

ספר

# יד גד

ביאורי התוספות

במסכת מנחות

חלק שני

פעיה"ק ירושלים

כסלו תשפ"ג 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"ב ע"ב

**תוד"ה** כל המנחות. כתבו דאע"פ שלחמי תודה לא אשכחן דמיקרי מנחה מ"מ כתבם הכא לאשמועינן דינא דהם באים חמץ כמו שתי הלחם.

**תוד"ה** חסרה או יתרה. כתבו דמכאן פירש רבינו חיים דבפסח שיש כמות שלא לעשות עיסה יותר מזה (כי א"א ליזהר שלא יחמיץ), לא יכבירו על הסולת, כמו שרואים הכא דאם השאור יהיה עבה ומגובל בקושי אז העשרון יותר, אלמא אין מכבידים על הסולת כי אם מכבידים א"כ גם הסולת דחוק ולמה יהיה יותר. ובטהרת הקודש הרחיב בדבריהם, דלכא' למה יהיה הו"א דאפשר לדחוק הקמח בפסח הרי עי"ז יהיה שיעור יותר גדול, וצ"ל דהיה ב' צדדים להתיר לדחוק הסולת, א' כי אולי מה שאמרו חז"ל השיעור לגבי פסח מיירי אחרי שיכביד על הסולת, ב' דכשחז"ל נתנו שיעור לא נתנוהו בדיוק ממש ואפשר להוסיף עליו קצת. ובזה הסביר למה הוצרכו תוס' לב' ראיות כי מהראייה הא' היה אפשר לומר דאולי העשרון מיירי ע"י הכבדה ואעפ"כ כשיביא שאור קשה יתרבה שיעור הסולת יותר, לכן הביאו ממה שאמרה הגמ' בדף פ"ז ע"א דהיה מודד למנחות בכלי שהיה גדוש וכמו שבחלק הגדוש א"א להכביד כי זה ישפך ה"נ החלק שבתוך הכלי לא מיירי ע"י הכבדה, ולא סגי בראייה הב' כי היה אפשר לומר אה"נ דהעשרון נמדד בלא הכבדה מ"מ אם יכביד אין בכך כלום כי חז"ל לא הקפידו אם יוסיף קצת יותר ונגד זה הביאו את הראייה הא' דרואים פה דאם יהיה קצת יותר זה כבר מפריע אע"פ שעושה כן למטרה כדי שיהיה חימוץ מעליא.

**תוד"ה** מנין לבל המנחות. כתבו וה"נ דרשינן לקמן בגמ' שאר מנחות מנין ת"ל כל המנחה. נראה כוונתם דהיה מקום לומר דהמשנה לא דרשה ממש"כ כל המנחה לכל המנחות לכן הביאו דמהגמ' רואים דאתא אף לשאר מנחות.

**אח"כ** כתבו ועוד משמע דשייך לרבוויי טפי מההוא קרא דכל מנחה, והיינו דללמוד מהפסוק כל המנחה אף עדיפא, כי מהפסוק זאת תורת א"א לרבות מנחת העומר ומנחת קנאות ומנחת כהן ומנחת נסכים ולחם הפנים, כי בפסוק וזאת תורת מיירי בהנך דיש בהו הגשה קמיצה ולבונה (וכתב בעולת שלמה דאף שבמנחת העומר היה קמיצה והגשה ולבונה, מ"מ זה בא משעורים משא"כ המנחה הכתוב

בפסוק זה בא מחיטין כי כתוב שם סולת ורש"י כתב בדף ס' ע"ב דסולת זה חיטין וכ"כ תוס' שם, ובישר וטוב וטהרת הקודש הוסיפו בתוס' תיבת ובאה חיטין), אבל מכל המנחה אפשר לרבות הכל.

תירצו דרבי אמי לא רצה להביא הא דדרשין מייתורא דקראי (היינו מהפסוק כל המנחה שהגמ' בדף נ"ז ע"א למדה מיניה מצד ייתור), כי היה סבור דרבי פרידא שאל מיניה מנלן למצוה היכא דלא כתיבא מצות, ורבי אמי אמר לו איני מבין שאלתך, ופירט ואמר הרי היכן שכתוב מצה כתיב ואף היכן שלא כתוב כגון מנחת סולת ומרחשת שאתה שואל אותי ילפינן למצוה מזאת תורת, ולפי מש"כ תוס' השתא לא ידעינן למצוה שאר מנחות שאין בהם הגשה קמיצה ולבונה דוגמת הפסוק זאת תורת. אח"כ הוסיפו תוס' וכתבו דאף אפשר ללמוד בהו למצוה מהפסוק וזאת תורת (כ"ה לפי הגהת הצ"ק) כי פשטות הפסוק (וזאת תורת) מיירי במנחת סולת כי כתוב שם מסולת המנחה, וכשכתבה התורה וזאת תורת אתא לרבוויי מנחת מרחשת, ואם התורה ריבתה מנחת מרחשת אע"פ שאין זה בלשון הפסוק דמיירי במנחה של סולת א"כ אפשר לרבוויי נמי כל השאר אע"פ שאין בהם קמיצה ולבונה והגשה, משא"כ לפי מה שסברו התוס' בתחילה דלא כתוב כאן מנחת סולת (ואף שכתוב בתורה מסולת המנחה ומשמנה יתכן לפרש כפירש"י בחומש דקומץ ממקום שנתרבה השמן בסולת), א"כ כשהתורה ריבתה בוזאת תורת אפשר לומר דריבתה רק מה שיכול להתאים עם הך פרשה היינו מה שיש בו קמיצה והגשה ולבונה, משא"כ השתא דבפסוק כתוב מנחת סולת גרידא וכשבאים לרבות מרחשת, הרי מרחשת אינו מנחת סולת ומתרבה, א"כ יתכן לרבות אף מנחות שאין בהם קמיצה והגשה, כן הסביר בחק נתן, ועיין בטהרת הקודש וצ"ע בכוונתו.

ולפי מה שכתבו תוס' השתא דמוזאת תורת ילפינן אף למנחות שאין בהם קמיצה ולבונה, הוקשה לתוס' א"כ מדוע צריך את הפסוק כל המנחה (משא"כ לפי מה שכתבו תוס' בתחילה דלא ילפינן מוזאת תורת להנך דליכא בהו קמיצה ולבונה א"כ צריך את הפסוק כל המנחה להנך שאין בהם קמיצה ולבונה), וא"א לומר דאתא לומר דיש לאו דמקרא דהכא דלא תאפה חמץ ילפינן רק לעיכובא, טוען תוס' דא"א לומר כן כי א"כ איך למדה הגמ' (בדף נ"ג ע"א) מהפסוק לא תאפה לעיכובא, הרי הפסוק לא תאפה השתמשה עמו הגמ' בדף נ"ה: ללמוד ממנו לדבר שהיה בכלל (דהיינו בכלל כל המנחה לא תעשה חמץ) ויצא מן הכלל ללמד דלא על עצמו בלבד יצא ללמד אלא ללמד על הכלל כולו יצא דלא רק

באפיית חמץ אלא ה"ה דבשאר העבודות ואם כל המנחה דהוא הכלל אתא ללאו א"כ מש"כ התורה לא תאפה י"ל דאתא למימר דבכולהו יש לאו, אבל עיכובא מהיכא ידעינן, אע"כ כשהתורה אמרה כל המנחה ידעינן מיניה נמי עיכובא ולכן ידעינן מהפסוק לא תאפה לחלק דזה לעיכובא אפילו אם עשה אחת מהמלאכות כשזה היה חמץ.

**ובשם ר"ת** תירצו תוס' דמכח המשנה דלהלן היה אפשר לומר דשאור וחלוט שרא והכא אשמעינן דבעינן מצה ולא שאור וחלוט [ונכתב העולת שלמה דאף לר"ת אין מיושב הקושיא האחרונה למה בעינן כל המנחה, כי הרי מהכא ילפינן דבעינן מצה וא"כ א"צ לפסוק כל המנחה]. ומה שפירשו תוס' קושיית רב חסדא דאולי מה שאמרה התורה לא תאפה חמץ לא אתא ללמד דבעינן מצה לעיכובא, אלא אתא למימר לא תאפה חמץ אלא שיאור, לכא' צ"ע הא בפסוק קודם כתוב דצריך לעשות מצה שזה ממעט שאור וחלוט, ובעצם זה קושיא על קושיית רב חסדא לא על דברי התוס', וצ"ל דמש"כ בלשון הגמ' אלא שיאור אין הכוונה דרצון התורה שיאפה כשזה שיאור, אלא כוונת התורה לעכב אם עשאה חמץ אך אם עשאה שיאור לא יהיה פסול בדיעבד.

### דף נ"ג ע"א

**תוד"ה** כי קא מיבעיא לי. בסוף התוס' תירצו דמש"כ במחבת ובמנחת מאפה מצה איצטריך לשום דרשא. ואח"כ הוקשה להו דעיכובא ילפינן ממש"כ במחבת מצה תהיה, תינח במחבת זה מעכב אבל מנלן בשאר המנחות (בשלמא לפי תירוצן הראשון של תוס' א"ש, אבל לפי תירוצן הב' קשיא). תירצו (כ"נ בכוונתם) דבפסוק וזאת תורת הושו כל המנחות וכמו שבמחבת זה לעיכובא ה"נ בשאר המנחות. ולפי תירוצן הב' צ"ל דמה שאמרה הבריייתא "מצה" יכול למצוה, היינו טעמא כי מש"כ מצה לא אתא לעיכובא אלא לדרשא אחרינא וא"כ נימא דמצה במחבת זה רק למצוה, כי סוף סוף כתוב מצה, תירצה הגמ' דכתוב תהיה דמשמע עיכובא.

**תוד"ה** אלא דרבי מאיר. הקשו דהכא ובפרק קמא דחולין נראה קושיית הגמ' דמדלקי עליה א"כ זה חמץ, (והכא הקושיא דא"א לומר דמש"כ התורה לא תאפה חמץ רצתה התורה שלא נאפה חמץ אבל אין כתוב כאן שנאפה מצה (כדי שנאמר דמצה לעיכובא מדשנה עליה), אלא חמץ לא ואם יאפה שיאור זה

כשר, ע"ז הקשתה הגמ' דא"א לומר כן, כי שיאור זה גם חמץ וזה בכלל לא תאפה חמץ, ובגמ' בחולין מיירי לגבי אדם שאמר הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה והביא שיאור וע"ז שאלה הגמ' דזה חמץ וא"כ כשאמר הרי עלי מן החמץ יצא ידי חובתו).

