"ש).

תוד"ה והא דקא מיפלגי. דברי התוס' צ"ע דלכא' אדרבה זה קושיא על דחיית הגמ' דכחא דהתירא עדיף וא"כ ע"כ דרבי יוחנן אין מתיר באימורין שיצאו לחוץ, תירץ בעולת שלמה דהכא שזה כמו הילכתא למשיחא לכן לא קפדי להשמיע כח דהתירא.

דף צ' ע"א

תוד"ה חטאת בהמה קודמת לעולת בהמה. הקשו הא תנא ליה רישא דם חטאת קודם לדם עולה והיינו במשנה כי בברייתא לא כתוב כן, והנה בלשם זבח ובעולת שלמה ובעוד אחרונים תמהו דבמשנה לא כתוב חטאת בהמה קודמת לעולת בהמה וא"כ מה היא קושיית תוס', אז בשטמ"ק ובעולת שלמה הגיהו במשנה והכניסו הנך תיבות חטאת בהמה קודמת לעולת בהמה וע"ז הקשו תוס' דזה נלמד מהרישא. ובתירוץ של תוס' הגיהו דז"ל תוס' דאיצטריך לאשמועינן בעולה הבאה "עם" חטאת וכוונת תוס' לתרץ דמש"כ במשנה דחטאת בהמה קודמת לעולת בהמה מיירי דמביאם על חיוב אחד ואדם שמביא על חיוב אחד עולת בהמה וחטאת בהמה זה משכחת לה רק במצורע עשיר או בנזיר טהור, ובשתיים אלו אין החטאת לכפר ורק מכשיר, ולכן הוה אמינא דבכה"ג אין החטאת קודם לעולה וא"א ללמוד ממש"כ במשנה דם חטאת קודם לדם עולה שזה כולל גם דם חטאת בהמה לעולת בהמה דאולי מיירי כשאנן מצד חיוב אחד והחטאת הוא לכפרה ממש ולכן קדים לעולה. לכן קמ"ל דאע"פ שאין החטאת בא לכפרה אעפ"כ הוא קודם לעולה בגלל ששם חטאת מרצה (כמו חטאת הלויים דקדים לעולה) וכדי שלא יקשה על תירוץ תוס' דמי יימר דהכא מיירי דהחטאת והעולה זה על חיוב אחד, לכן כתבו תוס' כדקתני וכן בהקדישה והיינו שצריך לפרש קודם החטאת ואח"כ העולה וזה פשיטא דזה רק כששניהם על חיוב אחד.

ובספר לשם זבח הלך בדרך אחר דלא גרסינן במשנה חטאת בהמה קודם לעולת בהמה, והגיה בתוס' דעמדו על מש"כ במשנה דחטאת העוף קודם לעולת העוף וע"ז הקשו תוס' למה זה כתוב במשנה הרי אפשר ללמוד את זה ממש"כ

ברישא דם חטאת קודם לדם עולה, ואע"פ שהיה אפשר לתרץ כמו שכתבו בתוס' לפני זה דיתכן דחטאת העוף לא יקדום לעולת העוף כי אין בו כלל אימורין וא"כ הוצרך התנא לכתוב דאעפ"כ חטאת העוף קודם לעולת העוף כתב הלשם זבח דסברו תוס' דהכא א"א לתרץ כן מכיון שברישא כתוב בסתמא דם חטאת קודם לדם עולה ולא חילקו באיזה דם חטאת מיירי לכן ע"כ מיירי אף בדם חטאת העוף, ותירצו תוס' דמש"כ במשנה דחטאת העוף קודם לעולת העוף מיירי אפילו במטמא מקדש עני שאילו היה עשיר היה מביא רק חטאת בהמה והיות שהוא עני צריך להביא ב' יונים אחד לחטאת ואחד לעולה וא"כ נמצא דגם העולה היא בשביל החטאת שמכפר. (ויש להוסיף על דבריו את דברי האבן עזרא (שהרמב"ן כתב ע"ז דדבריו נכונים) דהסיבה שבמקום חטאת בהמה מביא בנוסף לחטאת העוף גם עולת העוף כי בחטאת בהמה קרבי אימורין משא"כ בחטאת העוף אין אימורין וכדי להשלים האימורין לכן מביאים גם עולת העוף נמצא דעולת העוף הוה נגד החטאת, ולכן הו"א דבכה"ג לא יקדום החטאת עוף לעולת העוף קמ"ל המשנה דגם בכה"ג יקדום החטאת העוף, ולפי דברי הלשם זבח א"צ להגיה בתירוצן של תוס' אלא א"ש דתירצו דאיצטריך לאשמועיןן אפילו בעולה הבאה לשם חטאת, הכוונה למטמא מקדש עני דעולת העוף שם הוא לשם חטאת, ומה שסיימו תוס' וכתבו כדקתני וכן בהקדישה הסביר בלשם זבח דרואים דהתנא של המשנה מיירי באדם שמביאם על חיוב אחד (דאם על ב' חיובים אין ענין שיקדיש קודם העולה) וגם מטמא מקדש מיירי דמביאם על חיוב אחד.

תוד"ה למקראה. בסוף התוס' הקשו על פירוש הר' חיים למה ממשכנין על עולת יולדת הרי כיון שצריך לפרש קודם את העולה ואח"כ את החטאת, כבר אין חשש שלא תביא העולה אחרי שכבר פירשה העולה, דכל החשש שמא תרצה להביא עולה ורק תדחה לפעם אחר משא"כ בהפרישה כבר לא תדחה, ואין חשש שתעבור ותפריש חטאת בלי להפריש קודם עולה דלא חיישינן שתעבור עבירה במזיד ורק תתמהמה עד שתשכח.

דף צ' ע"ב

תוד"ה חוץ מאשם מצורע. בתירוצם השני תירצו דמש"כ הכא כל החטאות קודמות לאשמות לא מיירי באשמות הבאות עמהן אלא בשאר אשמות, בפשטות כוונתם לתרץ דבאמת מש"כ בסיפא דמשנה דאשם מצורע קודם לחטאת

יָד דָּף צ' ע"ב גִּד קֶלֶג

לא מיירי בחטאת דמצורע, דבאמת חטאת מצורע קודם לאשם מצורע כי הוא מכפר ומכשיר, אלא מיירי בסתם חטאת דאז אשם מצורע קודם וכן למד בצ"ק, וכן למד ברבינו פרץ המובא בשטמ"ק, אבל רבינו פרץ הקשה על התוס' איך יתכן לומר כן הרי זה ברייתא מפורשת במנחות דף ה' ע"א דאם הקדים חטאת מצורע לאשמו יצא לבית השריפה והביאוהו תוס' לעיל בדף ה' ע"א, לכן כתב רבינו פרץ דצריך לתרוץ כתיורין הראשון של תוס' אבל בחק נתן רצה ליישב דתוס' בקושיא הבינו דמש"כ דאשם מצורע קודם לחטאת משום שבא להכשיר, הכוונה דלכן הוא קודם לכל החטאות ואפילו לחטאת ידיה, בגלל שהוא בא להכשיר וע"ז הקשו תוס' דלא יתכן לומר דאשמו קודם לחטאתו בגלל שהוא מכשיר, כי גם חטאתו מכשיר, ותירצו בתירוצי הב' דבאמת מש"כ במשנה דקודם לחטאת בגלל שהוא מכשיר זה מיירי רק מחטאת דעלמא, אבל ודאי אשמו קודם אף לחטאתו בגלל שלומדים את זה מפסוק תהיה בהווייתה תהא כמ"ש הגמ' במנחות, ומזה לא מיירי הכא.

תו"ד"ה שלמים של אמש. הביאו פירש בקונטרס ואינו ברש"י שלפנינו, ורש"י שלפנינו פירש בדרך אחר.

תו"ד"ה תדיר ומקודש. הקשו תוס' על פירש"י דמהפסוק מלבד עולת הבוקר ילפינן דתמיד קודם למוספי הפסח ואפילו לחטאת של מוספי הפסח אלמא דתדיר קודם למקודש, היינו דעולת תמיד קודם לחטאת, והיה מקום לתרוץ דהספק של הגמ' זה לגבי דם, משא"כ הפסוק מיירי לענין הקטרה לזה הוסיפו תוס' דמעמידים הך פסוק לעיל גם לענין דם, [וצ"ע דתוס' הקשו גם על פירושם דמוספי שבת קודמין למוספי ר"ח אע"פ שחל ר"ח בשבת ויש חטאת במוספי ר"ח בכ"ז מוספי שבת דהם עולה קדים לחטאת ותירצו דהיות דקדים מוספי שבת לעולות המוספי ר"ח לכן כבר קדים גם למוספי החטאת של ר"ח, וא"כ תוס' יכולים ליישב גם את פירש"י דהיות דעולת הבוקר קודם למוספי העולות של פסח לכן זה קדים אף למוספי החטאת של פסח, ולכן א"א לפשוט מהמשנה, ומצאתי בפנים מאירות ובעולת שלמה שהקשו כן].

ותוס' פירשו דהספק הוא מעולת מוספי ר"ח אי קדים לפי העדה שזה חטאת, ולכא' צריך ביאור סוף סוף למה א"א ללמוד א"ז מהמשנה שלומדת מהפסוק מלבד דעולת התמיד קודמת לחטאת אלמא תדיר קודם למקודש, ראיתי בצ"ק שביאר דכוונת תוס' דהגמ' לא נסתפקה מתדיר דתמיד דהיות דתדיר מאד בכל

יום הוא קודם למקודש דהיינו חטאת אבל נסתפקה לגבי עולות מוספי ר"ח אם יקדום לפר העדה, ובצ"ק הקשה קושיא עצומה על פירוש התוס' א"כ איך הגמ' רוצה לפשוט את זה מהמשנה דתמידין קודמין למוספין הא תמידין זה תדיר בכל יום ונשאר בצ"ע.

[בעצם מה שתירצו תוס' דא"א לפשוט ממש"כ מוספי שבת קודמין למוספי ר"ח כי היות דקדם לעולות קדים נמי לחטאת, ראיתי בספר עולת שלמה שהקשה מנלן דאמרינן דעולות התדיר קדמי לעולות שלא תדירי ולכן כבר קדם גם לחטאת, אולי נימא איפכא דהיות דהחטאת מקודש יקדם חטאת דר"ח לעולות דתמיד והיות דחטאת דר"ח קדים לעולות התמיד לכן יקדמו אף עולות דר"ח לעולת התמיד, ונראה דיש ליישב קושייתו שהרי למדנו דמוספי שבת קודם למוספי ר"ח מהפסוק כאלה תעשו ליום שמדבר במוספי הפסח דמוספי השבת קודמין להם אע"פ שיש בהם חטאת וא"כ ע"כ גם מוספי שבת יקדמו לכל מוספי ר"ח].

דף צ"א ע"א

תוד"ה דשחטינהו לתרווייהו. הוקשה לתוס' דכשהגמ' דחתה דשחטינהו לתרווייהו ס"ל לגמ' דאילו יש שלמים דהאידינא וחטאת ואשם דהאידינא וקדים ושחיט לשלמים, שלמים יקדמו, א"כ קשה למה כתב במשנה שלמים של אמש, היה צריך לכתוב שלמים של היום וחטאת ואשם של היום וקדים ושחיט לשלמים דהוא ממשיך להקריב את השלמים, ותירצו תוס' (לפי הך תירוצן בגמ') דמש"כ במשנה שלמים של אמש באמת מיירי דהביאו היום את השלמים למקדש ושחטום (היום) ומש"כ במשנה של אמש הכוונה כעין של אמש, נראה ביאור כוונתם כמו שאם מיירי בשלמים של אמש מיירי דכבר שחטום היום, דאילו עדיין לא שחטום לא היו שלמים קודמים לחטאת ואשם, כמ"ש רש"י אלא היו שוחטין קודם החטאת והאשם, ה"נ מיירי בשלמים דהיום ששחטום כבר (כמו שמיירי בשלמים דאמש).

דף צ"ב ע"א

תוד"ה אבל לא גחלת. הקשו איך ס"ד דגמ' דכמו שס"ל לשמואל כרבי יהודה דמלאכה שאצל"ג חייב ה"נ צריך לסבור במחלוקת שבין רבי יהודה ור"ש באין מתכוין כרבי יהודה דאסור, וכתבו דכעין הך גמ' יש בגמ' שבת, ושם דמיירי לגבי איסורי שבת אפשר ליישב דס"ל לגמ' (בההו"א) דמה שר"ש הקל

יד דף צ"ב ע"א גד קלה

באין מתכוין כי ס"ל דמלאכה שאצל"ג אין חייבים עליה, ודבר שאין מתכוין יש לו דמיון למלאכה שאצל"ג, אבל אצלינו בגמ' שמיידי בדבר שאין מתכוין לא לגבי שבת אלא לגבי איסור כיבוי, א"א לומר דהגמ' קישרה את זה לענין מלאכה שאצל"ג, כי ענין מלאכה שאצל"ג זה נאמר רק בדיני שבת כמבואר בגמ' חגיגה "דהלכות שבת" הם הרין התלויים בשערה מיידי לגבי מלאכה שאצל"ג, אלמא לגבי איסורין אחרים לא שייך מלאכה שאצל"ג.

ותירצו תוס' דצריך לפרש דמשמע להש"ס השתא דכי היכי דמחייב שמואל במלאכה שאצל"ג ה"נ יש לו לחייב באין מתכוין כמתכוין, ודבריהם צריכים הסבר וראיתי באילת השחר שכתב דאפשר שכוונתם דמלאכה שאצל"ג כל החסרון הוא במחשבה שחושב לדבר אחר שאי"ז מטרת המלאכה, ואם שמואל ס"ל דחייב והיינו דלא אזלינן בתר מחשבתו שחשב מחשבת פטור א"כ ה"נ כשעשה מלאכה בלי מתכוין גם יחייב שמואל אפילו לגבי מלאכות שבת שיש בהם דין מלאכת מחשבת וכש"כ לגבי מכבה עצי המערכה וכדומה שאין כתוב שם דין מלאכת מחשבת, [מתרצת הגמ' דיכול לסבור מלאכה שאצל"ג חייב ולגבי אין מתכוין פטור, ויש לבאר דיש הבדל ביניהם דבמלאכה שאצל"ג הוא עושה המלאכה כצורתה ורק חושב למטרה אחרת לכן חייב משא"כ בדבר שאין מתכוין הוא עושה דבר אחר שמזה נסבב המלאכה כגון גורר כסא ועי"ז נהיה חריץ לכן פטור].

תוד"ה שלנה. הקשו מ"ט דם שנטמא אין מצריך כיבוס הרי מדאורייתא זורקו לכתחילה כדאמרינן דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה, ולכא' צ"ע היכן מוכח כאן דמדאורייתא זורקו לכתחילה, הרי הלשון משמע דזרקו בדיעבד, וציין במסורת הש"ס לעיין (בגמ' גיטין נ"ד) דשם מוכח דהיות דמדאורייתא זורקו לכתחילה לכן לא החמירו רבנן אם זרקו בשוגג, אבל אם היה אסור מדאורייתא לזרוק דמה לכתחילה היו רבנן מחמירים אפילו בזרקו בשוגג.

תוד"ה ושקיבלו פסולין. גירסת תוס' ברש"י שונה ממש"כ רש"י בסוגיין. (כתבתי בלי עיון כל הצורך) הנה רש"י שלל הגירסא קיבלו פסולין וזרקו היינו דהפסול עשה את שניהם, כי אפילו זרק כשר אם אח"כ יפול על בגד לא יצטרך כיבוס כמ"ש בפסוק אשר יזה פרט לזה שכבר הוזה, ודברי רש"י צ"ע דלכא' יש לומר דדוקא אם כשר הזה כבר ואח"כ נפל על בגד א"צ כיבוס כי כבר נעשה מצותו משא"כ אם פסול הזה דלא נתקיים המצוה אולי כן יצטרכו כיבוס, ואולי יש לומר דאם קיבלו פסולין והזו פסולים פשיטא דזה מתמעט מהפסוק אשר יזה

יד דף צ"ב ע"א גד קלו

שמה שצריך מריקה ושטיפה בכל הקדשים ילפינן ממש"כ (בענין מריקה ושטיפה) קודש קדשים היא, וא"א לומר דכוונת התורה זה דוקא בקדשי קדשים, כי בפסוק כתוב כל זכר בכהנים יאכל "אותה" קודש קדשים היא, ומתיבת אותה ממעטינן תרומה, ואם בקדשים קלים א"צ מריקה ושטיפה למה הוצרכה התורה למעט תרומה הרי זה ק"ו דא"צ מריקה ושטיפה, וקשה למה הוצרכה התורה לכתוב "אותה" ו"קודש קדשים היא" (כן הסביר בלשם זבח ומים קדושים ועולת שלמה וקדשי דוד ולפי"ז ל"ק מה שהקשו הצ"ק ופנים מאירות) שהתורה לא תכתוב אותם כלל, ונרבה אותם מחטאת שכתוב בהיקישא דזאת תורת (ואע"פ שכבר למדנו מהך היקישא דמקדשת כל הקדשים בבלוע, אפשר ללמוד מהך היקש כמה דברים כמו שהגמ' בדף צ"ח ע"א למדה מחטאת כמה דברים) [צ"ע אולי אם התורה לא תכתוב קודש קדשים ואותה אולי נמעט שאר הקדשים דא"צ מריקה ושטיפה "מזאת" כמו שממעטינן שאר קדשים לגבי כיבוס, ואולי י"ל דהיות דזה במידי דאכילה נרבה שאר קדשים כמו שמרבים שאר קדשים לגבי בלוע מהיקישא דזאת התורה] אבל לפימש"כ תוס' לפני זה מיושב דאילו לא היה כתוב קודש קדשים לרבות שאר קדשים לענין מריקה ושטיפה הו"א דמהיקישא דזאת תורת נילף דכל הקדשים טעונין כיבוס ומזאת היינו ממעטים בלוע וכן מריקה ושטיפה הו"א דמהיקישא דזאת תורת נילף דכל הקדשים טעונין כיבוס ומזאת היינו ממעטים בלוע וכן מריקה ושטיפה בשאר קדשים, לכן כתבה התורה קודש קדשים דגם בשאר קדשים בענין מריקה ושטיפה ושוב ברור לנו דכוונת התורה בהיקישא לרבות שאר קדשים לענין בלוע כי זה דומה למה שהתורה ריבתה שאר קדשים למריקה ושטיפה דשניהם מיירי לגבי בליעות לגבי אכילה, (כלומר בקושיא סברו דזה כאילו מפורש דשאר קדשים בלוע אוסר בהם ולכן א"צ פסוק למריקה ושטיפה כי נלמד מהיקש כמו שבלוע נלמד, מתרצים תוס' דאין פסוק מפורש על בלוע ומאי דמרבינן בלוע וממעטים כיבוס זה בגלל שיש פסוק על מריקה ושטיפה).

דף צ"ג ע"א

תוד"ה מי חטאת. הקשו תוס' א"כ למה גזרו שלא יעבירו מי חטאת ואפר חטאת בספינה משום מעשה שהיה דאדם אחד העביר מי חטאת ואפר חטאת בספינה ונמצא כזית מת תחוב בקרקעיתה של ספינה, הרי גם בכה"ג המי חטאת מטהרין.

תוד"ה ניתז מן הצואר. הוקשה לתוס' דלכא' זה מיותר דשמעינן מהרישא דדם שנפסל אין מצריך כיבוס (בין שהיתה לה שעת הכושר) ובין שלא היתה לה שער הכושר והכא נמי לא היה לה שעת הכושר, ותירצו דהתנא כן הוצרך להשמיענו הך בבא, כי הוה אמינא דבמשנה הקודמת הדם פסול כבר לפני שמגיע לבגד כגון קיבלוהו פסולים וכדומה משא"כ בהך דמתניתין דכל עוד שלא נפל על הבגד אינו דם פסול כי עדיין יכול לקבלו בכלי והוה אמינא דיצריך כיבוס, לכן קמ"ל דאין צריך כיבוס כי ברגע שנופל על הבגד כבר אין ראוי לזריקה ואע"פ שזה בא בבת אחת מה שנפסל מזריקה ומה שנוגע בבגד, [אך צל"ע למה הסבירו תוס' דניתז מן הצואר אין חייב כיבוס כי זה דם פסול, הרי אפשר להסביר דהכא כתוב במשנה חידוש דרק דם שראוי כבר להזאה מצריך כיבוס לאפוקי ניתז מן הצואר דעדיין לא היה ראוי אף פעם להזאה כי עדיין לא נתקבל בכלי, רואים דתוס' ס"ל דאילו היה אפשר לקבלו בכלי אחר שנפל על הבגד ולהזותו היה מצריך כיבוס].

דף צ"ג ע"ב

תוד"ה מה מעם קאמר. הסבר כוונתם דהיה אפשר לומר דקושיית הגמ' הא תו למה לי, קאי אף על מה שכתוב נשפך על הרצפה (היינו מצואר הבהמה כמ"ש רש"י במשנה) ואספו א"צ כיבוס, דזה נלמד כבר מק"ו מהרישא דניתז מן הצואר על הבגד א"צ כיבוס ושם פסול הדם נהיה בב"א כשנוגע בבגד (כמ"ש תוס' בע"א) וכש"כ הכא דכבר נפסל הדם כשנפל על הרצפה, אבל מתירין הגמ' חזינן דכל הקושיא זה רק על מש"כ במשנה אין טעון כיבוס אלא דם שנתקבל בכלי (כי הגמ' תירצה דהכוונה לפי שאין דם טעון כיבוס אלא שנתקבל בכלי) ותוס' תמה למה לא הקשו דמש"כ נשפך על הרצפה וכו' מיותר. [ועיין בחק נתן שתירץ דהמשנה אתא לאשמועינן דיוקא דוקא נשפך מצואר בהמה על הרצפה ואספו אין טעון כיבוס, אבל אם נשפך מן הכלי על הרצפה ואספו טעון כיבוס, ונ"ל דתוס' שלא תירצו כן א' דא"כ היה התנא צריך לכתוב בפירוש נשפך מן הצואר על הרצפה שנדייק דאילו נשפך מן הכלי על הרצפה הדין שונה, וגם קשה דהתנא היה צריך לכתוב בפירוש נשפך מן הכלי לרצפה ואספו טעון כיבוס ולא לכתוב בבא שאין צריכה שנלמד מזה דיוקא].

תוד"ה מנין לרבות. בתחילת התוס' נטו לומר דלפי ר"א אפילו הופשט העור ואפילו לא חסר מחשבה בכ"ז אין צריך כיבוס והביאו דלכא' יש כמה

ראיות לדבר, ואח"כ סתרו הראיות וס"ל להיפך דלפי ר"א אם אין חסר מחשבה אז צריך כיבוס, ונחלק עם רבי יהודה באופן שצריך מחשבה, דלפי רבי יהודה צריך כיבוס, ולפי ר"א א"צ כיבוס.

ובתחילה הביאו דלכא' לפי ר"א אין עור צריך כיבוס אפילו כשלא חסר מחשבה, א' ממה שר"א אומר דמצד הפסוק שכתוב בגד הו"א דרק בגד מנין לרבות שק וכל מיני בגדים ת"ל אשר עליה תכבס, ולא כתב דזה בא לרבות גם עור שצריך כיבוס (כפי שרבי יהודה אמר) משמע דאין עור צריך כיבוס, ב' בדברי ר"א בגמ' (דף צ"ד ע"א) כתוב יכול שאני מרבה עור משהופשט ת"ל בגד, משמע דעור אף משהופשט אין צריך כיבוס ולא חילק בין משהופשט וחסר מחשבה לבין לא חסר מחשבה, וא"א לדחות ולומר דגרסינן בדברי ר"א עד שלא הופשט (אבל משהופשט צריך כיבוס) כי בברייתא כתוב לרבות שק ובגד ולא כתוב עור, ועוד כי במשנה כתוב מפורש דלר"א אף משהופשט אין צריך כיבוס, דוחים תוס' א' דאדרבה משמע מדברי הגמ' שכתבה לפי ר"א מה בגד מקבל טומאה אף כל דבר המקבל טומאה צריך כיבוס, ונכלל בזה עור שהופשט ואין חסר מחשבה, אלמא דגם הוא טעון כיבוס, ב' ממה שאמרה הגמ' דעוצבא שחישב עליה לקצעה איכא בינייהו לרבי יהודה צריך כיבוס, ולר"א א"צ כיבוס כי לא מקבל טומאה עד דמקצע לה, משמע דאי מקצע לה צריך כיבוס וכן אם יחליט בדעתו שלא יקצענה בעי כיבוס אע"פ שזה עור. ומה שתוס' הוכיח בתחילה בב' הוכחות דלר"א אין עור צריך כיבוס כלל, דחה תוס' דמה שנקטו שק וכל מיני בגדים באו לרבות מכח יתור אע"פ שאינם נקראים בגד (כי סתם בגד בתורה זה צמר ופשתים) וה"ה דגם עור שאין חסר מחשבה מתרבי לכיבוס, מהך יתור, ומה שהביאו ראייה ממש"כ הגמ' לפי ר"א דאף עור משהופשט א"צ כיבוס מיירי דעדיין חסר מחשבה, אבל לא מיירי דחסר מעשה כי בכה"ג אף לרבי יהודה א"צ כיבוס (כי אינו ראוי לקבל טומאה ע"י מחשבה כמו בבגד).

אבל תוס' הקשה אם גורסים משהופשט והיינו דלר"א כשהופשט אין טעון כיבוס עד שיחשב עליהם א"כ לכא' ברור במה נחלקו רבי יהודה ור"א באופן שצריך עדיין מחשבה על העור אי צריך כיבוס או לא ומה הקשתה הגמ' מאי בינייהו, ואם תאמר כי הגמ' לא ידעה איזה בגדים חסרים מחשבה לטומאה, א"כ צריכים לשאול על ר"א שאמר דמשהופשט אין צריך כיבוס עדיין (עד שיחשוב) באיזה בגדים מיירי, משא"כ דברי רבי יהודה ברורים דמשהופשט צריך כיבוס, ותוס' תירצו הך קושיא, דאה"נ עיקר השאלה היא על רבי אלעזר אבל מ"מ ברגע

שנדע כמה מיירי ר"א נבין באיזה מקרה נחלקו ר"י ור"א לכן שאלה הגמ' מאי בינייהו. אח"כ כתבו דאילו היינו גורסים ברבי אלעזר עד שלא הופשט היה מובן מאד דשאלת הגמ' מאי בינייהו זה כפשוטו אחרי דלפי שניהם משהופשט צריך כיבוס א"כ מאי בינייהו אבל תוס' כתבו דא"א לגרוס כן כי הרי במשנתנו מפורש דלפי ר"א אף משהופשט א"צ כיבוס, (ובקדשי דוד תמה ע"ז דגם אם היינו מתרצים הקושיא מהמשנה קשה לומר כן, דלא מובן תירוץ הגמ' עיי"ש).

אח"כ יש בתוס' הגה"ה, ורצונו להוכיח "דכדי לקבל טומאה" א"צ מעשה אלא אחר ההפשטה מקבל טומאה אם יחשוב עליהם למה שהם ראויים (כמובן באופן שאין חסר מעשה שזה יהיה ראוי לדבר שחושב עליו) בין לפי רבי יהודה ובין לפי ר"א, ומכח זה מקשה מהגמ' בפרק במה טומנין דמוכח שכדי שזה יקבל טומאה צריך מעשה ולא סגי במחשבה, והוכחת ההגה"ה היא לא מיבעי אם גורסים אף בר"א דא"צ כיבוס עד שהופשט משמע דאף ר"א שמחמיר ס"ל דכשהופשט מקבל טומאה אף בלי מעשה אלא אפילו אם נגרוס בר"א יכול שאני מרבה עור משהופשט, והיינו דאע"פ שהופשט אין מקבל טומאה מ"מ ה"מ כשעדיין חסר מחשבה אבל כשחשב ע"ז א"צ מעשה, כי הרי לא נחלקו רבי יהודה ור"א מתי מקבל טומאה בפועל אלא נחלקו אם מה שזה ראוי לקבל טומאה אם סגי בזה כדי שיצטרך כיבוס, לר"י סגי ולר"א לא סגי, והרי ברור דרבי יהודה דס"ל דמספיק בראוי לקבל טומאה לא מיירי שיקבל טומאה ע"י מעשה כי אם צריך מעשה זהו דבר אחר לגמרי ואין נקרא ראוי לקבל טומאה, ותוס' תירצו על הגמ' בבמה טומנין ואח"כ הביאו עוד תירוץ של ה"ר חיים בשם ריב"א.

אח"כ הקשו תוס' דהכא משמע דכשיפשיט אם יחשוב עליו לכלי מקבל טומאה אע"פ שהוא לח (דומיא דמחובר בבשר) והיינו דע"י מחשבתו עושהו כלי, וא"כ לגבי שבת אין העור צריך להיות מוקצה אע"פ שהוא לח היות דלא חסר רק מחשבה כדי שיהיה כלי, כדמוכח מזה שמחט שאין נקובה אינו מוקצה כי לפעמים נמלך עליו להשאירו כך לנטילת קוץ ולכן נחשב כבר כלי, וקשה על ר"ת דס"ל דמה דטומנין ומטלטלין השלחין (היינו עור) מיירי ביבשין אבל לא בלחין כי הם מוקצה, (ור"ת הוכיח דבריו מהגמ' בשבת דאמרה (בלשון בתמיה) למה לא יטלטלו עור הפסח אגב הבשר, מוכח מזה דכשהעור אינו מחובר בבשר אסור בטלטול, וכן מהגמ' בביצה דאמרה דהעור אין ראוי לשבת עליו אגב לחותו והיה אמור להיות מוקצה ורק התיירו סופן משום תחילתן) ותיירצו תוס' על ר"ת דאע"פ שאם יחשוב עליו זה יהיה כלי אולם היות דלא שכיח שייחדו לישיבה כך כשזה לח

אין נקרא כלי עכשיו וזה מוקצה, ותוס' כתבו דכן צריך לתרץ על מש"כ בגמ' שבת דמחט שניטל חורה או עוקצה הוה מוקצה אע"פ שכשיחליט להשאירה למיתוח (אף בלי מעשה) אינו מוקצה, וא"כ למה הוה מוקצה בלא שחיטת עליה למיתוח וע"כ צ"ל כי אין הדרך להשאירה למיתוח, אבל רש"י יושב קושיית ר"ת בדרך אחר דעור של בהמה גסה דחזי יותר לשבת עליו אינו מוקצה (אולי כי הדרך לייחודה וצ"ע) ובזה מיירי הגמ' בפרק במה טומנין, אבל בעור בהמה דקה דאין ראוי כ"כ לשבת עליו הוא מוקצה ובזה מיירי הגמ' בשבת והגמ' בביצה, אולם אף לרש"י בעור בהמה דקה אם ייחדו לשיבה הוה כלי ואינו מוקצה. ובזה מיושב מש"כ בגמ' דפורסין עור של גדי כדי למנוע התפשטות הדליקה, והיינו טעמא דשרי כי מיירי בייחודה לשיבה, ועוד תירצו תוס' בדדליקה שרא אף בלא ייחודה כי יש היתירים בדליקה, וכתבו תוס' דלפי ר"ת אפשר ליישב בפשיטות דמה דשרי לפרוס עור גדי מיירי ביבשין דאינו מוקצה דחזי למיזגא עליה ואין זה דוחק להעמיד ביבשין כי הרי ר"ת גם העמיד הגמ' דבמה טומנים ביבשין.

דף צ"ד ע"ב

תוד"ה לא שנו. בתחילה אציע את מהלך הדברים של התוס'. הנה התוס' נחתו לד' ענינים.

א' קושיית תוס' דקורע את הבגד בפשטות נשאר בחלק שקרע ג' אצבעות על ג' אצבעות וא"כ הרי"ז ראוי לטומאת מגע וא"כ אע"פ שטומאת מדרס ירד מ"מ מגע ישאר, כדמוכח מהגמ' בחולין דף ע"ב דאילו היה הבגד טמא מדרס ומגע זב וקרעוהו נשאר בו טומאת מגע זב.

העולת שלמה הסביר דמוכח כן בגמ' בחולין כי בתחילה יש מחלוקת ר"מ ורבי יוסי בבגד שנטמא במדרס ואח"כ קרעוהו ואין בו שלשה על שלשה, טומאת מדרס לכו"ע בטל, אבל לגבי אם יהיה טמא טומאת מגע מדרס נחלקו ר"מ ורבי יוסי, לפי ר"מ טמא כי כשהיה מחובר נחשב מגע אחד בשני ונטמא במגע וע"י הקריעה אין פוקע טומאת מגע, ואף רבי יוסי דפליג וס"ל דזה מגע בית הסתרים ואין מטמא, מ"מ אם בעודו מחובר נגע בזב ואח"כ קרעוהו יהיה טהור ע"י הקריעה ממדרס הזב אבל מטומאת מגע לא יטהר אלמא דאין הקריעה מטהר מטומאת מגע. [ומה שהוכיחו תוס' כן אף ממש"כ שם בשלש על שלש הבאות מבגד גדול דלכו"ע טמא מגע מדרס לא זכיתי להבין משם הראייה, דהרי שם

מיירי בבאין מבגד גדול, והבגד גדול נשאר לו טומאת מדרס ומטמא את מה שפירש בזמן הפרישה משא"כ הכא אין טומאת מדרס] ותירצו א' דאם היה בגד כגון חולצה וכדומה ונקרע, היות דבטל שם בגד ידיה בטלו כל טומאותיו, ובהכי מיירי הכא לגבי כיבוס וגם בגמ' חולין לגבי טלית שחלקוה, משא"כ הגמ' בחולין דף ע"ב מיירי בחתיכת בד גדולה שקרע ממנו חתיכה ואין בכל אחד מהקרעים שלשה על שלשה שזה שיעור מדרס, בכ"ז היות דיש בו ג' אצבעות על ג' מטמא טומאת מגע כי לא התקלקל שם בגד שהיה לו לפני הקריעה כי לפני זה היה בד ועכשיו הוא בד. ב' ורש"י תירץ דאפילו חתיכת בד אילו היה טמא לפני זה רק טומאת מגע וקרעוהו ונשאר בו ג' אצבעות על ג' אצבעות לא יטמא אף טומאת מגע, משא"כ אם היה בו ב' טומאות לפני הקריעה, מדרס ומגע, וקרעוהו ונשאר בו גע"ג סגי דהקריעה יוציאו מטומאת מדרס אבל נשאר בו טומאת מגע כי עדיין יש בו גע"ג, ותוס' חולק עליו וכותב דאין זה סברא דאע"פ שיש רק טומאה אחת היות דיש בו גע"ג ודאי יהיה בו טומאת מגע, [והנה צ"ע טובא דתוס' בתירוצם כתבו היות דבטל מיניה שם בגד בטל אף טומאת מגע אע"פ שיש בו גע"ג, והכא חלקו על רש"י דס"ל דהטומאת מגע צריך להתבטל אע"פ שיש בו גע"ג, אם יש בו רק טומאה אחת, לכן כשהבאתי דברי רש"י פירשתי דמיירי אפילו באופן שזה היה רק בד (ולא היה בגד) ובאמת רש"י הסביר דהיה ב' טומאות על הגמ' בחולין דמיירי בבד וע"ז קאי דאילו היה רק טומאת מגע היה נטהר מזה] אח"כ הביאו דברי רש"י ונראה דזה תואם לשיטת תוס' דאם היה בגד ובטל מיניה שם בגד, אפילו טומאת מגע שבו פקע אע"פ דיש בו גע"ג, ורש"י הביא הוכחה לדבריו (ותוס' אע"פ דס"ל כרש"י מ"מ סתרו הוכחתו) כי הרי כלי חרס כששוברין אותו נטהר לגמרי וכתוב בגמ' דשברי הכלי חרס ראויין לקבל טומאה, ואעפ"כ כשנשבר בטל מיניה הטומאה לגמרי עד שיקבל טומאה מחדש, ותוס' דוחה את דבריו כי שם במצב שהם בשעת השבירה אין ראויים לקבל טומאה רק אם ייחדם אח"כ יקבלו טומאה משא"כ בנשאר אחרי הקריעה גע"ג מקבל טומאה בלי מחשבה. אח"כ תירצו תירוצן נוסף על הקושיא. לסיכום יש ג' תירוצים על קושיית תוס'.