וע"ז הקשו דיש פסוק כל מחמצת לא תאכלו שמרבה דגם שיאור לא, אבל יתכן דאינו חמץ אלא ממוצע, ראייה לכך כי הרי על שיאור דר"מ לר"מ ליכא חיוב כרת אלא מלקות, ואדרבה נילף מחמץ גמור שהוא חייב כרת משמע דדוקא הוא חמץ ולא שיאור (כן הסביר בצ"ק), ותוס' כתבו דהגמ' בחולין היה אפשר ליישב ולומר דכוונת הקושיא להוכיח דאינו מצה מזה שלוקה עליו (אבל אין הקושיא דיצא מצד חמץ), אבל הכא אין לתרץ כן כי קושיית הגמ' דזה חמץ והוא בכלל לא תאפה חמץ וא"כ קשה. תירצו תוס' דשמא יש יתור לגבי מנחות ולגבי תודה דחמץ נוקשה (היינו שיאור דר"מ לר"מ) חשיב חמץ לגבייהו.

**אח"כ** הביאו תוס' את הגמ' (בדף נ"ד ע"א) שנחלקו חכמים ורבי חנינא בן גמליאל אם אפשר להחמיץ שתי הלחם בתפוחים לרבי חנינא בן גמליאל אפשר, ולפי רבנן א"א, והגמ' הביאה משנה שכתוב דאם חימצו עיסה בתפוח של תרומה אסור הישראל לאכלה. אלמא זה חימוץ מעליא וא"כ אתיא רק כר"ח ב"ג. תירצה הגמ' דזה אתא אפילו כרבנן דאע"פ שאינו חמוץ גמור מ"מ זה חמץ נוקשה ולכן אסור לישראל לאכול עיסה שנתחמץ מתפוח של תרומה. והקשו תוס' ממסקנת הגמ' דהך חימוץ של תפוח בעיסה זה עושהו חמץ נוקשה ובפשטות ר"ח ב"ג גם מודה דזה נוקשה (דלא מסתבר שנחלקו כמה הוא מחמיץ שהרי זה הוא מציאות) וא"כ מחלוקת רבנן ור"ח ב"ג זה אי חמץ נוקשה נחשב חמץ גמור לגבי שתי הלחם ותודה או לא וא"כ קשה דרואים בגמ' חולין דנחשב חמץ גמור לכו"ע וקשה מרבנן (אבל לפי ההו"א ל"ק כי י"ל דס"ל לרבנן דחימוץ ע"י תפוח זה פחות מנוקשה והוה מצה גמורה ולכן א"א להחמיץ שתי הלחם בתפוח כי הוה כמצה גמורה אבל נוקשה הוה חמץ). תירצו דיתכן דאף לרבנן חמץ נוקשה (דהיינו כשחימוץ עיסה בתפוח) הוה חמץ גמור, ומה שא"א להחמיץ בתפוח זה רק לכתחילה, ולר"ח ב"ג אפשר להחמיץ לכתחילה בנוקשה, ועוד כתבו די"ל דאף ר"ח ב"ג מודה דאין מחמיצין בנוקשה לכתחילה ומה שמתיר להחמיץ כי חולק וס"ל דזה לא נוקשה אלא חמץ גמור.

[אך צ"ע למה כשהקשו ממסקנת הגמ' דחימוץ בתפוח הוצרכו ליכנס בהסבר שיטת ר"ח ב"ג, הרי היו יכולים להקשות דהגמ' אמרה לפי רבנן דזה חמץ נוקשה

וכתוב דא"א להחמיץ בו לחמי תודה ושתי הלחם. ואולי י"ל כי היה אפשר לתרץ בפשיטות כמ"ש בתירוצם דאף לרבנן זה חמץ אבל אסור לכתחילה, לכן הביאו בקושיא דאף ר"ח ב"ג ס"ל דזה נוקשה ואם רבנן אסרו לכתחילה למה לא יאסור אף הוא לכתחילה דזה דוחק לומר דפליגי אי אסרו לכתחילה, אע"כ פליגי דר"ח ב"ג ס"ל דחמץ נוקשה הוה כחמץ גמור ורבנן ס"ל דלא הוה כחמץ גמור, וא"כ קשה מהגמ' בחולין. וע"ז תירצו תוס' דבאמת לכו"ע הוה כחמץ גמור ונחלקו אי אסרינן לכתחילה, והיות דזה היה נראה לתוס' דוחק לומר דפליגי אי אסרינן לכתחילה, לכן הביאו מיד אח"כ דרך נוסף דבאמת בחמץ נוקשה לכו"ע אסרינן לכתחילה ולכן אסור לפי רבנן להחמיץ לחמי תודה בתפוח, ור"ח ב"ג דהתיר כי חולק וס"ל דאי"ז חמץ נוקשה אלא חמץ גמור].

**תוד"ה ת"ל תהיה.** הנה הגמ' ביבמות דרשה ממה שכפל במנחה מצות תאכל, ללמד לעכב דאין אוכלה חלוטה אע"פ שחזר ואפאה אח"כ, ואע"פ שזה לא מחמיץ ע"י החליטה. וכתבו תוס' דע"כ אין כוונת הגמ' שם לומר לעכב בדוגמת הגמ' הכא (שאמרה דאם כתבה התורה מצות הו"א דזה למצוה ואינו לעכב ולכן כתבה התורה מצה תהיה לעיכובא) כי מה שא"א בחלוטה ילפינן הכא מתהיה. ועוד דאי נימא דכוונת הגמ' שם לעכב כפשוטו א"כ יוצא דחלוט לא הוה מצה וממצה הראשון נלמד למצוה ומהשני לעיכובא, ואינו כן כי משמע שם בגמ' דאם היה כתוב רק חד מצות יאכל היה אפשר לאכול חלוטה (לא בדיעבד) והיינו דזה בכלל מצה, וא"כ כשהתורה כתבה פעם השני מצות יאכל אתא לומר דלמצוה לא יאכל חלוטה, וא"כ עיכובא בחלוטה מנלן, אע"כ ילפינן ממש"כ הכא מצה תהיה עיכוב לא לאכול חלוטה, [אך צ"ע איך אפשר ללמוד ממצה תהיה עיכובא בחלוטה אחרי שזה מצה, אולי בא הכתוב לעכב בשיאור].

**ולפי"ז** מה שאמרה הגמ' הכא דאי לא הפסוק תהיה הוה אמינא אי בעי רבוכה לייתי (היינו חלוטה) ואי בעי מצה לייתי, אין הכוונה דיוכל לכתחילה להביא רבוכה כי הרי"ז למדנו מכפילות מצות תאכל דלמצוה בעינן מצה, אלא הכוונה דאם הביא רבוכה יצא.

### דף נ"ג ע"ב

**תוד"ה בן ידיר.** כתבו דחוק בשארו שם, זה יצחק שקראו הקב"ה יצחק עד שלא נולד כמ"ש (בראשית פרק י"ז פסוק י"ט) והנה תוס' לא הסבירו

מה הכוונה חוק, ואולי כי הקב"ה אמר שיקראו לו יצחק ולא הסביר הטעם אלא אמר כן כחוק. ותוס' לא הסבירו מה הכוונה בשארו שם, ואיך כתוב כאן עד שלא נולד יצחק קראו הקב"ה כן, ובמהרש"א (בשבת דף קל"ז:) הסביר דשארו זה אשתו דהקב"ה שם חוק בשארו בעוד שיצחק היה בבטן אמו, וצאצאיו של אברהם דהיינו יעקב.

**הביאו** ויש מפרשים ידיד זה יצחק, וכ"כ רש"י (בשבת דף קל"ז:) והסביר דנקרא כן ע"ש שאמר הקב"ה לאברהם על יצחק, אשר אהבת, ומש"כ אשר קדש ידיד מבטן הסביר רש"י בשבת דקודם שנולד נתקדש למצוה זו דכתיב אבל שרה אשתך וכו' והקימותי את בריתי, ושאר זה יעקב, ומש"כ חוק בשארו שם היינו דהקב"ה קראו ישראל, ואף שם יעקב שנקרא כתב רש"י בחומש (בפירוש א') ויקרא שמו יעקב דהקב"ה קראו יעקב (כן פירש בחק נתן), אך צ"ע מה הכוונה בשארו שם. וראיתי בישר וטוב פירוש אחר דחק היינו מילה והביא מדרש תנחומא דיעקב נולד מהול ולפי"ז א"ש טובא דהך חוק שזה ברית שם הקב"ה בו בעודו בשארו היינו בעודו בבטן אמו.

**תוד"ה אין מחמיצין.** הביאו הגמ' בפסחים בעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש רבן גמליאל אומר תישרף מיד כי א"א לשמרה שלא תחמיץ, וחכמים אומרים תאכל (וכן גרס רש"י בפסחים) ופירש"י ותוס' כי יכול לשמרה מחימוץ. כתבו תוס' היינו כי הך דהכא, (היינו דמה שאמר רבן גמליאל תשרף מיד כי א"א לשמרה מחימוץ ואף רבנן ס"ל דזה מחמיץ רק ס"ל דאפשר לשמרה מן החימוץ), אין הכוונה דזה חמץ גמור כי הרי הכא אמרין דזה חמץ נוקשה לרבנן ואף לר"ח ב"ג ס"ל לתוס' בעמוד א' בפירוש א' דגם הוה חמץ נוקשה אלא גם שם זה יהיה חמץ נוקשה ונחלקו אם אפשר לשמרה מהך חימוץ או לא.

**אח"כ** כתבו דמה שאמר רבי יהושע בן לוי לבניה מכאן ואילך לוושו לי בחלבא אתא כרבנן בפסחים דאפשר לשמור מחימוץ.

**הביאו** ראייה לשיטת ר"ת דמי פירות לבד בלי מים אין מחמיצין מזה שהגמ' בדף נ"ז שאלה איך מרבין מנחת נסכים לאיסור חימוץ הרי זה מי פירות שאין מחמיצין והגמ' מביאה לתרץ כי ר"ל אמר דנותן בהם מים, ובהמשך הסבירו תוס' את ראייתם, דאי נימא דמי פירות מחמיץ בלא מים א"כ לא מובן קושיית הגמ' כי הרי זה מחמיץ ואע"פ שזה רק חמץ נוקשה גם הוא בלאו כמו שאמרה הגמ' בדף נ"ג ע"א בשיאור דר"מ לר"מ מדלקי עליה אלמא הוא חמץ.



**בהמשך** הביאו דברי הירושלמי חד מן אילין דבית ביירי הוה ליה גרבא דמשחא גו אוצרא חיטי שאל לרבא אמר איזיל גרוף מה שתחת החבית שמן אלמא מי פירות לבד גם מחמיצין. בישר וטוב כתב דמצא כתוב דמיירי שם דהחיטין היו מלוחלחים מן השמן.

**אח"כ** צידדו תוס' לומר דלא כר"ת אלא אפילו מי פירות לבד מחמיצין, ומה שהוצרך ריש לקיש להעמיד (מש"כ דיש איסור חימוץ במנחת נסכים) כשיש מים, כי בלי מים זה יגיע לדרגת חמץ נוקשה והרי נוקשה דרבי יהודה לפי רבי יהודה אינו חמץ לגבי מנחות, ואף האוכל כזה חמץ נוקשה בפסח אפשר דאין על זה איסור לאו כמו שכתוב שיאור ישרף והאוכלו פטור דברי רבי יהודה רואים דאין מלקות אלמא אין כאן איסורא דאורייתא ולכן במנחת נסכים שיש איסור דאורייתא להחמין מיירי כששם בו מים (ומש"כ והאוכלו פטור דאלמא אסור לאוכלו זה מדרבנן כ"כ בחק נתן ועולת שלמה) ותוס' כתבו להכי נקט ר"ש בן לקיש גבי עיסה שנלושה ביין ושמן ודבש (ולא מוזכר מים אלמא בלא מים מיירי) אין חייבין על חימוצה כרת הא איסורא איכא, היינו לר"מ כדאית ליה היינו איסור לאו ולרבי יהודה כדאית ליה היינו איסור דרבנן (חק נתן ועולת שלמה).

### דף נ"ד ע"א

**תוד"ה תפוח שריסקו.** הביאו דברי הירושלמי דרבי יוסי דהתיר לשיטתו לגבי שבת דכשאיין הבישול ברור (היינו שאינו בישול מעליא כדרך בישול) אינו בישול וה"נ כשאיין חימוץ גמור אינו חימוץ לדידיה, והירושלמי ציטט דברי רבי יוסי שהתיר לגבי ביצה להפקיע על הסודרין, והנה בבבלי למד דמחלוקת רבי יוסי ורבנן מיירי בתולדות חמה אי גזרינן אטו תולדות האור, אבל הירושלמי למד (כ"כ הגר"א על הירושלמי וכ"כ ביפה עיניים בגמ' שבת דף ל"ח:) דרבי יוסי מתיר אף אם הסודר הוחם באור והיינו טעמא כי ס"ל דאם אינו בישול מעליא ע"י שאש הולך תחתיו שרא.

**תוד"ה ת"ש בשר זקינה.** הנה הגמ' הקשתה דרואים בהך ברייתא דאמרינן כמות שהן, והוקשה לתוס' הרי רבה ורב יוסף הסבירו בדף נ"ג ע"ב סברת ר"מ דא"א להביא שאור מעלמא בגלל שאמרינן לכמות שהן, וצ"ל דרבי יהודה דפליג על ר"מ ס"ל כמות שהן, וא"כ מה מקשה הגמ' דרואים מבשר זקינה דאמרינן כמות שהן, הרי אפשר לתרץ דזה אתא כרבי יהודה דס"ל כמות שהן,

והאמוראים דס"ל לכמות שהן יהיו כר"מ. תירצו תוס' די"ל דגם ר"מ וגם ר' יהודה ס"ל כמות שהן ומה שרבי מאיר ס"ל דא"א להביא שאור מעלמא כי ס"ל דהתורה אמרה עשרון סולת ואין כאן עשרון סולת ומה שרבי יהודה מכשיר כי ס"ל דגם כשזה עיסה מיקרי סולת. ולכא' קשה ע"ז דרבה בדף נ"ג ע"ב אומר דר"מ ס"ל לכמות שהן. ואולי זה שם המושאל כלומר אני צריך להסתכל כמו שהיה בתחילה כי אני צריך עשרון סולת.

**תוד"ה דמקרא.** הנה תוס' הבינו דכשהגמ' אומרת בבשר עגל שלא היה בו כביצה ותפח דטומאתו מדרבנן אבל מדאורייתא אינו טמא, מיירי אפילו יגע בו עכשיו טומאה, מכיון שאף שיש בו כביצה אמרינן דאינו כביצה בשר ומה שהוא כביצה זה מיא בעלמא כמ"ש רש"י, ולפי"ז אם אדם יוציא כגרוגרות בשר תפוח בשבת לאכילה אבל לפני שתפח היה פחות מגרוגרת יהיה פטור כי אמרינן דאין בו כזית, ולכן הקשו על הגמ' בשבת (שנסתפקה בהוציא פחות מגרוגרת לזריעה ולפני שעשה ההנחה ברה"ר החליט דזה לאכילה ותפח ונהיה גרוגרת אם יתחייב כי במעשה ההנחה ג"כ יש חיוב או פטור כי בעקירה מהרשות אילו היה חושב לאכילה היה פטור כי אין גרוגרת), ותמהו תוס' דבכה"ג שתפח אין ההנחה בחיוב כי הגרוגרות זה רק ע"י שתפח ואפילו אם היה מוציא מעיקרא לאכילה ג"כ היה פטור כי אין כאן גרוגרת אע"פ שתפח לפני ההוצאה. [ועיין רש"י שבתמה דלכא' י"ל דאילו יגע טומאה בבשר העגל אחר שתפח יהיה טמא, וכן לגבי שבת יתחייב, והגמ' שאמרה דאינו טמא מיירי מצד הטומאה הראשונה. ועיין במנחת כהן מה שהקשה על תוס'].

### דף נ"ד ע"ב

**תוד"ה נישלת מאומד.** התחילו דמצוה לעשות מאומד, ואח"כ הביאו דברי התוספתא דרך מאומד יטול, והביאו דמוכח כן במשנה שכתוב אין תורמין לא במדה ולא במשקל ולא במנין, אבל רש"י כתב (בד"ה באומד) דא"צ למדוד ויטול באומד, וזה דרך שלישי דאפשר באומד ותוס' בהמשך הביאו דרך כזה.

**ואח"כ** הקשו אם זה מצוה א"כ אף דלא קייץ ניחוש שהפריש מאומד.

**אח"כ** הקשו סתירה מהמשנה (בתרומות פ"ד משנה ו') שכתוב המונה משובח והמודד משובח ממנו והשוקל משובח משלשתן, וזה סותר למשנה שהביאו בתחילת

דבריהם דאין תורמין לא במדה וכו'. ותירצו דבירושלמי הקשה כן ותירץ כאן לתרומה גדולה וכאן לתרומת מעשר והביאו דברי אבא אלעזר בן גומל, ויש לתוס' ב' פירושים בכוונת הירושלמי, א' בתחילה הבינו דלפי אבא אלעזר בן גומל אין הבדל בין תרומה גדולה לתרומת מעשר ובשניהם מצוה מאומד, אבל חכמים פליגי עליה לגבי תרומת מעשר וס"ל דאין ניטל מאומד, אבל בתרומה גדולה לכו"ע מצוה באומד, וכוונת הירושלמי לתרץ דמש"כ המונה משובח וכו' קאי כרבנן, ומה שהירושלמי הביא דברי אבא אלעזר, נתכוין ללמדינו היכן מחלקותם אבל באמת אתא כרבנן, וקשה ע"ז דהירושלמי פירש דהמונה משובח מהתורם באומד, אלמא דאף הך משנה דקאי כרבנן (כמו שהעמיד הירושלמי) ס"ל נמי באומד. תירצו תוס' לפי הך תירוצ' דגם רבנן מודו דאפשר בתרומת מעשר לעשות מאומד ופליגי עליה דאבא אלעזר דס"ל דיש מצוה מאומד. ב' דלפי רבנן א"א בתרומת מעשר מאומד, ולפי אבא אלעזר אפשר באומד אך אין מצוה בכך, משא"כ בתרומה גדולה לכו"ע יש מצוה באומד, ולפי"ז כוונת הירושלמי לתרץ דהמשנה דהמונה משובח קאי כאבא אלעזר ומיירי בתרומת מעשר.

והקשו על תירוצם הא' דאם אפילו לרבנן אפשר מאומד א"כ הוה ליה מרבה על המעשר (ולפי אבא אלעזר בן גומל לא הקשו וסמכו על מה שפירטו בהמשך לפי אבא אלעזר). תירצו דאם מתכוין להרבות אסור אבל אם מתכוין לאומד יפה שרא אף לרבנן, וכתבו אבל לאבא אלעזר שרא אף להרבות בכוונה כדמוכח בסוגיין דמפריש תאנים על גרוגרות, והיינו דאפילו אם תאמר כמו שכתבו בתירוצ' הב' דלפי אבא אלעזר אין מצוה מאומד רק שרא, בכ"ז רואים דאבא אלעזר ס"ל דאין איסור בתרומת מעשר להרבות, כי אם מפריש תאנים על גרוגרת הוא ודאי מתכוין להרבות ושרא (אבל לפי רבנן נשאר במש"כ דאית להו איסור כשמתכוין להרבות).

[ולפי"ז יוצא דלתירוצ' א' יש ב' פלוגתות בין רבנן לאבא אלעזר בתרומת מעשר לר"א מצוה מאומד, ואפילו כשמתכוין לרבות, ולרבנן אין מצוה באומד ורק שרא, וה"מ כשאין מתכוין לרבות].