ב' הקשו תוס' דאחרי שקרעו הבגד או שברי הכלי פקע מיניה שם טומאה כי אינו כלי, וא"כ איך אפשר לכבסו הרי בכיבוס בעינן בגד, ותירצו עיי"ש.

ג' חלקו על פירש"י ברציף מירצף ופירשו הכוונה דהופכו לכלי, וצ"ע דהגמ' הקשתה פוחתו, והא לאו כלי הוא ותירצה דרציף מירצף ולכא' איזה תירוצן הוא זה הרי יש בו חור ואינו כלי, וחשבתי דתוס' לומד דהגמ' מתרצת דמש"כ במשנה

יד דף צ"ד ע"ב גד קמוג

פוחתו אין הכוונה שעושה בו חור אלא הופכו והטומאה פרוחה מיניה אבל הוא עדיין כלי, אח"כ ראיתי כן בשטמ"ק בשם הר"ף.

ד' אח"כ הקשו לפי גירסתם בגמ' דכלי חרס שניקבו בשיעור שורש קטן פרוחה הטומאה מיניה, דזה אינו שיעור לגבי פקיעת הטומאה עיי"ש מה שתירצו.

דף צ"ה ע"א

תוד"ה והא בעי שבעה סממנים. דבריהם צריכים ביאור דכתבו דעל המשנה א"א להקשות כי אולי זה ע"י צפון, ולכאור' קשה הרי רב נחמן אמר בשם רבה בר אבוא דהעברת דם חטאת זה ע"י ז' סממנים, וא"כ א"א ע"י צפון, וא"א לומר דלא ידע לדברי רב נחמן דא"כ איך הקשה מדבריו לגבי מעיל, ודוחק לומר דהגמ' סברה אולי מיירי רב נחמן רק לגבי העברת דם חטאת מבגדי קודש, ועוד קשה למה כתבו תוס' דמעיל א"א ע"י צפון כי צפון מוריד צבע הוה להו למימר כי רב נחמן אמר רק ע"י ז' סממנים, בפרט שבאמת הגמ' הקשתה דבעינן במעיל ז' סממנים מצד רב נחמן.

וראיתי במים קדושים דתירץ בדרך נפלא, דודאי רב נחמן לא שלל להעביר בצפון דזה מעביר הדם יותר מז' סממנים, ורק הוא שלל להעביר בבורית וכדומה, ולכן על המשנה לא הקשו כי אולי לא מיירי בבגדי כהונה ומעביר ע"י צפון, אבל ר"ל דמיירי במעיל זה א"א בצפון כי מעביר הצבע וגם א"א בבורית מצד רב נחמן, לכן המתונה הגמ' עד שהביאה דברי ר"ל.

דף צ"ה ע"ב

תוד"ה עירה. נחלקו ר"ת עם רבינו שמואל אם עירווי מבשל או לא, לר"ת מבשל, אולם אף לר"ת זה מבשל רק כדי קליפה כי שמואל ס"ל תתאה גבר, אולם כדי קליפה זה כן מבשל כי עד שהתחתון מקררו מספיק לבשל בו כדי קליפה, ולא שנא לר"ת בין עירווי שלא נפסק הקילוח לבין עירווי שנפסק הקילוח, ולפי רבינו שמואל אין עירווי מבשל כלל, אולם אף לרבינו שמואל עירווי מכלי ראשון מבליע, כדמוכח מהמשנה שכתוב אחד שבישל בו ואחד שעירה לתוכו רותח, אלמא עירווי מבליע. [ואף לרבינו שמואל אין מבליע יותר מכדי קליפה כדמוכח ההיא דפסחים דמיירי לגבי עירווי דקולף, וכן כי ר"ש מקל יותר מר"ת,

וכן מוכח ממש"כ רבינו שמואל דא"א להכשיר כלי ראשון ע"י עירוי כי זה מוציא רק כדי קליפה].

ולכא' קשה מאי נ"מ ביניהם דהרי לכו"ע מבליע כדי קליפה התשובה ע"ז דנחלקו האם מותר בשבת לערות מכלי ראשון על דבר שלא נתבשל לר"ת אסור כי מבשל, ולר"ש שרא דאין אסור במה שמבליע בו כל עוד שאינו מבשלו.

וחנה בסדר של פסח כתוב דקערות ששימושם בכלי שני שמערה מהסיר שהוא כלי ראשון לתוכן, כן מגעילין דמערה לתוכן מכ"ר, ור"ת חלק ע"ז דהרי עירוי מבשל ככלי ראשון לכן מהני עירוי אף לכלי ראשון, אבל ר"ש הקשה על ר"ת איך אפ"ל כן הרי כלי ראשון בלועין אף ביותר מכדי קליפה וא"כ איך יועיל עירוי מכ"ר דמוציא רק כדי קליפה, ולכן מהני רק לכלי שני שבלע ע"י עירוי כ"ר, ועכשיו גם עושה עירוי מכ"ר לזה לבד מהני.

אח"כ הקשו תוס' על ר"ת ממש"כ בגמ' שבת כל שבא בחמין לפני שבת שורין אותו בחמין בשבת, וכל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין בשבת חוץ ממליח הישן וקוליים האיספנין, דלפי ר"ת קשה איך שרא לערות מכ"ר על דבר שלא בא בחמין לפני שבת הרי עירוי מבשל כדי קליפה, ותירץ דמה שכתוב מערין עליהם היינו מכלי שני, ולכא' קשה אי מיירי בכלי שני א"כ למה כתוב דמדיחין אותו בשבת דמשמע דלשרות בתוכו אסור, הרי"ז רק כלי שני, ותירץ א' דלשרות בכלי שני אסור דמיחזי כמבשל ואף דתבלין שרא לתת לתוך כלי שני, תבלין שאני כי אמרינן דלא שם אותו בכלי שני כדי לבשלו אלא להטעים התבשיל משא"כ כששם סתם דבר שלא נתבשל בכלי שני אמרינן בשביל מה הוא שם אותו על כרחך לבשל ומיחזי כמבשל, ב' דלעולם שרא אף לשרות בכלי שני מאכל שלא נתבשל, ומש"כ מדיחין לא באו לשלול לשרות, אלא כתבו מדיחין לחדש דקוליים האיספנין אסור אף להדיחו.

דף צ"ו ע"א

תור"ה ואם מש. כתבו דא"א להוכיח ממש"כ גבי שפוד ואסכלא דכל יום נעשה גיעול לחבירו דנ"ט בר נ"ט שרא אף בדרך בישול, כי הרי מיירי אף בבישל בו חטאת ואח"כ מבשל בו שלמים, וטעם החטאת שנכנס בו לא הוה כנ"ט בר נ"ט דהיתירא כי כשיוצא ונכנס לשלמים הוא אסור באכילה לכהנת ולזרים ועבדים משא"כ שלמים מותר להם והוה כנ"ט בר נ"ט דאיסורא וע"כ מה

דשרא בו זה מטעם אחר כי מדאורייתא מין במינו ברובא בטל, ורק רבנן החמירו ובכלי המקדש הקילו להעמידם אדאורייתא.

אח"כ הקשו תוס' על רבנן דס"ל בעמוד ב' דאחרי שבישל שלמים או חטאת בכלי המקדש אין מבשל בו עוד עד שיעשה מריקה ושטיפה [ובדף צ"ז ע"א נקטו תוס' דעושים מריקה ושטיפה אחרי שהבליעה בכלים נעשה נותר]. והוקשה לתוס' לפי הראשונים דס"ל דנ"ט בר נ"ט שרא אף בדרך בישול א"כ למה לא יוכל לבשל בו שלמים למחר אם בישל בו שלמים אתמול לפני שעושה מריקה ושטיפה הרי זה נ"ט בר נ"ט דהיתירא, ולא מסתבר שהתורה תגזור ותאסור דבר שהוא היתר גמור אף מדרבנן. כלומר בשלמא מה שאסרו רבנן לבשל בו שלמים אחרי שבישל בו באותו יום חטאת אפשר להסביר כי ס"ל שרבנן החמירו דמין במינו לא בטל ברובא אפילו במקדש כי לבשל שלמים אחרי חטאת לכו"ע אין היתר מצד נ"ט בר נ"ט, אבל מה שאסרו רבנן לבשל בו שלמים למחר כשבישל בו שלמים אתמול קשה למה יאסר הרי"ז נ"ט בר נ"ט דהיתירא, ורק אם נאמר דדרך בישול אין היתר של נ"ט בר נ"ט מובן למה אסרו רבנן, דס"ל לרבנן דהחמירו דמין במינו לא בטל ברובא אפילו במקדש, ור"ט ס"ל דבמקדש לא החמירו רבנן.

תוד"ה אלא קדירות. הוקשה להו דלפי הצד שהתורה חייבה לשבור כלי חרס אף בבישול בלא בלוע א"כ גזירת הכתוב הוא ואין קשור לבליעה, וא"כ מה הקשתה הגמ' דנעשה כבשונות, ותירצו א' דכבשונות הוה כפנים חדשות באו לכאן, והוה ככלים חדשים והקשו תוס' דמוכח מהגמ' בסוטה דלא אמרינן דע"י כבשן הוה כפנים חדשות. אח"כ הקשו תוס' לפי הסברא שזה גזירת הכתוב ואפילו בבישול בלא בלוע בעינן לשבור הכלי חרס א"כ מהיכן למדה הגמ' דכלי חרס אין יוצא מידי דפיו לעולם.

לבן תירצו תוס' תירוץ חדש דודאי מה דאסרה התורה הכלי חרס זהו בסיבת שבלעו ואין יוצא מהם, דהרי בכלי נחושת היתירה התורה ע"י מריקה ושטיפה ובכלי חרס לא, ולמה אמרה התורה כן אע"כ כי בלעו ואין יוצא מידי בליעתן, ואפילו אם נסבור דבישול בלי בלוע ג"כ צריך לשבור צ"ל דכוונת התורה להחמיר דהוה כאילו בלעו. [וא"א להקשות אחרי שמוכח דהסיבה היא בגלל בליעה א"כ מה"ת לחדש דאף בבישול בלי בלוע צריך שבירה ולהידחק ולומר דכוונת התורה דזה כמו שבלע, אין להקשות כן כי כשהתורה ריבתה גם עירוי מריבוי "בו" (כמ"ש הגמ' בדף צ"ה ע"ב) א"כ הקפידה התורה משום בליעה וכשהתורה אמרה

אשר תבושל ע"כ החמירה תורה אף בבישול בלי בלוע] ולפי"ז א"ש קושיית הגמ' מכבשונות (ואצ"ל דהוה ככלי חדש) דהיות דזה מוציא הבליעה א"צ לשבור, ולפי"ז מיושב קושיית התוס' היכן ראינו דהתורה העידה על כלי חרס שאין יוצא מידי דפיו לעולם אולי זה גזיה"כ דהרי החמירה התורה אף בבישול בלא בלוע, ולהאמור מיושב דאף לפי הצד הזה יסוד התורה זהו משום הבליעה דאין יוצא, ואגב זה החמירה התורה יותר להחשיב בישול בלא בלוע כאילו זה כן בלע.

דף צ"ו ע"ב

תוד"ה בישל במקצת כלי. הנה בתוס' נראה (וכ"כ בשטמ"ק בשם הגליון) דמיירי דמקצת כלי על האש ומקצתו אינו על האש, ותוס' נתקשה במה נסתפק רב יצחק בר יהודה, דאי מיירי כשהחלק שאינו על האש אינו חם, א"כ איך אמר רב יצחק בר יוסף דצריך מריקה ושטיפה בכולו כי בישול מפעפע, הרי כשאינו חם הצד שאינו על האש אינו מפעפע בכולו (זה פשוט לתוס' דבכה"ג אין מפעפע בכולו) ואי מיירי כשהחלק שאינו על האש חם, פשיטא דמפעפע בכולו וכל הכלי צריך מריקה ושטיפה, כלומר וא"כ מה היה הספק של רב יצחק בר יהודה (וה"ה דתוס' יכלו לשאול יותר מזה איך ענה לו רמי בר חמא דא"צ מריקה ושטיפה בכולו, אך תוס' עסקו רק ברב יצחק בר יהודה) ואי קמיבעי ליה אי מפעפע בכוליה כלי אם לא, היה צריך להסתפק אף בשאר איסורים. [והנה תוס' התחילו דאם היה חם כולו פשיטא דמפעפע בכולו ואח"כ כתבו ואם קמיבעי ליה אם מפעפע בכוליה, נראה כוונתם דס"ל לתוס' לדבר פשוט דודאי מפעפע בכולו וא"כ מה היה ספיקו של רב יצחק בר יהודה, ואח"כ כתבו ואם תאמר דלרב יצחק לא פשיטא ליה דמפעפע בכולו ובזה גופא נסתפק, (ומה שפשוט לתוס' דמפעפע אע"פ שרב יצחק נסתפק, זהו לאחר שפשוט לו דבעי מריקה ושטיפה והיינו דמפעפע בכולו) קשה דבשאר איסורים נמי היה צריך להסתפק.]

והנה דברי התוס' צ"ע, א' דתוס' מבין בסוף דאפשר לומר דמיירי בחם כולו, ונסתפק ליה אי מפעפע בכולו או לא, והביא הוכחה מברייתא דמפעפע בכולו, אך זה קשה כי הגמ' שואלת וטעמא מאי (היינו למה כל הכלי צריך מריקה ושטיפה) תירצה הגמ' אמר קרא ואם בכלי נחשת בושלה ואפילו במקצת הכלי, ולכא' היתה הגמ' צריכה לענות כי מפעפע בכולו, דהרי נראה לתוס' לדבר פשוט שמפעפע בכולו, ודוחק לומר דזהו טעמא דקרא דצריך מריקה ושטיפה בכולו כי מפעפע בכולו, דא"כ למה כ"כ פשוט לתוס' דמפעפע בכולו אולי הפסוק זה

גזיה"כ, ב' דתוס' הקשו דא"כ היה צריך להסתפק בשאר איסורים נמי, ולכא' עדיפא מזה היו צריכים להקשות למה הדין דבשאר איסורים אין צריך כמו שמבואר בגמ' בהמשך לפי תירוץ של אביי דלגבי תרומה בישל במקצת כלי א"צ מריקה ושטיפה כל הכלי (משא"כ לגבי קדשים) הרי מפעפע בכולו, ג' תוס' כתבו דאי מיירי כשכל הכלי חם א"כ פשיטא דמפעפע בכולו, לכא' היו צריכים להקשות למה בתרומה אינו כן. [ואפשר ליישב קושיית תוס' ובהכי מתיישבים גם כל הקושיות שהקשיתי עפ"י יישוב הפנים מאירות בדברי התוס' (פירשתי קצת בשונה מדבריו) דמיירי בחם כל הכלי ורב יצחק בר יהודה גם היה פשוט לו דמפעפע בכולו, ואולם יש שיטת הרא"ה (מובא בשו"ע יו"ד סי' קכ"א) דכשהאיסור נפל על כלי חם, אולם האיסור נפל רק במקום אחד אז אע"פ שמתפשט האיסור בכולו (כי מפעפע בכולו) מ"מ סגי כשיתן מים חמים על אותו מקום שנפל האיסור וזה יפליט משאר הכלי דכבולעו כך פולטו, כן הדין בשאר איסורין, ונסתפק לרב יצחק בר יהודה בקדשים שנפלו על מקצת כלי חם אם יהיה הדין כבשאר איסורין ויספיק לעשות מריקה ושטיפה במקום שנפל האיסור או שמא זה גרע, ורמי בר חמא רצה לפשוט מזה שא"צ כיבוס וע"ז ענה לו רב יצחק דאינו דומה דשם לא מפעפע בכולו משא"כ הכא דמפעפע בכולו אולי גרע, ושאלה הגמ' וטעמא מאי, היינו דאע"פ שמפעפע בכולו מאי שנא משאר איסורין ע"ז ענתה הגמ' דיש פסוק גזיה"כ דצריך מריקה ושטיפה בכולו, ועפ"י מובן דתרומה דומה לשאר איסורין דסגי כשיגעיל במקום שנפל האיסור וא"צ בכולו כי אין שם גזיה"כ, אח"כ ראיתי בחק נתן שכתב כדברים האלה וכתב דתוס' שלא פירש כן כי ס"ל כשיטת הרשב"א שחולק על הרא"ה וס"ל דאילו נפל איסור על מקצת כלי והיה חם כולו, צריך לעשות הגעלה בכולו, (ולא סגי לעשות במקצת מדין כבולעו כך פולטו) ועיין בחק נתן שיישב סוגיית הגמ' אפילו לשיטת הרשב"א.]

דף צ"ז ע"א

תוד"ה השפוד. תוס' יישבו דאפשר לגרוס במשנה מגעילן בחמין, ומה שרבה הסביר דהכוונה למריקה ושטיפה היינו לפי שיטת חכמים בגמ' דס"ל מריקה בחמין ושטיפה בצונן, ובעצם כשכתוב במשנה מגעילן בחמין ודאי לא דיברה המשנה על שטיפה, שזה בצונן, רק רבה נקט לה אגב מריקה, והיינו היות דצריך מריקה בחמין צריך גם שטיפה בצונן (וצ"ע באמת למה לא הזכירה המשנה ענין שטיפה לגבי שפוד ואסכלא), ואביי שהקשה דמריקה ושטיפה זה בצונן לכא'

לא מובן קושייתו, הרי יש שיטת חכמים דס"ל מריקה בחמין, הסביר בפנים מאירות דכוונת אב"י דהיות דהתנא של המשנה ס"ל מריקה ושטיפה בצונן א"כ א"א לומר דכשכתב אח"כ מגעילן ברותחין כוונתו למריקה בחמין (ושטיפה) וחורץ מזה יעשה ליבון כמ"ש רש"י בגמ' ע"ז, כי התנא ס"ל דגם מריקה הוה בצונן.

תוד"ה ופנית בבוקר. רש"י אצלינו סתם וכתב דע"כ בוקר של חול קאמר (היינו אחר שבעת ימי הפסח) ולא פירש מדוע צריכים לפרש כן, ותוס' הבינו כי ביו"ט אין יכול לחזור לביתו שזה מחוץ לתחום ולכן הקשו עליו דמשכחת לה שיחזור לביתו ביו"ט אם אהלו הוא בתוך התחום (ורש"י בעצמו הזכיר כזה אפשרות בפסחים דף צ"ה:), וגם אי נימא דע"כ אין הכוונה בבוקר של יו"ט א' כי הרי צריך להביא עולת ראיה ביו"ט וצריך לינה, בכ"ז סגי עד יום א' דחזה"מ (כי לתוס' היה פשוט דלינה היינו עד מחרת יום קרבנו או עד מחרת יו"ט), ותוס' תירצו דהגמ' הבינה דהיות דכל ימי הפסח הם תשלומים לראשון הוה להו כמו יום ראשון והיות דצריך לינה אחרי יום ראשון לכן צריכים להשאר עד אחר הפסח. וא"כ יוצא דצריך לישאר עד אחר פסח וקשה דזה סותר לפירש"י בפסחים דף צ"ה: דס"ל דסגי בלינת לילה אחד, ותירצו תוס' דא"י"ז סותר לפירש"י דאה"נ הגמ' הבינה בהו"א דופנית בבוקר הכוונה בבוקר שאחר שבעת ימי הפסח אבל למסקנא אין הכוונה כן, ולכן סגי בלינה עד למחרתו של יו"ט, ותוס' מסכים לשיטת רש"י בפסחים, כי מוכח כן בספרי שכתוב מניין לרבות מנחות ועופות דטעונין לינה ת"ל ופנית בבוקר כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא בבוקר, והיינו כמו שלשלמים וקרבן עופות ומנחות ודאי הלינה זה עד למחרת קרבנו ה"נ בפסח זה עד למחרת יו"ט כי ביו"ט א' מביא עולת ראיה ושלמי חגיגה וצריך לינה עד למחרתו.

תוד"ה ממתין להם. הנה משמעות לשון הגמ' ממתין להם "כל זמן אכילה" זה מורה דמריקה ושטיפה הוה אחר שנהיה כבר נותר, ותוס' כתבו דיש גירסא שגורס ממתין להו עד זמן אכילה ולפי"ז אין ראיה דמריקה ושטיפה הוה אחר שנהיה נותר, כי יתכן לפרש עד זמן אכילה ולא עד בכלל והיינו דעושה מריקה ושטיפה לפני שנהיה נותר, אבל תוס' כותב דיש לדקדק קצת דמריקה ושטיפה הוה לאחר שנעשה נותר, כי אם זה לפני שנעשה נותר א"כ לא מובן שיטת רבי טרפון דס"ל כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, איך אפשר לעשות כן הרי יש עליו חיוב מריקה ושטיפה וכשיבשל בו שלמים היום יאסר מצד שצריך

מריקה ושטיפה וזה נכנס לתוך שלמים דהאידנא, עכ"ד [ולא זכיתי להבין הוכחתם דגם אי נימא דצריך מריקה ושטיפה לפני שנעשה נותר, אולי כוונת הפסוק כדי שלא יתהווה נותר, וא"כ כשמבשל בו שלמים דהאידנא ועי"ז לא נעשה נותר (מצד נ"ט בנ"ט דהיתירא או מצד ביטול ברוב כמ"ש תוס' בדף צ"ו ע"א ד"ה ואם טש) בכה"ג לא נצטרך מריקה ושטיפה, אבל תוס' הבינו דיש עליו מצות מריקה ושטיפה בכל מקרה וא"כ כשיבשל בו יאסר מצד שנכנס בו בליעת הסיר שהוצרך מריקה ושטיפה. ועיין בפנים מאירות שהקשה על ראיית התוס' דאע"פ שיש מצות מריקה ושטיפה בכ"ז אם בישל בו לפני מריקה ושטיפה לא יאסר כמו בקונה כלים חדשים מגוי דצריך טבילה, אם בישל בכלים לפני הטבילה לא נאסר, ואם תוס' היו מקשים איך מבשל לפי ר"ט היה ניחא קושייתם. ובחמדת דניאל נדחק דזה כוונת תוס' "ליתסרו" היינו לבשל, אבל תוס' שהקשו דאם בישל ליתסרו זה צ"ע, ובספר לשם זבח הקשה מצד אחר דאולי חיובו לעשות מריקה ושטיפה זה לפני שנהיה נותר והיינו הרגע האחרון של היום, אבל בתחילת היום אין עליו חיוב מריקה ושטיפה וא"כ יכול לבשל בתחילת היום, כנ"ל כוונתו. אבל לכא' מוכח בתוס' דהבינו דמריקה ושטיפה אינו מצד שלא יהיה נותר כמו שהוכחתי בקטע הקודם וא"כ חיוב מריקה ושטיפה זה אחר הבישול. וגם לא זכיתי להבין דלכא' יכלו להקשות גם משיטת חכמים דס"ל דממתין עד זמן אכילה, ולכא' בתוך הזמן הזה מבשל בו שלמים אחרים, וקשה דיאסר מצד שהיה צריך לעשות מריקה ושטיפה. ואולי יש לתרץ דא"א להוכיח משיטת חכמים כי י"ל דלפי חכמים אם בישל בו שלמים אתמול אסור לבשל בו שלמים למחר עד שיעשה מריקה ושטיפה אבל לבשל בו פעמיים שלמים באותו יום מותר כי זמן של שתי השלמים שוה, וה' יאיר עיניי.]

דף צ"ז ע"ב

תוד"ה ניתי עשה ותוד"ה ואחר עצם. כללתיים ביחד, תוס' פירשו דשאלת הגמ' היתה דבפסולים דליכא בהו כרת כגון נשחטה בלילה ולן דמה או נשחט חוץ למקומו ונגעו בכשירה דהדין דהכשירה אסורה באכילה ועי"ז שאלה הגמ' אמאי לא יאכל ליתי עשה וידחה ל"ת, (דכל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן ל"ת על אכילתו).

וחקשו תוס' מה הקשתה הגמ' דליתי עשה וידחה, הרי התורה כתבה הכא בפירוש שלא ידחה, כי יש פסוק כל אשר יגע בבשרה יקדש, ותירצו א' דאיכא

לאוקמי הפסוק בב' קדשים כשירים שנגעו אהדדי וזמן אחד מהן הוא מוקדם לחבירו, ובזה אמרה תורה דיאכל כחמור שבהן (וא"א להקשות למה יאכל כחמור שבהן, ליתי עשה וידחה ל"ת, א' כי התורה אמרה בפירוש דיאכל כחמור שבהן, ב' כי כשעובר זמן אכילת החמור הוה נותר שזה בכרת ולא אתא עשה ודוחה ל"ת שיש בו כרת), אבל פסול שנגע בכשירה קושיית הגמ' בעינה עומדת דיאכל כי אין פסוק ע"ז וא"כ ליתי עשה וידחה ל"ת, [והוקשה לי דרב אשי אומר דזה עשה ול"ת ולכן אין עשה דוחה ל"ת, והעשה זה "יקדש" וקשה דאם יקדש קאי על פסול שנגע בכשר א"כ גם בלי שזה עשה ול"ת ג"כ לא ידחה כי יש גזיה"כ. ומצאתי באילת השחר שהקשה כן ולא תירץ]. והקשו תוס' ע"ז (פירשתי לפי החק נתן עפ"י גירסת הברכת הזבח) דע"כ הפסוק כל אשר יגע בבשרה יקדש אתא לפסול שנגע בכשר, דא"א לומר דאתא לב' כשירים שנגעו אהדדי שתאכל כחמור שבהן, כי אם מיירי בשלמים של אתמול שנגעו בשלמים של היום והפסוק אתא לחדש דלא יאכל למחר כשלמים של היום א"צ פסוק לזה כי שלמים של אתמול אם ירצה לאוכלו בזמן שלמים של היום הוה נותר שזה עשה שיש בו כרת ואין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת וגם א"א לאוקמי בשלמים של אתמול שנגע בחטאת של היום ואתא הפסוק לחדש דלא יאכלנו בלילה כזמן חטאת שנאכל ליום ולילה בגלל שבליילה כבר עבר זמן השלמים, גם לזה א"צ פסוק כי הרמב"ם פוסק כמסקנת הגמ' בדף נ"ו: דבליילה כבר יש בו כרת וא"כ א"צ פסוק לזה, אע"כ אתא לפסול שנגע בכשר, (בתוד"ה ניתי עשה לא תירצו הך קושיא ויישבו דבאמת הפסוק אתא לדבר אחר אבל בתוד"ה ואחד עצם), יישבו בשם רבינו ברוך דבאמת הפסוק אתא לב' קדשים כשירים שנגעו אהדדי שיאכלו כחמור שבהן ואע"פ שנוכל לדעת את זה בלי פסוק כי זה עשה שיש בו כרת מ"מ הפסוק משמיענו חידוש דהיתר מצטרף לאיסור (כגון שהיה חצי זית של איסור ונבלע בחצי זית היתר וביחד יש זית ואכלו הוא מתחייב) ותירצה הגמ' דאין הכשר שנגע בפסול נאכל כי בקדשים לא אמרינן עשה דוחה ל"ת, והוכיחו כן מזה שאסרה התורה לשבור עצם של פסח שיש בו מוח, אע"פ שאכילת פסח זה עשה ושבירת עצם זה ל"ת, וע"כ למה אין שובר, כי בקדשים אין עשה דוחה ל"ת, וילפינן מיניה לשאר קדשים דאין עשה דוחה ל"ת, דמ"ש משבירת עצם בפסח, משא"כ בחולין עשה דוחה ל"ת דילפינן מכלאים בציצית, (והיא גופא דאין שובר העצם שיש בו מוח למדנו, או כמו שמשמע בגמ' הכא שר' שמעון בן מנסיא הבין דכשהתורה אמרה ועצם לא תשברו בו זה כולל עצם שיש בו מוח, או כמו שאמרה הגמ' בפסחים שבאמת ממש"כ בפסח ראשון ועצם לא תשברו בו היה אפשר לומר דמיירי רק

בעצם שאין בו מוח אבל ממש"כ בפסח שני ועצם לא ישברו בו, ככל חוקת הפסח יעשו, דאחרי שאמרה התורה ככל חוקת הפסח יעשו שזה כולל אף איסור שבירת עצם וא"כ למה כתבה התורה ועצם לא ישברו בו אלא ללמדנו דאפילו עצם שיש בו מוח אסור לשבור).

אח"כ תירצו תירוצ' ב' דבאמת הפסוק כל אשר יגע בבשרה יקדש אתא לקדשים שנגע בחולין דיאכל רק כזמן הקדשים [ובספר לשם זבח הקשה דזה פשיטא וא"צ פסוק לזה, ועיין בקדשי דוד שיישב הך קושיא ולא זכיתי להבין דבריו].

אח"כ תירצו תירוצ' ג' די"ל דהפסוק כל אשר יגע בבשרה יקדש אתא לפסול שנגע בכשר שלא יאכל, ומה שהגמ' הקשתה לייתי עשה וידחה ל"ת, אין כוונת הגמ' כפשוטו דיאכל הבשר מצד עשה דוחה ל"ת אלא קושיית הגמ' זה דהרי אילולי הפסוק היה נאכל מצד עשה דוחה ל"ת וכשאמרה התורה שלא יאכל לימדנו התורה בזה דאין עשה דוחה ל"ת כלל וא"כ נלמוד מהכא לכל התורה דאין עשה דוחה ל"ת ולא נלמוד ממה שהתירה התורה כלאים בציצית, דלחומרא ילפינן, [וא"א לומר דזה גזה"כ, דרק אם בעלמא ידעינן דעשה דוחה ל"ת והכא אמרה התורה דאין דוחה אמרינן דזה גזירת הכתוב, דהכא לא ידחה משא"כ השתא דלא ידעינן דעשה דוחה ל"ת אמרינן דהתורה לימדנו דאין עשה דוחה ל"ת] ותירצה הגמ' באמת עשה דוחה ל"ת ומה שאין הכשר שנגע בפסול נאכל כי בקדשים אין עשה דוחה ל"ת, והוכיחו כן ממה שאסור לשבור עצם של פסח אפילו כשיש בו מוח. ולכא' תירוצ' הגמ' צ"ע טובא א' אולי גם בפסח מה שאין שובר עצם שיש בו מוח כי אין עשה דוחה ל"ת אף בחולין, ב' מאי אולמא דפסח מהכא, הרי לא הוכיחו ממה שאין הכשר שנגע בפסול נאכל מצד הפסוק כל אשר יגע בבשרה יקדש, דבקדשים אין עשה דוחה ל"ת, וא"כ איך מוכח מפסח. ומצאתי בקדשי דוד שתירץ דאם כוונת התורה משום דאין עשה דוחה ל"ת לא היתה התורה צריכה לכתוב פעמיים א' לגבי פסול שנגע בכשר ב' לגבי שבירת עצם בפסח ומזה שהתורה כתבה פעמיים בקדשים דאין עשה דוחה ל"ת הוה כמו שאמרה התורה ב' כתובים הבאים כאחד אין מלמדים לומר דרק בקדשים הדין דאין עשה דוחה ל"ת אבל בחולין דוחה, וה' יאיר עיניי.

תוד"ה מה מנחה. הקשו על פירש"י דפירש דאין לומדים מחטאת ואשם דיאכל רק לזכרי כהונה, משום דכתיב בהם לגבי אכילת זכרים קדש קדשים "הוא" דמשמע מיעוטא הוא ולא אחר, וקשה דבפרק איזהו מקומן איכא מ"ד

דיליף מהיקש דחטאת לזבחי שלמי ציבור (בפסוק אחר) דשלמי ציבור נאכל רק לזכרי כהונה, ולפירש"י קשה דהרי יש מיעוט בחטאת ללמד שלא נלמוד מיניה. תירצו תוס' (דל"ק לפירש"י) דהיות דההוא היקישא מיותר לכן אמרינן דאתא ללמד על זכרים (ואע"פ שיש בחטאת מיעוט "הוא", י"ל דבכל מקרה אינו מיעוט גמור לומר דשאר קדשים א"צ זכרי כהונה שהרי ודאי צריכים כדילפינן ממנחה, אלא לגלות שלא נלמוד מתיבת החטאת שכתוב בהיקישא דזאת התורה לגבי זכרי כהונה ותיבת חטאת אתא לדברים אחרים אבל מפסוק אחר שא"צ את ההיקש למילתא אחריתי אפשר ללמוד לגבי זכרי כהונה).

אח"כ כתבו תוס' יישוב אחר (למה לא למדנו דיאכל רק לזכרי כהונה) מהיקש דחטאת (בפסוק זאת התורה) דמכיון שאין כל הכתובים בפסוק זאת התורה צריכים זכרי כהונה, כגון עולה שאין נאכל בכלל, וגם שבהך פסוק כתוב שלמי נדבה (כמ"ש תוס' בד"ה אף שלמי ציבור) והם נאכלים אף לישראלים (כן הסביר בחק נתן), לכן אחרי שיש כמה דברים אחרים שלומדים מהיקישא דחטאת אמרינן דאתא ללמד עלייהו ולא לזכרי כהונה, משא"כ מתיבת מנחה דאין דבר אחר ללמוד ממנו אמרינן דאתא לזכרי כהונה, משא"כ מהיקישא דחטאת לזבחי שלמי ציבור שכתוב בפסוק אחר ושם לא כתוב דברים שא"צ זכרי כהונה אפשר ללמוד מהך היקישא.

תוד"ה אף שלמי ציבור. הנה בגמ' כתוב אף כל הכתובים בהך פסוק אינם נאכלים אלא לזכרי כהונה. ותוס' הוקשה להו הרי בהך פסוק כתוב ולזבח השלמים, ושלמים נאכל אף לישראלים, ותירצו דהך ולזבח השלמים מיירי בזבחי שלמי ציבור, שהרי כל אלה שמיירי בהך פסוק הם קדשי קדשים וא"כ ע"כ מש"כ לזבח השלמים ג"כ מיירי בזבחי שלמי ציבור שהם קדשי קדשים ונאכלים לזכרי כהונה, אבל תוס' חלקו ע"ז כי ע"כ השלמים שכתוב בהך פסוק מיירי אף בשלמי נדבה, כי הגמ' למדה מהך היקש דשלמים, דכמו ששלמים טעון זביחה לשמה ולשם הבעלים כן שאר הקרבנות, והרי שלמים שצריך לשם בעלים בשלמי נדבה הוא דכתיב כי בשלמי ציבור לא שייך שינוי בעלים, אלמא שלמים שכתוב בהך פסוק מיירי בשלמי נדבה. אך לכא' צ"ע א"כ איך אמרה הגמ' אף כל אינם נאכלים אלא לזכרי כהונה הרי בשלמי נדבה שכתוב בהך פסוק א"צ זכרי כהונה, ואולי י"ל דילפינן דאלה שצריכים להאכל ע"י כהנים הם נאכלים דוקא לזכרי כהונה משא"כ אלה שנאכלים אף לישראל אינם בהך היקישא, כמו שעולה אינה בהך היקישא כי אין נאכל בכלל.

יד דף צ"ז ע"ב גד קנג

תוֹר"ה בקודש הקדשים תאכלנו. כתבו ועוד ילפינן משום דאיקרו קדש קדשים, לכא' כוונתם דכשהפסוק אומר בקודש הקדשים תאכלנו כל זכר יאכל אותו כוונת הפסוק לכל הקדשי קדשים שדינם להאכל בקודש הקדשים, דנאכלים דוקא לזכרי כהונה שזה כולל גם זבחי שלמי ציבור.

דף צ"ח ע"א

תוֹר"ה מה חטאת. כתבו דהגמ' בחולין אומרת דמש"כ ולקח הכהן הזרוע בשילה מן האיל (באיל נזיר) זהו היתר הבא מכלל איסור, כי בשאר קדשים אסור כה"ג כשקיבל טעם, ובזרוע בשילה שרא אע"פ שקיבל טעם, ושאלה הגמ' למה לא נלמד מזרוע בשילה דגם שאר קדשים שרא אע"פ שיש נותן טעם, תירצה הגמ' דא"א לומר דבשאר קדשים שרא נתינת טעם כי בחטאת כתוב דאוסר כשנוגע בשאר קדשים ונותן בו טעם. והוקשה לתוס' למה לא נלמוד שאר קדשים (חוץ מחטאת) מזרוע בשילה להתיר, ותירצו דהגמ' שם סמכה על ההיקש לחטאת דכמו שחטאת אוסר בנתינת טעם ה"נ שאר קדשים.

תוֹר"ה אף כל. ההבדל בין פירש"י דמשמע דהשאר קדוש לבין פירוש תוס' דהשאר חולין, כי לפירש"י לומדים דאין שפיר ושליא קדוש ליקרב, וזה משמע דזה קדוש בעצם ורק לא מקריבים, משא"כ לפי תוס' הלימוד דאין קדושים כלל, והיינו טעמא מכיון שולדות קדושים בהווייתן קדושים ולפי"ז גם שאר הבהמה אין קדושה מהאי טעמא.

בסופו כתבו ולפי מה שפירשתי לא אתא שפיר הא דלא יליף מעולה כמו לפירוש הקונטרס, ראיתי בספר חמדת דניאל שהסביר דלפירש"י דילפינן דכמו שבאשם אין מקריבין השפיר ושליא של הולד ה"נ בשאר קרבנות, מיושב שא"א ללמוד דכמו שבעולה לא מקריבים השפיר ושליא ה"נ בשאר קרבנות, כי הרי גם במה שמקריבים מעולה אין דומה לשאר קרבנות דעולה מקריבים הבשר משא"כ בשאר קרבנות, משא"כ לפי תוס' דלומדים לגבי קדושה דכמו שבאשם אין השפיר ושליא קדוש ה"נ בשאר קרבנות אין השפיר ושליא קדוש, קשה דזה אפשר ללמוד מעולה דאין השפיר ושליא קדוש ה"נ בשאר קרבנות, שהרי בענין קדושה שוה עולה לשאר קרבנות דכולם קדושים.

תוֹר"ה מה אשם. יש פירוש רבותיו של רש"י ויש פירש"י בעצמו הכא, ויש פירש"י במנחות הובא בסוף התוס', ובעזה"י אנסה לסדר את דבריהם,

א' מהיכן למדנו דאשם עצמותיו מותרין, ב' למה מהך לימוד שילפינן דאשם עצמותיו מותרין א"א ללמוד גם לשאר קדשים, ואם תאמר אפשר ללמוד א"כ למה צריך הקישא לאשם וגם למה למדוה דוקא מאשם ילמדו היקש מאחד משאר הקרבנות, ג' בעולה יש פסוק לו יהיה וכן באשם וילפינן מגז"ש דעולה עצמותיה מותרין, וצ"ע למה צריך גז"ש ללמד לעולה תיפוק ליה מהיקשא דאשם (של זאת התורה).

רש"י הביא פירוש רבותיו דילפינן דאשם עצמותיו מותרין כי היות דנאכל לכהנים א"כ הקב"ה נתנו לכהנים וגם עצמותיה מותרין דמ"ש, וא"א לומר דיאסר מצד נותר כי דבר הנאכל אם לא נאכל בזמנו יש נותר משא"כ דבר שאין נאכל אין בו נותר, והנה לפי"ז הוקשה לרש"י דמהך סברא נילף לכל הקרבנות ולמה צריך הקישא לאשם, ותירץ דההיקש איצטריך לעולה שאין נאכל, וע"ז הוקשה לרש"י א"כ למה עשו ההיקש מאשם אפשר לעשותו גם מחטאת או שלמים, ותוס' חידדו השאלה דא"כ תיבת אשם שכתוב בפסוק זאת התורה מיותר, נוצ"ע למה א"א לתרץ דאתא ללמד מה שהגמ' הביאה לפני זה מה אשם אין שפיר ושליא קדוש בו וכו' ועוד הקשו תוס' (דבדף פ"ו) למדה הגמ' גז"ש דכתוב לו יהיה באשם וכתוב בעולה, דכמו שאשם עצמותיו מותרין ה"נ בעולה, וקשה למה צריך גז"ש דלו יהיה תיפוק ליה דעולה עצמותיה שרי מההיקש דזאת התורה דהוקשו לאשם, וא"א לתרץ דאולי ההיקש אתא רק לנאכלים, (משא"כ לעולה שאין נאכל) כי הרי לפירוש רבותיו כל הקדשים הנאכלים ילפינן מזה שמותרין באכילה וא"כ ע"כ ההיקש לאשם אתא ללמד דעולה עצמותיה מותרין, ותירצו תוס' (על הקושיא הראשונה) דאילו לא היה כתוב אשם לא היינו לומדים מהיקש לשאר הקדשים דעולה עצמותיה מותרין היות דהך היקש לא אתא ללמד לכל הקדשים המוזכרים בפסוק (רק לעולה) לכן לא היינו אומרים דלזה הקישה התורה, היות דשאר הקדשים יש דברים אחרים שלומדים מההיקש אליו, ולכן כתבה התורה אשם ללמד דעולה עצמותיה מותרין וסבר (ר"ע שלמד מהיקש לאשם דעצמות מותרין) דלא אתא ההיקש לאשם ללמד מה אשם אין שפיר ושליא וכו' וא"כ למה כתבה התורה בהך פסוק אשם ע"כ אתא ללמד דעצמות עולה מותרין אע"פ שאין מלמד לכל הקדשים המוזכרים בפסוק, ובאמת ר"ע דיליף דעצמות עולה מותרין מהיקש דזאת התורה לא ס"ל הגז"ש דלו יהיה מאשם לעולה, ומי שלומד מגז"ש דלו יהיה ס"ל דההיקש לאשם מלמד מה אשם אין שפיר ושליא וכו' וא"כ לא נימא דההיקש לאשם מלמד דאף עצמות עולה שרא כי אין ההיקש מלמד הך לימוד על כל הקדשים הכתובים בפסוק.

ורש"י בעצמו פירש דמה שאשם עצמותיו מותרין א"א ללמוד ממה שמותר באכילה, כי העצמות אין נאכלין ואולי לא התירה התורה להנות מהם, אולם ילפינן מזה שכתבה התורה באשם לו יהיה דמשמע לו יהיה אפילו העצמות, ומזה שהתורה הקישה כל הקדשים לאשם (בפסוק וזאת התורה) ילפינן דעצמות כולם מותרים, אולם היה מקום לומר דאולי מהך היקש לאשם ילפינן רק לכל הנאכלים דעצמותיהם מותרים ועולה שאין נאכל יאסר לכן כתבה התורה גז"ש דלו יהיה ללמד דאף עולה עצמותיה מותרין. (ולא סגי רק בגז"ש דלו יהיה כי אולי התורה התירה עצמות רק בעולה ואשם לכן הקישה התורה שאר הקדשים לאשם בפסוק זאת התורה) ולפירש"י אפשר לומר דר"ע שיליף מההיקש דמה אשם עצמותיו מותרין אף שאר הקדשים עצמותיהם מותרין יליף גם מה אשם אין שפיר ושליא וכו' כי לפירש"י זה מלמד על כל הקדשים שבפסוק, ותוס' הקשו גם לפירש"י למה ילפינן היקש מאשם הרי בפסוק שכתוב לו יהיה לגבי אשם כתוב שם גם חטאת, וא"כ אפשר ללמוד ממה שהוקש לחטאת, ותירצו דעיקר הפסוק קאי על אשם, ועוד דכתוב לו יהיה בלשון יחיד א"כ אולי קאי רק על אשם. [וצ"ע למה לא הקשו תוס' למה לא למדו הגז"ש "לו יהיה" מחטאת לעולה, וזה יכלו להקשות אף לפירוש רבותיו של רש"י]

ותוס' הקשו למה צריך ללמוד גז"ש לו יהיה בעולה מלו יהיה דאשם הרי כמו שלו יהיה דאשם מתיר העצמות מצד משמעות הפסוק, ה"נ משמעות הפסוק לו יהיה דעולה משמע דעצמותיה מותרין, ותירצו דלו יהיה דעולה קאי על עור העולה לכן צריך גז"ש (ואולם הגמ' בדף פ"ו אמרה דאם לא היה מופנה לא היה אפשר ללמוד מהך גז"ש כי שייך לפרוך, אבל היות דמש"כ לו יהיה בעולה מיותר לכן ילפינן מהך גז"ש, והסביר בעולת שלמה דזה כוונת תוס' שכתבו דילפינן מייתורא).

אח"כ הביאו פירש"י במנחות דמה דעצמות האשם מותרין כי כתוב באשם לאחר הקטרת אימורין "הוא" דמשמע הוא אשם ואין עצמותיו אשם, וא"כ יוצא דמה שהגמ' למדה אצלינו מההיקש לאשם דכמו שאשם עצמותיו מותרין ה"נ עצמות כל הקדשים, סמכו על הפסוק "הוא", דמיניה ידעינן דעצמות אשם מותרין, והקשו תוס' למה צריך גם את הגז"ש לו יהיה עולה לאשם וגם את ההיקש לאשם שבפסוק זאת התורה שמבוסס על הוא, כוונת הקושיא דההיקש דלו יהיה מיותר, [והוקשה לעולת שלמה הרי תוס' יישבו כבר לפני זה הך קושיא וכתבו דמהיקש לאשם לא היינו לומדים עולה כי אינו מהנאכלים, ונדחק לתרץ דהך הגהה בתוס']

לא ס"ל תירוץ התוס' דלעיל, אבל הצ"ק גריס קצת אחרת בתוס' דתוס' הוקשה לו למה צריך את הפסוק לו יהיה באשם ללמד דעצמותיו מותרין הרי אפשר ללמוד דעצמותיו מותרין ממש"כ "הוא" ולא זכיתי להבין דבריו דאולי באמת ממש"כ לו יהיה זה אתא רק ללמד גז"ש דעולה עצמותיה מותרין כמו אשם אבל אין משמעות מלו יהיה דעצמותיו מותרין].

תוד"ה טבול יום. הנה מחוסר כיפורים חייבוהו חכמים לטבול לפני אכילתו בקדשים כמבואר (בחגיגה דף כ"א) (הביאוהו התוס' הכא האונן והמחוסר כיפורים צריכין טבילה לקודש), והגידון של התוס' הוא האם כדי לאכול בקדשים צריך הערב שמש אחרי הך טבילה.

בסוף התוס' הביאו דיש כמה טומאות דרבנן דבעיא הערב שמש, א' טומאת עכו"ם, ב' טומאת עם הארץ, כדמוכח מקושיית הגמ' על רבי יהושע אי דחתכה עם הארץ זה טמא ועומד וא"צ לטמא ולהטביל כדי שיהיה טבול יום, ואי נימא דטומאת ע"ה היות דזה דרבנן א"צ הערב שמש לא מובן שאלת הגמ' כי רוצים לטמאו בטומאה שיהיה בו עדיין טומאת טבול יום אחר הטבילה, אע"כ מוכח דאף בטומאת ע"ה אחרי הטבילה עדיין טמא טומאת טבול יום וצריך הערב שמש, ג' חז"ל החמירו דבגדי אוכלי קודש מדרס לחטאת, וצריך ע"ז הערב שמש, ראייה ע"ז כי כהן שעושה הפרה אדומה היו אחיו הכהנים נוגעין בו, והם היו טמאים כי בגדי אוכלי קודש הוה כמו שנגע במדרס לגבי חטאת ולכן צריך לטבול ואחרי שטבל הוא טמא עדיין עד שיעריב שמשו לגבי לאכול בקדשים, כי רצו שהכהן העושה הפרה אדומה יהיה טבול יום אבל לפרה אדומה הוא טהור כי טבול יום כשר בפרה אדומה. אבל רש"י בחגיגה דף כ"ג ע"א (ד"ה מטמאין היו) כתב דהיו נוגעין בו שרץ ולפי"ז אין ראייה למש"כ תוס' דמה שהחמירו דבגדי אוכלי קודש מדרס לחטאת בעינן לו הערב שמש.

דף צ"ט ע"א

תוד"ה אינו חולק. הביאו דר"ת לא גרס מש"כ במשנתינו מצד הפסוק "המקריב" מכח ב' קושיות, ותוס' כתבו ומיהו י"ל וכו' ודחו ב' הקושיות ולכן אפשר לגרוס הגירסא שלנו, וסיימו ומיהו מדקאמר התם ובהקומץ רבה לרבות הקבלות והזאות משמע דאכתי לא ידעינן קבלה, והיינו כי הגמ' שם הביאה דברי ר"ש שאמר מכח הפסוק "המקריב" דכהן שאין מודה בעבודות אלו של הפסוק

אין חולקים לו ושאלה הברייטא מנין לרבות דאם אין מודה בקבלות והזאות גם אין חולקין לו תירצה הגמ' דלומדים את זה מדרש נוסף, מוכח דמש"כ בפסוק המקריב את דם השלמים לא מיירי בקבלה אלא בהזאה, וא"כ זה סייעתא לדברי ר"ת דגם מש"כ בפסוק "המקריב" מיירי לגבי זריקה וללמד דאם אין מודה בזריקה אין חולקין לו, וע"כ מה שלמדה המשנה דאפילו טמא בשעת זריקה וטהור בשעת הקטר חלבים אין חולקין לו זה מכח הפסוק הזורק את דם השלמים, כדמוכח בגמ' מדברי ראב"ש.

ובגוף דברי התוס' שרצו ללמוד דהפסוק המקריב מיירי לגבי טמא בשעת קבלה והפסוק הזורק מיירי לגבי טמא בשעת זריקה דאין חולקים להם, לכא' קשה מדוע צריך את ב' הפסוקים דסגי בפסוק "הזורק" המלמדינו דטמא בשעת זריקה היינו דאין ראוי לזריקה אין חולק, וממילא ידעינן אם היה טמא בשעת קבלה דאין חולקין לו, כי אם הוא טמא בשעת קבלה הוא גם טמא בשעת זריקה, כי אפילו יטבול בינתיים הרי הוא טבול יום דאין ראוי לעבודה מדאורייתא, ותרין הר"ר בערל וידר דאם היה כתוב הזורק היינו אומרים דאם היה מחוסר כיפורים בשעת קבלת הדם של קרבן (מסויים של פלוני) ואח"כ הביא קרבנותיו ובזמן הזריקה של קרבן (של פלוני) כבר הקריבו קרבנותיו וכבר אינו מחוסר כיפורים אולי יחלקו לו כי מדאורייתא אחרי שהביאו קרבנותיו הרי הוא טהור גמור וראוי לעבודה, וזה חידשה התורה בפסוק המקריב להיות דבזמן הקבלה לא היה ראוי אין חולקין לו.

תו"ד והרי קמן. תירצו וז"ל וי"ל כיון דקטן ובעל מום אוכל מאי אתא קרא לאשמועינן אי נדרוש שאינו מחטא אינו אוכל כי למעוטי טבול יום ומחוסר כיפורים הא נפקא לן בפרק הערל מקרא אחרינא עכ"ל, היינו דאם נאמר דכוונת הפסוק לומר דמי שאין ראוי לזריקה אין אוכל יקשה ע"ז מקטן ובעל מום שאין ראוי לחיטוי ואוכלין ונתרץ דיש ריבוי דקטן ובעל מום אוכלין אע"פ שאין ראוי לזריקה, א"כ את מי מיעט הפסוק באומרו אם אין ראוי לחיטוי לא יאכל, אם הוא טמא בלא"ה אין יכול לאכול וא"צ למעטו מאכילה ואם זה ממעט טבול יום ומחוסר כיפורים דאינם טמאים, שואל תוס' דלמדנו מפסוק אחר דהביא קרבנותיו אוכל בקדשים, מבינים מהפסוק ההוא דלפני שהביא קרבנותיו אין אוכל בקדשים, וטבול יום דאין אוכל בקדשים ג"כ א"צ פסוק ותוס' לא כתבו למה אבל הגמ' ביבמות שם (דף ע"ד ע"ב) מביאה את הפסוק ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים דטבול יום אסור אפילו בתרומה וכש"כ בקדשים, וא"כ ע"כ נצטרך להסביר דכוונת הפסוק דאם אין ראוי לחיטוי אין חולקין לו.

אח"כ כתבו אי נמי אי הוה משני רבייה קרא תיקשי ליה אכתי מבעל מום כדפריך בסמוך, והנה דברי התוס' צ"ע דהרי כתבו לפני זה דהתורה ריבתה קטן ובעל מום דאוכלים בקדשים וגם רש"י כתב דמהפסוק כל זכר מרבינן קטן ויש פסוק מפורש דבעל מום אוכל, א"כ מה כתבו השתא דתיקשי ליה אכתי מבעל מום, ובאמת הצ"ק לא גרס כן בתוס', ובעולת שלמה כן גרס והסביר דטפי ניחא לפרש יאכלנה היינו יחלקנה שאז יש רק סתירה אחת לכלל הזה היינו מבעל מום, מאשר נפרש יאכלנה כפשוטו ואז יהיה סתירה מב' דינים להך כלל מקטן ומבעל מום (ואע"פ שנלמד אותם מפסוקים בכ"ז זה ב' פעמים יוצא מן הכלל).

תוד"ה ה"ג הא דאסח דעתיה. בחק נתן הסביר דתוס' לא גרסו כרש"י דגרס "אלא", והיינו דהגמ' חזרה בה מתירוצו של רבי יוחנן דמיירי משנתינו שטבל, ולפי תוס' (כפי שהסבירו תוס' בעמוד ב' בתוד"ה ה"ג) הגמ' נשארה עם תירוצו של רבי יוחנן דמה שהתירה המשנה לנגוע מיירי כשטבל כבר.

תוד"ה מדבר המטמאני. הקשו איזה טומאה פוסל רק לקודש ולא לתרומה, ותירצו בתירוץ א' דאכל ככר של תרומה שזה שלישי דנהיה שני לקודש ולא לתרומה, והקשה בחק נתן דהגמ' בע"ב אומרת דאם אכל ככר תרומה שהוא שלישי אסור באכילת תרומה, ותירץ דהגמ' מיירי לגבי שאסור לאכול בתרומה אבל לנגוע בתרומה שרא כשאכל ככר תרומה שהוא שלישי, והכא מיירי לגבי לנגוע דבקודש אסור ובתרומה שרא.

אח"כ כתבו תוס' דא"א לתרץ כן לגבי טומאת המגריפה כי הרי מיירי שמשוהו נגע במגריפה וזה טמא לקודש אבל לא לתרומה, וא"א לומר דככר שלישי דתרומה נגע בו כי ככר אין פוסל כלי, כי בעינן אב הטומאה לטמא כלי, וא"א ליישב דמיירי במשקין טמאין שנגעו במגריפה כי א"כ פסלוהו אף לתרומה, ואי מיירי במשקין שלא נטמאו ורק נגעו בטבול יום, שהם רק פוסלים בקודש אבל לא שהך קודש יפסול הנוגע בו, אין לתרץ כן כי הכא כתוב דהמגריפה "טמאה" דזה משמע שפוסל מי שנוגע בו.

לבן תירצו תוס' דמיירי שהמגריפה נגע באשה שתוך מעת לעת נהייתה נדה דטמאה לגבי קודש כל המעל"ע שלפניו ולא לתרומה, או שנגע בבגדי אוכלי תרומה שהם מדרס לקודש, והוקשה לתוס' דהרי הנך דברים הם מטמאים את הקודש וא"כ למה כתוב בגמ' ולא שמרתיה מדבר הפוסלה, דהיה צריך לומר ולא שמרתיה מדבר המטמאה. תירצו תוס', (דברי התוס' לא מובנים כ"כ והגיה בעולת

שלמה דכן צריך לגרוס כל דבר שאינו אלא לקודש קרא פוסלה כמו שלישי של תרומה עכ"ל), והיינו דאע"פ שבקודש זה חוזר ומטמא היות דזה רק בקודש ולא בתרומה קורא לזה פוסל, כמו שלישי של תרומה, היינו דשני שנגע בתרומה כתוב דפוסלו ועושהו שלישי, ולכא' למה קוראים לזה דפוסלו הרי אם הך תרומה יגע בקודש זה יעשהו רביעי אלא מוכח דאם רק יטמא בקודש קורים לזה פסול.

דף צ"ט ע"ב

תור"ה אמר רב חסדא. [לפני שנסביר דברי התוס' אקדים בעזה"י הקדמה קטנה. הנה בגמ' מובא סתירה בדברי ר"ש, בגמ' פסחים אמר אונן טובל ואוכל פסחו בערב, ואילו בברייתא שהגמ' מביאה הכא כתוב דר"ש לומד מפסוק דאונן היות שאינו שלם אינו מביא פסחו, ובגמ' יש ד' תירוצים של אמוראים, א' רב חסדא ורב ששת תירצו דבאמת אונן מקריב פסחו ומש"כ בברייתא דאין מביא פסחו או שכדי נסבא, או שמירי בשלמי פסח, ב' רב מרי ס"ל דאנינות לילה של יום המיתה הוא מדאורייתא ולכן מש"כ דאין מקריב פסחו מיירי במת לו בי"ד, ונראה ההסבר ברש"י דאכילת פסח מעכבת והיות שאסור מדאורייתא בלילה לכן לא יביא (וצ"ע למה לא פירש בגלל שאנינות יום מיתה הוא דאורייתא ולכן אינו שלם ואין יכול להקריב ואולי י"ל היות דעיקר הפסח הוא לאכילה בלילה כמש"כ בהמשך בשם תוס' נחשב כאילו הקריב בלילה, ואע"פ דלכא' רש"י לא ס"ל כן כמ"ש תוס' דרש"י פירש דזה רק אסמכתא, מ"מ כתב רש"י סברא יותר חזקה דמועיל אפילו אליבא דתוס') ומש"כ דאוכל פסחו לערב מיירי דמת בי"ג וקברוהו בי"ד, דאנינות יום קבורה ולילו הוא רק מדרבנן לכן אוכל פסחו, ג' אביי תירץ דמש"כ שאין מקריב פסחו מיירי דמת לו מת קודם חצות דחל עליו אנינות לפני שחל עליו חיוב קרבן פסח לכן לא יקריב, ומש"כ דאוכל פסחו מיירי דמת לו מת אחר חצות דקודם נתחייב בפסח ולכן זה דוחה האנינות, (אולם לכא' קשה א"כ איך הוכיח ר"ש מזה שאוכל פסחו בלילה אלמא אנינות לילה דרבנן אולי זה דאורייתא ומה שאוכל פסחו כי חיוב הפסח קדים. לכן הסביר רש"י דס"ל לאביי דאכילת פסחו אין מעכב וא"כ נמצא דכשבא לאכול פסחו בלילה אילו אנינות לילה דאורייתא לא ידחה ולא יאכל, אבל היות דאנינות לילה דרבנן לא העמידו דבריהן במקום כרת כי חששו שאם נאמר לו דלא יוכל לאכול פסחו בערב לא ישחט כלל ועבר על כרת, או כמש"כ רש"י הסבר אחר עיי"ש), ורש"י כתב דאביי יתרץ הסתירה אם קדשים נאכלים בליל אנינות כמו

שתירץ רב אסי, והוקשה לי דלכא' יכול לתרץ גם כרבי ירמיה מדיפתי שבליל פסח התירו לו אף קדשים. ומצאתי בלשם זבח שכתב דאה"נ יכול לפרש כן אבל תירוצו של רבי ירמיה מדיפתי זה דוחק כי אומר דמש"כ אוכל פסחו לערב אבל לא בקדשים, דאבל לא בקדשים קאי אשאר ימות השנה, וכוונת רש"י דברב מרי צריכין לידחק דס"ל כתירוצן רב ירמיה מדיפתי (משא"כ באביי) כי לפי רב מרי במת ביי"ד לא התירו כלום ובמת ביי"ג אז התירה המשנה בפסח וזה לא כתירוצן של רב אסי. ד' רבא תירץ דאפילו אם מת אחר חצות ג"כ לא ידחה פסחו את האנינות ולא ישחוט, ומש"כ דאוכל פסחו מיירי כגון ששחטו הפסח ואח"כ מת לו מת והקשה רב אדא בר מתנה אם מיירי דהקריב פסחו ואח"כ מת לו, א"כ למה התירו לו לאכול פסחו אע"פ שאנינות לילה זה דרבנן מ"מ יש איסור דרבנן, תירץ לו רבינא דרבא ס"ל דאכילת פסח מעכב ולכן כדי שיצא ידי פסחו התירו לו רבנן לאכול פסחו.]

הביאו תוס' תירוצן של רבא, והסבירו תוס' דכל הנך אמוראי (כלומר הג' תירוצים ראשונים בגמ') שלא תירצו כן, כי ס"ל דא"א להעמיד כרבא דמש"כ דאוכל פסחו בערב מיירי דשחטו לפני שמת לו, כי א"כ למה יתירו לו רבנן את האיסור אנינות לילה כדי שיוכל לאכול פסחו בערב, כי כל הנך אמוראי ס"ל דאין אכילת פסח מעכב, וגם אין חשש שאם לא נתיר לו לאכלו לא יקריבנו כי מיירי דהקריבו כבר, לכן למדו דמיירי שמת לו מת קודם ששחט הפסח ולכן אע"פ שאין האכילה מעכב מ"מ היות דאם לא יתירו לו לאכול לא יקריב, לכן התירו לו לאכול פסחו לערב.

והקשו תוס' איך התירו לו לשחוט פסחו הרי לפי ר"ש יש איסור לאונן להקריב (והרי מיירי דמת לו קודם ששחט) וא"א לומר דאתא עשה דפסח ודחי עשה דאנינות (צ"ע למה ידחה הך עשה להך עשה, ואולי מכיון שזה עשה שיש בו כרת) כי א"כ איך הוכיח ר"ש מזה שפסחו נאכל לערב אלמא אנינות לילה זה דרבנן אולי זה דאורייתא ואעפ"כ הפסח נאכל כי אתא עשה דפסח ודחי לעשה דאנינות, אע"כ מוכח דעשה דפסח לא היה דוחה לעשה דאנינות, וא"כ חזרה הקושיא איך שוחט הפסח ועבר על עשה דאנינות, [והוקשה לי אולי עשה דפסח דוחה לעשה דאנינות, ובכ"ז הוכיח ר"ש מזה שאוכל פסחו אלמא אנינות לילה דרבנן כי אם זה דאורייתא לא היו מתירים לו לאכול ולעבור על איסור דאורייתא דאנינות, כי גם אם לא יאכל יצא ידי חובת פסחו כי ס"ל להנך אמוראי אין אכילת פסח מעכבת, ומשום חשש שמא לא ישחוט לא היו מתירים לו איסור דאורייתא, ומצאתי בברכת הזבח שתירץ תירוצן נפלא דר"ש לא היה יכול להוכיח לרבי יהודה דאנינות לילה דרבנן מזה שאוכלים הפסח, כי רבי

יהודה היה יכול לענות לו אנינות לילה דאורייתא ומה שמתירים לו לאכול פסחו כי ס"ל אכילת פסח מעכבת והיות שעשה דפסח דוחה עשה דאנינות דוחהו לגמרי ומתירו אף לאכילה.]

ותירצו תוס' כי היות דעיקר הפסח הוא לאכילה לכן היות דבזמן האכילה אין בעייה של אנינות (כי אנינות לילה דרבנן) מתירים לו לשחוט הפסח ביד אע"פ שהוא אונן אז כי רואים כאילו השחיטה הוא בזמן האכילה שאינו אונן אז מדאורייתא אע"פ שאכילת פסח לא מעכבת.

דף ק' ע"א

תוד"ה הרי שהיה הולך. תוס' הקשו איך רואים הכא דמי שצריך לעשות פסח ויש לפניו מתו דלא מטמא למתו, ואע"פ שמשמע הכא דאין מטמא אבל למת מצוה מטמא, אולי מה שאין מטמא זהו בסיבת כי הוא כה"ג ונזיר. וכתבו וכי תימא דאם אדם שיש לפניו מתו וקרוב פסח נטמא א"כ א"צ פסוק ולאחותו לנזיר שהוא כה"ג והולך לשחוט פסחו ונזדמן לפניו מת מצוה שיטמא להם כי בלי הפסוק ידעין דמטמא למת מצוה, כי כה"ג שהוא נזיר מיטמא למ"מ מצד הפסוק לאחיו ומי שצריך לעשות פסח ויש לפניו מתו מיטמא למתו וכש"כ למת מצוה, וא"כ כשהוא נזיר וכה"ג והולך לפסחו ונזדמן לפניו מת מצוה ידעין לבד דמיטמא למ"מ וא"צ פסוק, (אע"כ מוכח דכשיש לו מת וקרוב פסח אינו מיטמא למתו) דחו תוס' דא"א להוכיח מזה כי י"ל דאע"פ שמיטמא למתו ואין עושה הפסח בכ"ז צריך את הפסוק ולאחותו לנזיר כה"ג שהולך לשחוט ונזדמן מת מצוה שיטמא למ"מ, כי מסברא לא הוה ידעין לה כי הוה אמרין היות דיש כאן ריבוי קדושות לכן לא יטמא למ"מ ולכן צריך פסוק מיוחד ולאחותו כן הסביר בצ"ק. ותוס' הוכיחו כדבריהם די"ל מצד ריבוי קדושות כי הגמ' אומרת דהפסוק לאמו אתא לנזיר שהוא כהן דמיטמא למת מצוה. ולכא' למה צריך פסוק הרי נזיר מיטמא למ"מ מהפסוק לאביו, וכהן מיטמא לאמו וכש"כ למ"מ, וא"כ כשהוא נזיר וכהן ודאי יטמא למ"מ, אע"כ אעפ"כ יש מעלה מצד ריבוי הקדושות נזיר ועוד שהוא כהן והוה אמינא דלא יטמא למ"מ.

ותירצו דמזה שכתוב לשון אמרת לא יטמא רק לגבי הולך לשחוט פסחו ולא לגבי השאר מוכח דבשאר היינו טעמא דלא מטמא זה בגלל נזיר משא"כ הולך לשחוט פסחו מצד עצמו אינו מטמא, ולכן רק בהולך לשחוט פסחו כתב הך לשון כי זה מצד עצמו.

ובתירוץ ב' תירצו דאילו אמרינן דמיטמא למתו ולא עביד לפסחו א"כ היו צריכים לנקוט הך בבא דהולך לשחוט פסחו לפני שהזכירו שהוא כה"ג, כי קודם נקטו הקל כהן רגיל ואח"כ החמור כה"ג (כי כהן רגיל ידעין בלי הך פסוק דמיטמא למת מצוה כי אף מיטמא למתו משא"כ כה"ג), וא"כ גם היו צריכים לנקוט הקל הולך לשחוט פסחו דבעלמא מיטמא למתו וכש"כ למ"מ, אע"כ אינו קל יותר מכה"ג כי גם הולך לפסחו אין מיטמא למתו.

תוד"ה הא רבי ישמעאל. הביאו פירש"י דלר"ע דס"ל זה חובה ליטמא לקרובים יתכן דאפילו אם מת לו מת אחר חצות דכבר נתחייב בפסח בכ"ז אמרינן דיטמא אע"פ דיש כאן עשה דפסח דקדים בכ"ז עשה דאנינות ידחהו (אע"פ שעשה דפסח חמיר שיש בו כרת) בגלל שעשה דטומאה אין לו השלמה ועשה דפסח יש לו השלמה בפסח שני, ואע"פ שעכשיו לא יקריב פסח מ"מ לא עבר על כרת כי כשהוא טמא ממילא אין יכול לעשות פסח. ותוס' העירו דלגבי עשה דהשלמה לא אמרינן כן דהיינו אם כבר הקריבו קרבן התמיד ואח"כ נזכר משהו שהוא מחוסר כיפורים שלא הביא כפרתו ואילו לא יעבור על עשה דהשלמה (היינו שאסור להקריב קרבן אחר התמיד של בין הערביים, חוץ מקרבן פסח) לא יוכל להקריב קרבן הפסח, אמרינן ליה דידחה עשה דהשלמה ויקריב קרבנו ואח"כ הפסח, ולא אמרינן דעשה דהשלמה אין לו תשלומין ועשה דפסח יש לו תשלומין וא"כ לא יקריב קרבנותיו, ותוס' לא הסבירו מהו החילוק וראיתי בצ"ק שהסביר דאין מספיק הך סברא דפסח יש לו תשלומין משא"כ אנינות, רק בצירוף דאחרי שיטמא עצמו עכשיו הוא מופקע ממילא מקרבן פסח כי הוא טמא, משא"כ בעשה דהשלמה אילו לא יבטל עשה דהשלמה כשאינו מקריב הפסח הוא עובר בידים שאין מקריב קרבן פסח, אבל בחמדת דניאל הקשה עליו דלכא' אדרבה הכא דמטמא עצמו עבר בידים על פסח משא"כ בעשה דהשלמה הוה ליה כשב ואל תעשה כי לא נותנים לו להקריב קרבנותיו. ובספר חק נתן יישב בדרך אחר דעשה דהשלמה קיל הוא לגבי פסח כי הוא נדחה מפניו, כי קרבן פסח זמנו אחר התמיד, ולכן כשהוא מחוסר כיפורים שאין יכול להביא קרבן פסח יבא עשה דפסח וידחה עשה דהשלמה.

דף ק' ע"ב

תוד"ה אכילת פסחים. כתבו דמשמע מתוך פירוש הקונטרס דסבר לה כמ"ד מעכבא. לכא' משמע כן מפירש"י כי רש"י כתב (בד"ה אכילת פסחים

מעכבת) דמה דהתירו לו אכילת פסחים אע"פ שאסרוהו בשאר קדשים (ואע"פ שכבר שחט פסחו ואין חשש שלא ישחוט) כי לא העמידו דבריהם במקום כרת, אלמא משמע דאילו לא אכיל פסחו הוה כאילו לא הקריב פסחו שזה בכרת. ותוס' לא ניחא ליה לומר כן, דא"כ היתה הגמ' צריכה לומר דס"ל כרבנן בפסחים דזה מעכב, כי שם זה מחלוקת רבנן ורבי נתן, ולמה נקט הכא כרבה בר רב הונא שהוא אמורא, ותוס' פירשו דמש"כ אכילת פסחים מעכבא קאי אף לר' נתן דס"ל דאין אכילה מעכבת אבל בכ"ז צריך שהגברא יהיה ראוי לאכול וזה לעיכובא כמ"ש בפסחים דף ע"ח: אבל רבי אלעזר ס"ל (שם בפסחים) דלרבי נתן אפילו אם הגברא אינו בר אכילה ג"כ לא מעכבי וכן ס"ל לזקני דרום בזבחים דף כ"ג ע"א, עיין שם בתוס'.

ועוד פירשו תוס' דהיות דעיקר מצות קרבן פסח הוא אכילה ידידה לכן אע"פ דאין מעכב אפילו אם הגברא אינו בר אכילה (כשיטת רבי אלעזר בפסחים דלרבי נתן אפילו אם הגברא אינו בר אכילה נמי יצא ידי חובתו), בכ"ז התירו לו רבנן לאכול את פסחו אף שאנינות לילה דרבנן ולפי הך תירוצא מש"כ אכילת פסחים מעכבא, זה לאו דוקא כ"כ תוס'.