**אח"כ** כתבו תוס' דאבא אלעזר לא ס"ל דאסור להרבות אף במעשר ראשון כי הגמ' בבכורות מביאה דלדידיה אף מעשר ראשון איתקש לתרומה, וא"כ א"א להעמיד הך דין רק במעשר עני או במעשר שני דהם לא הוקשו לתרומה ובהו י"ל דס"ל דאסור להרבות (כ"כ מהרש"א בגיטין דף ל"א ע"א לפי הגהת הרש"ש בדבריו). [ומה שכתבו תוס' דלית ליה לאבא בן גומל מרבה במעשרות, דמשמע

מלשונם דלא ס"ל כן אף במעשר שני ועני ובסוף כתבו דיתכן דס"ל כן במעשר שני ועני, יתכן דכוונתם דלא ס"ל לאבא אלעזר דאסור להרבות "במעשרות" שזה לשון רבים דכולל ראשון ושני זה לית ליה אבל במעשר שני לחוד יתכן דס"ל, ומעשר עני כמע"ש דמי כי זה במקומו].

**תור"ה כך תרומת מעשר.** ס"ל לתוס' דלגבי מחשבה מודו רבנן דתרומת מעשר ניטל באומד, ולפי"ז א"ש כי כתוב מפורש בתרומת מעשר מחשבה "ונחשב", אבל לפירש"י רבנן פליגי אף במחשבה לגבי תרומת מעשר וס"ל דלא מהני, וקשה הרי כתוב מפורש מחשבה בתרומת מעשר. כתבו תוס' ושמא יש שום טעם דלא מוקמי מחשבה אתרומת מעשר.

**ותוס' צידדו בתחילה דלפירש"י רבנן ס"ל דמחשבה לא מהני אף לתרומה גדולה,** כי רש"י כתב על הגמ' בבכורות שכתוב דאם אדם לא העביר הי' טלאים שלו תחת השבט, אלא נטל אחד מהם ס"ל לרבי יוסי ברבי יהודה דהוה מעשר, והסבירה הגמ' טעמו מכיון שמעשר (ראשון) קרייה רחמנא תרומה, וס"ל כאבא אלעזר בן גומל דניטל במחשבה, ומעשר בהמה הוקש למעשר דגן ולכן כמו שתרומה ניטל במחשבה ה"נ מעשר בהמה. יוצא מזה דלפי רבנן אין תרומת מעשר ניטל במחשבה, והנה אם ס"ל לרבנן בתרומה גדולה דניטל במחשבה א"כ למה העמידה הגמ' דברי רבי יוסי בר"י דוקא כאבא אלעזר, הרי אפשר להעמידה אף כרבנן ויאמרו דמעשר בהמה הוקש למעשר דגן ומעשר דגן רחמנא קרייה תרומה וכמו שתרומה גדולה ניטל במחשבה ה"נ מעשר בהמה אע"כ אף בתרומה גדולה ס"ל דאין ניטל במחשבה, ותוס' דחו דאין ראייה דס"ל לרש"י כן אף בתרומה גדולה, כי י"ל מה שהתורה קראה למעשר דגן (היינו מעשר ראשון) תרומה מכיון שחלק ממעשר ראשון הוא תרומת מעשר אבל תרומה גדולה אין מעורב במעשר ראשון, ולכן אין ללמוד ממה שהתורה קראה למעשר תרומה דהיינו תרומה גדולה, כי כוונת התורה מצד התרומת מעשר שבו. ותוס' הקשו לפירש"י דהדמיון הוא כמו שתרומה ניטל במחשבה ה"נ במעשר בהמה דלכא' א"כ לא הוצרכה הגמ' לומר דס"ל כאבא אלעזר, אלא אפילו כרבנן כמו שמעשר א"צ להעביר תחת השבט אלא נוטל אחד מעשרה ה"נ מעשר בהמה, לכן למדו תוס' דכוונת הגמ' בבכורות דכמו שתרומה ניטל באומד ה"נ מעשר בהמה, ועיין בתוס' ב' דרכים מה למדנו מאומד.

**כתבו בסוף התוס' וז"ל ונראה דמשמע ליה דלרבי יוסי ב"ר יהודה הוה מעשר אע"ג שאינם שוים כגון במכניס לדיר להתעשר דסתמן אין דרכן להיות שוים,**

(כוונתם כמו במכניס לדיר להתעשר דמסתמא אין שוים הבהמות ואחד גדול ואחד קטן והוא מעשר ה"נ מה שאמר רבי יוסי ב"ר יהודה דאם הפריש אחד מעשרה הוה מעשר מיירי אע"פ שאחד גדול ואחד קטן), הלכך צריך לאוקמי כאבא אלעזר בן גומל דשרי מאומד ולא חייש אם מרבה במעשר כדפרישית או לכל הפחות שרי בעין יפה כדאיתא בשמעתין עכ"ל. כוונתם (דבדף נ"ד ע"ב בתוד"ה ניטלת באומד) הוכיחו מזה דשרא לאבא אלעזר להפריש תאנים על הגרוגרת במנין אע"פ שזה מרבה במתכוין אלמא דלאבא אלעזר בן גומל לא ס"ל דין מרבה בתרומת מעשר ואף כשמרבה בכוונה שרא, אבל בכ"ז לא ברירא להו כולי האי דאולי י"ל דלא שרא לגמרי להרבות לפי אבא אלעזר רק במקום שעושה לעין יפה כגון שמפריש תאנים על גרוגרת שבודאי מפריש כשיעור ואין רוצה ליכנס למדידה. והוקשה לי על דבריהם דהרי כתבו בדף נ"ד ע"ב בתירוץ הא' דאף לרבנן שרא להפריש תרומת מעשר מאומד אלא שאין מצוה בכך וא"כ למה תלתה הגמ' בבכורות דרבי יוסי ב"ר יהודה ס"ל כאבא אלעזר, הרי גם לפי רבנן אפשר מאומד. ומצאתי בגיטין דף ל"א ע"א (בתוד"ה ניטלת מאומד) שהקשו כן ותירצו דשמא רבי יוסי ברבי יהודה מתיר אף כשמתכוין לתת בהמה גדולה למעשר יותר מהשאר ואת זה א"א להוכיח מרבנן רק מאבא אלעזר דמתיר אפילו להוסיף כדי שיהיה בעין יפה.

### דף נ"ה ע"א

**תוד"ה במחשבה.** הוכיחו בכמה הוכחות לא כפירש"י בבכורות אלא אפשר לעשות תרומה אף בלי דיבור, ולכא' צ"ע דהיה אפשר לחלק דמש"כ רש"י דצריך אמירה מיירי באופן דלא הפריש כגון שאומר שני לוגין שאני עתיד להפריש, אבל אם מפריש התרומה סגי אף בלא דיבור והיינו דכשיש מעשה הפרשה אז סגי במחשבה וכשאין הפרשה אז צריך דיבור. ומצאתי בעולת שלמה ובמים קדושים ובטהרת הקודש שהקשו כן ולא תירצו.

**כתבו וז"ל** ובמה שאוכל בלא הפרשה בזה אין קפידא דלכו"ע שרי בכל מקום אע"פ שאינו מפריש עתה כדמוכח ההיא דהלוקח יין מבין הכותים עכ"ל. נראה דבאו לדחות פירש"י בדחייה נוספת דאי נימא דדיבור צריך א"כ יוצא דהחידוש שזה במחשבה היינו דא"צ הפרשה, וזה אין צריך לומר דכו"ע מודו דאפשר לאכול בלא הפרשה.

ובהמשך כתבו ויש מקומות דשרינן כשאומר מעשר שני לצפוננו או לדרומו, זה המשך דבריהם שכתבו דלכו"ע שרא בלא הפרשה אי לאו משום דאין ברירה או משום חשש בקיעת הנוד דאסרו בלא הפרשה, ויש מקומות דאף התירו בלא הפרשה.

**תוד"ה כל המנחות.** ציטטו בתחילה דברי הגמ' בפסחים שהסבירה למה התירה משנתינו ללוש כל המנחות בפושרין ולא חששו לחימוץ בגלל שהלישה בעזרה במקום שיש שם כהנים זריזין והם יפקחו ע"ז שלא יחמיץ, והגמ' שם הוכיחה דהלישה בעזרה כי כתוב דאם בללה מחוץ לחומת העזרה פסול.

**הסבר הוכחת הגמ' מבלילה ללישה דאם יש דין שצריך לבלול בעזרה אם אח"כ יוציאה לחוץ ויעשה לישה זה גנאי כמ"ש תוס' סברא כזו בכמה מקומות ובעזרה"י יבואר בהמשך. אח"כ ראיתי דאין זה ההסבר, כי כל מה שתוס' כתבו היינו לגבי נתקדש בכלי שרת אין שמים אותו אח"כ בכלי חול דזה גנאי אחרי שנתקדש, או להוציאו חוץ לעזרה ג"כ הוה גנאי כמ"ש תוס' בדף צ"ה ע"ב בתוד"ה לישתו, ובתוד"ה ומאי קושיא, משא"כ אם היה בעזרה ולא נתקדש אין גנאי אם יוציאוהו לחוץ, ואולי כוונת תוס' מצד המציאות דאם בללוהו בעזרה יעשו כבר שם את הלישה, וה' יאיר עיניי.**

**וחנה צ"ע הכא בכמה ענינים, דהמשנה בדף ע"ד:** כתבה כל המנחות הנעשות בכלי טעונות שלשה מתנות שמן, א' נותן שמן בכלי ואח"כ נותן הסולת על השמן, ורש"י פירש שם דאח"כ נותן מים ולש, ב' נותן שמן ובוללן יחד, ג' אחרי הבלילה יוצק עליה שמן. והנה נחלקו שם במשנה מתי עושה הבלילה לפי חכמים כשזה סולת ולפי רבי כשזה חלות (היינו אחר האפייה) והגמ' כתבה שם דמש"כ במשנה כל המנחות הנעשות בכלי זה בא למעט מנחת מאפה תנור, דבו אין יציקה, וצ"ע א' לפירש"י דלפני הבלילה עושה לישה, א"כ איך אפשר להוכיח מזה שהבלילה בעזרה א"כ אף הלישה בעזרה. ואולי יש לתרץ דכל מה שכתב רש"י זה לפי רבי דס"ל דבוללן חלות א"כ ע"כ לש לפני הבלילה משא"כ לפי חכמים דס"ל דבוללן סולת הוא לש אחרי שנתן שמן ובלל, ויתכן דיש הוכחה לזה כי חכמים אומרים דבולל כשזה סולת ואם לש קודם לזה כבר אין זה סולת אלא עיסה, ואף אם לא נאמר כן יתכן דיש ראשונים דפליגי על רש"י וס"ל דהלישה זה אחרי הבלילה וצ"ע.