תוד"ה ואחריתה כיום מר. חלקו על רש"י כי לפירש"י קאי על זונה, ולפי תוס' קאי על כלל ישראל.

דף ק"א ע"א

תוד"ה ורמינהו. העירו על פירש"י למה לא רצה שמואל לתרץ דשניהם כרבי נחמיה ושאני בין קדשי שעה לדורות, ותירצו דשמואל לא ר"ל דמשה טעה בין קדשי שעה לקדשי דורות (ולפירוש התוס' עצמו אליבא דשמואל כן אפשר לומר דטעה בין קדשי שעה לדורות). והנה לפי פירש"י בתירוץ של שמואל (הא רבי יהודה הא רבי נחמיה) יוצא דלפי רבי נחמיה אין הבדל כלל בין קדשי שעה לדורות, וע"ז הקשו תוס' דע"כ צ"ל לפי רבי נחמיה דיש הבדל ביניהם, וגם מוכח בגמ' בע"ב דיש הבדל ביניהם. [ולא זכיתי להבין הך קושיא דגם בע"א יש בגמ' הבדלים בין קדשי שעה לדורות ולא הקשו תוס' מזה כי אפ"ל דקאי כרבא וא"כ אולי הגמ' בעמוד ב' ג"כ קאי כרבא.]

לבן לומד תוס' בדרך אחר מרש"י, (העולת שלמה כתב דדברי תוס' מגומגמים ונראה ביאורם) דקושיית הגמ' היתה דהנה כשמשעה אמר להם "אכול תאכלו אותה

בקודש כאשר ציויתי" ודיבר עמם על שעיר ר"ח שנשרף, אפשר לפרש ב' פירושים בכוונת כאשר ציויתי, א' כאשר ציויתי אתכם על שעיר ר"ח (שהוא קדשי דורות) לאכלו באנינות, ב' כאשר ציויתי אתכם במנחה לאכול באנינות כן היה לכם לאכול את השעיר ר"ח (שהוא קדשי דורות), והנה בלשון הברייטא שכתוב כאשר ציוה ה' לא מאליי אני אומר משמע דמשה אמר להם מה שציויתי אתכם זה מפי הקב"ה, ולפי"ז מובן הכל, דהגמ' בקושיא וכן שמואל סברו דכאשר ציויתי הכוונה ציויתי בחטאת לאכול, ולפי הברייטא הקב"ה ציוה על אכילת חטאת באנינות, ובאמת הקב"ה ציוהו דיאכלו באנינות לילה ורק שמשה סבר דכמו שאנינות לילה התיר הקב"ה בקדשי דורות ה"נ התיר ביום (ואהרן טען לו דאינו כך ורק ביום התיר לו הקב"ה) וע"ז הקשתה הגמ' דכתוב בברייטא מפני אנינות נשרפה א"כ לא מובן דאפילו לפי מה שהקב"ה ציוה דיאכלו חטאת דר"ח בלילה לא היו צריכים לשרוף אלא לאכול בלילה, ותירץ שמואל דהברייטא שאמרה כאשר ציויתי בחטאת והקב"ה אמר לי כן ס"ל כר"י דמפני טומאה נשרפה [וזה היה טענת משה הייתם צריכים לאכול ביום וכך לא היה נגרם לו טומאה ולמה המתנתם עד הלילה ועי"ז נגרם לו טומאה] אבל רבי נחמיה ס"ל מפני אנינות נשרפה, וגם רבי נחמיה ס"ל דכאשר ציויתי הכוונה בחטאת ולכן אין יכול ליישב דהברייטא הראשונה כרבי נחמיה ומיירי בקדשי שעה כי הרי מיירי כאשר צויתי בחטאת דר"ח, ולפי הברייטא א' הקב"ה ציוה כן וא"כ למה שרפוה מפני אנינות הרי יכולים לאכלה בלילה, ולפי רבי נחמיה כשמשה אמר כאשר ציויתי הכוונה ציויתי אתכם בחטאת אבל לא שהקב"ה אמר לו כן, רק הקב"ה אמר לו במנחה דיאכלו באנינות לילה ומשה דימה לזה קדשי דורות דגם יאכלו בלילה, ואהרן טען דרק בקדשי שעה הותר אנינות לילה ולא בקדשי דורות ולכן נשרף מפני אנינות, ורבא חולק וסובר דכאשר ציויתי הכוונה כמו שציויתי אתכם במנחה שהוא קדשי שעה לאכול אף באנינות יום כן הייתם צריכים לאכול אף החטאת ואהרן טען דרק קדשי שעה הותר אנינות ואפילו אנינות יום אבל בקדשי דורות לא הותר אפילו אנינות לילה ולכן נשרף השעיר ר"ח מפני אנינות כי א"א לאכול ולפי רבא הברייטא א' יהיה כרבי נחמיה דהקב"ה אמר לו כן על מה שציוה במנחה דיאכלו אפילו באנינות יום, אבל לא בקדשי דורות ולכן נשרף מפני אנינות.

ולפי"ז מיושב דאף לפי שמואל ס"ל לרבי נחמיה דיש הבדל בין קדשי שעה שהקב"ה התיר בו אנינות לילה לבין קדשי דורות שהקב"ה לא התיר בו אף אנינות לילה, ולכן לא שרפו את שעיר נחשון ושעיר דמילואים כי הם קדשי שעה ויכולים לאכלם בלילה, משא"כ שעיר דר"ח שהוא קדשי דורות לא היה אפשר לאכול אפילו בלילה.

במש"ב תוס' וז"ל ונראה לפרש דסלקא דעתך וכו' אלא כאשר אני מצוה עכשיו תאכלו באנינות עכ"ל, נראה פירושו עפ"י דברי העולת שלמה, כאשר אני מצוה עכשיו, היינו דהרי עכשיו דיבר על ענין חטאת דר"ח ואמר להם אכול תאכלו אותה, וא"כ גם מה שאמר כאשר ציויתי הכוונה על כך חטאת ציויתי אתכם שתאכלו באנינות.

דף ק"א ע"ב

תוד"ה בשלמא. תוס' גרסו בשלמא רבנן דהיינו רבי יהודה ורבי שמעון היינו דכתיב הן היום אלא לרבי נחמיה מאי הן היום, והוקשה לי דגם זה אפשר לתרץ כמו שאמרה הגמ' לעיל לפי רבי נחמיה "הן היום הקריבו" היינו קרבנות שהם חובת היום, ותקראנה אותי כאלה ואכלתי "חטאת היום", היינו חטאת שהיא חובת היום וזה קדשי דורות, (וא"כ למה הוצרכה הגמ' לתרץ הן הקריבו אני הקרבתי) ומצאתי בלשם זבח שתירץ דא"כ למה צריך לכתוב פעמיים היום, הרי סגי בהיום בתרא, (ואכלתי חטאת היום). ולכא' קשה א"כ אף לרבנן למה כתבה התורה פעמיים היום, תירץ בלשם זבח דרבי יהודה לומד בדף ק' ע"ב מהיום הראשון דרך היום (היינו בא' ניסן) אסור ביום ומותר בלילה משא"כ בשאר אנינות אסור בקדשים אף באנינות לילה, משא"כ רבי נחמיה ס"ל דגם בלילה אסור מדאורייתא בקדשי דורות אין יכול לתרץ כן, והוקשה לו (לספר לשם זבח) דזה א"ש לפי רבי יהודה, אבל לפי ר"ש דס"ל דאף בעלמא אנינות לילה מותר בקדשים מאי איכא למימר.

תוד"ה ההוא בברכה. שינו מפירש"י שכתב "בשרו שלא תפסוק כהונה מזרעו אבל עדיין לא נתכהן עכ"ל", ונראה שהיה קשה להם היכן צוה הקב"ה במעשה ששם שלום בין השבטים דאז יהיה כהן, אבל לפירוש תוס' א"ש כי הקב"ה כבר עשהו ראוי מהרגע שהרגו לזימרי אבל את המכשירו לכהונה עשה כשעשה שלום בין השבטים. ונראה ליישב דברי רש"י עפ"י דברי העיון יעקב דהקב"ה אמר הנני נותן לו את בריתי שלום היינו שיזכה לעשות שלום בין ישראל, והפסוק ממשיך ואומר והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם היינו דע"י שיעשה שלום ע"י יהיה לו ברית כהונת עולם.

תוד"ה ואידך נמי. בסוף התוס' כתבו שלא היו כהנים גדולים אלא מפנחס ובסיפרי מפיק ליה מאת בריתי "שלום" שעמדו ממנו שמונים כהנים

קסו יד דף ק"א ע"ב גד

בבית ראשון ושלש מאות בבית שני, ביאר בספר לשם זבח דזה נלמד מתיבת שלום שהוא גימטריא שע"ו ועם ד' אותיותיו זה ג' מאות ושמונים כמנין הכהנים גדולים שהיו מזרע פנחס, ובאחרונים אחרים ביארו דהו' של שלום הוא קטיעא ונעשה כמו י' וא"כ זה שלש מאות ושמונים.

דף ק"ב ע"א

תוד"ה אני מסגירה. הביאו לשון הסיפרי שכתב ולפי דרכינו למדנו שהיה אהרן דורש דאין אדם רואה בנגעי קרובו, וצ"ע מה כוונתם דאהרן דורש כן. ובספר ברכת הזבח פירש דמשה רבינו לא דרש כן ולכן כתוב בברייתא מי מסגירה א"ת משה מסגירה משה זר הוא, ולמה לא אמר דאין מסגירה כי הוא קרוב, מוכח דמשה סבר דקרוב מסגירה, ועיין באחרונים שפלפלו בדברי הבה"ז.

אח"כ הקשו תוס' איזה הפסד יש כאן אם אהרן לא יסגירה הרי תהיה טהורה, וביעב"ץ ועוד אחרונים כתבו דכשהנגע ברור אז אף בלי הסגר כהן יטמא, ותוס' שלא רצו לתרץ כן יתכן דס"ל דלשון הברייתא אני מסגירה אני חולטה משמע שלא היה נגע ברור ולכן הוקשה לתוס' דאם אהרן לא יסגירנה תהיה טהורה ואיזה הפסד יהיה כאן.

דף ק"ב ע"ב

תוד"ה פריך רב אחאי. הביאו דברי רשב"ם שאמר שבכל מקום שמביאים מרב אחאי לשונו משונה, כגון פריך רב אחאי במקום שיהיה כתוב מתקיף או מתיב, או כגון פשיט רב אחאי שהגמ' בעלמא משתמשת בלשונות אחרים אלמא אינו רב אחאי אמורא, אלא רב אחאי שעשה השאלות, ותוס' הקשה ע"ז דבגמ' כתובות דוחה רב אשי את דברי רב אחאי אלמא רב אחאי הוא אמורא.

דף ק"ג ע"א

תוד"ה הניחא. הוקשה לתוס' מאי טעמא אמרינן דהתורה ממעטת רק מותרות דלנדבת ציבור אתי אבל עולת תמיד עורה ניתן לכהנים, מאי שנא הרי שניהם של ציבור. ותירצו תוס' (כן הסביר בטהרת הקודש) דבעצם לכא' אין סברא

מדוע לא יקבלו הכהנים העור אף מקרבן ציבור אבל יש גזיה"כ עולת איש ולכן ממעטינן מה שיותר מסתבר למעט, ומותרות מסתבר יותר למעט, מכיון שלא באו משל ציבור (כמו קרבן תמיד) אלא היו של יחיד ועבר לשל ציבור, וא"כ מצד היחיד לא יקבלו הכהנים כי אינו של יחיד ומצד הציבור ג"כ לא יקבלו אחרי שזה לא בא משלהם אלא שהתורה אמרה דזה הולך לציבור, משא"כ התמידין באים מכספי כל יחיד ויחיד.

תוד"ה לא מיבעיא. הקשו תוס' דבגמ' משמע דלמ"ד קדשי בדק הבית תפסי מדאורייתא מובן המיעוט שמיעטתה התורה דלא יתנו עורה לכהנים והיינו טעמא כי זה הרי שייך לבדק הבית ואיך יקבלו הכהנים העור, והוקשה לתוס' דא"צ פסוק למעט כי הרי להך מ"ד חל קדושת בדק הבית מדאורייתא וכששחטה לפני פדיונה, א"א לומר דהתורה ממעטת דא"צ לפדותה ולתת עורה לכהנים, כי הרי קדשי בדק הבית בעי העמדה והערכה וכששחטה אין יכול להעמידה ולהעריכה וא"כ א"צ התורה לחדש דא"צ לפדותה, כי הרי א"א לפדותה כי אין יכול להעמידה ולהעריכה.

תוד"ה אין לי. הוקשה להו דהכא משמע דכמו שאשה מתמעטת מזה שכתוב איש ה"נ מתמעט עבד מיניה, ואילו לגבי פסול עדות צריך פסוק מיוחד ללמד דעבד פסול לעדות ולא ממעטינן ליה מהפסוק שאשה מתמעטת. ותירצו תוס' דהגז"ש לה לה מאשה אתא ללמד דעבדים חייבים בכל המצוות שאשה חייבת בהן, ולכן הכא שהיה הוה אמינא מצד הפסוק עולת איש שהתורה לא נתנה מצוה לאשה לתת עור עולתה לכהן היינו אומרים דגם עבד אין לו הך מצוה ולכן (כשהתורה ריבתה אשה גם עבד מתרבה), משא"כ לגבי עדות דאינו מצוה כשהתורה מיעטה אשה לא נימא דגם עבד מתמעט מעדות (וגם כשהתורה מיעטה אשה מעדות אי"ז מצד שלא נאמנת, דהרי מצאנו שהתורה מיעטה גם את משה ואהרן וע"כ זה גזיה"כ, כ"כ התוס', ונראה כוונתם דאילו היתה פסולה לעדות מצד שלא היתה נאמנת היינו ממעטים גם עבדים דגריעי מינה, אבל עכשיו שפסולה מצד גזיה"כ א"כ אין לנו לפסול עבדים אא"כ יש מיעוט מיוחד, כ"נ בכוונת תוס', דאל"כ למה הזכירו ענין נאמנות, ובתוס' בב"ק תירצו בענין אחר כ"כ במסורת הש"ס, אבל בצ"ק רצה לבאר דבריהם הכא עפ"י תוס' בב"ק, אבל לכא' נראה דשונים הם כמ"ש המסורת הש"ס).

דף ק"ג ע"ב

תוד"ה ומודה רבי. תירצו דהיות דכל עוד שלא נזרק הדם יכול להביא הכסף א"כ לא נחשב דהיה פסול לפני זריקה. והקשו תוס' הרי כל המחלוקת בסוגיין היינו כשאין בדם פסול וזרקו ויש פסול בבשר, אבל אם היה הדם פסול אין אומרים דהדם מתיר העור, והכא כשלא הביא הכסף לפני הזריקה הרי"ז כמו שהדם פסול ולא יתיר העור. ותירצו דדמיה לנמצא טריפה בבני מעיים אחר זריקה דס"ל לרבי חנינא סגן הכהנים דהעור שרא ולא אמרינן היות דהיתה טריפה א"כ הוה זריקה פסולה, היות דלא הוכר הפסול קודם זריקה וה"נ נחשב דלא הוכר הפסול קודם זריקה כי כל עוד שלא זרק אינו פסול כי עדיין יכול להביא הכסף. אבל תוס' הקשו ע"ז דמוכח בגמ' דא"א להביא הכסף אחר השחיטה, וא"כ הוה הוכר פסולו לפני ההפשט ולפני הזריקה דלכו"ע לא מהני הזריקה.

דף ק"ד ע"א

תוד"ה מאן דאמר. בעזה"י אשתדל לסדר הדברים. הנה רבי יהושע ס"ל אם אין דם אין בשר ואם אין בשר אין דם, ולמדה מהפסוק ועשית עולותיך הבשר והדם, והנה אף לרבי יהושע כתוב בברייתא דאם נטמא הבשר או שנפסל או שיצא חוץ לקלעים לא יזרוק אבל אם זרק הורצה, ומבואר בגמ' פסחים (ורש"י הביאו) דאם בכלל אין את הבשר כגון נאבד או נשרף ס"ל לרבי יהושע דאף אם זרקו לא הורצה.

והנה מבואר בסוגיין מחלוקת בין ראבר"ש לרבי אם הופשט העור לפני זריקה ואח"כ נפסל הבשר ואח"כ זרק הדם, האם העור הותר לכהנים, לראבר"ש אסור ולרבי שרא, והגמ' רצתה לתלות מחלוקתם במחלוקת ר"א ורבי יהושע אם זריקה מועילה כשאין בשר, ענתה הגמ' דודאי ראבר"ש אין מסתדר עם שיטת ר"א דס"ל דאפשר לזרוק הדם אע"פ שאין בשר, (כי לפי ראבר"ש אין הזריקה מתיר העור אע"פ שפשטו לפני זריקה) אבל נחלקו לפי רבי יהושע, ראבר"ש ס"ל כרבי יהושע ולכן אם נפסל לפני זריקה אע"פ שפשטו לפני זריקה לא יועיל הזריקה, ורבי ס"ל דהזריקה יועיל להתיר העור לכהנים כי לפי רבי יהושע בדיעבד אם זרק הורצה זה תוכן דברי הגמ'. והקשו תוס' דלכא' דברי הגמ' צ"ע טובא איך אפשר לומר דראבר"ש מסתדר עם רבי יהושע, הרי רבי יהושע ס"ל דאם זרק הדם בדיעבד

הורצה ולפי ראבר"ש אף אם זרק יהיה העור אסור לכהנים, ורש"י כנראה רצה לתרץ הך קושיא ולכן למד דמחלוקת רבי וראבר"ש מיירי דלפני הזריקה אבד הבשר או נשרף ולפי"ז מובן דראבר"ש אסור העור כי אף לרבי יהושע בכה"ג לא הורצה, אך לפי"ז צ"ע מה שאמרה הגמ' דרבי יכול לסבור כרבי יהושע, כי רבי יהושע ס"ל בדיעבד הורצה, הרי אם נאבד הבשר או נשרף לא התיר רבי יהושע אף בדיעבד, לכן כתב רש"י דרבי יהושע קל בעיניו הדרשא דאם אין בשר אין דם כי הרי בדיעבד התיר בנטמא או יצא חוץ לקלעים, ולכן אע"פ שמעמיד הפסוק בנאבד הבשר או נשרף מ"מ אם נזרק הדם יסבור דאע"פ שאין הזריקה עולה לצאת ידי הקרבן, אבל מ"מ מהני להתיר העור לכהנים. לסיכום לפי רש"י רבי מתיר העור לכהנים לפי רבי יהושע אף בנשרף הבשר או נאבד.

אבל תוס' לא ניחא ליה בפירש"י, הסביר בחק נתן, כי אם רבי יהושע ס"ל דבנאבד הבשר או נשרף לא הורצה א"כ יסבור דגם העור יאסר, ומה שפירש"י דמקל בהך דרשא צ"ע כי אינו מקל ולומד דכוונת הפסוק בנאבד או נשרף, ולכן פירשו תוס' דמה שהתיר רבי את העור מיירי רק בנטמא או נפסל או יצא חוץ לקלעים, אבל אם נאבד או נשרף לא הקל רבי, ולכא' קשה א"כ איך אמרה הגמ' דראבר"ש מסתדר עם רבי יהושע (הרי לפי רבי יהושע כשנטמא או נפסל הבשר וזרק בדיעבד הורצה, ובכה"ג מיירי ראבר"ש ואוסר העור) תירצו תוס' דהרי רבי יהושע ס"ל דאף אם נטמא הבשר לכתחילה לא יזרוק והיינו טעמא כי התורה אמרה אם אין בשר (דהיינו בנאבד או נשרף) אין דם, דלא יזרוק וגזר רבי יהושע אף בנטמא הבשר דלא יזרוק אטו נאבד או נשרף ולכן ס"ל לראבר"ש דכמו שנאבד הבשר או נשרף אף אם זרק אסור העור ה"נ צריך לגזור דאם נטמא הבשר או נפסל אף שהפשיטו העור לפני זה וזרקו הדם צריך לאסור מצד גזירה. וכתב החק נתן דאע"פ שרבי יהושע גזר רק לכתחילה אבל בדיעבד אם זרקו הדם לא גזר, שאני התם מכיון דאי נימא דלא ריצה וצריך להביא קרבן אחר זה יהיה חולין בעזרה, משא"כ הכא אי נימא דלא עלה הזריקה והעור אסור בדיעבד אין כאן חולין בעזרה. ורבי ס"ל דכמו שאתה רואה דרבי יהושע אף שגזר בנטמא הבשר דלא יזרוק אטו נאבד הבשר (דלא מהני כלל הזריקה) בכ"ז ס"ל דאם זרק הורצה וא"כ הגזירה זה רק לכתחילה א"כ ה"נ אין לגזור לענין אם הפשיטו העור ונטמא הבשר וזרקו אח"כ הדם לאסור העור ואף ששם גזר רק לכתחילה בגלל שאם יגזור בדיעבד זה יהיה חולין בעזרה משא"כ הכא, ס"ל לרבי דה"נ כשנפסיד ממון הכהן שכבר זכו בו נחשב כדיעבד ולא גזרינן.

דף ק"ד ע"ב

תוד"ה לא מחשבה. הקשו דהכא אמרה הגמ' דיתכן דלינה פסלא ומחשבת לינה לא פסלא. ובגמ' יומא כתוב דאם לינה פוסל בקטורת מחשבת לינה נמי פוסל בקטורת. (ותירצו כ"נ בכוונתם) דלעולם אם לינה פוסל גם מחשבת לינה פוסל, וזה במקום ששייך בו מחשבת לינה, אבל אם אין שייך שיפסול מחשבת לינה כגון בפרי הנשרפים, כי מחשבת לינה בעינן בדבר שהוא אכילת אדם או מזבח ולא בדבר שנשרף מחוץ למחנה שם לא יפסול מחשבת לינה, אע"פ שלינה פוסל, משא"כ בקטורת שהוא אכילת מזבח יפסול בו מחשבת לינה כמו שפוסל בו לינה.

בסוף התוס' הקשו דבגמ' יומא רואים דאם טבול יום פוסל אז גם לינה פוסל אלמא לינה חמור, ובגמ' שבועות רואים דאם נתן למכתשת כבר פוסל טבול יום אבל לינה פוסל רק משנתנה במחתה. ותירצו דמה דפוסל בגמ' יומא בטבול יום כשנתנה במכתשת זה רק מדרבנן. ולכא' עדיין צ"ע דבכ"ז כשנתנה במכתשת פסלו רבנן רק טבול יום ולא לינה אלמא לינה קילא מטבול יום, ויש לתרץ דרבנן לא היו יכולים לפסול אף בלינה כי היו כותשים במכתשת מתחילת השנה וא"כ היה נפסל בלינה לכן לא פסלו בלינה אף שלינה חמור מטבול יום.

תוד"ה שיצא רובו. הנה ברש"י פירש דהשאלה לגבי האם בכה"ג יטמא בגדי מי שהוציאוהו, (ואע"פ שבמשנה כתוב יצאו הראשונים חוץ לחומת העזרה והאחרונים לא יצאו הראשונים מטמאין בגדים, ע"כ מיירי דלפחות יצא רוב הפר), והקשו תוס' על רש"י דמבואר בגמ' פסחים דלגבי שהפר יטמא בגדים בעינן יציאה כמו לגבי שבת ולכן אם לא הניחוהו לא יטמא בגדים, ולפי"ז קשה לתוס' דמבואר בגמ' שבת (דף צ"ע ע"ב) דאם הוציא קופה שיש בה פרי ארוך אע"פ שרוב הפרי בחוץ מ"מ כיון שמקצתו בפנים פטור דאין נחשב הוצאה, וא"כ למה נסתפקה הגמ' ביצא רובו במקצת אבר אם טמא, (ועוד יותר קשה דהגמ' מסיקה דהוה כיצא רובו) הרי לגבי שבת אינו הוצאה וא"כ לגבי טומאה נמי לא יטמא, לכן חלקו תוס' ולמדו דהספק הוא לגבי אם אחרי שיצא רובו נטמא, היכן צריך לשורפו דהרי לוי אמר שאם נטמא אחר שיצא מהעזרה שורפו בבית הדשן שנמצא בהר הבית, האם זה נקרא שנטמא חוץ לעזרה או נחשב שנטמא בעזרה.

דף ק"ה ע"א

תוד"ה או דלמא בתר בהמה אולינן. הוקשה לתוס' דפשטות לשון הספק של הגמ' הוא אי אולינן בתר רובא דמתעסקין ויהיה טמא או בתר הבהמה ויהיה טהור, משמע דהבהמה היא עדיין בפנים. והקשו דאם הבהמה בפנים אין טמא כלל כדמוכח בכולה שמעתין. ותירצו דודאי מיירי דהבהמה כולה בחוץ (כ"כ בעולת שלמה) ומה שאמרה הגמ' בתר בהמה אולינן הכוונה דאולי הדין דאולינן בתר רובא הוא רק לגבי יציאת הבהמה דע"י רוב נחשב כמו שיצא לגמרי אבל לא לגבי הגברי שנאמר דאם ג' מהם יצאו כבר נטמאו גם הב' שבפנים.

[והנה דברי התוס' צ"ע דכתבו (בדף ק"ד ע"ב ד"ה שיצא) דאם יצא רוב הבהמה לא יטמא בגדים עדיין, רק יהיה הדין דאז אם אירע בו פסול ישרף בהר הבית, והכא איירינן לגבי טומאה (אם נטמאו ב' הגברי שבפנים או לא) ומשמע דמה דאמרין דאולינן בבהמה בתר רובא הוה לגבי טומאה, וכבר הקשה כן בעולת שלמה ונדחק ליישב דתוס' הסבירו שאלת הגמ' לפי המ"ד בפסחים דס"ל דכשיצא רוב כן טמא ואין דומה לדיני שבת. ולכא' דבריו דחוקים. ואולי י"ל דכוונת תוס' דלגבי הבהמה מצאנו ענין רוב, לגבי אם נפסל אם נשרף בעזרה או בהר הבית, האם לגבי גברי יש ענין רוב, שכשיצאו רוב המתעסקין יטמאו אף המיעוט שבפנים או לא, אבל בכ"ז זה קשה כי למה תסתפק הגמ' לגבי טומאת גברי אם אפילו לגבי הבהמה שיש בה דין רוב לגבי פסול אעפ"כ לגבי טומאה אין בה דין רוב וא"כ כש"כ דלגבי גברי שלא מצאנו דין רוב, לא יטמא ע"י רוב גברי. ועוד הוקשה לי איך אפשר לומר דניזיל בתר רובא דגברי והשנים שבפנים יהיו טמאים, הרי הגמ' בהמשך כתבה דאם הוא בפנים דלא קרינן ביה ואחר יבוא אל המחנה אינו טמא, ומצאתי בחזו"א קמא סי' ל"ט סק"ג שהקשה כן ותמה הרבה איך יתבאר הך בעיא לפי תוס' עיי"ש.]

תוד"ה או דלמא. פירשו דמיבעי ליה לענין הנוגע בפנים אחר שחזרו דדילמא כיון דיצאו לחוץ אע"ג דחזרו הנוגע בפנים טמא. לכא' צ"ע למה ל"ק להו ע"ז וכי מחיצות עזרה מקוה טהרה נינהו. ונראה ביאורו דודאי האדם שנתעסק בהן וירד עליו טומאה א"א להסתפק שיחזור ויטהר ע"י שיחזירו הפרים הנשרפים לפנים, כי אין מחיצות העזרה מקוה, אבל הספק הוא על הפרים בעצמם שדינם שמטמאין המתעסק בהן כשהם מבחוץ לעזרה וזה ענין סגולי כמבואר בגמ' בהמשך

דבגדים הנוגע בהן לא נטמאו ורק אוכלין ומשקין, ומי שמתעסק בהן הוא טמא לטמא בגדים, ויתכן דרך כשהם מבחוץ לעזרה פועלים טומאה במתעסק בהן אבל לא כשהם בתוך העזרה אע"פ שכבר היו בחוץ וחזרו, ומסקנת הגמ' דהספק הוא כשהחזירו הפרים לעזרה ועומדין אנשים מבחוץ ומתעסקין להוציא הפרים ע"י מוטות ולא הוציאו דאולי נטמאו האנשים כמו שאם מתעסקים בפרים אחר שיצאו והאי נמי מיחשב כמו שהוא בחוץ דע"י שיצאו כבר קיבלו הכח לטמא המתעסקים בהם ואע"פ שהחזירו לא פקע מהם הך כח וטמאים הם.

תוד"ה פרים הנשרפים. (כוונת הך תוס' כמש"כ בתוד"ה או דילמא אלא שכאן האריכו בביאור הסוגיא) מש"כ תוס' דהספק הוא מי הווי טמאים בעסק זה קודם שיצאו חוץ לעזרה כיון שיצאו הפרים כבר חשוב כאילו מוציאים אותם מפתח עזרה ולחוץ. וכהאי לישנא כתבו גם אח"כ כשביארו מסקנת הגמ' דהשאלה היא דנקטי בבבולסי, היינו דהגמ' נסתפקה דאולי אע"פ שזה בפנים יוטמאו כמו שהוציאוהו מעזרה לחוץ, וה"ה דתוס' יכלו להסביר דיוטמאו אע"פ שהפרים בפנים כמו המתעסק בפרים אחרי שהם בחוץ, ואולי העדיפו לדמותו למוציא מבפנים לחוץ כי הרי עכשיו זה בפנים וצ"ע.

וסיימו התוס' וז"ל (עפ"י הגהת הצ"ק) ומה שפירשתי דמיבעי ליה לענין הנוגע בפנים אינו מבואר וזה עיקר עכ"ל, נראה לי דכוונת תוס' דאע"פ דאין מבואר בגמ' כלל בלשון השאלה של רבי אלעזר דחזרו ונתעסקו עמו אחר שהחזירוהו מ"מ כן עיקר דמירי בהכי, ומה שפירש בו הצ"ק לא הבנתי, אבל בפנים מאירות וכן בעולת שלמה לא הגיהו בתוס' אלא גרסו ומה שבפנים אינו מבואר וזה עיקר, והסבירו דכוונת בעל התוס' הזה שהוא הגה"ה, דמה שתוס' כתבו בפנים היינו בתוס' הקודם אין מבואר כ"כ ובעל ההג"ה ביאר יותר (אבל כוונת שתי התוספות אחד הם).

תוד"ה מחוסר יציאה. הביאו דברי הירושלמי, והגיהו הרבה אחרונים דהספק בירושלמי הוא מהו שיטמא בפנים.

אח"כ כתב הירושלמי אפילו תימא דהספק אם מטמא אפילו לפני שפרשו ממנו האימורים, בכ"ז לא קשה דיוטמאו האימורים ממנו, כי הרי מה שהפרים הנשרפים מטמאים זה בסיבת אימוריהן שעולין לגבוה ולא יתכן דהאימורין יקבלו טומאה מחמת עצמן, כמו שמי חטאת מטמאים הנושאן ואין הם חוזרים ומקבלים

יד דף ק"ה ע"א גד קעג

טומאה מהנושאן, וגם הכא לא יתכן דהפרים יקבלו טומאה מהאימורין ויחזרו ויטמאו האימורין (כן ביאר הקרבן העדה).

דף ק"ה ע"ב

תנוד"ה ומטמאה. הקשו על פירש"י דהרי מוכח בגמ' דאילו יש בה כביצה מטמאה טומאת אוכלין אף אם מונח על הקרקע (דנחשב דאין סופו לטמא טומאה חמורה כמ"ש הגמ' דמחית אארעא לא תיבעי לך) כי הרי הגמ' רוצה להוכיח מהך ברייתא דמחוסר קריבה כמחוסר מעשה ואעפ"כ כתוב בברייתא דמטמא טומאת אוכלין בכביצה (ובעזה"י בסמוך יתבאר מדוע באמת מטמא) א"כ קשה להו על פירש"י דהיות דיש כאן כביצה א"כ אפשר לומר דהמשנה מיירי דמחית אארעא והיות דיש כביצה מטמאה טומאת אוכלין אע"פ שלא היה בה הכשר, וא"כ אי אפשר לפשוט מזה דמחוסר קריבה כמחוסר מעשה מזה דצריך כביצה, הרי י"ל דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה ומה שצריך כביצה כי מיירי דמחית אארעא. ותירצו תוס' דלא מיירי דמחית אארעא דא"כ פשיטא דבעי כביצה ומזה שהתנא הצריך כביצה בא לחדש דאע"פ דנקיט ליה בידיה צריך כביצה דנחשב מחוסר מעשה.

ובעצם הדבר דאם יש בו כביצה א"צ הכשר ומטמא כבר טומאת אוכלין אע"פ דמונח על הקרקע ונחשב מחוסר מעשה, רואים בתוס' דהיות דיש בו כביצה שראוי לטמא טומאת אוכלין אילו נטמאו, א"צ להגיע לזה שסופן לטמא טומאה חמורה, אע"פ דהכא עדיין לא קיבל מאחר טומאת אוכלין וכן לא הוכשר לטומאה סגי מכיון שסופו לטמא טומאה חמורה אע"פ שמחוסר מעשה, (ועיין בגרי"ז דהסביר ההבדל דכשיש בו כביצה ע"י שסופו לטמא טומאה חמורה אמרו חז"ל דהו"ל כאילו נטמא, משא"כ בכזית לא סגי אפילו נטמא כי אין כזית מטמא טומאת אוכלין, שם צריך סופו לטמא טומאה חמורה בלי חיסרון מעשה) ותוס' חילקו למה אמרה הגמ' דלא מטמאים הפרים הנשרפים בפנים מצד שסופו לטמא טומאה חמורה היות דנחשב מחוסר מעשה, אע"פ דיש שם כביצה (וא"כ מה איכפת לי דמחוסר מעשה), דיש הבדל כי שם בפנים אינו ראוי לטמא טומאה חמורה משא"כ הכא דבמקום שנמצא הוא ראוי לקבל טומאה חמורה אלא שמחוסר מעשה.

ומש"כ תוס' דפירוש הקונטרס יש ליישב כמו שפירשתי לעיל בהג"ה, כתב הברכת הזבח דלא נמצא הג"ה זו בספרים, ועיין בצ"ק מה שרצה ליישב.

תוד"ה חיבורי אוכלין. בסוף התוס' תמהו על דברי התוספתא דמשמע דאף אם העיסה הוכשרה תחילה לקבל טומאה (כגון ששטף החיטים במים) אם עשה הך עיסה ע"י מי פירות אין נחשב כעיסה אחת ע"י המי פירות ואין מקבל טומאה כי אין שיעור ליטמא, ולכן רצו לידחק דאולי מיירי שם כשיש ב' חתיכות ומתחברות ביחד ע"י משקין, ומש"כ שם מי פירות אורחא דמילתא נקט דפעמים כשאדם לש במי פירות מתחברים ב' חתיכות ע"י מי פירות. אולם עיין בצ"ק שהביא דזה מחלוקת במשנה דטבול יום אם עיסה שנעשתה ע"י מי פירות אי מיחשב חיבור, ולכן תמה על התוס' דאולי התוספתא קאי כמ"ד שלא מתחברים.

דף ק"ו ע"א

תוד"ה אלא אזהרה מנלן. רש"י הסביר שאלת הגמ' אזהרה מנלן, היינו מנלן דיש אזהרת לאו בשחוטי חוץ, כי ודאי יש אזהרה, דאל"כ א"א לחייב חטאת על השוחט בחוץ בשוגג, (והרי במשנתנו מבואר דחייב חטאת כי כתוב השוחט והמעלה בחוץ חייב על השחיטה וחייב על ההעלאה וודאי דאין הכוונה דחייב ב' כריתות אלא ב' חטאות) וזה שאין חייבין חטאת אלא כשיש אזהרה לאו, למדה רש"י מהמשנה בכריתות (דף ב' ע"א) שכתוב שם ל"ו כריתות וכתוב שם הפסח והמילה מצות עשה ואח"כ כתוב על אלו (היינו על שאר הכריתות שיש בהן לאו חוץ מפסח ומילה) חייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, אלמא אם אין לאו אין חטאת, והקשו תוס' דבגמ' מכות מוכח דגם כשאין לאו יש חטאת, והסיבה שאין קרבן בפסח ומילה זה בגלל שהעובר עליהן היינו בשב ואל תעשה היינו דלא מל ולא הביא פסח ואין חטאת באה אלא כשעבר עבירה בקום ועשה היינו שעשה מעשה.

לכן פירשו תוס' דשאלת הגמ' אזהרה מנלן קאי על המשנה במכות שכתוב דאיכא מלקות על השוחט בחוץ, וזה שאלה הגמ' איפה כתוב הלאו כי אין מלקות בלי שיהיה בו לאו, וכוונת המשנה בכריתות שאומרת דאין קרבן בפסח ומילה בגלל שהם מצות עשה כלומר דהוא עובר עליהם בשב ואל תעשה, (כלומר שאין עושה מעשה) ותוס' הקשו מב' מקומות דמוכח דמש"כ במשנה בכריתות דפסח ומילה הן מצות עשה היינו דאין בהן לאו (ולא בגלל שהם קום ועשה וכשעובר עליהם זה בשב ואל תעשה) ותירצו תוס' דודאי יש קרבן אף כשאין לאו והפירוש

במשנה בכריתות היינו כמש"כ בגלל שעובר עליהם בשב ואל תעשה, אולם בכ"ז יש משמעות בלשון המשנה בכריתות דפסח ומילה אין בהן לאו (ואין זה טעם למה אין בו קרבן) לכן הקשתה הגמ' בעמוד ב' וכן הגמ' בעירובין דכן יהיה בו לאו. (אח"כ ראיתי שכן ביאר הפנים מאירות) ולפירש"י יש ליישב דכלול בזה ב' טעמים למה אין חייבין עליו חטאת א' בגלל שאין כאן לאו, ב' בגלל שעובר עליו בשב ואל תעשה.

תוד"ה מנין לזובח. כתבו דגם עבודה זרה שדרך עבודתה בכבוד אולם אין דרכה בזביחה, לא נפקא להו מאיכה יעבדו הגוים, כדמוכח מהגמ' בסנהדרין, ולפי"ז הקשו איך הוכיח ר"א מהפסוק "ולא יזבחו" דזובח למרקוליס חייב אולי הפסוק מיירי בזובח לע"ז שדרכה בכבוד אך לא בזביחה, אבל למרקוליס שדרכה בבזיון אולי לא יתחייב בזביחה, ותירצו א' דמכיון דגלי בהשתחואה דאין הבדל בין מכובד למבוזה א"כ ה"ה לזביחה, ב' ר"ת תירץ דיש פסוק נוסף זובח לא-להים יחרם שזה מלמד על זביחה למכובדין שאין דרכם בזביחה והפסוק ולא יזבחו מלמד למבוזין, והקשו תוס' על ר"ת ג' קושיות, ואבאר את הקושיא הג', דהגמ' אצלינו הביאה את דברי ר"א דזובח למרקוליס חייב כי כתוב ולא יזבחו וכו' ואם אינו ענין לכדרכה דכתיב איכה יעבדו תנהו ענין לשלא כדרכה, ולפיר"ת היתה הגמ' צריכה לומר אם אינו ענין לזובח לע"ז שדרך עבודתה בכבוד (אבל לא בזביחה) דנפקא ליה מזובח לא-להים יחרם תנהו ענין לזובח למבוזין. (ומש"כ תוס' דהוה ליה למימר אם אינו ענין לכדרכה של מכובדין, כוונתם לפרש לשון הגמ' "לכדרכה" היינו דכמו שע"ז שעבודתה בזביחה הוה דרך כבוד כן הך ע"ז דרך עבודתה בכבוד אבל אין דרכה בזביחה) משא"כ לפי תירוץ א' ל"ק אף הך קושיא כי מהך פסוק ולא יזבחו ילפינן לכל שאין דרכם בזביחה בכ"ז חייבים כשזובחים להם (וא"א לומר אולי רק למי שדרך עבודתה בכבוד כי התורה גילתה לגבי השתחואה דאין חילוק) ואף שצריך ללמוד גם לע"ז שדרך עבודתה בכבוד בכ"ז נקטו זובח למרקוליס לרבותא דאפילו זובח למרקוליס שדרך עבודתה בבזיון חייב.

דף ק"ו ע"ב

תוד"ה אזהרה מנין. תירצו דהברייתא סמכה על המסקנא דבאמת ילפינן אזהרת שחיטה מאזהרת העלאה או בגז"ש דהבאה הבאה או בגז"ש דשם שם, אבל לאביי שלמד אזהרת שחיטה מק"ו מקדשים שהקדישן בשעת היתר הבמות

ושחטן בחוץ בשעת איסור הבמות (ולא מהעלאה) קשה לשון הברייתא שמביאה דלומדים אזהרת שחיטה מהעלאה, והברייתא היתה צריכה להביא הק"ו.

תוד"ה מקום שענש. כתבו דא"א לעשות יוכיח מפסח ומילה שאין בהן ל"ת אע"פ שענש עליהן, כי יתכן היות דאין בהן עבירה בקום ועשה לכן אין עליהם לאו משא"כ שחיטת חוץ שעבירתו בקום ועשה נלמד מצד הק"ו דיש בו לאו.

תוד"ה מכולהו. הא דלא הקשו על שאר הדחיות שיוצא מהם דחמירי מחלב וא"כ גם יהיה בהם כרת, אולי לא רצו להאריך ורצו להקשות מכח דחיה אחת על כולם שיהיה בהם כרת מק"ו דחלב.

דף ק"ז ע"א

תוד"ה דאמר רבי יונה. כתבו דבפ"ק דכריתות יליף מהיקישא. ביארו השטמ"ק וחק נתן דתוס' באו לשלול הגירסא שכתוב בגמ' דילן אתיא שם שם, דזה משמע גז"ש, ובגמ' כריתות יליף מהיקישא, לכן ע"כ גרסינן שם תעלה ושם תעשה מקיש עשייה לעלייה, וברש"י מובא להדיא דזה היקישא (ובהגהות וציונים הביא דבכתב יד גרסו בגמ' דידן שזה מצד היקש).

תוד"ה הני תלתין ושב. הביאו דברי רש"י דא"א לתרץ שם העלאה כתיב (כפי שתירצה הגמ' בכריתות למה לא פירטו כל הכריתות שיש בשבת ובעבודת כוכבים), כי במשנה בשבת פירטו כל החטאות דשבת משא"כ הכא אין מפורט במשנה דיש חיוב חטאת במעלה שחוטי פנים ובמעלה שחוטי חוץ, אלא שאנו יכולים להבין כן מתוך דברי רבי יוסי הגלילי (דחולק וס"ל דהמעלה שחוטי חוץ אין חייב והחיוב דמעלה מיירי בשחוטי פנים אלמא דלת"ק יש חיוב בין בשחוטי פנים ובין בשחוטי חוץ כשמעלן בחוץ).

והקשו תוס' איך תירצה הגמ' בכריתות גם על שבת וגם על עבודה זרה דלא תני כל הכריתות שלהם (בגמ' כריתות) כי מפורט בגמ' שבת ובגמ' ע"ז כל הכריתות שבהם, בשלמא בשבת כתוב במשנה דף ע"ג אבות מלאכות מ' חסר אחת והגמ' שאלה וכי מנינא אתא לאשמעינן, ותירצו שאם עשאו בהעלם אחד חייב ל"ט חטאות, אבל בעבודה זרה לא פירטה המשנה מספר העבודות שנבין מזה דיש חילוק חטאות היינו דעל כל עבודה שעבד חייב חטאת נוספת.

יד דף ק"ז ע"א גד קעז

תוד"ה דאיכא המעלה והמעלה. הקשו למה לא תירצה הגמ' דהמשנה בכריתות ס"ל כרבי יוסי הגלילי דאין חייב כשהקטיר בחוץ שחוטי חוץ וא"כ אין חטאת נוספת.

תוד"ה מאי עביר ליה לחלק. הקשו תוס' דיש מחלוקת בין רבי יאשיה לבין רבי יונתן אי בעינן שהתורה תחלק או לא. (נחלקו במש"כ התורה איש אשר יקלל אביו ואמו, אם התורה צריכה לחלק דחייב על אביו לחוד או אמו לחוד או א"צ לחלק וידעינן דחייב על כל אחד לחוד) ובגמ' ב"מ נקט רבא כרבי יונתן דא"צ לחלק ואביי ס"ל כרבי יאשיה דצריך לחלק, וכי סוגיין דמוכח דלכו"ע צריך לחלק אתיא דלא כרבא שהלכתא כוותיה.

תוד"ה חר למוקטרי פנים. הוקשה לתוס' דהגמ' אמרה דלפי רבי ישמעאל בעינן ב' פסוקים לפטור המעלה את החסר בחוץ, פסוק אחד על מוקטרי פנים שהקטיר בחוץ ופסוק אחד על מוקטרי חוץ שהקטירן בחוץ, ואם התורה היתה כותבת רק מיעוט אחד היינו אומרים דזה ממעט רק מוקטרי חוץ שחסרו והקטירן בחוץ אבל מוקטרי פנים שחסרו והקטירן בחוץ חייבים, כי הרי מהדרינן פוקעין אע"פ שחסרו אלמא בר הקטרה הוא, כן הסביר רש"י. וקשה הרי מבואר בגמ' דמהפסוק ואליהם תאמר או מהבאה הבאה לומדים דחייב בין על מוקטרי פנים ובין על מוקטרי חוץ, וא"כ יסגי בפסוק אחד, תירצו תוס' דאת זה א"א ללמוד מואליהם או מהבאה הבאה די"ל דהפסוק פטר כשהקטיר חסר בחוץ רק במוקטרי חוץ אבל מוקטרי פנים הרי"ז כאילו לא חסרו כי הרי מהדרינן פוקעין וא"כ זה ראוי להקרבה ויתחייב, לכן צריך ב' פסוקים.

דף ק"ז ע"ב

תוד"ה רבי יוחנן. הקשו מב' מקומות דמוכח דס"ל לרבי יוחנן דהקטרת חצי זית מיחשב הקטרה. ותירצו בתירוצ' א' דמש"כ בגמ' מנחות (דף כ"ו:): מיירי לגבי מקטיר לחצאין שמשלים אח"כ בזה אין חסרון כי יש הקטרה פחות מכזית, אבל מקטיר רק חצי זית אינו הקטרה לכו"ע, ומש"כ בגמ' מנחות דף נ"ח מיירי לגבי הקטרת שאור ודבש שם ריבתה תורה דאף חצי זית הוה הקטרה. ואח"כ תירצו ב' דאף דבעלמא חצי זית הוה הקטרה מ"מ לענין שחוטי חוץ מיעטה התורה הקרבה חסירה ועיין בפנים מאירות שהסביר כוונת הך תירוצ',

וצ"ע. ואח"כ תירצו ג' דלגבי מחשבת פיגול כתוב ואם האכול יאכל דמיירי בב' אכילות שחישב על אכילת אדם חוץ למקומו או על אכילת מזבח חוץ למקומו וכמו שלגבי אדם אין אכילה בפחות מכזית ה"נ כשמחשב על אכילת מזבח חוץ למקומו בעינן שיחשוב על הקטרת זית חוץ למקומו, ומדלגבי מחשבת הקטרה חוץ למקומו אין נחשב הקטרה בפחות מזית א"כ ה"ה דלגבי מקטיר בחוץ ממש הוי רק בכזית ולא בפחות, דאם נימא דכשהקטיר חצי זית חוץ למקומו חייב עליו א"כ הוה מעשה הקטרה והיה צריך להיות הדין דאף כשחישב עליו חוץ למקומו יהיה מחשבה.

דף ק"ח ע"א

תו"ד"ה שחיטת לילה. הנה רבנן במשנה ס"ל דשוחט ומעלה בחוץ חייב אף על ההעלאה אע"פ דנפסל כבר בשחיטת חוץ ואם עלה ירד, והיה מקום לומר דס"ל דלא איכפת לן ואף אם העלה פסולין ג"כ חייב, וא"כ בשחט בפנים בלילה אף דלפי רבי יהודה בכה"ג אם עלה ירד מ"מ אם יעלהו בחוץ יהיה חייב, וזה שללו תוס' דמוכח מהמשנה (בדף קי"א:) דאתא כרבי יהודה וס"ל דנשחטה בלילה בפנים והעלה בחוץ פטור, אע"פ שהמשנה שם קאי בשיטת רבנן דהשוחט בחוץ ומעלה בחוץ חייב, ולכן גם לפי רבנן במקרים שאם עלו ירדו אם שחט בפנים והעלה בחוץ פטור, ורק בשחט בחוץ ס"ל לרבנן דאם העלה אח"כ בחוץ חייב אע"פ שזה פסול לגמרי ואם עלה ירד.

אח"כ הקשו לפי רבי יהודה דס"ל דאם יצא דמה אף אם עלתה תרד, איך משכחת לה מה שמבואר בגמ' דזורק הדם בחוץ ג"כ חייב, הרי אם עלתה תרד, ותירצו א' דאולי יעמידה רבי יהודה רק בשחט בחוץ וזרק בחוץ, אבל בשחט בפנים וזרק בחוץ יהיה פטור, ולפי"ז רבי יוסי הגלילי דס"ל דאם שחט בחוץ והעלה בחוץ פטור כי כבר נפסל בשחיטה א"כ אם יסבור כרבי יהודה דאם יצא דמה לחוץ אם עלה ירד ע"כ יסבור דזורק בחוץ פטור בכל מקרה, כי אפילו אם שחט בחוץ וזרק בחוץ כבר נפסל בשחיטה, ועוד תירצו ב' דכל מה דס"ל לרבי יהודה (בדף קי"א:) דאילו נשחט בלילה בפנים והעלה בחוץ פטור (בגלל שאין מתקבל בפנים דאם עלה ירד) ה"מ כשבנוסף לפסול שהוציא בחוץ יש עוד פסול שמצד הפסול ההוא אם עלה ירד כגון נשחטה בלילה בפנים ואח"כ הוציאו והעלהו בחוץ, אבל אם נשחט כדינו בפנים והוציא דמו לחוץ וזרקו יתחייב אע"פ שאם עלה לא ירד. (ואולי ההסבר כי מה שמוציאו לחוץ נחשב למעשה אחד עם

ההעלאה בחוץ ולא מחשיבים דקודם נפסל ואח"כ העלהו) ולפי"ז לא יקשה קושיית תוס' למה מתחייב על זריקת דם בחוץ לפי רבי יוסי הגלילי אף אם ס"ל כרבי יהודה.

ותוס' כתבו דלפי"ז יהיה מיושב המשנה (בדף ק"ט ע"ב) שכתוב שם דאם הקטיר הקומץ בחוץ וכן מנחת נסכים שהקטיר בחוץ חייב. והנה פשוט לשון המשנה נראה דזה קאי לכו"ע, והרי רבי יוסי הגלילי ס"ל דמנחות שנפסלו אם עלו ירדו ואם המשנה קאי כוותיה איך חייב כשהקטירו בחוץ הרי בזמן שהוציאו נפסל וס"ל לריה"ג אם עלה ירד, ואף אם נדחוק דהמשנה לא קאי כריה"ג מ"מ קשה ממש"כ במשנה דמנחת נסכים שהעלה בחוץ חייב והרי לדברי הכל מנחת נסכים שבאים עם הזבח אם עלו ירדו (חוץ מלפי רבן גמליאל כמבואר בגמ' שם) א"כ למה חייב כשהעלה בחוץ אע"כ כמ"ש תוס'. ועוד הוכיחו מהברייתא עצמה שאתא כרבי יהודה דלא הזכירה הברייתא דין נשחטה בלילה בפנים והעלה בחוץ חייב, מוכח דזה אתא כרבי יהודה דס"ל בכה"ג אם העלה בחוץ פטור כי אם עלה ירד, ובברייתא מבואר דקומץ ומנחת נסכים שהקטיר בחוץ חייב אע"פ דלכא' גם רבי יהודה ס"ל אם עלה ירד וא"כ יש לכא' סתירה בברייתא מיניה וביה אע"כ מוכח כמו שחידשו התוס'.

[והוקשה לי על הך חידוש של תוס' א"כ מה הקשו רבנן לריה"ג במשנה דגם שוחט בפנים והעלהו בחוץ חייב אע"פ שנפסל ביציאתו לחוץ וא"כ אף השוחט ומעלה בחוץ יתחייב, דלכא' לא דמו אהדדי דבשוחט בפנים והעלה בחוץ אין פסול נוסף חוץ ממה שהוציאו בחוץ משא"כ כששחט בחוץ והעלה בחוץ יש פסול נוסף של שחיטת חוץ, ומצאתי בעולת שלמה שהעיר כן, עיי"ש מה שתירץ].

אח"כ הקשו תוס', לפי מה שהסביר ראב"ש דרבי יוסי הגלילי ס"ל דמה דחייב בנשחט בפנים והעלה בחוץ אע"פ דפסול, זהו מכיון שאם עלה לא ירד (א"כ מיקרי מתקבל בפנים), הרי קומץ בפנים והעלה בחוץ חייב אע"פ דס"ל לריה"ג דמנחה פסולה אם עלה ירד, והרי הכא זה נפסל כשיצא לחוץ. והנה תוס' הוסיפו דקושייתם זה לפי רבי יהודה, ונתקשו האחרונים (חק נתן וקדשי דוד ועולת שלמה) למה הביאו תוס' דברי רבי יהודה, הרי ס"ל לריה"ג דקומץ פסול אם עלה ירד ואי"ז קשור למחלוקת רבי יהודה ור"ש לגבי נשחטה בלילה אם עלה ירד או לא, ועיין בקדשי דוד ובעולת שלמה מה שיישבו.

[והוקשה לי על קושיית התוס' דהרי כתבו לפני זה דמה דס"ל לרבי יהודה בפסולים שאם עלו ירדו אם העלה בחוץ פטור ה"מ כשיש פסול נוסף חוץ ממה

שהוציאם לחוץ, והרי הכא בקומץ אין פסול אחר ולכן אם העלה בחוץ חייב, ומצאתי בחק נתן שהעיר כן.]

[והנה ממה שתוס' הקשו רק לפי הסבר ראב"ש לדברי ריה"ג מוכח דלפי רבי שהסביר סברת ריה"ג בגלל שהיה לו שעת הכושר לא קשה דלא בעי שיהיה אם עלה לא ירד דאע"פ שירד אם היה לו שעת הכושר והעלה בחוץ חייב, וקצת קשה לי א"כ למה לפני זה כתבו דלפי ריה"ג אם ס"ל דיצא דמה אם עלה ירד, לא משכחת לה זורק הדם בחוץ חייב, הרי כן יתכן דחייב לפי סברת רבי כי היה לו שעת הכושר.]

דף ק"ח ע"ב

תוד"ה והמעלה להדיוט פטור. הוקשה לרש"י איך כתוב המעלה להדיוט פטור דאע"פ דאין חייב משום העלאת חוץ מ"מ חייב חטאת (אם היה שוגג בע"ז) מצד ע"ז, לכן העמידה רש"י כגון בהזיד בע"ז דאין עליו חטאת ושגג בהעלאת חוץ אעפ"כ אין חייב חטאת על העלאת חוץ, ותוס' הוקשה לו דאי המעלה לחבירו נחשב לע"ז ומיירי הכא בהזיד בע"ז א"כ פשיטא דאין חייב חטאת על העלאת חוץ וא"צ פסוק לכך, כי חטאת מתחייבים באופן שאילו היה יודע לא היה עובר משא"כ אם הזיד בע"ז הרי נחשב מומר לכל התורה ואף אם היה יודע שאסור להעלות לחבירו משום העלאת חוץ לא היה פורש מזה, לכן חלקו תוס' וס"ל דהמעלה להדיוט אינו ע"ז כלל ולכן אף בשגג בהעלאת לגמרי אין כאן חטאת כלל. ולפירש"י מתפרש כפשוטו דהעלה להדיוט, אבל לפי תוס' פירש התפארת ישראל דהכוונה דהעלה להדיוט היינו לעשות נחת רוח להדיוט (כגון שההדיוט ביקש ממנו שיעלה בחוץ והעלה לעשות רצונו) ולכן אין זה ע"ז.

תוד"ה אכל בהמה כתיב. נחלקו רש"י ותוס' (פירשתי עפ"י צ"ק וחק נתן ולשם זבח) בהבנת דברי התורה שאמרה "אותו" דחייב על השלם ולא על החסר, לפירש"י כוונת התורה דרך כשמעלה בחוץ שלם אז חייב, ולפי תוס' הכוונה דרך כשזה שלם והעלה אפי' כזית ממנו חייב, ולכן לפירש"י כשרבי יוסי ס"ל דאותו אכל בהמה כתיב הכוונה דיהיה חייב רק כשהקטיר את כל הבהמה בחוץ ולכן כשהעלה כמה איברים אין חייב על כל אבר כי הכל נחשב העלאת אחת וכשיעלה את כל הבהמה אז נגמרה ההעלאת וחייב, ולפי ר"ש אותו קאי על אבר שיהיה שלם ולכן כשהעלה כמה איברים חייב על כל אבר ואבר, ולפירש"י

מש"כ בגמ' אבל אבר אחד דברי הכל אינו חייב אלא אחת מיירי דהעלה לפני זה את כל הבהמה (דאל"כ איך נאמר לפי רבי יוסי דחייב אחת הרי ס"ל "דאותו" קאי על כל הבהמה) אך עדיין צ"ע מש"כ אבל אבר אחד דברי הכל אינו חייב אלא אחת, הרי לפי ר"ש יתחייב על כל אבר ואבר, ויש ליישב דהכוונה דהרי מיירי דהעלה הך אבר לחצאין וע"ז אמרה הגמ' דכו"ע אינו חייב אלא אחת על הך אבר ואין חייב עליה שנים אע"פ שהעלהו בשני שלבים. ועיין באחרונים שדנו ליישב הלשון) אבל תוס' למדו דהכוונה שאם זה שלם ואז העלה אז מתחייב אפילו אם לא העלה הכל, ונחלקו התנאים מה הצריכה התורה שיהיה שלם האבר או הבהמה, ולפי תוס' כשמתחייב הוא רק בכזית הראשון (או של כל הבהמה, או של כל אבר ואבר) כי בכזית הב' כבר הוה חסר כי מה שהעלה הוה ליה כמו שנאבד, ולפי תוס' יתפרש כפשוטו דהעלה רק אבר אחד ולכן לכו"ע יתחייב אחת והיינו על הכזית הראשון כי אז היה שלם אבל לא על הכזית השני כי כבר חסר, ומיירי דלא הקריב יותר מאבר אחד, ועיין בלשם זבח דתוס' מיאנו בפירש"י בגלל שלפירש"י קשה דכשר"ל אומר מחלוקת בד' וה' איברים שלפי רבי יוסי לעשות "אותו" קאי אכל הבהמה, מיירי דהיה לו ידיעה בין האיברים (דאל"כ לא יתחייב לפי ר"ש על כל אבר ואבר דהוה כמעשה אחד) וקשה דלפי רבי יוסי דכל הבהמה נחשב לדבר אחד וחייב רק אם העלה כל הבהמה בחוץ הרי כשהיה לו ידיעה בין איבר לאיבר ידיעה מחלקת, כמו אוכל חצי זית חלב ואח"כ נודע לו ואח"כ שוב אכל חצי זית בהעלם אינו חייב דידיעות מחלקות עכ"ד ועיין באחרונים מש"כ ליישב דברי רש"י, (ואולי גם בגלל הנך ב' דוחקים לפירש"י, א' מש"כ אבל אבר אחד דלפירש"י הכוונה דלפני זה העלה הכל, ב' מש"כ דברי הכל אינו חייב "אלא אחת" דקשה דלפי ר"ש חייב כל אבר משא"כ לפי תוס' ל"ק ולכן לא פירשו כפירש"י). ואולי גם בגלל המשנה בדף ק"ט ע"א שכתוב שם המעלה כזית מן העולה ומן האימורין בחוץ חייב, ורש"י נדחק בדף ק"ט ע"ב וכתב דהתנא דמשנה ס"ל דכי כתיב אותו שמלמד דאינו חייב על החסר היינו כשחסר מכזית שזה שיעור הקטרה ונמצא דהמשנה קאי כשיטת עולא שאם העלה בחוץ כזית חייב, ולא כריש לקיש ורבי יוחנן, משא"כ לפי תוס' גם לפי ר"ל ורבי יוחנן חיוב ההקטרה בחוץ "בעולה" הוא בכזית ורק נחלקו כשחסר חלק מהבהמה או חלק מהאבר או חלק מהכזית אם יהיו חייבין כשהקטירו בחוץ, ולגבי כמה יקטיר בחוץ מקומץ ולבונה וקטורת ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים ויהיה חייב, זה מחלוקת במשנה בדף ק"ט ע"ב.

ומה שהקשו תוס' מאי טעמא לא מיחייב אכזית שני עיין צ"ק דזה קשה רק לפירוש תוס' משא"כ לפירש"י כל עוד שלא גמר ההקטרה אינו חייב.

תוד"ה במאן מהדרינן. בסוף התוס' כתבו וצריך לדקדק אי מהדרינן פוקעין דידהו. הסביר בצ"ק דנסתפקו תוס' אם צריך להחזיר פוקעין של קומץ ולבונה, כי לכא' זה תלוי מהיכן לומדין דמחזירין פוקעין, אם לומדים מהיא העולה אין מחזירין דאינם עולה אך אם לומדים מאשר תאכל האש את העולה "על המזבח" כן מהדרינן כי בפסוק כתוב על המזבח משמע כל אלו שישנם על המזבח החיצון, ואם לומדים מהפסוק ועשית עולותיך הבשר והדם כן מחזירים כי זה דומה לדם ובשר שמכפירין. אח"כ הקשו תוס' איך יתכן דרבי יוסי ס"ל דלא מהדרינן פוקעין וכי פליג על כל הנך דרשות, ועיין בחק נתן שביאר אחרת את כוונת תוס' והעולת שלמה הלך בדרכו, אולם לפי כולם צריך להגיה בתוס'.

דף ק"ט ע"א

תוד"ה עולה ואימוריה. הקשו לענין מאי אמרה המשנה חמשה דברים בעולה מצטרפין זה עם זה. וכתבו דא"א לומר לגבי מעילה כי זה כבר שמענו ברישא שכתוב קדשי מזבח מצטרפין זה עם זה למעילה. ועיין בצ"ק שהקשה למה לא תירצו תוס' כמש"כ בהמשך התוס' דא"א ללמוד מהרישא כי הייתי אומר דהרישא מיירי במין אחד ולא תירץ ועיין באילת השחר מה שתירץ.

תירצו תוס' דמיירי הצירוף לענין אכילה דמיחייב האוכלן משום פיגול. אח"כ כתבו דצריך לומר דאתיא כר"מ כי בהך משנה כתוב דסולת מצטרף ומיירי לענין פיגול ולפי רבנן אין במנחת סולת משום פיגול, אבל לפי ר"מ יש במנחת סולת משום פיגול כשזה בא ביחד עם הזבח.

תוד"ה כל הפיגולין. הקשו למה לא מייתי מרישא דקתני קדשי מזבח מצטרפין לפיגול. וצ"ע למה לא תירצו כמ"ש בתוס' הקודם דהוה אמינא דמיירי רק במין אחד.

ועיין בתוספות קדושה ובמים קדושים שהעירו דהיה אפשר לתרץ דמש"כ דקדשי מזבח מצטרפין מיירי בשר עם בשר או אימורין עם אימורין, אבל לא בשר דקאי לאכילה עם אימורין דקאי למזבח לכן הביאו המשנה כל הפיגולין ועיין תוספת קדושה שכתב דאולי זה כוונת תוס' בתירוצם.

דף ק"ט ע"ב

תוד"ה באן שניתותרו. בתחילה הבינו תוס' דכוונת הגמ' לתרץ דמש"כ משום נותר, לא מיירי לגבי חיוב אדם האוכל נותר אלא מיירי לגבי אם נשאר חצי זית בשר וחצי זית אימורין דיכול לזרוק הדם עליהם והקרבתן כשר. וע"ז הקשו תוס' (כתבתי לפי החק נתן וברכת הזבח) א"כ למה כתבה הברייטא לחייב עליהן משום פיגול ונותר, ואע"פ שהיה אפשר לומר דמש"כ לחייב עליהן קאי על פיגול מ"מ קשה דלפחות הברייטא היתה צריכה לפרש דמיירי לגבי לזרוק עליהן את הדם. לכן למדו תוס' דגם כשאמרה הגמ' דמיירי לגבי לזרוק הדם כוונת הברייטא דזורקין הדם עליהם והקרבתן כשר, ואם אח"כ זה ניתותר ואכל חצי זית מבשר העולה וחצי מהאימורין חייב עליהם משום נותר אחרי שהקרבתן כשר. וגם רש"י פירש כן.

באמצע התוס' כתבו דיש מוחקין טמא מן הברייטא משום דמטמא לא משני מידי, היינו דאצלינו מובא בברייטא עולה ואימוריה מצטרפין לכזית וכו' ולחייב עליהן משום פיגול נותר "וטמא", אבל יש שמחקו תיבת וטמא, מכיון שהגמ' לא תירצה כלום על הסתירה דבברייטא הזאת כתוב דחייב משום טמא רק על צירוף בשר ואימורין של עולה אבל לא על צירוף בשר ואימורין של שלמים ואילו בברייטא האחרת מחייב על טמא אף על צירוף בשר ואימורין של שלמים ולא תירצו כלום על טמא ולכן יש שמחקהו. [צ"ע דבמשנה שכתוב כל הפיגולין מצטרפין לא מוזכר צירוף לטומאה כמ"ש תוס' בעמוד א' וא"כ אין סתירה מטומאה לטומאה ולכן לא תירצה הגמ' ע"ז כלום ולמה מחקהו] אבל תוס' כותבים דלפי מה שהסבירו פשט בברייטא דכשיש חצי זית בשר וחצי זית אימורין אם זה קרבן עולה אפשר לזרוק את הדם, ואם זה היה פיגול או נותר או שהאדם היה טמא יתחייב כשאכל חצי זית מהבשר וחצי זית מהאימורין א"כ מתורץ ממילא בהך תירוצן גם לגבי טמא דהאי דינא זה דוקא בעולה דאם יש חצי זית בשר וחצי זית אימורין זורקין הדם ואם אח"כ יאכלם בטומאת הגוף יתחייב כי בעולה אף הבשר עולה לגבוה. משא"כ בשלמים אם ישאר חצי זית בשר וחצי זית אימורין לא יזרוק הדם ואף אם זרק ואכל אח"כ את החצי זית בשר והחצי זית אימורין בטומאת הגוף לא יתחייב כי רק הניתר לטהורים חייבים עליו משום טומאת הגוף.

אח"כ כתבו תוס' דע"כ גרסינן טמא בברייטא דאל"כ אין מובן דהגמ' במעילה הביאה ראייה למש"כ שם במשנה חמשה דברים בעולה מצטרפין זה עם זה הבשר

והחלב וכו' ופירשו תוס' בעמוד א' דקאי לענין אכילה דאם הם פיגול או נותר או טמא מצטרפין יחד הבשר והחלב, ואמרה שם הגמ' דהך משנה זה ראייה למה שלמדנו בהך ברייתא העולה ואימוריה מצטרפין לכזית וכו' ולחייב עליהן משום פיגול ונותר וטמא, והיינו דמצטרפים לענין אכילה, והוקשה לתוס' דלכא' אפשר לדחות ולומר דהברייתא לא מיירי לענין אכילה ע"י צירוף בשר ואימורים, ומש"כ שם דמצטרף בפיגול היינו דאם חשב להקטיר חצי זית מהבשר וחצי זית מהאימורים חוץ לזמנו הוה הקרבן פיגול ועכשיו אם יאכל כזית מהבשר או כזית מהאימורים יתחייב משום פיגול (אבל כשאכל חצי זית בשר וחצי זית אימורין, אולי לא מצטרף) ומש"כ דמצטרף לענין נותר, הכוונה אם ניתותר לפני הזריקה רק חצי זית בשר וחצי זית חלב מצטרפין וזורק הדם וכוונת הברייתא דע"י הך צירוף הקרבן כשר [וצ"ע טובא איך אפשר לומר כך הרי כתוב ולחייב עליהן משום פיגול "נותר", אלמא מיירי לגבי חיוב וה' יאיר עיניי. אח"כ ראיתי בחמדת דניאל שכתב דמש"כ לחייב עליהן קאי רק על פיגול]. אבל אחרי שכתוב בברייתא גם טמא דא"א לפרש הך צירוף לגבי שיוצא בקרבן, ע"כ כוונת הברייתא דמצטרף הבשר והאימורין לגבי טמא היינו שאם טמא אכל ביחד מהבשר ואימורין כזית יהיה חייב עליו, אלמא מצטרפין לענין אכילה, (כן פירש בעולת שלמה את כוונת התוס' ורק שבלשם זבח לא מחק בתוס' תיבת דילמא ובעולת שלמה מחקו). וכתב הפנים מאירות דאחרי שמוכח מהך ברייתא דמצטרף יחד הבשר והאימורין שוב עדיף לפרש כל הברייתא בענין אחד דכשנשתייר חצי זית בשר וחצי זית אימורין זורקין הדם, ואם זה היה פיגול או נותר ואכל ב' החצאי זיתים או שהיה טמא ואכל ב' החצאי זיתים חייב וזה כוונת הגמ' במעילה, שלא הביאה לתרץ על פיגול כאן בפיגול כאן במחשבת פיגול כמו שכתבו תוס' בתחילת הדיבור.

תוד"ה ומר סבר. רש"י הרגיש בקושייתם וכתב דקומץ א"צ להקריבו ביחד דאפילו הקריבו בפעמיים כשר, אבל כשאמרינן מלא חפניו דוקא היינו דצריך להקטיר הכל ביחד. וכתב הצ"ק דתוס' הוקשה להו מכיון דאע"פ דקומץ שהקטירו בפעמיים כשר מ"מ לכתחילה צריך להקריבו ביחד, ובכ"ז אם הקריב כזית בחוץ חייב א"כ אף אם יסבור מלא חפניו דוקא מ"מ יוכל לסבור דחייב על כזית בחוץ.

בהמשך כתבו תוס' דמנחת כהנים ומנחת כהן משיח לא שייך בהם פיגול, וכ"כ בדף כ"ג ע"ב (בתוד"ה הא אינו) והיינו טעמא מכיון שאין להם מתירין ושם כתבו תוס' דאפילו פסול ליכא בהן כשפיגל בהם וכ"נ דס"ל לתוס' הכא

יד דף ק"ט ע"ב גד קפה

דהרי כתבו דלא שייך בהם פיגול, אבל בתוס' (יומא דף מ"ח: ד"ה חישב) ס"ל דפסול יהיה בהם אע"פ שאין חייב עליהם משום פיגול.