**ב' לפי שיטת רבי דס"ל דבוללן חלות איך אפשר להוכיח מזה שהבלילה בעזרה ה"נ הלישה הרי הוה אח"כ, ויתכן לתרץ דראיית הגמ' לפי חכמים דבוללן**

סולת. (ואולי י"ל דהראייה גם לפי רבי, כי אחרי שלפי חכמים הלישה בעזרה נימא דאף לפי רבי הדין כן, כי לא נוסף מחלוקת חדש שלא כתוב שנחלקו בו, אולם זה דחוק לתרץ כן כי לכא' אף לפי חכמים, מה שהלישה בעזרה מצד דכבר בללו שם עושים שם גם הלישה, אבל אינו חובה, וה' יאיר עינני)

ג' למה א"א להוכיח בפשיטות דהרי היה מתן שמן בכלי לפני ששם הסולת, והשמן הרי קדוש בכלי וא"כ זה בפנים וא"כ זה גנאי להוציאה אח"כ לחוץ. וחשבתי לתרץ עפ"י סברת הישר וטוב (בדף צ"ה ע"ב בד"ה ומאי קושיא) דאין גנאי אם יוציא לחוץ מכיון שהשמן מעורב עם הסולת ולא נראה, והוקשה לי הרי הוא שם הסולת על השמן וא"כ הוא שם הסולת בכלי קדוש ונתקדש הסולת וא"כ איך יוציא לחוץ הרי הוה גנאי, וא"כ למה לא נוכיח מזה. ואולי י"ל דאם אין דעתו לקדש הסולת לא יקדש אע"פ שזה היה בכלי שרת ויוכל להוציאו אח"כ, לכן הוצרכו תוס' להגיע מצד דהבלילה שלפני הלישה היה בעזרה.

ד' דהנה תוס' הקשו דכל המנחות נילושות בפושרין זה כולל מנחת מאפה ולכא' מנחת מאפה לישתו בחוץ כי בוללן חלות, וא"כ איך זה נילוש בפושרין ניחוש לחימוץ. וקשה טובא דאם תוס' אצלו לפי שיטת רבי דס"ל בוללן חלות א"כ יכולים להקשות כן אף על מנחת מחבת ומרחשת, ואם ס"ל כחכמים דבוללן סולת א"כ אף מנחת מאפה בוללן סולת ומה הקשו. ומצאתי בישר וטוב שהקשה כן ותירץ דתוס' ס"ל דכל המחלוקת (אי בולל חלות או סולת) זה במחבת או מרחשת אבל במאפה תנור לכו"ע בולל חלות ולפי"ז מובן קושיית תוס' כי אנו ס"ל כחכמים ובמחבת ומרחשת בולל סולת ורק במאפה תנור בולל חלות, וצ"ע בפנים מהיכן למד הך חידוש דבמאפה לכו"ע בולל חלות.

תירצו תוס' דמשנתינו דאמרה כל המנחות נילושות בפושרין (דכולל אף מנחת מאפה תנור) ס"ל דכלי יבש נתקדש וא"כ אף הסולת נתקדש בפנים (כי מדדוהו בפנים בעישרון שנתקדש) וגנאי להוציא בחוץ לכן הלישה בפנים (משא"כ המשנה בדף צ"ה: דס"ל דמדת היבש לא נתקדשה ולכן לחם הפנים ושתי הלחם ומנחת מאפה תנור נעשה בחוץ תסבור דאין נילוש בפושרין), והוקשה לתוס' ע"ז א"כ כשהגמ' בפסחים מתרצת דנילוש בפושרין כי הוה בזריזין כדמוכח מזה שהבלילה בפנים, למה לא תירצו דהלישה בפנים בגלל שס"ל למשנה דמדת היבש נתקדש. תירצו תוס' דהגמ' רצתה אף להעמיד המשנה כמ"ד מדת יבש לא נתקדשה ולדידיה לא מיירי המשנה במנחת מאפה ולחם הפנים ושתי הלחם, אלא במחבת ומרחשת וסולת ושרא מצד דהוה במקום זריזין אחרי שהבלילה בפנים.

תוס' בתירוצם הוכיחו ממה שאמרה הגמ' על תירוצו של רב אשי דברותא היא, וצ"ל דהכוונה מי ששנה זו לא שנה זו שיוצא מזה דמ"ד מדת היבש נתקדשה דהלישה בפנים מכיון דהעישרון נתקדש, כוונת תוס' דתנא דידן גם ס"ל מדת יבש נתקדשה ולכן ס"ל דאפשר ללוש בפושרין כי הלישה בפנים, משא"כ התנא דרישא דמשנה שם דס"ל דשתי הלחם ולחם הפנים לישתן ועריכתן בחוץ והיינו דס"ל מדת יבש לא נתקדש יסבור דאין נילוש בפושרין, אלו תוכן דבריהם. אולם צ"ע טובא דפשטות כוונת תוס' הכא ובדף צ"ה כשאמרו דמי ששנה זו לא שנה זו היינו דהתנא ברישא ס"ל לישתן ועריכתן בחוץ וה"ה אפייתן בחוץ כי מדת יבש לא נתקדשה ואף התנור לא מקדש ואין דוחות שבת, והתנא שאמר אפייתן בפנים ס"ל תנור מקדש ולכן יסבור גם שדוחה שבת וא"כ אין הוכחה מזה דמדת היבש נתקדש, ואם תוס' רצו להביא הוכחה דמדת היבש נתקדשה, היו צריכים להביא מדברי רבי יהודה שם במשנה דס"ל דאף הלישה ועריכה הוה בפנים, ויותר קשה דזה מחלוקת מפורש אם מדת היבש נתקדשה, ותוס' מביא הוכחה דיש הסובר מדת יבש נתקדשה ממקום שלא מפורש כלל. ומצאתי ביד בנימין שהעיר כן ותירץ בדוחק דתוס' רצו לומר דאין קשה לומר דמשנתנו אינה כמשנה בדף צ"ה כי הרי המשנה בדף צ"ה בעצמה אע"פ ששנויה כתנא אחד בכ"ז אמרין תברא ומי ששנה זו לא שנה זו.

### דף נ"ה ע"ב

**תוד"ה אף אני אביא.** תוס' הבינו דכוונת הגמ' לחדש דאם עשה לישה ועריכה וקיטוף כשזה חמץ יתחייב על כל חדא וחדא, ולכן הקשו דיכול לנקוט אפה ואפה דחייב שתים, כגון אפה חלה אחת כשהיא חמץ ואח"כ אפה חלה אחרת כשהיא חמץ, ועיין בקרן אורה ובאהל משה לרא"מ הורביץ שתמהו דלכא' כוונת הגמ' לחדש דא"צ לכל המעשים ביחד כדי להתחייב אלא אפילו במעשה אחד יתחייב. וכן הקשו כמה אחרונים. ונראה שתוס' דייקו כן מלשון הגמ' יכול לא יהא חייב אלא אחת על כולם וכו'.

**אך צ"ע** דלפי תירוצם עדיין קשה דאפילו באפה ואפה נמי יתחייב. ואולי י"ל כי מהפסוק לא תאפה חמץ למדה הגמ' (בדף נ"ו:) דחייב על מחמץ אחר מחמץ, והיינו דחימוץ שונה משאר פסול והוה אמינא דהך חידוש זה דוקא כשאפה אחר שנתחמצה כמ"ש הפסוק לא תאפה, זה אמרה הגמ' הכא דגם יהיה חייב על עריכה ולישה וקיטוף, וא"כ יתכן דלפי התירוצ' של תוס' החידוש הכא אינו דחייב



על כל מלאכה ויהיה חייב כמה חטאות, אלא החידוש הוא על עצם החיוב וממילא אם הוא חייב אם יעשה כולם יהיה חייב על כל אחת ואחת, משא"כ בקושיא הבינו תוס' דלא אתא לחדש שחייב אף על לישא ועריכה (כי אם היו מבינים כן לא היה קשה להו מידי כמו שתמהו הקרן אורה והאהל משה על תוס'). ויתכן דזה נלמד מלא תעשה דכולל כל המעשים כמש"כ תוס' (בסוף ד"ה א"כ) דלא תעשה אסר כל העשיות, וע"כ החידוש דחייב על כל אחת ואחת לכן הקשו תוס' דאינו חידוש וא"צ פסוק לכך, ועדיין צ"ע.

**תור"ה אם בן לכתוב חלקם.** תירצו דאילו היה כתוב חלקם לא תאפה חמץ לא היינו דורשים ממש"כ התורה לא תאפה לחלק, כי אולי באה התורה לחדש דאע"פ שאסרה התורה חימוץ בקומץ בכל עבודותיו, אולי בשיריים אסרה התורה רק באפייה, ואינו דומה למה שלמדה הגמ' מלא תבערו אש בכל מושבותיכם דאתא לחלק אע"פ שאתא ללמד דהבערת בת כהן אין דוחה שבת בגלל שאם התורה לא באה ללמד לחלק היתה כותבת לא תעשו מלאכה בכל מושבותיכם, כי שם גם אם היה כתוב לא תבערו אש בכל מושבותיכם אמרינן דהתורה מלמדת דשריפת בת כהן אין דוחה שבת וה"ה שאר מיתות ב"ד וא"כ התורה יכולה לכתוב לא תעשו מלאכה בכל מושבותיכם ומזה שהתורה כתבה לא תבערו אש, ע"כ אתא התורה בזה לחלק. [אך צ"ע למה שם לא אומרים דכשכתוב לא תבערו אש בכל מושבותיכם, רק שריפת בת כהן אין דוחה שבת ושאר מיתות ב"ד כן דוחים, ואולי כי אין הבדל בסברא בין המיתות אך צ"ע דגם הכא למה אם היה כתוב חלקם לא תאפה חמץ הוה אמרינן דאתא דוקא לאפייה מ"ש משאר המלאכות. וה' יאיר עיניי].