תוד"ה דקבעינהו במנא. בצ"ק ובלשם זבח ועולת שלמה הסבירו כוונת התוס' דלפי המסקנא דמיירי בקבעינהו במנא ולכן ס"ל לר"א דפטור עד שיקריב את כולן, לפי"ז א"ש מה שס"ל לר"א במשנה דאם הקריב כזית לבונה בחוץ פטור, ולפי ההו"א זה קשה מאד דבפנים יש מחלוקת כמה לבונה צריך להקריב קורט אחד או שנים, ובכזית לכו"ע הוה הקטרה וא"כ למה ס"ל לר"א דאין חייב על הקטרת כזית לבונה בחוץ, אבל למסקנא א"ש כי מיירי דקבעינהו בכלי לכן ס"ל לר"א דאף בפנים צריך להקטיר כולה, ולכן אין מתחייב אם הקטיר כזית בחוץ.

דף ק"י ע"א

תוד"ה אבל בחסרון מודו ליה. (הסברתי עפ"י הצ"ק) תוס' קאי על דברי רב שאמר דרבנן מודו לר"א בחסרון, והגמ' אומרת דא"א לפשוט מזה את הספק לגבי חסרון בחוץ, כי י"ל דרב מיירי לגבי חסרון בפנים, וע"ז שואל תוס' אם רב קאי על חסרון בפנים, מאי קמ"ל רב, הרי כתוב במתניתין וכולן שחסרו כל שהו והקריבו בחוץ פטור, וקאי לכל הפחות בחסרו בפנים, בשלמא אי רב קאי אף על חסרון בחוץ, י"ל דקמ"ל דאפילו חסרון בחוץ ג"כ פוסל, אבל אי קאי על חסרון בפנים זה היינו יודעים מהמשנה ומאי קמ"ל [והוקשה לי אולי מיירי רב בחסרון בפנים ואתא לאשמועינן דדוקא חסרון בפנים ולא חסרון בחוץ, יש לתרץ דאם זה כוונת רב היה צריך להשמיענו בשלילה דבחסרון בחוץ לא מודו רבנן לר"א], ועיין בפנים מאירות מש"כ ליישב קושיית תוס' ועיין בלשם זבח שדחה את תירוצו.

דף ק"י ע"ב

תוד"ה אי מה להלן. לפי גירסת ר"ת קושיית ר"ל אי מה בניסוך המים אין נוהג בשאר ימות החג רק בב' ימים האחרונים א"כ נימא דחייב בחוץ רק בב' ימים האחרונים והרי ר"א אמר המנסך מי החג "בחג" בחוץ חייב, משמע בכל החג.

אח"כ כתבו ונראה ליישב גירסת הספרים דקושיית הגמ' היא דיתחייב על ניסוך בחוץ גם בכל ימות השנה היות דבשעת החג הם מתקבלים בפנים לכן חייב עליהם בחוץ אף שלא בשעת החג דומיא דאם נסך מים שלא קדשו בכלי דחייב אע"פ שמה שלא קדש בכלי אין נתקבל בפנים מ"מ הואיל ומתקבל בבמה בשעת היתר הבמות לכן חייב עליו בחוץ דמיקרי שזה נתקבל, וא"כ ה"נ זה מתקבל בפנים בזמן החג. ותוס' כתבו דלא דמי דהתם מעלה ע"ג הסלע הטעם דחייב כמו שפירשו כי מה שכשר בבמה אם עלה בפנים לא ירד משא"כ הכא עכשיו אין מתקבל בפנים ואם עלו ירדו כי זה מחוסר זמן דרק בזמן החג מתקבל בפנים, כן הסביר בצ"ק. [ועיין בצ"ק שהקשה על הך פירוש א"כ מה אמרה הגמ' דס"ל לר"א דניסוך המים הלכה למשה מסיני אכתי יקשה דיתחייב כל השנה מהך טעמא. ועיין חק נתן שתירץ דהך סברא זה בצירוף היקש ונסכיה.]

תוד"ה אשתמיטתיה. הביאו דיש מפרשים דאשתמיטתיה לריש לקיש הך מימרא דניסוך המים הלכה למשה מסיני, משא"כ אם היה יודע הך מימרא היה מפרש דברי רבי מנחם יודפאה דר"א אמרה בשיטת ר"ע רבו דס"ל שזה מדאורייתא אך לא מטעמיה דר"ע ולכן א"צ ג' לוגין. ורבי מנחם יודפאה בא לחדש דר"א ס"ל שזה דאורייתא כשיטת ר"ע רבו ולא כתנא דסובר ניסוך המים דרבנן אלמא יש תנא דסובר ניסוך המים דרבנן, אף למסקנת הגמ'. [משא"כ לפירש"י אם רבי מנחם יודפאה היה יודע את דברי רבי יוחנן היה סובר דלכו"ע זה דאורייתא, נמצא מסקנת הגמ' דלכו"ע ניסוך המים דאורייתא, ואדאתינן לדברי רש"י אבוא בעזה"י לבארם, הנה רש"י כתב דאשתמיטתיה למנחם יודפאה את דברי רבי יוחנן, כי רואים לפי רבי יוחנן דכו"ע סברי ניסוך המים דאורייתא ורק נחלקו אם זה מהפסוק או מהלכה למשה מסיני, וא"כ ר"א שמחייב על ניסוך המים בחוץ יכול לסבור דניסוך המים זה הלכה למשה מסיני ולא יקשה עליו ב' קושיות של ר"ל, ולכאור' דבריו צ"ע טובא דכמו שאמר מנחם דר"א בשיטת ר"ע אמרה דס"ל ניסוך המים דאורייתא ולכן מחייב בחוץ משא"כ אם לא סובר כר"ע אלא ס"ל שזה מדרבנן לא היה חייב בחוץ, א"כ אפילו אם היה שומע דברי רבי יוחנן שאומר שזה הלכה למשה מסיני הרי ברור דלא כו"ע סבירי ליה כן דהרי ר"ע למדה מפסוק וא"כ גם היה אפשר לומר דר"א ס"ל כרבי יוחנן דזה הלכה למשה מסיני ולא כמ"ד שזה מדרבנן, וא"כ היכן ראה רש"י דכשרואים דברי רבי יוחנן מוכח דניסוך המים לכו"ע דאורייתא. ושמעתי מהר"ר שלמה רבינוביץ להסביר

דר"ע יליף ניסוך המים מהפסוק ונסכיה וא"כ סבר מנחם דכל אלה שלא דורשים מונסכיה ללמד על ניסוך המים א"כ יסברו שזה דרבנן, וא"כ ר"א שמחייב המנסך בחוץ ע"כ ס"ל כר"ע, משא"כ אחרי שרבי יוחנן חידש שזה הלכה למשה מסיני א"כ אף מי שלא דורש כר"ע בכ"ז יסבור ניסוך המים הלכה למשה מסיני וא"כ לכו"ע זה דאורייתא, וא"כ יתכן דר"א דמחייב את המנסך בחוץ לא ס"ל כר"ע אלא ס"ל דניסוך המים הלכה למשה מסיני.]

אח"כ כתבו תוס' דהך פירוש לא יתכן לפי פירש"י במעילה (דריש לקיש בעצמו ס"ל דאין שיעור למים, ומה שאמר דיש שיעור זהו לפי שיטת רבי מנחם יודפאה דהעמיד דברי ר"א לפי ר"ע ולפי ר"ע יש שיעור למים) הסבירו החק נתן והלשם זבח דאם ר"ל בעצמו ס"ל דיש מעילה אפילו פחות מג' לוגין או יותר אלמא ניסוך מדאורייתא ואין שיעור לניסוך, וע"כ היינו עפ"י דברי רבי יוחנן דניסוך המים הוה הלכה למשה מסיני וא"כ לא אשתמיטתיה לדברי רבי יוחנן האלה, וא"כ למה הקשה דלפי רבי מנחם יהיו דברי ר"א דוקא בג' לוגין, הרי י"ל דר"א ס"ל דאין שיעור ורק קאמר דאתא לפי ר"ע דזה דאורייתא אך בענין שיעור לא ס"ל כוותיה וס"ל דאין שיעור, (אבל פירש"י אצלינו מסתדר עם דבריו במעילה, כי ריש לקיש ודאי ידע את דברי רבי יוחנן, ורק אישתמיטתיה לרבי מנחם את דברי רבי יוחנן שאילו שמעם לא אמר את דבריו).

אבל תוס' סתרו פירש"י במעילה כי למה תירצה הגמ' דלטעמיה דרבי מנחם יש שיעור, מה זה קשור לדברי רבי מנחם, הוא בסך הכל אמר דר"א ס"ל כר"ע ורק יוצא מזה דאם ס"ל כר"ע א"כ ס"ל דיש שיעור כי ר"ע למדה מונסכיה וא"כ ס"ל דיש שיעור, והיתה הגמ' צריכה לומר דלפי ר"ע או ר"נ דלומדים מונסכיה יש שיעור. [אך מה שתוס' הזכירו שיאמר גם לפי רבי אלעזר לא זכיתי להבין הרי ר"א לא הסביר כלל מהיכן למדה וכל הקושיא על ר"א זה רק עפ"י דברי רבי מנחם יודפאה וה' יאיר עיניי.]

אח"כ פירשו תוס' פירוש שונה מפירש"י בגמ' מעילה, ולפי"ז אפשר לפרש הפירוש שהביאו לפני זה דאישתמיטתיה לר"ל את דברי רבי יוחנן, כי אם היה יודעם לא היה מקשה על רבי מנחם יודפאה.

תוד"ה ביש שיעור. ה"ר חיים פירש דלפי ר"א אין שיעור במים ומה שאומר והוא שמלאן לשם חג דמשמע דקאי על ג' לוגין שהזכיר ת"ק, כוונתו בעלמא הוא חייב כשנסך מי החג בחוץ אף בפחות מג' לוגין כי אין שיעור למים

אבל מה שהת"ק התנה דרך כשנסך ג' לוגין בחוץ אז הוא חייב זה נכון באופן שמלא ג' לוגין בכלי שרת לשם חג דאז קבעינהו כלי ואז אם נסך בחוץ פחות מג' לוגין לא יתחייב.

דף קי"א ע"א

תוד"ה בקרבו נסכים. הקשו על פירש"י דהסביר דתרווייהו ס"ל יש שיעור למים, דמוכח מדבריו במשנה (בדף ק"י ע"ב) דס"ל אין שיעור למים כמו שהוכיחו תוס' (בדף ק"י ע"ב ד"ה ביש שיעור) לכן פירשו דתרווייהו ס"ל אין שיעור במים, ואע"פ שהת"ק הזכיר ג' לוגין זה לאו דוקא, ונחלקו בקרבו נסכים במדבר היינו כמו שפירש"י אם היה נסכים במדבר וא"כ גם היה נסכים בבמת יחיד וממילא א"צ כלי שרת או לא היה נסכים במדבר וממילא גם בבמת יחיד לא היה ולכן צריך כלי שרת, דת"ק ס"ל לא בעינן כלי שרת ור"א ס"ל בעינן, והכא נחלקו כשנסך מים בחוץ שלא קדשו בכלי שרת לפי ת"ק חייב כי א"צ כלי בבמה ולפי ר"א רק כשמלאן לשם חג בכלי שרת ונסך בחוץ אז חייב אבל אם לא מלאן בכלי שרת אין חייב על ניסוכו בחוץ כי בבמת יחיד לא היה נסכים כלל, וקצת שונה פירוש תוס' מפירש"י, כי לפירש"י מיירי דקידש בכלי שרת מים יותר מג' לוג ושניהם ס"ל יש שיעור למים ולכן הכלי שרת אין מקדשו ונחלקו אי בעינן קידוש כלי שרת משא"כ לפי תוס' כולהו ס"ל א"צ שיעור במים ואם היה מקדש בכלי שרת לכו"ע קדשי המים אבל מיירי דלא קידש המים בכלי שרת ונחלקו אי בעינן כלי שרת או לא.

תוד"ה במה גדולה. הביאו דיש מפרשים דבמה גדולה הכוונה בזמן איסור הבמות כגון בשילה אבל הביאו פירוש הקונטרס דבמה גדולה היינו כפשוטו ולא מיבעי שבשילה היה נסכים אלא אף בבמה גדולה ג"כ היה נסכים אף שהותרו הבמות, דהיינו בנוב וגבעון עצמו זה במה גדולה ואז הותרו אף במות קטנות, אבל רק בבמה גדולה הביאו נסכים ולא בבמה קטנה, ולא מצאתיו בפירש"י שלפנינו, ואולי זה כוונתו בד"ה להטעינה נסכים בבמה גדולה אבל זה מפורש בפירש"י בקידושין דף ל"ז ע"א ד"ה ללמדך.

תוד"ה לדברי רבי ישמעאל. הביאו פירש"י בקידושין דלכו"ע קרבו נסכים לציבור במדבר, וכתבו ואיני יודע מי הזקיקו לכך, והוקשה לי דתוס'

(בהמשך הדיבור) הביאו פירש"י בקידושין שהסביר דכתוב בעולת תמיד דמדבר וזה אשר תעשה על המזבח וכתוב בה נסכים, וא"כ למה כתבו דאיני יודע מי הכריחו לכך, ומצאתי בחק נתן שהקשה כן ולא תירץ ועיין בעולת שלמה שג"כ העיר כן עיי"ש שפלפל בזה.

תו"ד"ה ובי תניא. הנה פשטות דברי הגמ' לפי תוס' דרבי נחמיה דאמר אם הקריב שיריים בחוץ חייב מיירי בשיריים הפנימיים וס"ל שיריים הפנימיים מעכבים, ור"ע (בבביתא) הבין דרבי נחמיה מחייב אף בשיריים החיצונים שהקריב בחוץ, ולכן הקשה עליו למה יתחייב בחוץ הרי אינם לעיכובא, ורבי נחמיה היה יכול לענות לו אני מדבר בשיריים פנימיים דמעכבי, אבל ענה לר"ע לפי שיטתו שהבין דרבי נחמיה מחייב אף בשיריים החיצונים ור"ע פליג ופטר, טוען לו רבי נחמיה למה אינך מחייב בשיריים החיצונים שהקריב בחוץ מ"ש מאיברים ופדרים שאין מעכבין ובכ"ז כשהקריב בחוץ חייב. וע"ז הוקשה לתוס' מה טוען לו רבי נחמיה איברים ופדרים יוכיחו, הרי רבי נחמיה בעצמו ס"ל דשיריים החיצונים שהקריב בחוץ היות דאין מעכבין אין חייב ולא לומדה מאיברים ופדרים, וא"כ מה טוען לר"ע שילמד מאיברים ופדרים. ותירצו תוס' דמצאנו דתנאים משיבים לחבריהם אף מדבר שהם עצמם לא סוברים, את"ד התוס'. [אבל לא זכיתי להבין דבריהם הקדושים דהך סברא היה מתאים אילו היה ר"ע חולק הכא על ר"נ ופטר בשיריים פנימיים שהקריב בחוץ כי ס"ל דאין מעכבין, היה ר"נ יכול לטעון לו אע"פ שאתה סובר דשיריים פנימיים אין מעכבין מ"מ אודי לי מיהת דשיריים פנימיים שהקריב בחוץ חייב ואיברים ופדרים יוכיחו דאע"פ שאין מעכבין מ"מ חייב על הקטרתם בחוץ אע"פ שרבי נחמיה אין סובר מצד איברים ופדרים (וראייה לכך כי בשיריים החיצונים שהקריב בחוץ פטר) אבל שר"נ יטעון לר"ע אתה צריך לחייב אף את המקריב שיירי דם חיצונים בחוץ בגלל שאיברים ופדרים יוכיחו, זה מילתא דתמיה אחרי דר"נ בעצמו סובר דשיריים חיצונים שהקריב בחוץ פטר. ובדוחק גדול צ"ל דאע"פ שר"ע טוען לו משיריים החיצונים דלא מעכבי מ"מ הרי ס"ל לר"ע נמי דשיריים הפנימיים לא מעכבי (כדמוכח בגמ' בדף נ"ב:) וע"ז טוען לו רבי נחמיה גם שיטתך שאתה פטר אפילו שיריים הפנימיים שהקריבו בחוץ בגלל שס"ל שיריים לא מעכבי, לא מובן כי איברים ופדרים יוכיחו וע"ז א"ש תירוצו התוס'].

דף קי"א ע"ב

תוד"ה השוחט בלילה. הקשו לפי ר"ש דמחייב כשמעלה בחוץ בהמה ששחטה בפנים בלילה מאי שנא משוחט עוף בפנים והעלהו בחוץ דפטור, ותירצו דטעמא דר"ש מחייב כשמעלה בחוץ בהמה ששחטה בפנים בלילה כי ס"ל דנשחטה בלילה (בפנים) אם עלתה לא תרד, והדין דכל שאם עלה לא ירד אם העלהו בחוץ חייב, אבל שחיטת עוף בפנים אם עלה ירד ולכן אם העלהו בחוץ פטור, וכתבו תוס' דאע"ג דלא מטמא בגדים בבית הבליעה, כוונתם דלעיל אמרנו דכל פסול שאם עלה לא ירד אין מטמא בגדים בבית הבליעה (היינו כשמלקו עם הך פסול) וע"ז הוקשה להו למה אמרינן דשחיטת עוף בפנים אם עלה ירד הרי אין מטמא בבית הבליעה (ומי שאין מטמא בבית הבליעה אם עלה לא ירד) ע"ז תירצו דלא דמי דמה שאמרינן כן למעלה היינו כשמלק עם פסול כזה שאם עלה לא ירד גם אין מטמא בבית הבליעה, אבל בשחיטת עוף שם יש פסולים דאם עלו ירדו כגון שחיטת עוף בפנים, (כי שחיטת עוף בפנים כמאן דקטליה דמי כי אין בכלל שחיטה לעוף בפנים) אע"פ שאין מטמא בגדים בבית הבליעה כי כל עוף שנשחט אפילו נמצא טריפה או נרבע אין מטמא בגדים בבית הבליעה.

דף קי"ב ע"א

תוד"ה כשם שדמה. תוס' חולקים על פירש"י דס"ל בנשחטו שני החטאות ואח"כ זרקו דמה של אחת מהן נהיה השני חטאת שנתכפרו בעליה דלמיתה אזלא ולכן אין בו מעילה כי אלו שדינם למיתה אין בהם מעילה, ולפי תוס' היות ששחטו השני לפני שנזרק דם הראשונה אין עליה דין חטאת המתה כי כבר נשחטה בהיתר, והטעם דדמה פוטר בשר חבירתה מן המעילה, כי רבי אלעזר במעילה העמיד (דברי ר"ע שאמר כמו משנתינו דהמפריש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ואח"כ נמצאת הראשונה והרי שניהם עומדים כשם שדמה פוטר את בשרה כך פוטר את בשר חבירתה) שנשחטו בבת אחת (היינו ע"י שני כהנים) ולכן היות דרצה זורק מזה ורצה זורק מזה לכן זריקת האחד עולה לחבירתה משא"כ אם נשחטו זו אחר זו דלכתחילה צריך לזרוק דם הראשונה אינו פוטר בשר חבירתה (ולפי החולקים שם במעילה וס"ל דר"ע מיירי אפילו בזה אחר זה יתכן דגם הכא מיירי אפילו בזה אחר זה וצ"ע).

ותוס' דחה פירש"י דאם אפילו אחר שנשחטו שניהם כשנתכפר באחד מהם עושה לחבירו חטאת שנתכפרו בעליה ועי"ז פוקע מעילה ממנו, מ"ש נשחטו בבת אחת או נשחטו בזה אחר זה, אע"כ כשנשחט השני לפני זריקת הראשון אי"ז חטאת שנתכפרו בעליה דדינה למיתה, ביארתי עפ"י החק נתן.

תוד"ה הא מני. הביאו דיש מחלוקת (בתמורה דף כ"ג) באיזה אופן מיירי המחלוקת של רבי ורבנן, רב אבא בשם רב ס"ל דנחלקו כשהקריב את הקרבן שנאבד אי אמרינן דהחטאת השני שהפריש הולך למיתה או רועה לרבי אזיל למיתה ולרבנן רועה, ולכא' קשה לפי דעת רב אבא בשם רב למה אמרה הגמ' דהמשנה הכא קאי כרבי, הרי גם רבנן מודו דלמיתה אזלא באופן שהקריב את החטאת שאינה אבודה. תירצו תוס' דהגמ' רצתה להעמיד את משנתינו בכל גווני בין אם הקריב את שאינה אבודה ובין כשהקריב האבודה דבשניהם מתה וזה רק לפי רבי. אח"כ הביאו תוס' שיטת רב הונא אמר רב דאם לא נמלך והקריב א' מב' החטאות אפילו אם הקריב האבודה השניה אזלא למיתה, ונחלקו באופן שבא לימלך מה אומרים לו לעשות, לפי חכמים אומרים לו להקריב האבודה, והשניה רועה, ולפי רבי אומרים לו להקריב השאינה אבודה ולכן השניה שהיתה אבודה הולכת למיתה, ואם אמרו לו להקריב האבודה והקריבה מודה רבי דהשאינה אבודה רועה, ולפי רבנן אם אמרו לו להקריב השאינה אבודה והקריבה מודו דהאבודה למיתה אזלא. ולפי"ז הקשו תוס' דהכא שהעמדנו המשנה כרבי מיירי דאמרו לו להקריב השאינה אבודה והקריבה בפנים ואח"כ הקריב בחוץ את האבודה, ובכה"ג גם רבנן מודו דלמיתה אזלא, ואם ישחטנה בחוץ יהא פטור וא"כ המשנה אתא גם כרבנן.

תוד"ה בשעיר נשיא. הקשו תוס' דשיטת ר"ש (בהוריות דף ו' ע"ב) דחמש חטאות המתות גמירי בחד מקום ואם אחד מהם לא שייך בהאי מקום אז אף האחרים לא שייכי, והנה אצלינו במשנה מיירי בשעיר נשיא שהפריש שנים והמשנה מיירי כשהפריש ע"י שנאבדה, דבכה"ג השעיר השני למיתה אזלא (משא"כ אם הפרישה לאחריות), ועי"ז הקשו דבשעיר שהוא זכר לא שייך ולד חטאת וא"כ אף חטאת שכיפרו בעליה לא ילך למיתה לפי ר"ש, ואיך זה מסתדר עם משנתינו ותירצו דמשנתינו דלא כר"ש.

דף קי"ג ע"א

תוד"ה חוץ ממקום. הקשו תימה וכי מדאורייתא בעי בדיקה. הסביר בצאן קדשים דבשלמא אם חייב בדיקה מדאורייתא וא"כ כשלא בדק זה פסול לפרת חטאת והו"א דחייב משום שחוטי חוץ לכן אתא הפסוק ואל פתח אהל מועד לא הביאו לפטור אבל אחרי שאין חיוב בדיקה מדאורייתא כי לא כתוב בתורה דצריך בדיקה א"כ כשלא בדק זה כשר לפרת חטאת ופשיטא דלא יתחייב משום שחוטי חוץ. ותירצו דאע"פ דלא אמרה התורה דצריך לבדוק מ"מ ילפינן משריפת הפרים דכמו ששריפת הפרים צריך להיות במקום טהור ה"נ שריפת ושחיטת הפרה צריך במקום טהור, וא"כ הוה אמינא דצריך מקום בדוק וא"כ כששוחט במקום שאינו בדוק הרי זה פסול והו"א דחייב כרת קמ"ל הפסוק דאין חייבין כרת.

תוד"ה שנאמר ושחט. הנה בתוס' נראה שלא גרסו בגמ' דילן שחטה שלא כנגד הפתח רבי יוחנן אמר פסולה וכו' אלא גרסו שרפה שלא כנגד הפתח רבי יוחנן אמר פסולה וכו'. ובדברי רבי יוחנן ורב אדא בר אהבה יש ב' גירסאות אם אמר כגון ששחטה לפניו מן חומת ירושלים, ולפי"ז הקשתה הגמ' ולוקמה כגון ששחטה חוץ לחומה שלא כנגד הפתח דאמר רב אדא בר אהבה שחטה שלא כנגד הפתח פסולה שנאמר ושחט והזה (וכן נראה שהיה גירסת רש"י כי במשנה גרס פרת חטאת ששחטה חוץ מגיתה, וכן פירש הכא בגמ' ממקום הבדוק לה "לשוחטה שם"), או שגורסי' בדברי רבי יוחנן ששרפה לפניו מן חומת ירושלים, וע"ז מקשה הגמ' ולוקמה כגון ששרפה חוץ לחומה שלא כנגד הפתח דאמר רב אדא בר אהבה שרפה שלא כנגד הפתח פסולה שנאמר ושרף והיזה (וכן נראה שהיה גירסת תוס' במשנה דמיירי לגבי שרפה חוץ מגיתה). ואם הגירסא דמיירי לגבי שחיטה לכא' צריך ביאור כי הגמ' שואלת אצלנו למה אמר רבי יוחנן ששחטה לפניו מחומת ירושלים ולא קאמר דשחטה חוץ לחומה שלא כנגד הפתח שהרי גם זה פסול כמו שאמר רב אדא בר אהבה, והגמ' אומרת וכי תימא דרבי יוחנן מכשיר בכה"ג וחולק על רב אדא בר אהבה אומרת הגמ' דא"א לומר כן כי הרי שרפה שלא כנגד הפתח לפי רבי יוחנן פסולה. ולכא' צ"ע מה ההוכחה משרפה שלא במקומה דס"ל לרבי יוחנן דפסולה, דה"ה בשחטה שלא במקומה פסול (בשלמא לפי הגירסא דרב יוחנן ורב אדא בר אהבה מיירי

יד דף קי"ג ע"א גד קצג

בשרפה א"ש, אבל לפי הגירסא דמיירי בשחטה קשה) תירצו תוס' דאפילו אם נגרוס ברב אדא בר אהבה ורבי יוחנן שחטה, מובן הוכחת הגמ' דאם ס"ל לרבי יוחנן שרפה שלא כנגד הפתח פסול זה מכח דמקיש שריפה דכתוב בהך פסוק להזאה שצריך כנגד הפתח, וא"כ ה"נ צריך להקיש שחיטה דכתוב בהך פסוק להזאה דשניהם צריך כנגד הפתח. כן פירש בספר עולת שלמה את דברי התוס' וכן נראה שהבין בקדשי דוד.

תוד"ה אבל לפני מן החומה וכו' קמ"ל דפסולה משום דבעיא חוץ לשלש מחנות, עב"ד. לכא' צ"ע היכן רואים ברבי יוחנן דזה יהיה פסול, דרואים רק שאין חייב משום שחוטי חוץ ואולי מה שאינו חייב זה בגלל שזה כשר. שוב ראיתי דבמשנה רואים דהסיבה שאין חייב זה בגלל שיש פסוק דאין חייב כשאינו ראוי לפתח אהל מועד ובלי הפסוק היה חייב, אלמא זה פסול.

תוד"ה לא ירד מבול. בסוף התוס' תירצו אי נמי לאותו כותי נתכוונו לדחות בקש, וקרא לא קשה דבמקום שירד המבול התם קאמר שנתכסו ההרים. כוונתם דמה שאמרה התורה ויכוסו כל ההרים הגבוהים לא קשה על רבי יוחנן דס"ל דלא היה מבול בא"י, כי כוונת הפסוק דבמקום שירד מבול שם נתכסו כל ההרים הגבוהים ומה שהיה נראה מתשובתם לכותי דירד מבול בא"י דחוהו בקש.

תוד"ה ומביאין נשים וכו' אלא לשמרם מטומאת מת דבעי הזאה ומטומאה היוצאה מגופן כגון בעל קרי. כן מבואר בגמ' סוכה דהיו משתמשים בתינוקות בני שש או שבע כדי למנוע טומאת קרי.

תוד"ה ועל גביהן דלתות. תירצו דמאן דס"ל אהל זרוק לא שמיה אהל (ולכא' א"כ מה מהני הדלתות) יעמיד כרבי יהודה דס"ל דלא היו נותנין דלתות על גביהן אלא היו מביאים שוורים שכריסן רחבה ולומדים מהפסוק דנקרא אהל כי כתוב בעצמות וגידין תסוככני, אע"פ שבעלמא ס"ל אהל שאינו עשוי בידי אדם אינו אהל. ורבי יהודה בעצמו ס"ל אהל זרוק שמיה אהל כי רבי יהודה אמר דלא היו נותנין דלתות על גבי השוורים מחשש שמא יהיה דעתו של התינוק גסה עליו ויוציא ראשו, אלמא דאהל זרוק שמיה אהל.

תוד"ה מעלה עשו בפרה. הסבירו דאע"פ דר"ל דהקשה לרבי יוחנן גם ס"ל דעשו כן משום מעלה כי היו עושין כמה מעלות בפרה, (ולכא' קשה

א"כ מה מקשה לרבי יוחנן). דאעפ"כ מקשה לרבי יוחנן דלא עשו מעלה בלי הגיון ואם היה מבול בא"י יש טעם להך מעלה, משא"כ אם לא היה מבול אין טעם להך מעלה, וע"ז שואל תוס' דהרי גם רבי יוחנן מודה דבזמן המבול מתו בארץ ישראל מההבל וא"כ יש מקום למעלה ומה הקשה. ואולי יש לתרץ דס"ל לריש לקיש דהיות דלרבי יוחנן לא היה שם מבול א"כ אע"פ שמתו לא נשקעו שם בטיט ואח"כ כשהיו אנשים בא"י קברום כמ"ש רש"י וא"כ אין כאן מעלה. אח"כ ראיתי שכ"כ בקדשי דוד ובצ"ק, אבל בעולת שלמה כתב דא"א לתרץ כן עיי"ש.

תור"ה מדקאמר. עיין בצ"ק שכתב דלפירש"י (שהבאתי בקטע הקודם) ל"ק קושיית תוס'.

דף קי"ג ע"ב

תור"ה אורזילא. סתרו פירוש רבינו שמואל דגרס בר ימא ומפרש דג של ים, (וברשב"ם שלפנינו גרס שם אורזילא בר יומא ומפרש ראם בן יומו. ושם סתרו תוס' את המפרש דהיינו דג של ים ולא כתבו דהוא מרשב"ם), ואצלנו גרס רש"י אורזילא דימא, אולם גם פירש דמיירי על ראם, ופירש דימא היינו שהוא על שפת הים.

אח"כ כתבו תוס' וז"ל ואותם בופלש שאנו קורין ראם ליתא וחלבם אסור דראם ודאי מין חיה הוא וחלבו מותר, ביאור כוונתם דכותבים דליתא היינו דאינו ראם, ולכן חלבם אסור, דאם היה ראם היה חלבו מותר כי ראם הוא חיה וחיה חלבה מותר, וההוכחה דאינו ראם, א' כי הבופל"ש שבמקומינו קטנים הם וכו', ועוד שהם מושכים בקרון וחורשין בהם וראם לאו בר מלאכה הוא.

תור"ה יצאו קדשי בדיק הבית. רש"י הוכיח דאפילו מתפס תמימים לבדיק הבית ששחטן בחוץ אין חייב, מזה שפרת חטאת אע"פ שהיא תמימה היות דזה בדיק הבית אם שחטה בחוץ פטור. ותוס' סתרו הראייה כי פרת חטאת לא קאי למזבח משא"כ מתפס תמימים דקאי למזבח כי ימכרו לצרכי עולות, אולי כן יתחייב כששחטן בחוץ, אבל אע"פ שתוס' סתרו הראייה בכ"ז מהמשך דבריהם (שהקשו קושיא בסתמא וזה לכא' רק לפירש"י ולא הזכירו שזה קשה רק לפירש"י מזה) הוכיח החק נתן דתוס' ג"כ ס"ל כרש"י, ובצ"ק הביא דתוס' ביומא (דף ס"ג: ד"ה וכל) כתבו כרש"י.

יד דף קי"ג ע"ב גד קצה

ומש"ב בתירוצם דכשהקדיש תמימים לבדק הבית כיון דעדיין לאו קדשי מזבח
נינהו, כוונתם דאע"ג דזה עומד לימכר לצרכי עולות ושלמים אבל מכיון שזה
עדיין לא נמכר, לכן אינם עדיין קדשי מזבח.

תוד"ה כאן קודם הגרלה. כתבו תוס' דאע"פ דהגמ' אמרה בהך תירוצא כאן
קודם הגרלה וכאן לאחר הגרלה והיינו דהברייתא מיירי קודם הגרלה
ואמרה דהשוחטו בחוץ פטור כיון דאינו מיוחד לה', מ"מ אחרי שהגמ' תירצה
אח"כ כאן קודם וידוי וכאן לאחר וידוי והיינו דהברייתא מיירי לפני וידוי וזה
מתמעט מלה', אם עדיין לא הוגרל עליהם כלל חייב כמו שאמרה הגמ' (ביומא
דף ס"ב:) דחייב על שני השעירים אם שחטן בחוץ, כי זה ראוי לשעיר הנעשה
בחוץ ממוספי יוה"כ.

תוד"ה כאן קודם וידוי. הגמ' תירצה דהמשנה שממעטת דשעיר המשתלח
ששחטו בחוץ פטור מכרת בגלל שאין ראוי לבוא אל פתח אהל מועד
מיירי לאחר וידוי. והקשו תוס' למה צריך את המיעוט אל פתח אהל מועד, למעט
אחר וידוי, הרי אם ממעטינן מהפסוק לה' אפילו קודם וידוי (דעדיין ראוי לבוא
אל פתח אהל מועד) בכ"ז פטור כי אינו מיוחד לה', כש"כ שמתמעט מהך פסוק
לאחר וידוי (שאינו ראוי לבוא אל פתח אהל מועד). ותירצו דאיצטריך הפסוק
לפרת חטאת ולקדשי בדק הבית דהשוחטן בחוץ אין חייבין עליהם כרת. אך הקשו
דלכא' גם הם יתמעטו מהפסוק לה' כי אינם מיוחדים לה', וכתבו דבאמת גירסת
הספרים (בגמ' תמורה כשמביאה הך ברייתא המוזכר בסוגיין) ולא אוציא פרת
חטאת ושעיר משתלח שהם ראויים לבוא אל פתח אהל מועד ת"ל לה' שמיוחדים
לה' יצאו אלו שאין מיוחדים לה', והיינו דבאמת פרת חטאת גם מתמעט מלה',
ולפי"ז ל"ק למה פרת חטאת אין מתמעט מלה' כי באמת זה מתמעט, והמיעוט
אל פתח אהל מועד אתא למעט קדשי בדק הבית. ורק קשה למה קדשי בדק
הבית לא מתמעטים מלה', ע"ז כתבו תוס' ההסבר כי קדשי בדק הבית מיקרו לה'
כי הם כולם לשמים (אע"פ שאין עולין למזבח). [אך צ"ע למה יהיו קדשי בדק
הבית יותר מיוחדים לה' מפרת חטאת, ובדוחק י"ל מכיון שקדשי בדק הבית
תמימים נמכרים לצרכי עולות או שלמים דהיינו למזבח, משא"כ פרת חטאת אין
קריבה ע"ג המזבח.]

אבל תוס' סתרו גירסת הגמ' בתמורה שאמרה דפרת חטאת מתמעט מלה', כי
א"כ יקשה על המשנה (בדף קי"ב) שאמרה דפרת חטאת ושעיר המשתלח מתמעטים

מהפסוק ואל פתח אהל מועד, ולכא' קשה דהכא בברייתא כתוב דשעיר המשתלח לפני וידוי מתמעט מלה' ותוס' כתבו דכש"כ לאחר וידוי מתמעט מלה', וא"כ למה אמרה המשנה דמתמעט מואל פתח אהל מועד דהיינו שבעצם זה לה' ואעפ"כ פטורים עליו כי אין ראוי לבוא אל פתח אהל מועד, ונצטרך לתרץ דהתנא נתכוין בעיקר לפרת חטאת דנחשב לה' ואעפ"כ מתמעט מואל פתח, וא"כ זה נגד הגירסא בתמורה דגם פרת חטאת מתמעט מלה', כן הסביר החק נתן, והיינו דמסקנת תוס' דגם פרת חטאת וגם קדשי בדק הבית מיקרו לה' ומתמעטים מואל פתח אהל מועד, כנ"ל בכוונת החק נתן.

דף קי"ד ע"א

תוד"ה וקסבר. אקדים הקדמה קצרה לדבריהם. הנה בסוגיין אמרינן דהיות דס"ל ולדות קדשים בהווייתן הן קדושים (היינו בלידתן) לכן חל עליהו איסור אתנן ומחיר בעודן במעי אימן כי עדיין לא קדשו, (משא"כ אם במעי אימן הן קדושין לא יחול עליהם אתנן ומחיר דאינם שלו אלא של הקדש), ובכל זאת לא מימעטי מואל פתח אהל מועד לא הביאו כי היו ראויים להקריבם אגב אימן, לכן מימעטי מהפסוק להקריב קרבן לפני משכן ה', דהם אינם ראויים לכך אחרי שנולדו.

וחקשו תוס' דאחרי שס"ל בהווייתן הן קדושים א"כ אחרי שנולד לא יחול שום קדושה עליהם אחרי שאין ראויין להקריב (כמו שאמר רשב"ג ילדה טומטום או אנדרוגינוס אין קדושה חלה עליהן), וא"כ מה צריך לימעטינהו מהפסוק להקריב קרבן לפני משכן ה', דשם מיירי כשהם קדושים משא"כ הכא הם חולין גמורים ונשחטים לכתחילה בחוץ.

ובתחילה תירצו תוס' דבאמת אף אם בהווייתן הן קדושים ויש בהם פסול כטומטום ואנדרוגינוס או אתנן או מחיר בכ"ז חל עליהם קדושת דמים שצריכים ליפדות אך שאפשר לפדותם בלא מום, ורשב"ג שאמר ילדה טומטום אין קדוש הכוונה קדושת הגוף, (משא"כ אם במעי אימן הן קדושים קדשי קדושת הגוף ולא נפדים בלי מום), וזה אמרה הגמ' הכא דאיסור אתנן חל במעי אימן ואח"כ כשנולדו חל עליהם קדושת דמים והוה אמינא דיתחייב עליהם בחוץ דאינם כקדשי בדק הבית (שאינן חייב עליהם בחוץ) כי קדשי בדק הבית לא קרינן בהו ואל פתח אהל מועד לא הביאו כי אינם ראויים משא"כ הך אתנן היה ראוי להביאו ולהקריבו אגב אמו. אך תוס' מקשה דא"א לומר דלפי רשב"ג דס"ל בהווייתן הן קדושים

יד דף קי"ד ע"א גד קצו

יחול אח"כ קדושת דמים, כי א"כ ממילא יחול ג"כ קדושת הגוף מצד מיגו, ולמה אמר רשב"ג ילדה טומטום או אנדרוגינוס אין קדושה חלה עליהן. כן הסבירו הצ"ק וחק נתן וקדשי דוד, ולכן חוזרים בהם מהיסוד שחידשו (דאף למ"ד בהווייתן קדושים חל קדושת דמים בלידה) וס"ל דלמ"ד בהווייתן הן קדושים לא חל בלידה שום קדושה (כשהיה פסול בעובר) ומה שצריך פסוק למעט אתנן מיירי דאחרי שעשהו אתנן הקדישו, או בעודו עובר או אחרי הלידה.

ואחרי שבאו לאוקימתא דמיירי הכא דהקדישן אחרי שנהיה בהם פסול, הקשו דא"כ אפשר להעמיד גם לפי מ"ד ממעי אימן הן קדושים, א' בהקדיש בהמה מעוברת ועשה תנאי דאין מקדיש העובר ואח"כ עשה את העובר אתנן ואח"כ הקדיש העובר, או באופן שהיה לו בהמת חולין מעוברת ונתן העובר באתנן ואח"כ הקדיש העובר והאם, (כן הסביר בפנים מאירות) דהיה יכול להקריב אגב האם. ותירצו דניחא ליה יותר לדבר בציור פשוט שהקדיש הבהמה ואח"כ נתעברה וכו' ולא לדבר בציורים רחוקים דהקדיש ע"י תנאי או שהקדיש רק הולד כ"נ בכוונת תוס'.

בסוף התוס', הקשו על הגמ' בחולין שהסבירה את המשנה שכתוב מבכרת שהפילה שיליא ישליכנה לכלבים, כי יש רוב צדדים שאין בו קדושה כי מחצה נקיבות, ואף המחצה דזכרים יתכן שהיה נדמה, אבל בהמת הקדש שהפילה יקבר כי ברוב הצדדים היא קדושה כי בין אם זה זכר או שהיא נקיבה קדושה. והרי הגמ' שם אתא כמ"ד במעי אימן הן קדושין (דאי בהווייתן הן קדושים לא היה צריך לקבור השיליא כי לא יחול קדושה עליו כשא"א להקריבו). וא"כ קשה למה אמרה הגמ' דבהמת הקדש שהפילה רוב הצדדין שהיא קדושה, הרי בכל הצדדין קדושה כי אפילו אם היה נולד כלאים או נדמה יחול עליהו קדושת אימן כמו שהוכיחו תוס' מהגמ' בתמורה. ותירצו תוס' דאפילו למ"ד במעי אימן הן קדושים מה שחל קדושה על העובר אפילו אם הוא כלאים או נדמה זהו כי הם ראויים לאכילה משא"כ אם העובר יהיה דמות יונה מסתברא דלא יחול קדושת אימן עליהם אפילו כשנסבור במעי אימן הם קדושים, מכיון שאין נאכלים והאם כן נאכלת וא"א לומר שהם אחד עם האם.

דף קי"ד ע"ב

תוד"ה אלמה. פירשו ענין ניתק לעשה דהכא היינו דיש לאו כללי שכתוב אצל הפסולין ולנדר "לא ירצה" ולגבי מחוסר זמן כתבה התורה ומיום השמיני

והלאה ירצה שזה עשה, לומר דמחוסר זמן אינו בלאו כשאר פסולין אלא בעשה, וכשנפרש כן ענין הניתק לעשה דהכא אתא שפיר קושיית הגמ' דמחוסר זמן ילקה, ולכא' לא מובן השאלה דהרי הגמ' הביאה מיד דזה ניתק לעשה, ולהאי פירוש מובן מאד דהך ניתק לעשה י"ל על לאו כללי של פסולין שכתוב לא ירצה, וזה מלמד דלא קאי לא ירצה על מחוסר זמן, אבל לאו שכתוב מפורש במחוסר זמן לא אמרינן דהתורה ביטלה הלאו שכתוב בו מפורש.

באמצע התוס' הביאו פירש"י בפרק אותו ואת בנו דהוי כשאר לאו הניתק לעשה, דזה כמו שכתוב כאן לאו ואח"כ עשה, כי כשהתורה כתבה ומיום השמיני והלאה ירצה, משמע קודם זמנו לא ירצה והניחו עד שיעבור זמנו. וכתבו וקשה מהך דשמעתין, היינו דאם זה כשאר לאו הניתק לעשה דיש לאו והעשה מוציא מהלאו א"כ גם בסוגיין למה הקשתה הגמ' דלילקי על מחוסר זמן בפנים מצד הלאו של הפסוק לא תעשון, הרי העשה ינתק גם האי לאו.

תוד"ה רב נחמן בר יצחק אמר. הביאו גירסא אחרת, ולפי"ז הגמ' נשארה דלפי ר"ש ילקה על מחוסר זמן בפנים. והגמ' הקשתה, איך למד ר"ל מהפסוק לא תעשון דיש לאו על מחוסר זמן בחוץ הרי הך פסוק מיירי דשחט בפנים, כי שחט באהל מועד שבגלגל ואיך ילפינן מזה לשוחט מחוסר זמן בחוץ. תירץ רב נחמן בר יצחק דפנים דגלגל לגבי שילה נחשב כחוץ, והוקשה לי ע"ז א"כ איך ילפינן מהך פסוק דמחוסר זמן ששחט בפנים לוקה הרי זה נחשב כחוץ. ומצאתי במים קדושים שהקשה כן, ותירץ דילפינן מהך פסוק ב' ענינים, א' דגלגל לגבי שילה נחשב כחוץ, ולכן השוחט מחוסר זמן בחוץ עובר בעשה, ב' היות דהשוחט בגלגל לגבי סתם שוחט בחוץ נחשב לשוחט בפנים ולכן ילפינן דהשוחט מחוסר זמן בפנים לוקה.

תוד"ה היתר במה לחבירו. הקשו דבמשנה משמע דתורין שלא הגיע זמנן חל קדושה עליהם אף לרבי שמעון (דכששוחטן בחוץ עובר עליהן בעשה) ואיך זה מסתדר עם הגמ' בתמורה דאמרה דלפי ר"ש באשם שצריך להביא איל (בן שתי שנים) כגון אשם גזילות ומעילות ואשם שפחה חרופה והפרישן בני שנה דלא חייל עלייהו קדושה כי לא חזו לגופיה, והקשתה הגמ' מאי שנא ממחוסר זמן (דהיינו כששחטו האם באותו יום ואח"כ הקדישו הבן, או בהמה לפני יום הח') דחל עלייהו קדושה ולפי ר"ש כששחטן בחוץ הוא בלאו. ותירצה הגמ' דמחוסר זמן חל עלייהו קדושה כי יליף מבכור דקדוש בפטר רחם אע"פ שאין

ראוי להקרבה עד יום ח', ותוס' הבינו דכוונת הגמ' לחלק דבן שנה שהפריש לאשם שצריך בן שתי שנים זה מציאות אחרת כי זה כבש וזה איל ובכה"ג לא יחול קדושה עליהו, וא"כ קשה לתוס' דגם תורין שלא הגיע זמנן לא יחול קדושה עליהם כי רק כשהם גדולים הם ראויים וכרגע הם קטנים וזה מציאות אחרת, ולמה כתוב במשנה דחל. ותירצו תוס' דכוונת הגמ' לחלק דמחוסר זמן דחל עליהו קדושה אע"פ שאין גופם ראוי היינו טעמא היות דעכשיו אין ראויים לכלום ילפינן מבכור דגם אין ראוי לכלום וחל עליו קדושה, משא"כ אשם שצריך להביא בן שתי שנים והפריש בן שנה, הך בן שנה ראוי לקרבנות אחרים ורק לאשם שצריך בן שתי שנים אינו ראוי לכן לא חל עליו קדושה. ולפי"ז מיושב דתורין שלא הגיע זמנן אינן ראויין לשום קדושה ולכן חל הקדושה עליהם. ולכא' קשה ע"ז א"כ פסח קודם חצות איך חל עליו פסח וכן זב וזבה שהפרישו קרבנם כשלא עבר עליהם ז' נקיים איך חל עליו קרבן של הך זב הרי זה ראוי כרגע לאחרים ולו אינו ראוי. חילקו תוס' דהתם שאני שמצד הבהמה זה ראוי כי אין חסרון זמן בגופה ורק לא הגיע זמן ההקרבה או שיש חסרון מצד הבעלים שם יחול עליו הקדושה, כי אינו מחוסר זמן מצד עצמו.

אח"כ הקשו תוס' דמחוסר זמן (כגון בהמה ביום החמישי) איך חל עליו הקדושה הרי בפרק קמא אמרינן לילה להרצאה (היינו ליל ח') אבל לא לפני כן, וכן מוכח ג"כ מהגמ' בבכורות שלמדה דמחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר דיליף מבכור והקשתה הגמ' נילף מקדשים דאין מקדישן לפני יום הח' (ותירצה הגמ' דמעשר יליף העברה העברה מבכור) ותירצו תוס' דלפני ליל הח' אסור להקדישו ורק אם הקדיש זה חל, אבל להכניסו לדיר להתעשר יכול אפילו לפני ליל ח' כי מעשר יליף העברה העברה מבכור.

ותוס' הוסיפו והא דלא ניחא ליה למילף תחת תחת מקדשים משום דהעברה דתרווייהו משתעי שמעבירה להקדישה עכ"ל. בתוס' בכורות (דף כ"א ע"ב) מוסבר קושייתם יותר דשם בדף י"ב לומדת הגמ' גזירה שוה מעשר מקדשים דבשניהם כתוב תחת ללמד דכמו שבקדשים נדמה אינו קדוש אפילו דומה לאמו בכמה סימנים ה"נ אין חייב במעשר, וזה הקשו תוס' דנילף ג"כ דכמו שבקדשים אסור לפני ליל ח' ה"נ במעשר, ולמה לומדים גז"ש מעשר מבכור דבשניהם כתוב העברה. ותירצו תוס' דהעברה שכתוב בשניהם מיירי להעבירה מחולין להקדש לכן אמרינן דכוונת התורה ללמד דבשניהם אפשר להקדיש לפני ליל ח' דהיינו שהגז"ש מיירי לגבי להעביר להקדש.

ותוס' הקשו לפי רבא דס"ל כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני למה אם הקדיש לפני ליל ח' חל עליו ההקדש, ותירצו דשמא לענין זה יליף תחת תחת ממעשר. ותירוצם צ"ע דאם ילפינן ממעשר יהיה אפשר להקדישו לכתחילה לפני ליל ח'. ונראה כוונתם דבקדשים כתבה התורה ומיום השמיני והלאה ירצה דהיינו שלא יקדיש לפני ליל ח', ובמעשר ילפינן העברה העברה מבכור דאפשר לכתחילה להקדיש לפני ליל ח' כמו בבכור, ויש גז"ש מעשר לקדשים תחת תחת ללמד דבקדשים כשהקדיש לפני ליל ח' חל, אבל לכתחילה אסור כי התורה אמרה ומיום השמיני והלאה ירצה.

לסיכום כשאין חסרון זמן מצד הבהמה חל עליו הקדושה לכתחילה, וכשהחסרון זמן מצד הבהמה, אז אם ראוי לקרבן אחר אז אין חל עליו הקדושה (שאין ראוי עכשיו), ואם אין ראוי כרגע לשום קרבן אז בליל ח' יכול להקדישו לכל הקרבנות אבל לפני ליל ח' אז למעשה יכול להקדישו לכתחילה, אבל לשאר קרבנות אין יכול להקדישו לכתחילה אבל אם הקדיש זה חל, אבל שיטת רש"י ותוס' בבכורות דף כ"א ע"ב דלפני זמנו היינו לפני ליל ח' אין חל בשאר קדשים.

תוד"ה דזעירי קבעוה תנאי. הסבירו תוס' דקבעוה היות דדומה להם שיש בו טומאה, אבל נזיר לא דמי להו לכן לא קבעוה, ולא הסבירו למה נזיר לא דמי להו, והיה אפשר לומר כי מיירי בנזיר "טהור" דמביא איל לשלמים, אבל בתוס' בהמשך משמע דאי כותבים נזיר זה יכול להיות משמע בין נזיר טהור שמביא איל לשלמים ובין נזיר טמא שמביא אשם וא"כ קשה למה לא דמי להו. ראיתי בברכת הזבח שכתב מכיון שאין טומאה יוצאה מגוף הנזיר כזב וזבה ויולדת, ותוס' מביא דרואים גם בגמ' כריתות דהגמ' כותבת מצורע ביחד עם זב וזבה. (ומה שהזכירו תוס' את קושיית הגמ' למה לא תני מצורעת לא הבנתי מה נתכוונו בזה הכא.)

ובסוף התוס' סיימו וניחא השתא לזעירי דבנזיר בלא מצורע סגי דאיכא תרתי בנזיר, דנזיר טמא מביא אשם, כתבו הצ"ק וקדשי דוד דתוס' נתכוין לומר דבעצם היה קשה על זעירי למה אמר תני מצורע שזה לא מתרץ את הכל כי יהיה קשה דאין בו שלמים ולכן הוצרך רב ששת לומר תני נזיר, למה לא אמר זעירי תני נזיר שזה כולל נזיר טמא שמביא אשם וכולל נזיר טהור שמביא שלמים. וזה נתכוונו תוס' דלפי מה שכתבו שהתנא רגיל לכתוב מצורע בהדי זב וזבה כי בשניהם טומאה יוצא מגופם ניחא למה אמר זעירי תני מצורע.

דף קט"ו ע"א

תוד"ה פסח בשאר. תירוצם בסוף התוס' לכא' פשוט עד שהוקשה לי למה הקשו כן בכלל. ומצאתי בעולת שלמה שהסביר דמה שאמרו תוס' בתחילה דכיון דשלמים הוא כששוחטו לשם שלמים היינו לשמו, ופשטות כוונתם דכיון דזה שלמים אף לפני ששחטו לשם שלמים, וא"כ כששחטו לשם שלמים היינו לשמו, אינו כן דהרי מבואר בגמ' פסחים (דף ס' ע"ב) דפסח ששחטו בשאר ימות השנה סתמא לשמו קאי ופסול, וא"כ מה כתבו תוס' דשלמים הוא. אבל כוונת תוס' דכששחטו לשם שלמים ועקר מיניה שם פסח השתא הוא נהיה שלמים וא"כ שחטו לשמו, והשתא מובן קושייתם דאם שחטו לשם עולה או לשם זבח אחר זה נהיה שלמים וכשר ונמצא דלשמו דהיינו לשם פסח פסול ושלא לשמו היינו לשם עולה כן כשר. ותירצו כיון דגזירת הכתוב הוא דכשיעקור שם פסח מיניה (היינו כשישחטנו לשם שלמים) הוה ע"י העקירה שלמים, אף לפני העקירה נחשב דהוא שלמים, והרי כששחטו לשם שלמים כשר וא"כ נחשב דלשמו כשר וא"כ לא קשה ממה שאף שלא לשמו כשר. [אך א"כ צ"ע למה כששחטו בשאר ימות השנה בסתמא הוה פסול, הרי הוא כבר נחשב לשלמים, לכן נראה פירוש דברי התוס' כפי שפירשם בספר תוספות קדושה שאביא בהמשך].

ובספר תוספת קדושה פירש דהוקשה לתוס' דהרי מצאנו דאפילו שוחטה לשם עולה או לשם זבח אחר זה כשר והוא קרבן שלמים, וא"כ מצאנו דשלא לשמו בפסח כשר ולשמו פסול. בהסבר קושיית תוס' זה כמו העולת שלמה אלא שהוסיף דתוס' הוצרכו בקושיא לזה שזה קרבן שלמים דאל"כ אולי פסח בשאר ימות השנה הופך להיות להך קרבן ששוחטים אותו כגון אם שוחטו לעולה הוה עולה וא"כ זה נקרא לשמו, לכן הזכירו דאם שוחט לשם עולה או שאר זבח הוה שלמים וא"כ כששוחט לשם עולה הוה שלא לשמו וכשר, ולשמו דהיינו לשם פסח פסול. תירצו תוס' היות דאם שחט פסח בשאר ימות השנה לשלמים זה הופך להיות שלמים וכשר נמצא דקרבן פסח כשר לשמו דהרי כששחטו לשם שלמים זה לשמו וא"כ לא קשיא לן אם גם כששוחט לשם עולה או זבח אחר זה כשר אע"פ שזה שלא לשמו כי גם לשמו כשר, (אע"פ שיש לשמו דהיינו לשם פסח דפסול) משא"כ באשם דשם כל הלשמו פסול כי זה מחוסר זמן שם א"א דשלא לשמו יהיה כשר.

תו"ד מה מחוסר זמן בבעלים. כתבו אעולה דוקא קאי ולא אינך. ולכא' דבריהם צ"ע הרי במסקנת הגמ' גם מש"כ בברייתא אשם נזיר ואשם מצורע מיירי במחוסר זמן בבעלים וא"כ ודאי שמה שכתוב ברישא מחוסר זמן בבעלים קאי גם עליהם, ועוד קשה דאי לא קאי אינך א"כ מה נסתפקה הגמ' איך מיירי אשם, הרי ודאי מיירי בזמנו. ונראה כוונתם דלא קאי אינך בודאות כמו שקאי אעולה וזה היה הספק בגמ', ולמסקנא קאי גם עליהם, ואולי זה כוונת הצ"ק.

תו"ד או שהיו. הקשו דיש סתירה בין ב' הברייתות לגבי אשם שהוא בן שתי שנים ושחטו האם הוא פסול, או שהוא כשר ורק לא עלה לבעלים. ותימצו דמש"כ שכשר ולא עלה לבעלים מיירי דשחט שלא לשמו, ומש"כ דפסול בשחט לשמו, והקשו על כך תירוץ ב' קושיות א' דא"כ יש הוכחה נגד רב הונא דשלא לשמו כשר ולשמו פסול. [וכתבו תוספות במנחות דף מ"ח: דא"א לתרץ דמש"כ בברייתא דכשר ואוקימנא שלא לשמו מיירי בהפריש ב' אשמות לאחריות, כי הלשון בברייתא זה ולא עלו לבעלים לשם חובה, משמע מזה דלא קיים בזה מצוה ואי הפריש לאחריות הוה עולה וקיים מצוה] ועוד אי הברייתא מיירי שלא לשמו ולכן לא עלו לבעלים לשם חובה, א"כ למה הוצרכה הברייתא שמדברת באשם בן שתי שנים לכתוב שלא עלו לבעלים לשם חובה, הרי זה פשוט כי אפילו כשהאשם הוא כפי הגיל שלו אעפ"כ לא עלו לשם חובה, כי שחטן שלא לשמו, וההלכה דכששחטן שלא לשמו לא עלו לבעלים לשם חובה.

דף קט"ו ע"ב

תו"ד מה העלאה. נראה דכוונתם להקשות דסוגייתנו סותרת לסוגיא דדף ק"ז כי שם אמרה הגמ' דילפינן מזה שכתבה התורה דזריקה בחוץ חייב אע"פ שזה מיותר (כי היינו יכולים ללמוד דזריקה משחיטה והעלאה שכתוב שחייב) ללמדינו שלא נלמוד בענין שחוטי חוץ על דברים חדשים שלא כתבה התורה, ולכן מקבל וקומץ בחוץ פטור. [צ"ע על הגמ' בדף ק"ז מהיכן נלמד דחייבין על ניסוך וקטורת ומקטיר קמצים ומנחת כהנים בחוץ כמבואר במשנה הרי אין ללמוד משחיטה והעלאה. ואולי י"ל דרך משניהם ביחד א"א ללמוד אבל מאחד בלבד אפשר ללמוד]. ואילו הכא אמרה הגמ' דמקבל וקומץ בחוץ פטור ילפינן מהעלאה דרק הדומה להעלאה שהיא גמר עבודה חייב משא"כ במקבל וקומץ, אבל לפי"ז קצת קשה לשון תוס' שכתבו סוגיא זו קשה אהיה דלעיל, דהיו

צריכים לכתוב דזה סתירת הסוגיות, וצ"ע. [ובגוף סוגיא דידן צ"ע איך ילפינן מהעלאה דרק עבודה שהיא גמר עבודה חייב, למה לא נילף משחיטה שהיא עבודה שיש אחריה עבודה וחייב, ובעצם הענין אי שחיטה זה עבודה שיש אחריה עבודה עיין בשוטנשטיין דף קט"ו: הערה 8, ואי נימא דמיקרי יש אחריה עבודה אולי יש לתרץ דא"א ללמוד משחיטה דשאני שחיטה שזה חמור שנפסל שלא לשם אוכלין בפסח כמו שאמרה הגמ' בדף ק"ז ע"א.] [אבל אין לומר דקושיית תוס' דאחרי שהגמ' אצלינו אמרה דא"א ללמוד קבלה מהעלאה כי רק עבודות שהן גמר עבודה חייב א"כ איך אמרה הגמ' (בדף ק"ז) דהיה אפשר ללמוד זריקה משחיטה והעלאה, הרי לכא' א"א ללמוד זריקה מהם כי יש אחריה עבודה, אין לומר כן כי זריקה נחשב עבודה שאין אחריה עבודה כי מסתיים העבודת דם כמבואר ביומא דף כ"ד ע"א.]

תוד"ה א"ל הבי. תוס' פירשו דא"ל הכי אמר רב אסי כמו שאמרת שהנערי בני ישראל (היינו הבכורות) העלו העולות אבל רבנן הפסיקו את רב אסי דלא ס"ל דזה הפשט בפסוק, ולא פירשו תוס' איך רבנן למדו פשט בפסוק, ואולי למדו כפירוש הב' שפירש"י דשלחם להביא הקרבנות ולעמוד עליהם אבל לא להקריבם. (אבל אין לומר כפי פירוש הא' של רש"י, כי לפי פירוש הא' מתפרש כמו שאמר שהנערי בני ישראל העלו העולות.) ותוס' גרסי הכי אמר רב אסי "ופסקוהו", והביאו דב' לשונות שבקונטרס עיקר והיינו לפירוש א' דרש"י דרב אסי אמר "ופסקו" דמאותו היום והלאה כבר לא היה עבודה בבכורות ולהך פירוש באותו היום כן היה עבודה בבכורות, ולפירוש ב' דרש"י רב אסי אמר "ופסקיה" דצריך להפסיק בנגינת הטעם בין וישלח את נערי בני ישראל לבין ויעלו עולות דלא העלו עולות אפילו באותו היום אלא שלחם להביא הקרבנות ולעמוד עליהם. [וכתבו תוס' דב' הפירושים שברש"י עיקר, וצ"ע דהרי לכא' סותרים זה את זה, ונראה דכוונת תוס' דהם עיקר דרב אסי אמר דפסקי או דפסקו דלא כפירוש תוס' דאחרים הפסיקו את רב אסי.]

תוד"ה וקיבל שבר על שתיקתו. הקשו על פירש"י דכמו שכתוב הכא וידבר ה' אל אהרן, הכא נמי בפרשת קרח במתנות כהונה כתיב וידבר ה' אל אהרן, וא"כ כמו שבסיפרי אמר דע"כ הוידבר ה' אל אהרן שכתוב בפרשת קרח במתנות כהונה לא דיבר ה' אל אהרן כמו שכתוב בפרשת מחתות השרופים כאשר דיבר ה' ביד משה לו, א"כ ה"נ הך דיבור שנאמר אחרי וידום אהרן לא דיבר

אל אהרן אלא למשה שיאמר לאהרן ולכא' קשה א"כ מה הפשט דנתייחד לאהרן, כתבו תוס' דשמא שיאמר רק לאהרן ולא לכלל ישראל. [אך צ"ע קצת מהו השבח דנאמר רק לאהרן הרי הציווי הוא רק לאהרן ובניו יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבואכם אל אהל מועד, שהם נכנסים לאהל מועד לעבודה, ואולי כי מהך פסוק למדנו ששתויי יין אסורים להורות, וזה נאמר רק לאהרן ובניו שהורו הוראה אע"פ ששאר מורי הוראה נלמד מהם.]

דף קט"ז ע"א

תוד"ה ודילמא. הקשו דבסוגיין אמרה הגמ' דמש"כ ומכל החי מכל בשר זה בא למעט מחוסר אבר (מצד כי בעינן שחיין ראשיי איברים שלה), ושאלה הגמ' אולי מחוסר אבר אינו פסול לבני נח והפסוק בא למעט טריפה, והוקשה לתוס' דבגמ' חולין ממעטינן ממש"כ (במצורע) שתי ציפורים "חיות" ב' מיעוטים, א' דמחוסר אבר פסול ב' דטריפה פסול וא"כ ה"נ למה לא נימא דאתא לשניהם, ותירצו דמחוסר אבר או טריפה שניהם פסולים אפילו בקרבן עוף דישאל, ולכן ציפורי מצורע דהוה כעין קרבן מסתבר דכוונת התורה למעוטי שניהם, משא"כ לגבי נח, ששאר מומין כשרים בבן נח לכן הוה אמרינן דכוונת הפסוק למעט רק טריפה ולא מחוסר אבר שהוה בעל מום כי עדיין לא ידענו שמחוסר אבר גרע ופסול אפילו בבני נח. (כ"נ כוונת תוס', דאל"כ קשה שהרי גם בבן נח אסור להקריב מחוסר אבר כמו שאסור טריפה)

תוד"ה אבל למ"ד טריפה יולדת מאי איכא למימר. היינו כי לדידיה נימא דזה כוונת הפסוק מכל החי למעט טריפה (כי אין טריפה מתמעט ממש"כ לחיות זרע כי הרי יולדת) והקשו תוס' הרי למ"ד טריפה יולדת ודאי שס"ל דטריפה חיה, וא"כ איך אפשר למעט טריפה מכל החי, כדמוכח בחולין דלמ"ד טריפה חיה לא ממעטינן טריפה ממש"כ בציפורי מצורע חיות. ותירצו דכשאנו באים לדרוש מצד יתור דמכל החי אפשר למעט טריפה אע"פ שחיה דאמרינן דהתורה רוצה חיות מעליא ואע"פ שחיה אינו חיות מעליא (כמש"כ בדיבור דילמא נח גופיה טריפה) משא"כ אם אינו מיותר ורק דרשינן מלשון חיות א"א למעט טריפה כי הרי היא חיה.

ותוס' הסבירו למה עדיף לדרוש דכוונת הפסוק למעט טריפה מאשר לומר דכוונת הפסוק למעט מחוסר אבר, כי פשטות הציווי להכניס לתיבה בשביל המשך קיום העולם וטריפה לא נשארת בריאה.

תוד"ה איתך בדומין לך. הוקשה לתוס' דהגמ' הקשתה מנא לן דהפסוק מכל החי אתא למעוטי מחוסר אבר אולי אתא למעוטי טריפה, לפי המ"ד דטריפה יולדת כי לדידיה א"א למעט טריפה מלחיות זרע. ותירצה הגמ' דאין לומר כן כי טריפה מתמעט מהפסוק איתך בדומין לך, הקשו תוס' א"כ מהפסוק איתך יתמעט ג"כ מחוסר אבר וא"כ למה צריך את הפסוק מכל החי מכל בשר למעט מחוסר אבר. תירצו תוס' דמעמידים הפסוק שאמר איתך בדומין לך דכוונת הפסוק שיהיו דומין לנח בענין שאינו טריפה, ולא לענין שיהיו דומין לנח במה שאינו מחוסר אבר כי הרי התורה רצתה בכך להמשך קיום העולם ובשלמא טריפה אע"פ דס"ל להך מ"ד דיולדת וא"כ כש"כ דחיה (ובאמת תוס' בע"א דף ו' לא ניחא ליה בהך תירוץ מכח הך קושיא) בכ"ז מיעטתו התורה כי אין לו בריאות מעליא כמ"ש בתוס' הקודם, משא"כ מחוסרת אבר מה זה מפריע להמשך קיום העולם.

תוד"ה דלמא נח גופיה טריפה הוה. הקשו א"כ איך חי אח"כ ג' מאות שנה. והקשה בצ"ק הרי השתא קיימין למ"ד טריפה יולדת ולהך מ"ד ס"ל ג"כ טריפה חיה (כמ"ש בתוד"ה אבל למ"ד טריפה) וא"כ מה הקשו תוס' הרי טריפה חיה. ותירץ דבתוס' ד"ה (אבל למ"ד טריפה) כתבו דמ"מ לא נשאת בריאה ולא חזיא כ"כ לקיום העולם, ולפי דברי הצ"ק אפשר לומר דתוס' הבינו מסתימת קושיית הגמ' דאתא לכו"ע והקשו איך אפשר לומר דנח טריפה הוה, לא מיבעי למ"ד אינה חיה, איך חי שלש מאות שנה, אלא אפילו למ"ד חיה מ"מ אינו כ"כ בבריאות וא"כ איך נח חי ג' מאות שנה, וע"ז תירצו דיתכן דבאמת לא חי בבריאות מעליא, אבל כתבו דמ"מ קושיית הגמ' ודילמא נח היה טריפה א"א להעמידה לפי מ"ד טריפה אינה חיה מכיון שנח חי ג' מאות שנה, ולפי ר"ת היה אפשר להעמיד קושיית הגמ' אפילו למ"ד טריפה אין חיה.

דף קט"ז ע"ב

תוד"ה אסור לסייען. מדויק מתוס' דמה שאסור לישראל לעשות בחוץ בקרבן גוי שאר העבודות (שאין חייבין עליהם בחוץ) זה מדרבנן כי תוס' כתבו שזה אסור בגלל גזירה אטו שיעשה עבודה שחייבים עליה כרת, ואם היה אסור מדאורייתא לא היו צריכים לכתוב בגלל גזירה. אח"כ ראיתי שכ"כ בספר אילת השחר.

תוד"ה גבה חמישים. בתירוץ של ר"ת דדינר זהב היה יותר עבה כפלים משל כסף ולכן אף שבעלמא הזהב יקר מהכסף רק פי שנים עשרה היות דדינר זהב כפליים בעובי משל כסף לכן בדינר זהב נותנים כ"ה של כסף, וצ"ע למה לא נותנים בו כ"ד, ואולי הדינר כ"ה הוא התוספת שלוקחים לפריטה.

ולפי ר"ת א"ש לשון הפסוק ויתן דוד לארנן במקום שקלי זהב משקל שש מאות, דלכא' הפסוק היה צריך לכתוב ויתן דוד לארנן שקלי זהב שש מאות, ולפיר"ת א"ש כי נתן לו רק נ' שקלי זהב שהם ששים משקל שש מאות של כסף. ויתכן לתרץ לפי ר"ת הסתירה בין הפסוקים דהיה חמישים של זהב ששים שש מאות של כסף.

תוד"ה אימא. הביאו ראיה דקדשי קדשים אין נאכלים בסילוק המחנה כי הם נפסלים, מהגמ' (בדף ס"א) שהעמידה מש"כ בשני מקומות קדשים נאכלים דמיירי בקדשי קדשים ולאחר שיפרקו ליום את המשכן אלמא דלא התירו כשנסע כבר מכיון שאז זה נפסל ביוצא אלא מיירי דלא נסעו עדיין ותוס' מעמידה כשהמזבח במקומו והקלעים במקומן עדיין כי אל"כ כבר נפסל ביוצא.

ומה שתוס' הביא מהגמ' במנחות שהעמידה המחלוקת אי לחם הפנים נפסל בסילוק המחנות באופן שהם מסולקים מן השלחן, לא קשה מהמ"ד דס"ל דאין נפסלים הלחם הפנים על מה שכתבו תוס' דקדשי קדשים נפסלים בנסוע המחנות, כי לפי המסקנא במנחות נחלקו רק במסודר על השלחן אבל במסולק לכו"ע נפסל ביוצא.

דף קי"ז ע"א

תוד"ה עיר שקלמטו כבר. כתבו דעיקר קרא אתא לרוצח שרצח בעיר מקלט דגולה משכונה לשכונה (דגם זה נקרא גלות), כי הפסוק מיירי ברוצח שגלה לעיר מקלט אולם לומדים מזה גם ללוי שגר בערי מקלט דאם רצח וגלה בעירו משכונה לשכונה זה קולטו כי גם זה נקרא גלות כמו שראינו ברוצח. ותוס' כתבו דבמשנה במכות כתוב שניהם היינו א' רוצח שרצח בעיר מקלט ב' לוי שרצח בעיר מקלט, דעירו קולטו. וצ"ע טובא דבמשנה שם כתוב רק דלוי גולה מעיר לעיר ואין מוזכר בתוך העיר משכונה לשכונה, ואולי זה כוונת תוס' בהמשך שכתבו דודאי אין כוונת המשנה דוקא מעיר לעיר כי בברייתא כתוב דפלו דפלוטו (אלא או שזה לכתחילה שיגלה מעיר לעיר, או שאם רוצה ללכת כל העיר ותחומה גולה מעיר לעיר), ודוחק.