**תור"ה כלל ופרט.** הקשו על הגמ' בסנהדרין, ותירצו דשם לא דיינינן ליה בכלל ופרט אף לרבא דדרש אף במרוחקין כי שם הוה כתרי ענינים. ולכא' א"כ קשה על רבנן שם למה למדו ממגדף לרבות אף ע"א, הרי היו צריכים ללמוד כל המומתין מהכלל. תירצו תוס' דילפינן מזה שמגדף היה בכלל כל המומתין והתורה כתבה כי קללת א-לקים תלוי זה יצא ללמד דדוקא כופר בעיקר. והוקשה לי דלכא' א"כ כשזה ללמד על הכלל כולו הוא ממעט ובעלמא זה מרבה כמו הכא אף לישא ועריכה. שוב ראיתי דתוס' בעצמו העירו מיד אח"כ דיש פעמים דכשמלמד על הכלל כולו זה לרבות ויש פעמים שזה למעט והכל לפי הענין. ולפי"ז מיושב מה שבסנהדרין זה אתא למעט (ויתכן דלכן הביאו תוס' הך נידון

אם כשבא ללמד על הכלל זה לרבות או למעט, כדי שלא יקשה על סנהדרין), ומה שתוס' לא הביאו דוגמא מהגמ' בסנהדרין, יתכן דא"ז מפורש שם דזה ההסבר, אלא זה יוצא עפ"י פירוש התוס'.

**תוד"ה או אינו אלא שזה טעון צפון.** רש"י פירש הכא דהו"א דרק שער נשיא צריך צפון ומש"כ בפסוק במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת מיירי בשער נשיא, ולפי"ז רצו למעט כל החטאות, והקשו תוס' ע"ז דא"כ כשהגמ' הוכיחה דא"א לומר כן מהפסוק שכתוב בכשבה או בשעירה דחטאת יחיד דבעי צפון דאלמא לא רק שער נשיא חייב צפון א"כ שוב לומדים מהפסוק במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת דכל החטאות חייבים צפון (כי א"א להעמידו דוקא בשער נשיא כי יש עוד חטאות שחייבים צפון). וקשה לשון הגמ' שאמרה על הפסוק דכשבה או שעירה דיחיד זה בנה אב לכל חטאות שטעונות צפון, והרי לא משם למדנו דכל חטאות חייבים צפון, ובהמשך נדחקו תוס' ליישב דהכוונה דע"י הך פסוק ידעין מפסוק אחר דכל החטאות חייבים צפון.

**אבל** רש"י בזבחים פירש בדרך אחר דכשאמרנו או אינו אלא שזה טעון צפון ואין אחר טעון צפון הכוונה דאין שער אחר (כגון דרגלים ור"ח וע"ז) טעון צפון אבל שאר החטאות בעיא צפון ובהו מיירי הפסוק במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת, ולפי"ז מיושב קושיית תוס' דמצד הפסוק שכתוב בכשבה או בשעירה דיחיד דבעיא צפון ילפינן דכל השעירים בעו צפון, אך היא גופא צריך ביאור איך אפשר ללמוד משם הרי שם לא מיירי בשער זכר אלא בשעירה. תירץ רש"י בזבחים דילפינן מיתור החטאת דהו"ל לכתוב ושחטו במקום העולה וכשכתב את החטאת ריבה שאר חטאות שלא ידענו בהו צפון, והיינו שעירים.

[ובעולת שלמה יישב יישוב נפלא דאין סתירה בין דברי רש"י, דדבריו הכא קאי בהוה אמינא שסברו דשאלת הבריייתא או אינו אלא שזה טעון צפון ואין אחר טעון צפון זה מצד אין בכלל אלא מה שבפרט וא"כ רק שער נשיא צריך צפון כי הוא הפרט. ולכן הוצרך רש"י הכא ליישב דמש"כ במקום אשר וכו' מיירי בשער נשיא, אבל רש"י בזבחים כתב לפי מסקנת הסוגיא דמה שחשבו דרק זה טעון צפון היינו מצד המיעוט אותו, ולכן יישב רש"י דהמיעוט קאי רק על שעירים (שהם זכרים) כמותו והפסוק במקום אשר וכו' מיירי בשאר חטאות].

**מש"כ** בסוף התוס' ובפרק איזהו מקומן וכו', מקומו באמצע התוס' הבא ושם פירשתיו.

**תוד"ה** או אינו אלא שזה מעון צפון ואין אחר מעון צפון. [מש"כ תוס' בתחילה כגון שעירי הרגלים או שעיר הפנימי, לא זכיתי להבין מה כוונתם בזה, וגם כבר הזכירוהו בתוס' הקודם בשם רש"י] הקשו דרב אדא בר אהבה סבר דמה שהברייתא הקשתה כן זה מצד אין בכלל אלא מה שבפרט וא"כ קשה מה הוכיחו מכשבה או שעירה דיחיד הרי י"ל דהם ב' פרטים שעיר נשיא וכשבה דיחיד. תירצו תוס' דא"כ לא היה צריך גם פסוק בשעירה דיחיד דצריך צפון וכשהתורה כתבה בו, ע"כ אתא לבנין אב דגם שאר החטאות צריכים צפון. ולכא' קשה לפי מה שהגמ' דחתה דאין כוונת הברייתא מצד כלל ופרט, אלא מצד מיעוט אותו א"כ למה הוצרכה התורה לכתוב צפון בין בכשבה דיחיד ובין בשעירה דיחיד, הרי אם היה כתוב באחד מהם זה כבר מפיק ממיעוט אותו שדורש דרך שעיר נשיא צריך צפון. לזה כתבו תוס' כמ"ש הגמ' בזבחים דחדא למצוה וחדא לעכב. וע"ז כתבו תוס' דלפירש"י בזבחים אף לפי מה שהגמ' רצתה לומר בתחילה מצד כלל ופרט, לא קשה איך לומדים מכשבה כי רש"י פירש דילפינן מתיבת החטאת דמיותר ואתא לבנין אב לכל החטאות, ומה שהתורה כתבה ביחיד גם בכשבה וגם בשעירה י"ל כמו שאמרה הגמ' בזבחים דחדא למצוה וחדא לעכב. נמצא דגם ההו"א אתא שפיר כמו שתירצה הגמ' בזבחים דחדא למצוה וחדא לעכב. (כתבתי לפי הגהת הברכת הזבח דתיבות ובפרק איזהו מקומן פירש הקונטרס דמהחטאת קא דריש דמרבך כל חטאות, שנמצא בסוף התוס' הקודם מקומם בתוס' הזה לפני תיבות וא"ת דקבעי לקמן השתא)

ובסוף התוס' הקשו למה לא שאלה הגמ' דבכלל לא צריך לכתוב בשעיר נשיא דבעי צפון (והגמ' שאלה רק למה כתוב אותו בשעיר נשיא). תירצו תוס' אה"נ יכלו לשאול גם הך שאלה ובתירוץ הגמ' מתרצא גם הך קושיא. וסיימו תוס' דקצת קשה לשון הברייתא דמשמע דילפינן מאותו דשעיר נשיא לעיכובא, וא"צ לכך כי נלמד מב' הפסוקים שביחיד חדא למצוה וחדא לעכב ומבנין אב נילף כן בכל החטאות. (ביארתי עפ"י בה"ז)

**תוד"ה** תנא אותו קא קשיא ליה. לא הבנתי מה באו לחדש במה שכתבו בהך תוס'.

**תוד"ה** לרבות. תירצו דא"א ללמוד סמיכה בשעירי עכו"ם מדאיתקש לפר העלם, כי ההוא הקישא זה רק לגבי הזאות, בעולת שלמה ציטט את הגמ'.

בזבחים (דף מ' ע"א) שאמרה דא"א ללמוד סמיכה בפר יוה"כ מזה שהוקש לפר העלם, כי הו"א דכוונת הפסוק בהך הקישא רק לגבי דברים שמעכבא כפרה כגון הזאות, כי בפסוק של ההיקש כתוב וכיפר.

ועוד תירצו דלא הוה ילפינן מהך הקישא לסמיכה, כי היינו אומרים דהם מתמעטים מסמיכה מזה שכתוב בשעיר המשתלח וסמך ידו על ראש השעיר "החי" ורבי יהודה למד בדף צ"ב ע"א דאתא למעט שעירי ע"ז מסמיכה.

**תוד"ה אלא שעה מדורות לא ילפינן.** תירצו דלגבי ללמוד שור סיני משור הנסקל של דורות אח"כ בכמה הוא נסקל אפשר ללמוד כי זה גלוי מילתא בעלמא, סתמו ולא ביארו ההבדל בין זה לנידון דסוגיין, ויתכן דכוונתם כי קרבנות דורות אלימי יותר וצריך סמיכה משא"כ קדשי שעה קילי, אבל לגבי בכמה דיינים השור נסקל לא אמור להיות הבדל למה השור נהרג דהרי אין בו דיעה ואם צריך יותר דיינים בהפסד ממונן א"כ לא שנא מהו עבירתו.

**תוד"ה שוחט מדרכי אחייה נפקא.** בסוף התוס' כתבו ולמאי דמפרש נמי משום דכתיב העולה במקומה תהא וכו' ביאור כוונתם דגם לפי הך לימוד נלמוד דאין השוחט את החטאת נמצא בצפון, אבל צ"ע איך נלמוד כן. ועיין צ"ק ובילקוט מפרשים שביארו (כ"נ בכוונתם) דילפינן ממה שדימתה התורה דשוחט החטאת צריך להיות במקום ששוחטים העולה היינו דומיא דעולה וכמו שהשוחט עולה אינו בצפון ה"נ השוחט את החטאת אינו בצפון, וכוונת תוס' לא מיבעי לפי הלומד דצפון בעולה לעיכובא בגלל שלא יהא טפל חמור מן העיקר א"כ א"א לומר דשוחט בחטאת יהיה צריך להיות בצפון כי אין טפל חמור מן העיקר, אלא אפילו לפי המ"ד שלא לומד מהך סברא אלא מצד במקום העולה איך שנסביר אם כפירש"י בזבחים מצד "במקום" העולה או מצד "ה" דהעולה וא"כ לכא' מנין נדע דאין השוחט (עצמו) את החטאת צריך להיות בצפון כי א"א ללמוד מהך דרש כי הדרש הוא לגבי הדבר הנשחט ע"ז כתבו תוס' דנלמוד כן מפשטא דהפסוק במקום העולה, אבל זה לא נלמד מהדרש המיוחד שבפסוק במקום העולה.