תוד"ה כל הנדר ונידב. הסבירו דמחלוקת ר"מ ורבנן נגד רבי יהודה זה בדרש של לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו, ר"מ ורבנן דרשי דלא יעשו קאי אגלגל דהיינו בין בבמת יחיד בין בבמת ציבור יעשה היחיד רק הישרות בעיניו דהיינו נדרים ונדבות אבל לא חובות, ורבי יהודה דריש דמש"כ דלא יעשו רק הישרות ולא חובות קאי אבמה קטנה (אבל חובות דיחיד שרו בבמה גדולה) כי דריש איש כל הישר (דהיינו שיקריב רק ישרות ולא חובות) בעיניו היינו בבמה קטנה שעושה היכן שמוצא חן "בעיניו" לעשות. (הגמ' בעמוד ב' מביאה מחלוקתם בפירוש הפסוק)

תוד"ה רבי שמעון אומר. כתבו דלפמש"כ דלר"ש אף חובות ציבור שקבוע להם זמן כגון שעירי הרגלים לא קרב בבמה גדולה כי הם חטאות ואין חטאת בנדבה (ורק חובות שקבוע להם זמן שיש מהם נדבה קרב בבמה גדולה) א"כ לא קרבו בגלגל ובנוב וגבעון ביוה"כ אלא דומיא דתמידים, הסביר בצ"ק דהכוונה כי אילו ואיל העם הנאמר בפרשת אחרי מות וכל הנאמר בחומש הפקודים היו עולות ואת הכל הקריבו לבד מהשעירים ופר כ"ג שהם חטאות

בהג"ה הביאו דברי התוספתא דלפי רבי יהודה אבשלום נזיר היה והגמ' בתמורה אמרה שהקריב קרבנו בחברון בבמה קטנה, וכתבו דאם רבי יהודה ס"ל דנזירות נחשב נידר ונידב א"ש מה שהקריבן בבמה קטנה. [ולא זכיתי להבין דבריהם הקדושים הרי לכאור' רבי יהודה ס"ל בברייתא דנזירות אינו נידר ונידב כי אומר בברייתא (בעמוד א') ובמתו שבראש גגו לא היה מקריב עליה אלא עולה ושלמים דמשמע דמנחה ונזירות לא] אבל אם ס"ל דאין נזירות נחשב נידר ונידב נצטרך לומר דמש"כ הגמ' בתמורה דהקריבן בבמה קטנה בחברון לא אתא כרבי יהודה (אלא כרבי מאיר דס"ל דנזירות נחשב דבר הנדר), ולפי רבי יהודה הקריבן בבמה גדולה שבגבעון, ורבי יהודה לשיטתו דס"ל דחובות דיחיד קריב בבמה גדולה, ורבי יהודה לא מדייק מלשון הפסוק אשר נדרתי לה' "בחברון" דהכוונה שיקריבם בחברון בבמה קטנה אלא שיביא "מחברון" כבשים טובים ויקריבם בגבעון, ולפי רבנן דס"ל דחובות של יחיד לא קריב בבמה גדולה וגם ס"ל דנזיר אינו נחשב נידר ונידב א"כ נצטרך לומר דהתוספתא שאומרת דהיה נזיר קאי רק לפי רבי יהודה ולא לפי רבנן, ומה שאמר שילך ויקריב נדרו מיירי ממה שנדר נדרים ונדבות.

דף קי"ז ע"ב

תוד"ה רבי שמעון אומר. כתב בעולת שלמה דמוכח מדברי התוס' דלא גרסו
בברייתא בדברי ר"מ מנחה ונזירות קריבין בבמה דא"כ לא הקשו מידי,
אלא סברו תוס' דהגמ' למדה מדברי ר"מ שאמר "כל" הנידר ונידב קרב בבמה
דמשמע גם מנחה וגם נזירות קרבין בבמה, ולכן הקשו דר"ש ס"ל דנזירות לא
הוה נידר ונידב וא"כ איך אמר בגמ' מגילה ג"כ לשון "כל" הנידר ונידב קרב
בבמה. ותירצו א' דאם בדברי ר"ש לא כתוב "כל" הנידר ונידב ובר"מ כתוב "כל"
הנידר ונידב אתא שפיר, ב' או שהגמ' אצלינו לא למדה דכוונת ר"מ דנזירות הוה
דבר הנידב מלשון "כל" הנידר ונידב דהיינו יכולים לומר דלא מתרבי נזירות כי
אינו דבר הנידר ונידב, אלא ממש"כ בפירוש בתו"כ, והקשו על כך תירוצ' דלר"ש
דמגילה מי נפקא מנחה מכלל נידר ונידב. והסבירו בצ"ק וחק נתן דכוונת תוס'
דלפי כך תירוצ' אע"פ שתאמר דלר"ש נזירות אינו דבר הנידר ונידב (כי אין יכול
לנדור קרבן נזירות ורק כשנדר נזירות מתחייב אח"כ ממילא בקרבן נזירות) ולא
מיתרבי מלשון כל הנידר מ"מ מנחה הוה דבר הנידר וא"כ כשאמר ר"ש במגילה
כל הנידר ונידב קרב בבמת יחיד זה כולל מנחה והכא מוכח דס"ל דאין מנחה
קרב בבמת יחיד. (וצ"ע דלכא' זה קושיא אף לפי תירוצם הא', אבל נראה דלתירוצ'
א' לא קשה מידי, כי שם במגילה כתוב דבר הנידר ונידב קרב בבמה קטנה, אבל
לא כתוב כל וא"כ יתכן דלא כל הנידר ונידב קרב בבמה קטנה, ולכן מנחה אע"פ
שזה נידר מ"מ לא קרב בבמה קטנה, משא"כ לתירוצ' ב' דגרסינן במגילה כל
הנידר ורק לומדים דלפי ר"מ זה כולל נזירות ומנחה בגלל הדרשא של התורה
כהנים ע"ז קשה לתוס' למה לפי ר"ש אין מנחה בכלל כל הנידר ונידב) ותירצו
ג' דבאמת גרסינן בדברי ר"ש כל הנידר ונידב קרב בבמה, ואעפ"כ ס"ל דמנחה
ונזירות אינם קרבים בבמה אע"פ שהם דבר הנידר ונידב, ואע"פ שאמר ר"ש
במגילה זה הכלל כל שהוא נידר ונידב קרב בבמה כוונתו להסביר בדברים הקרבים
בבמה גדולה במה שוה לו במה קטנה ובמה אין שוה, כי התנא בתחילת המשנה
אמר אין בין במה גדולה לקטנה אלא פסחים, וע"ז הסביר עכשיו דכל הנידר
ונידב שקרב בבמה גדולה קרב גם בקטנה וכל שאין נידר ונידב אע"פ שקרב
בבמה גדולה (כגון פסחים) אין קרב בבמה קטנה, אבל יש נידר ונידב שאין קרב
לא בבמה גדולה ולא בבמה קטנה כגון מנחות ונזירות ובהם לא מיירי כי אין
קריבים כלל לא בבמה גדולה ולא בקטנה, אבל בדברי ר"מ א"א לפרש דזה כוונתו

(ונימא דמנחה ונזירות אינו בכלל מה שאמר ר"מ כל הנידר ונידב קרב בבמה) כי ר"מ לא אמר לפני זה אין בין במה גדולה לקטנה אלא פסחים, ולכן א"א לומר דמה שאמר כל הנידר ונידב קרב בבמה כוונתו לנידר ונידב שקרב בבמה גדולה קרב אף בקטנה כי לא דיבר לפני זה מגדולה, ולכן ע"כ זה כלל גמור דכל הנידר ונידב קרב בבמה קטנה ואף מנחות ונזירות הם בכלל, או שהגמ' לא פירשה כן בר"מ כי סמכה על מה שאמר ר"מ בפירוש בתורת כהנים דמנחות ונזירות קרב בבמה.

ותוס' סיימו ומאן דלא חשיב התם נזירות נידר ונידב קמשני סמי מכאן נזירות, הסביר בחק נתן דזה עוד סמך לומר דמה שהגמ' למדה דכל הנידר ונידב כולל מנחות ונזירות זה מכח ההיא דתו"כ ולא מכח משמעות הלשון כל, כי הגמ' בתמורה עומדת על דברי ר"מ שאמר כל הנידר ונידב והגמ' אמרה דמאן דלא חשיב נזירות דבר הנידר ונידב מוחק מהגירסא נזירות, ולכא' קשה מה עוזר לו למחוק הרי ממשמעות כל משמע לרבות נזירות והיה צריך ליישב לשון כל ולא יישב, לכן ע"כ מוכח דלא למד כן ממשמעות "כל", אלא מהתורת כהנים.

תוד"ה ורבנן. תוס' מוכיחים דמה שאמרה הגמ' דלפי רבנן קמאי אין מנחה בבמה הכוונה דיחיד אין מתנדב מנחה בבמה בין בבמה קטנה ובין בבמה גדולה, כי הגמ' (בדף קי"ח) אומרת דההבדל בין רבנן בתראי דאמרי כאן וכאן (היינו בין בבמת ציבור ובין בבמת יחיד) אין היחיד מקריב עליה אלא עולה ושלמים, לבין רבנן קמאי הוא לגבי אם קרבו נסכים במדבר או לא, מוכח מזה דכמו דלרבנן בתראי לא קרב ליחיד מנחה בבמת ציבור כי אמרו אין היחיד מקריב עליה אלא עולה ושלמים ה"נ ס"ל לרבנן קמאי.

אח"כ הקשו תוס' דבמשנה (בדף קי"ג) אמר רבי יהודה אין מנחה בבמה וא"כ איך אמר רבי יהודה בברייתא (בדף קי"ז) כל שהציבור "והיחיד" מקריבים באהל מועד שבמדבר מקריבין באהל מועד שבגלגל, והרי מנחה היה באהל מועד שבמדבר וא"כ גם היה באהל מועד שבגלגל דהיינו בבמה גדולה ואילו הכא אומר אין מנחה בבמה דזה לכא' כולל גם במה גדולה, וכתבו דלא מסתבר למימר דמאי דאמרי רבנן אין מנחה בבמה זה כולל גם במה גדולה אבל מה שאמר רבי יהודה אין מנחה בבמה מיירי רק על במה קטנה דמהיכן נלמד כזה חילוק דרבנן למדו אף לבמה גדולה, ורבי יהודה למד מיניה רק לבמה קטנה, ועוד דמוכח בגמ' דאי אמרינן אין מנחה בבמה זה כולל גם במה גדולה דאל"כ למה לא אמרה הגמ'.

(בדף קי"ח) דיש נפ"מ בין רבנן קמאי לבתראי דלקמאי מנחה נוהג בבמה גדולה ולבתראי לא אלמא אין חילוק.

תוד"ה ואין נוהגין בבמה קמנה. בקושייתם הקשו מ"ש ממנחה דצריך תנופה והגשה ואעפ"כ ישנו בבמה בלי תנופה והגשה, ואילו חזה ושוק ותרומת לחמי תודה אין נוהגין בבמה קטנה (היינו דהיות דאין מניפין אותם בבמה קטנה לכן לא נותנים לכהן חזה ושוק וכן לא נותנים לו ד' לחמי תודה) כי כתוב להניף לפני ה' ולא בבמה.

תוד"ה מחלוקת. הקשו ממה שכתוב בגמ' תמורה דמה שאמר אבשלום אלכה ואשלמה נדרי, מיירי בקרבן נזירות איך זה מסתדר לפי רבנן דאמרי אין נזירות בבמה קטנה, וס"ל דחובות היחיד לא קרבו בבמה גדולה, ואע"פ שבתוס' הראשון של העמוד כתבו דנצטרך לומר דלא היה נזיר, שם זה הג"ה לא תוס' בעצמן דתוס' בעצמן ס"ל דהיה נזיר.

דף קי"ח ע"א

תוד"ה ותתרגם. הקשו על פירש"י ב' קושיות, א' מנין למד ר"ש בעצמו הך חידוש דרק דבר שביחיד קרב נדבה בציבור קרב חובה, הרי עצם הלימוד דרק חובות שקבוע להם זמן קרבין בבמה גדולה נלמד ממש"כ ויעשו את הפסח בגלגל, דמאי קמ"ל, אלא אתא לאשמועינן דומיא דפסח שהוא חובה, וא"כ הרי פסח אין בא בנדבה ליחיד ומהיכן למד כן. וכתבו ואי הוה מפרשינן דפסח חשיב כיוצא בו בנדבה משום דהוה קדשים קלים כעין שלמים הוה ניחא, פשטות כוונתם דנלמוד דומיא דפסחים שהם קדשים קלים, וקדשים קלים באים בנדבה כגון שלמים, והיינו דהפסוק רצה ללמדינו דרק מי שבא ליחיד בנדבה, ב' איך למד רב אדא בר אהבה ממש"כ ר"ש אלא פסחים וחובות שקבוע להם זמן דהרי היה יכול לכתוב אלא חובות שקבוע להם זמן ולמה כתב פסחים אע"כ רצה ר"ש להשמיענו בזה הך חידוש וע"ז הקשו תוס' אולי נקט פסחים היות דהך חידוש דרק חובות שקבוע להם זמן קרב בבמה גדולה נלמד ממש"כ בפסוק ויעשו את "הפסח" בגלגל, ותוס' הביאו סמך לזה כי אצלינו היה מקום לומר דנקט פסחים כי זה דבר נפרד דנוהג בבמה גדולה אע"פ שאין נוהג ליחיד, ור"ש הוסיף וכתב וחובות שקבוע להן זמן דהם נוהגים בבמת ציבור רק מתי שבכה"ג נוהג ליחיד,

אבל במשנה במגילה מוזכר רק פסחים והכוונה כל שדומה לפסחים וא"כ צ"ע למה נקטו דוקא פסחים, אע"כ כי הכל נלמד מפסחים וא"כ א"א גם ללמוד ממש"כ הכא פסחים, כי י"ל דנקטו פסחים בגלל שזה נלמד מפסחים, לכן חלקו תוס' על רש"י וס"ל דר"ש למד דכוונת התורה במש"כ ויעשו את "הפסח" בגלגל להשמיענו רק דומיא דפסח, א' דכמו שפסח שקרב בבמה גדולה קרב בציבור וביחיד כגון אם היה יחיד טמא יעשה פסח שני [בבמה גדולה כ"כ המשנה למלך בהלכות קרבן פסח פ"א הלכה ג' ובחמדת דניאל נסתפק בזה דאולי אף בקטנה], ב' וכמו שפסח הוא חובות שקבוע להם זמן, ה"נ מה שקרב בבמה זה רק דוגמתם והנה בעולות חובה שקבוע להם זמן מצאנו ביחיד דקרב דוגמתו עולה כגון נדבה לכן קרב, משא"כ חטאות הציבור לא מצאנו דוגמתו שקרב ביחיד כי בבמה גדולה ס"ל דלא קרבו חובות יחיד, ואף בנדבה אין באה, כי אין חטאת נדבה, ולפי"ז גם ל"ק קושיא הב' כי רב אדא בר אהבה לא למדה ממש"כ המשנה פסח וחובות הקבוע להם זמן אלא מהפסוק.

דף קי"ט ע"א

תו"ד"ה באו לנוב וגבעון. הקשו על רש"י דכתב דלפי רבי שמעון דס"ל דמעשר בהמה לא קרב לא בבמה קטנה ולא בנוב וגבעון ומעשר דגן הוקש למעשר בהמה לכן א"צ לאכלו בנוב וגבעון אלא נאכל בכל ערי ישראל, [והנה רש"י לא כתב מפורש דבאו לנוב וגבעון מעשר שני נאכל בכל ערי ישראל (בהמשך כתב רש"י כן מפורש בד"ה מני הך מתניתין] אבל בחק נתן ובפנים מאירות כתבו דתוס' הוכיחו דרש"י גרס כן, דלכן הקדימו התוס' מש"כ רש"י במשנה דבבאו לגלגל לא מוזכר מעשר שני כי מעשר שני לא נהוג כל י"ד שכבשו וחלקו, ואי נימא דרש"י לא גרס בבאו לנוב וגבעון דמעשר שני נאכל בכל ערי ישראל והיינו טעמא בגלל שהוקש למעשר בהמה וכמו שמעשר בהמה אין נאכל לר"ש ה"נ מעשר שני, א"כ לא היה צריך להסביר למה בגלגל לא מוזכר מעשר שני, כי גם שם אין נאכל כי מעשר בהמה לא קרב שם, אע"כ ס"ל דאע"פ דמעשר בהמה אין נאכל בכ"ז מעשר שני כן יכולים לאכול] והקשו תוס' מדוע לא נקיש דכמו שמעשר בהמה אין מביאים לנוב וגבעון ואין נאכל ה"נ מעשר שני לא יאכל, וא"כ למה מעשר דגן נאכל ועוד בכל ערי ישראל. ותירצו דההסבר הוא כך דמעשר בהמה דאין מביאין לנוב וגבעון בגלל שזה חובות שאין קבוע להם זמן ולכן אין נאכל כי לא היה מתן דמים ואימורים לגבי מזבח, ולכן א"א ללמוד מזה למעשר דגן כי אע"פ שא"צ להביאו לגבעון מ"מ יכול לאכלו כי אין חסר מתן דמים

ואימורים משא"כ לפי רבי יהודה דס"ל דמעשר בהמה קרב בנוב וגבעון ה"נ נאכל רק בנוב וגבעון כי זה נקלט שם זה אפשר ללמוד מעשר דגן ממעשר בהמה דכמו שמעשר בהמה צריך להעלותו לנוב וגבעון ומכיון שהעלוהו זה נקלט שם ונאכל רק בגבעון ה"נ מעשר דגן, צריך להביאו לגבעון ולאכלו בגבעון. והנה אע"פ שיוצא מתוס' דדבר שצריך להביא בנוב וגבעון זה נאכל רק בנוב וגבעון, ה"מ דבר שחייב להביא בנוב וגבעון אבל אם יכול להביאו לבמה קטנה ורק הביאו לנוב וגבעון, שם זה נאכל בכל ערי ישראל כמש"כ במשנה בבאו לנוב וגבעון קדשים קלים נאכלים בכל ערי ישראל.

בסוף התוס' הקשו על הגמ' בפסחים למה אמרה דביכורים אין להם היתר בכל מושבות, הרי ביכורים נאכל בכל ערי ישראל כמו מעשר שני, ולכא' אין מובן קושייתם הרי כתבו לפני זה דהגמ' בפסחים איצטריך משום רבי יהודה דס"ל דמעשר שני אין נאכל בכל ערי ישראל. ראיתי בספר עולת שלמה שביאר (כנ"ל כוונתו) דתוס' כתבו דהגמ' בפסחים אתא ליישב אפילו לרבי יהודה אבל לא שזה רבי יהודה דוקא אלא גם לר"ש, ולפי"ז הקשו תוס' הרי לר"ש נאכל בכל ערי ישראל.

ונראה כוונת תוס' בקושייתם דגם ביכורים הוה חובות שאין קבוע להם זמן (כמ"ש תוס' בפסחים דף ל"ח:) וא"כ לא יכולים להביא ביכורים בנוב וגבעון (לפי שיטת ר"ש דרק חובות שקבוע להם זמן קרב בנוב וגבעון) ולכן סברו תוס' דביכורים נאכל בכל ערי ישראל כמו מעשר וא"כ קשה למה אמרה הגמ' בפסחים דביכורים אין להם היתר בכל מושבות, הרי כן יש להם היתר בכל מושבות. ותירצו תוס' דשונים ביכורים ממעשר שני דהיות דביכורים טעונים הנחה לפני מזבח ה' וגם טעונים תנופה, והתנופה וההנחה זה עיקר העבודה בביכורים ולכן היות דס"ל לר"ש דחובות שאין קבוע להם זמן אין קרב בנוב וגבעון לכן א"א לאכלם בשום מקום בגלל שחסר בהו עיקר העבודה ולכן ביכורים אין להם היתר בכל מושבות (והנה אילו היינו סוברים דביכורים קרבים בנוב וגבעון כפי שסובר רבי יהודה היה עושה הנחה ותנופה בנוב וגבעון והיה מותר לאכול בנוב וגבעון).

ומש"כ תוס' ובנוב וגבעון ממטו להו להתם כתב בחידושי ר"א משה הורביץ דתיבות אלו נראה דמיותרות הם, ביאור כוונתו כי הרי תוס' מדבר לפי ר"ש דס"ל דרק חובות שקבוע להם זמן קרב בנוב וגבעון והנך ביכורים לתוס' הוה חובות שאין קבוע להם זמן דלפי ר"ש אין קרבים בנוב וגבעון.

אח"כ ראיתי בחזו"א ליקוטים סי' ו' אות ג' שג"כ למד כן בתוס' ורק שס"ל לחזו"א דאילו היו ביכורים חובות שקבוע להם זמן היו מביאין אותם לנוב וגבעון והיה נאכל בכל ערי ישראל ולא זכיתי להבין מ"ש ממעשר שני לפי רבי יהודה שמביאין לנוב וגבעון ונאכל רק בנוב וגבעון וה' יאיר עיניי, ודברי העולת שלמה בביאור התוס' לא הבנתי.

תוד"ה ואיתקש. כתבו דהכא הגמ' לומדת ממה שהוקש מעשר דגן למעשר בהמה (בתיבת מעשרותיכם) דכמו שמעשר בהמה אין קרב בנוב וגבעון ה"נ אין מביאים שם מעשר דגן, ואילו (בדף ס' ע"ב) לומדת הגמ' דבהך פסוק שכתוב מעשרותיכם שכולל מעשר דגן כתיב ג"כ בכור ולכן כמו שבכור אינו קרב שלא בפני הבית ה"נ מעשר דגן אין מביאים לירושלים כשאין בית המקדש קיים, והכא יכלו ללמוד מהיקש מעשר דגן לבכור ושם יכלו ללמוד מהיקש מעשר דגן למעשר בהמה, אולם הגמ' בכל מקום מביאה דרש אחר, אבל א"צ לדרוש ב' הדרשות ביחד, ולכן הביאה הגמ' בכל מקום היקש אחד.

תוד"ה זו וזו. הביאו פירש"י דאע"פ דזו וזו שילה וא"כ לכא' משמע דאין היתר במות אחרי שילה, כי רק אם התורה כתבה מנוחה שזה שילה ונחלה שזו ירושלים אמרינן אם אחרי שילה אין היתר למה פירטה התורה גם את ירושלים הרי אין היתר אחרי שילה אע"כ יש היתר, משא"כ אם כתוב כאן רק שילה א"כ אין כאן משמעות שיש היתר אחרי שילה, מ"מ כתב רש"י דיש היתר במות יחיד אחרי שילה וגם אחרי ירושלים, כי ס"ל לרבי ישמעאל דקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא לעתיד לבוא, ורש"י לשיטתו (בדף ס' ע"ב) דגרס בגמ' דרבי ישמעאל ס"ל לא קידשה לעתיד לבוא, אבל תוס' חולק עליו בקדושת ירושלים דלפי גירסתו (בדף ס' ע"ב) ס"ל דקדושת ירושלים קידשה לעתיד לבוא, ולכן קדושת ירושלים אין אחריה היתר, ולכא' היה מקום לומר דס"ל לרבי ישמעאל דבאמת אפילו אחרי שילה לא היה היתר בבמת יחיד וכן ס"ל לרבינו חיים (בתוס' בדף ס"א ע"א) וזה כתבו תוס' הכא ומיהו א"א לומר לדידיה שלא יהא היתר אחרי שילה (היינו דסותרים האפשרות לומר כרבינו חיים) כדמוכח משמאל ושאלו שהיו אחרי שילה והקריבו בבמת יחיד, אלא ודאי אחרי שילה כן היה היתר בבמת יחיד.

דף קי"ט ע"ב

תוד"ה ויהי כנות. הביאו דהכוונה לפסוק קומה ה' א-לקים לנוחך. ולכא' קשה למה לא הביאו מהפסוק בתהילים קומה ה' למנוחתך אתה וארון עוזך. ראיתי בחק נתן שהסביר דתוס' חיפשו פסוק שדומה מאד ללשון הכתוב בגמ' ויהי כנות הארון.

ומה שתוס' הביאו הפסוק והיה כנות כפות רגלי הכהנים נושאי הארון, הוקשה לי דשם לא קאי הנות על הארון. וראיתי בקדשי דוד שהעיר כן.

תוד"ה ה"ג הקדישן. כתבו דא"א לפרש דמש"כ פטור מכלום (דמשמע דאיסורא ליכא) מיירי דהקטיר חובות יחיד או קרבנות ציבור בבמת יחיד, כי א"א לכתוב ע"ז פטור מכלום, כי איכא בזה לאו הבא מכלל עשה, היינו דבפסוק כתוב לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום (רק) איש כל הישר בעיניו, דהיינו דבגלגל שאז הותר במת יחיד יקריבו רק כל הישר בעיניו ולא חובות. ועיין בצ"ק שהקשה דלכא' יש גם לאו לא תעשון ועיין מה שתירץ ע"ז בעולת שלמה.

ותוס' פירשו דמיירי דהקדישן להקריבן בבמה גדולה ואף הכניסן לבמה גדולה ואח"כ הוציאן והקריבן בבמה קטנה דבכה"ג אין איסור כלל. אבל עיין ברש"י (בדף קי"ב: ד"ה פטור) שכתב דאין אזהרה ועונש ע"ז ומיהו אסור לשנות משום כאשר נדרת תשמור ועשית, משמע דלפירש"י איסור עשה יש.

תוד"ה אין מנחה בבמה. כתבו דהנך דברים שאינם בבמה אינם דומים, דמנחה למאן דס"ל שאינה בבמה, אינה אפילו בבמה גדולה, משא"כ האחרים שזה גם כולל שאין חיצוי בבמה כן נוהגים בבמה גדולה כי כולם מודים דבבמה גדולה נוהג חיצוי.

והנה לכא' אם תוס' הבין דרבי יהודה אמר רק אין מנחה בבמה אבל ההמשך של המשנה זה מדברי הת"ק שמונה כל החילוקים בין במה קטנה לבמה גדולה א"כ לא מובן דברי התוס' דהרי זה כתבה המשנה דכל הדברים האלה נוהג בבמה גדולה ולא בקטנה, לכן נראה דתוס' הבין דכל המשך דברי המשנה הם דברי רבי יהודה דאין מנחה וכיהון וכלי שרת וכו' בבמה וע"ז דיברו התוס' דאע"פ שרבי יהודה כלל כל הנך דאינם בבמה מ"מ אינם שוים ומנחה אינה בבמה

כלל ואילו שאר הדברים ישנם בבמה גדולה כדמוכח מחיצוי שזה אחד מהדברים שכללם רבי יהודה. אך תמוה מאד לומר כן וכי רבנן לא מודו בכל הנך דינים, וגם ראיתי בשוטנשטיין דכתב דזה המשך דברי המשנה ואינם דברי רבי יהודה. לכן נראה דכ"ז אכניס בדברי התוס' דהיה אפשר לפרש דכל זה מדברי רבי יהודה וממילא לא ינהגו אף בבמה גדולה כמו מנחה שאין נוהג אף בבמה גדולה לכן הוכיחו תוס' דע"כ חיצוי נוהג בבמה גדולה וא"כ ע"כ אינם מדברי רבי יהודה אלא זה המשך המשנה שכתבה את הדברים שנוהג בבמה גדולה ולא בקטנה. שוב ראיתי דמשמע שכן למד בתויו"ט.

ובחק נתן דייק מדברי התוס' דלא גרסי בגמ' כגירסת רש"י דאיכא דאמרי דרמי בר חמא אמר דבזמן היתר במה קטנה שקרבנות נדבה קרבים בו אף אם הקדישם לבמה גדולה שהם קדשי במה גדולה א"צ חיצוי, ורמי בר חמא ס"ל דבכה"ג כן צריך, כי תוס' כתב הכא דבקדשי במה גדולה צריך חיצוי לכו"ע, אע"כ גרסי כגירסת גמ' דילן דסברי איכא דאמרי דקדשי במה קטנה (היינו שהקדיש לבמה קטנה) שהקריב בבמה גדולה א"צ חיצוי, ולפי רמי בר חמא צריך חיצוי, משא"כ קדשים שהקדיש לבמה גדולה בעינן חיצוי לכו"ע. אבל נראה דהחק נתן לא נשאר בזה דכתב דאף לאיכא דאמרי לפירש"י דגם כשהקדיש נדרים ונדבות לבמה גדולה א"צ חיצוי מ"מ בחובות שקרבים רק בבמה גדולה מודה דהם צריכים חיצוי, ולפי"ז יתכן דגם תוס' גרסי כרש"י ומש"כ דבקדשי במה גדולה לכו"ע בעי חיצוי כוונתם לחובות שקרבים רק בבמה גדולה, וצ"ע.

והנה עפ"י גירסת רש"י פירש"י דרבי אלעזר פליג על רמי בר חמי ועל האיכא דאמרי אבל לפי גירסת גמ' דילן פליג רק על איכא דאמרי, אבל על מה שאמר רמי ב"ח בתחילה דקדשי במה קטנה שהקריב בבמה גדולה בעי חיצוי לא פליג.

תוד"ה בעי רב אדא. אסביר גירסת תוס'. לפי תוס' מחלוקת רבה ורב יוסף מיירי בקדשי קדשים ששחטן בדרום שפסולים, ואע"פ שנחלקו רבה ורב יוסף (בתחילת גמ' מעילה) אם עלו אם צריך להורידם או לא, מ"מ לכו"ע אם עלו ומשלה בהן האור לא ירדו (דהוה כלחמו של מזבח) אבל מ"מ נחלקו רבה ורב יוסף (בברייתא, ולכן גרס החק נתן בתוס' דאיתמר) אם אחר שעלו ומשלה בהן האור ירדו, האם אפשר שוב להעלותו או לא, וספיקו של רב אדא הוה כשהכניס קדשי במה קטנה "חייך" לפניו בבמה גדולה וקלטיה מחיצות כפי שיטת רבי אלעזר אם אח"כ הוציאן לחוץ האם צריך להכניסן שוב ולקיים בו דיני הבמה

גדולה, וזה דומה ממש למחלוקת רבה ורב יוסף דמיירי במשלה בהן האור דנקלט על המזבח וא"צ לירד מה הדין אם אח"כ ירד אם מעלהו שוב, וגם הכא זה נקלט בפנים ואח"כ הוציאוהו האם צריך להכניסו או לא והספק הוא בין לרבה ובין לרב יוסף כמו שהסבירה הגמ', [אבל לפירש"י צ"ע דלכא' אין הספק של רב אדא דומה למחלוקת רבה ורב יוסף דמיירי אי צריך להוריד או לא ורב אדא מיירי בנקלט ויצא לחוץ האם מחזירים או לא, וכבר האריכו האחרונים בביאור דברי רש"י] (אבל מרש"י שפירש מה שאמרה הגמ' שהכניסה בפנים מיירי אחר ששחטה בחוץ, משמע שכשהכניס חיינן לא קלטה הבמה גדולה). [ועיינן בצ"ק שכתב דמה שהכניס בפנים גרידא לא קלט אף לפי תוס' רק מיירי דגם שחטה בפנים וצ"ע אם שאר האחרונים מסכימים לחידושן]

אח"כ אמרה הגמ' מילתא דפשיטא ליה לרבה בחד גיסא ולרב יוסף בחד גיסא מיבעי ליה לרבי ינאי, דבעי רבי ינאי איברי עולת במת יחיד שעלו למזבח וירדו מהו. ויש ב' דיעות במה הסתפק רבי ינאי לדיעה א' (מובא בהגהות וציונים) היכא דמשלה בהן האור לא תיבעי לך דיעלו, ורק כשלא משלה בו האור זה הספק ולפי איכא דאמרי כשלא משלה בו האור אין ספק (דלא יעלו) והספק הוא כשמשלה בו האור, וכתבו תוס' דמה שאמרה הגמ' מילתא דפשיטא ליה לרבה ורב יוסף מיבעי ליה לרבי ינאי, זה קאי לפי האיכא דאמרי דהספק כשמשלה בו האור, ובעזה"י בהמשך אבאר למה הספק רק לפי האיכא דאמרי. והנה לכא' לא רצו לפרש ספיקו של רבי ינאי כפי שפירשו ספיקו של רב אדא מצד דנקלט כבר ויצא האם יכניסוהו שוב לבמה גדולה וינהג בו כל דיני במה גדולה, כי זה כבר הסתפקו, לכן למדו תוס' דנסתפק בדבר אחר כששחטן בחוץ ואח"כ הכניסן לפנים ומשלה בו האור, ואח"כ ירדו האם יעלו או לו, והצד שדומה למחלוקת רבה ורב יוסף כי היות דשחטן בחוץ הוה כמו ששחטן בדרום והעלם למזבח ומשלה בו האור וירדו, וצד ב' דיתכן דהכא לכו"ע יעלו שוב היינו אף לרבה מכיון שאע"פ שנשחט בחוץ מ"מ כן היה דינו לישחט בחוץ ולכן אע"פ שירד כיון שמשלה בו האור יעלה שוב, נמצא דכל הספק זה רק לפי רבה.

[והנה בחק נתן הקשה קושיא עצומה דהרי יש צד שאע"פ שלרבה בקדשי קדשים ששחטן בדרום ועלו ומשלה בהן האור אם ירדו לא יעלו מ"מ באיברי עולת במת יחיד שעלו ומשלה בו האור וירדו יעלו שוב מכיון שנשחטה בהיתר וא"כ למה אמרה הגמ' מילתא דפשיטא לרבה (היינו דלא יעלו אף באיברי עולת במת יחיד) מיבעי לרבי ינאי, הרי גם לרבה זה יהיה ספק. ותירץ דכוונת הגמ']

דהספק של רבי ינאי נולד מכח הא דפשיטא ליה לרבה דקדשי קדשים ששחטן בדרום אף שעלו אם ירדו לא יעלו, ולרב יוסף פשיטא ליה דיעלו שוב מכח זה נולד לרבי ינאי ספק איך יהיה באיברי עולת במת יחיד שעלו וירדו והך ספק זה אף לרבה עצמו.]

[ולכא' קשה למה אין להסתפק אף לרב יוסף אולי הכא גרע כמ"ש הגמ' על האיבעי של רב אדא בעולת במת יחיד שהכניסה בפנים והוציאה לחוץ דיתכן דאף לרב יוסף לא יעלו ומצאתי בשיטה מקובצת שהקשה הך קושיא עיי"ש תירוצו.]

[אבל לא קשה למה לא אמרה הגמ' דיש להסתפק דהכא יעלו שוב אפילו לרבה מכח הסברא שאמרה הגמ' בתחילה דאולי רק מזבח אין מקדש שאין ראוי לו אבל מחיצה קלטה אף שאין ראוי לה, כי היות דבהך ספק אין אנו דנים מצד קלטוהו מחיצות אלא מצד קלטו המזבח לכן א"א לחלק כן, משא"כ לעיל לא מיירי בעלה לראש המזבח אלא מצד קלטוהו מחיצות.]

ותוס' סיימו דמה שאמרה הגמ' דהספק של רבי ינאי זה האם זה דומה למחלוקת של רבה ורב יוסף ולפי רבה לא יעלה ולפי רב יוסף זה יעלה שוב או שהכא לכו"ע זה יעלה שוב, זהו רק לפי הדיעה שהספק הוא כשמשלה בו האור שאז י"ל דיתכן דדומה למחלוקת רבה ורב יוסף, ויתכן דלכו"ע יעלה שוב, משא"כ לפי הדיעה שהספק בלא משלה בו האור לא יתכן שהגמ' תאמר לפי צד א' שזה תלוי במחלוקת רבה ורב יוסף ולפי רב יוסף יעלה שוב, שהרי אפילו בפסולים יותר קלים כשלא משלה בו האור וירד שוב לא יעלה לכו"ע, כש"כ בפסולים החמורים כקדשי קדשים ששחטן בדרום, ואפשר רק לומר דהספק הוא האם זה דומה לקדשי קדשים ששחטן בדרום ועלו ולא משלה בו האור וירדו שאז לכו"ע לא יעלה וה"נ בנידון דהכא לא יעלה או שזה עדיף ויעלה שוב מכיון שבמקום שנשחט היה השחיטה כשירה, כן הסביר בעולת שלמה.