**תוד"ה מה לבן צאן.** חילקו דלגבי להצריך כהן בהזאה א"א לדחות מה לבן צאן דטעון שחיטה בכלי, אחרי שסוף סוף מצאנו דלענין כהן החמירה התורה בבן עוף יותר מבן צאן, משא"כ בסוגיין דאתינן ללמוד דכמו שבן צאן טעון צפון ה"נ בן עוף דחמיר (דצריך כהן במליקה) יצטרך צפון זה א"א ללמוד

כי יש לדחות מה לבן צאן שטעון כלי, כי לא מצאנו דהתורה החמירה בבן עוף יותר מבן צאן לגבי צפון.

**תוד"ה אלא אין.** הנה בתוס' רואים דלא גרסו כמ"ש בגמ' דילן דדרשא דרבי אחייה אתא ללמד דאין שוחט בצפון אבל מקבל בצפון, אלא הפסוק ושחט אותו במקום אשר ישחט את העולה אתא לאשמעינן דשוחט א"צ להיות בצפון אבל מקבל צריך להיות בצפון, ודרשא דרבי אחייה אתא ללמד שלא נאמר דכמו שמקבל צריך להיות בצפון ה"נ השוחט (אלא שוחט א"צ להיות בצפון).

והקשו תוס' דהרי איך לומדים מהפסוק ושחט אותו וכו' דמקבל צריך להיות בצפון (אולי הפסוק אתא ללמד דאין השוחט צריך להיות בצפון) ע"כ כי ידעינן (מלימוד פסוק אחר) דשוחט א"צ להיות בצפון ולכן ע"כ הפסוק אתא ללמד דמקבל צריך להיות בצפון, וקשה דליסגי רק בפסוק אחד, כי הרי בברייתא דרבי אחייה כתוב דכל הסיבה שהיינו חושבים דשוחט צריך להיות בצפון זהו בגלל שהמקבל צריך להיות בצפון, מוכח מזה דמצד סברא לא היינו אומרים דשוחט צריך להיות בצפון, וא"כ תכתוב התורה פסוק אחד ונבין מתוך מה שמדויק בתורה דשוחט א"צ להיות בצפון דאלמא מקבל צריך להיות בצפון, כי אם אין המקבל צריך להיות בצפון א"כ א"צ פסוק למעט דאין השוחט בצפון (כי א"א לומר דאתא ללמד דגם שוחט וגם מקבל א"צ להיות בצפון, כי הפסוק מיירי לגבי הנשחט דצריך להיות בצפון משא"כ השוחט וא"א לומר משא"כ המקבל כי לא איירינן במקבל, ורק אפשר ללמוד דלמה התורה ממעטת השוחט לאשמעינן דוקא שוחט א"צ צפון אבל מקבל צריך).

**תוד"ה רבי שמעון אומר.** הסבירו דבברייתא מיירי במצב שאחזו דם ואילו לא יקזו במקום שעושה בו מום ימות ולכן כבר מעכשיו נחשב בעל מום, ומה שרבנן לא התירו לו לשחוט על כך מום כי חיישי דא"כ אף במקום שמועיל הקזה במקום שאין עושה מום יבוא לעשות במקום שעושה מום. [וצ"ע מאי שנא מבהמה שיש בה מום דלא אסרינן לשחוט אטו אם יהיה מום כזה במקום שאין עושה מום. ויש ליישב דודאי אדם לא יחליף בין המומין שרואים, משא"כ הכא זה משהו פנימי שגורם דצריך להקזי דם ובקל יש לטעות בין היכא שמועיל הקזה במקום שאין עושה מום לבין היכא דצריך הקזה במקום שעושה מום].

[במה שהוכיחו מפסחים, אין לדחות ההוכחה ולומר דרבנן טוענים לרבי יהודה לשיטתך דאסרת לעשות במקום שעושה, ומצד גזירה אסרת אף במקום שאין

עושה, זה גרע כי יבוא לעשות אף במקום שעושה, מכיון דאין חכמים משיבים לרבי יהודה אלא זהו סברת עצמם, וגם א"א לדחות ההוכחה בדרך אחר ולומר דחכמים דיברו על הברייתא דאם לא יקיצו במקום שעושה מום תמות, אבל אין מתירים לשחוט ע"ז כי חיישי דאף במקום שאפשר להקיצו כשלא עושה מום יבוא להקיצו במקום שעושה מום. וע"ז באו רבנן ליישב למה בכלל התירו באופן שתמות אם לא יקיצו במקום שעושה מום למה לא ניהוש דיבוא להקיצו במקום שסגי בלי מום ויעשה מום, וא"כ היו צריכים לאסור וע"ז אמרו כי לא ישמע לנו, ג"ז אין נכון, כי אי"צ לחשוש שמא יבוא להקיצו ולעשות מום במקום שסגי בלי מום, מאחר דרבנן לא מתירים לשחוט ע"ז וא"כ מה זה יוסיף לו.]

### דף נ"ו ע"ב

**תוד"ה** הכל מודים במחמץ. הקשו למה מחמץ אחר מחמץ חייב לכו"ע הרי אין ראוי לא לגופו ולא לדמיו, כמו שהתירה הגמ' בע"ז בזה"ז להטיל מום בבהמת קדשים דהו"ל כמטיל מום בבעל מום ואפילו למ"ד דאסור להטיל מום בבעל מום, בזה"ז שרא כי אין ראוי לא לגופו ולא לדמיו. ולכא' קושייתם צריך ביאור דחזינן בגמ' דידן דמחמץ אחר מחמץ גרע דאסור לכו"ע משא"כ מטיל מום בבעל מום זה מחלוקת, כמש"כ בתירוצם הב', אבל באמת קושייתם מובן היטב כי הגמ' בע"ז מיירי למ"ד דאסור להטיל מום בבעל מום ולדידיה לא מצאנו דמחמץ אחר מחמץ גרע, וזה חידשו בתירוץ הב' דאף להך מ"ד גרע מחמץ אחר מחמץ, אבל זה צ"ע דלכא' לא מצאנו להך מ"ד דמחמץ אחר מחמץ גרע, ובטהרת הקודש העיר כן על תירוץ ב'.

**תוד"ה** להביא נותק. חילקו דכורת היינו שנכרתו ע"י סכין ועדיין מעורין קצת, ונותק היינו נותק ביד ולא נשארו מעורין קצת, ושניהם מיירי דהם עדיין בכיס (פירשתי עפ"י ישר וטוב תוס' בשבת דף קל"א ובבכורות דף ל"ג ע"ב).

**תוד"ה** אלא למעוטי. כתבו דהוה מצי למימר דאתי למעט בזמן הזה דחשיב ליה בפ"ק דע"ז נראה בעלמא, כוונתם (דבתוד"ה הכל מודים) הביאו דברי רבא בע"ז דאסור מדרבנן להטיל מום בבהמת קדשים בזמן הזה רק בגלל שנראה כמטיל מום בבהמת קדשים והסבירה הגמ' דהיות דבזמן הזה לא חזי להקרבה לכן לא מיקרי מטיל מום בבהמת קדשים, ושאלה הגמ' אפילו אם נחשב

בזמן הזה כבעל מום בכ"ז ס"ל דאסור להטיל מום בבהמת קדשים בעל מום. תירצה הגמ' דבהמת קדשים בעל מום חזי לפחות לדמיה והאי אפילו לדמי לא חזי, והיינו דזה דרגא פחות ממטיל מום בבעל מום דשם לחד מ"ד אסור מדאורייתא והכא זה אסור רק מדרבנן מצד נראה כמטיל מום בקדשים.

**תנוד"ה אמר מום.** הקשו דהכא ס"ל לכולהו תנאי למדרש כל, וא"כ קשה על הגמ' בפסחים דשם יש מחלוקת בין רבנן לר"א אם יש לאו על חמץ ע"י תערובת ר"א ס"ל דיש, ודריש לה מהפסוק "כל" מחמצת לא תאכלו, ורבנן לא דרשי כל וס"ל דאין לאו ע"ז, שואלת הגמ' למה אין ר"א מחייב כרת על חמץ שע"י תערובות הרייש פסוק כי "כל" אוכל מחמצת ונכרתה. תירצה הגמ' דהך כל אתא לרבוויי אף נשים דלא נימא דהיות דהתורה הקישה אכילת מצה לחמץ וכמו שנשים אין מוזהרות על אכילת מצה כי זה מצות עשה שהזמן גרמא (ואחרי שמרבין להו מ"כל" לאיסור אכילת חמץ שוב חייבים במצה כי הוקש לחמץ) ה"נ לא יתחייבו על אכילת חמץ לכן כתבה התורה "כל" לרבות נשים. הקשתה הגמ' דר"א יחייבם כרת מצד הפסוק "כי" כל אוכל מחמצת ונכרתה, וכי תימא דר"א לא דריש "כי" מביאה הגמ' ברייתא דדרשה כל ודרשה כי, והרי מי הוא המ"ד דדרש כל ר"א סימן דגם דרש "כי". וקשה לתוס' אולי הך תנא דברייתא דדרש "כל" "וכי" זה תנא אחר דדרש כל ולא ר"א. תירצו ב' תירוצים, א' דא"כ יצא דלפי התנא דברייתא יהיה כרת על אכילת חמץ בתערובות וזה קשה לגמ' כי לא מצאנו תנא שיסבור כן ולכן מחפשת הגמ' סיבה שלא נדרוש "מכ"י", ב' דשם מצאנו דר"א דרש "מכל" אף במקום שלא מסתבר לדרוש כן דהיינו לרבות עירובו, ופליגי רבנן עליה אע"פ דמצאנו דגם הם דרשי כל ה"מ במקום שזה מסתבר ומה שמצאנו תנאים אחרים דדורשים כל היינו במקום שמסתבר לדרוש כן, כגון כל מום דסוגיין דדריש רבי יהודה לאסור לתת מום בבעל מום, ואף רבי יהודה דדריש כן לא דרש כל ללאו בתערובת חמץ כי זה לא מסתבר והך ברייתא שהגמ' מביאה שם דמוכח דדורש כל ודורש "כי" מיירי בדבר שאין סברא לרבות דהיינו מה שהתורה כתבה כי "כל" שאור וכל דבש לא תקטירו, דלא מסתבר דכוונת התורה לרבות מקצת שאור היינו חצי זית, והך תנא כן מרבה.

**תנוד"ה ומעשה שבת.** כתבו וז"ל לפיכך מדמי לה מעשה צלי של שבת דהיפך בו חייב לא היפך בו פטור, עכ"ל ביאר בצ"ק דתוס' חולק על רש"י, ולפי תוס' גם בהניח שאור על העיסה שכתוב דחייב מיירי בהיפך, ודומה ממש

לצלי. ולפי תוס' מיירי דנתחמץ רק צד אחד וגם מה שנתחמץ לא היה חימוץ גמור והוא כמאכל בן דרוסאי ולכן צריך שיהפך כדי שיהיה מב' צדדים משא"כ לפירש"י נתחמץ חימוץ גמור ולכן א"צ שיהפך. ולפי תוס' החידוש של ר' אמי דאם לא היפך יהיה פטור, אבל לפירש"י צ"ע מה החידוש. ושמעתי מהרה"ג ר' בערל וידר די"ל דזה חידוש דאע"פ שאינו מעשה גמור כעריכה ולישה ג"כ חייב, ועיין בתוד"ה הניח שאור.

#### דף נ"ז ע"א

**תוד"ה ואם נצלה בו בגרונרת.** דברי התוס' נראים כסותרים, דהתחילו פירוש צליה גמורה כל צרכו לגמרי, וסיימו יותר ממאכל בן דרוסאי. וראיתי מצטטים דבישר וטוב גרס בתוס' פירש הקונטרס צליה גמורה, לא כל צרכו לגמרי אלא יותר ממאכל בן דרוסאי, והיינו דתוס' הבינו דא"א לומר דכוונת רש"י דנצלה לגמרי דא"כ פשיטא דחייב לכן פירשו דהכוונה גמורה היינו יותר ממאכל בן דרוסאי, ורבא אשמועינן חידוש גדול דאפילו לא היפך בו וגם לא נצלה צליה גמורה בשיעור גרונרת, מכיון שנצלה שיעור גרונרת יותר ממאכל בן דרוסאי חייב.

**תוד"ה בשנים ושלשה מקומות.** הנה שיעור גרונרת ניתן למלאכות שבת שהם במידי דאכילה, והוקשה לתוס' (כן הסביר בישר וטוב) דבהוציא חצי גרונרת לרה"ר וחזר והוציא עוד חצי גרונרת לפי רבי יוסי אם זה לב' רה"ר פטור אבל לרה"ר אחד חייב אע"פ שהם בשני מקומות ולמה הכא אמרינן דאם הגרונרת אינו במקום אחד פטור. ותירצו דלא דמי דשם מחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, משא"כ הכא דבעינן חתיכה וקריבה, ותוס' הוסיפו דאין דרך בישול בכך [ולא זכיתי להבין דלכא' דרך בישול בכך דמניח על הגחלים ולא נצלה בכל המקומות כאחד דיש הממהר לצלות ויש המתאחר] לכן לא מצטרף.

[והנה לפי הדיעה בגמ' דאף בנצלה בשנים ושלשה מקומות חייב הקשו תוס' בשבת מ"ש מכתב אות אחת על קיר אחד ואות אחר על קיר אחר אם אינם קרובים אינו חייב עיי"ש מה שתירצו.]

**תוד"ה לרבות.** (יש בתוס' הכא ד' מהלכים למה הוצרכו לרבות מנחת נסכים לחימוץ) ובתחילה חלקו על רש"י דס"ל דלמ"ד דאתא לרבות לחם



הפנים לחימוץ אינו מרבה מנחת נסכים לחימוץ כי ס"ל מי פירות אין מחמיצים, וכמו שרואים דר"ל אמר אומר היה רבי יוסי הגלילי מנחת נסכים מגבלה במים, משמע דר"ע לא ס"ל כן, אבל תוס' ס"ל דמ"ד דאתא לרבות לחם הפנים ס"ל דגם מנחת נסכים חייב על חימוצו, וצ"ע למה הוכרחו לומר כן בפרט שלשון הגמ' משמע כפירש"י.

הקשו למה צריך ריבוי מיוחד למנחת נסכים מ"ש משאר מנחות, וכי תימא בגלל שמנחת נסכים אין כתוב בהך פרשה (ומש"כ כל המנחה משמע במנחות דמיירי בהם הפרשה) כתבו תוס' דיש סתירה לזה כי במה שכתוב וכל מנחת כהן כליל תהיה אמור גם לכלול מנחת העומר ושתי הלחם שלא כתובים שם בפרשה, דחו תוס' דאין סתירה משם דיתכן בגלל שהפרשה מיירי רק בחביתין וכתוב "וכל" מנחת כהן, א"כ ע"כ הכוונה גם לעומר ושתי הלחם, משא"כ הכא דהפרשה מיירי בכמה סוגי מנחה א"כ מתפרש "כל" עליהו, אבל תוס' סתרו הך פירוש מכיון שרואים דמש"כ כל המנחה לא תעשה חמץ אפילו בלי הריבוי זה כולל מנחות שלא כתוב בו כגון מנחת חוטא ומנחת כהנים (חוץ ממנחת נסכים ולחם הפנים). [ואולי יתכן ליישב הך פירוש עפ"י דרכו של רש"י בעמוד ב' דגם מנחת חוטא ומנחת כהנים מיתרבי מתקריבו ומה שלא הזכירום מכיון שכו"ע מודו דמתרבו ולכן לא הזכירו' מכיון שהזכירו רק מה שיש בהו מחלוקת, ותוס' שלא תירצו כן כי תוס' ס"ל דלפי כו"ע מנחת נסכים אסורים בחימוץ ואעפ"כ כתבוהו משא"כ לפי רש"י פליגי גם לגבי מנחת נסכים. אח"כ ראיתי שקדמני בספר טהרת הקודש.]

תירצו א' בשם רש"י דצריך לרבווי מנחת נסכים ולחם הפנים בגלל שאין דומה לשאר מנחות שיש בהם שמן ולבונה, משא"כ מנחת נסכים אין בו לבונה ולחם הפנים אין בו שמן. והוקשה לתוס' דהרי מנחת חוטא וקנאות אין בהם לא שמן ולבונה וודאי שאף בהם יש חימוץ, וא"א לתרץ דהם נתרבו בכלל מנחת נסכים ולחם הפנים כי א"כ היה התנא צריך לומר לרבות מנחת חוטא ומנחת קנאות והיינו מבינים דכש"כ מנחת נסכים. יישבו תוס' דמנחת נסכים ולחם הפנים לא הייתי מרבה כי הם דומים רק בדבר אחד לוכל המנחה דמיירי במנחות שיש בהם קמיצה ושמן ולבונה ובהם אין קמיצה ויש בהם רק או שמן או לבונה, ומנחת כהנים אע"פ שאין נקמץ יש שמן ולבונה, ומנחת חוטא ומנחת קנאות אע"פ שאין בהם לא שמן ולא לבונה והם דומים רק בדבר אחד מ"מ יש בהם קמיצה ופשטות הפסוק מיירי באופן שיש בו קמיצה כי כתוב חלקם לא תאפה חמץ היינו השיריים.

בתירוץ הג' הביאו דברי רש"י הכא, ולא העירו על רש"י למה לא כתוב לרבות מנחת כהנים. ויתכן כי זה מתורץ ע"י מה שתירצו את התירוץ הראשון של רש"י דאע"פ שאין נאכל כמותן מ"מ דומה להו שיש בו שמן ולבונה, משא"כ על הפירוש הראשון א"א לתרץ כן, כי הרי ס"ל דקאי רק על מה שכתוב בפרשה.

ובתירוץ הד' תירצו דמנחת נסכים ולחם הפנים לא היינו מרבים לחימוץ (אם לא שיש בהם ריבוי מיוחד) והיינו טעמא בגלל שמנחות באות בגלל עצמן ויש מהן לאישים, משא"כ מנחת נסכים אין באים בגלל עצמן, ולחם הפנים אין מהם לאישים, ומצאנו סברא כזו לגבי הגשה למזבח דממעטים מנחת נסכים ולחם הפנים דא"צ הגשה משא"כ שאר מנחות צריכים הגשה והסבירה הגמ' מה ההבדל ביניהם כי שאר מנחות באים בגלל עצמם ויש מהם לאישים משא"כ בהנך תרתי. אך הוקשה לתוס' ע"ז דהכא בלי ריבוי מיוחד ממעטינן למנחת נסכים ולחם הפנים מחימוץ, ואילו לגבי הגשה בלי מיעוט מיוחד היו מנחת נסכים ולחם הפנים צריכים הגשה, ואדרבא לכא' הסברא נותנת להיפך דאפילו בלי ריבוי היינו צריכים לרבות מנחת נסכים ולחם הפנים לחימוץ יותר מאשר לרבותם לענין הגשה, דהרי בפרשה אחת כתובים הגשה ואיסור חימוץ (במנחת מרחשת) ולגבי איסור חימוץ כתוב "כל" המנחה ולגבי הגשה כתוב את המנחה ויותר מסתבר לרבות מנחת נסכים ולחם הפנים לחימוץ מתיבת כל מאשר לרבותם להגשה מתיבת את המנחה. ועוד הקשו דהכא מכל המנחה מרבינן מנחת העומר ומנחת סוטה, אבל למנחת נסכים צריך ריבוי מיוחד ואילו לגבי הגשה מרבינן מאת המנחה מנחת נסכים ולחם הפנים אבל מנחת העומר ומנחת סוטה לא מרבינן, והם הפוכים.

### דף נ"ז ע"ב

**תוד"ה** ושמעינן. תוס' ס"ל דתנור מקדש רק משקרמו פניה. וכתב בישר וטוב דתוס' למדו כן מהמשנה (במעילה דף ט') המובא בסוף התוס', ומתוך כך חידשו דאחר שקרמו פניה לא אתא לידי חימוץ, אבל רש"י ס"ל דלא קדושה עד שיסדרנה על השלחן אלמא דלפני זה לא קדש בתנור אף משקרמו פניה כי ס"ל אין תנור מקדש ולפי"ז אין מקור לחידוש של תוס', ומה שרש"י הוכרח לומר דס"ל דאין תנור מקדש כתב בישר וטוב בגלל שס"ל דאי תנור מקדש, זה מקדש אף לפני שקרמו פניה, ומש"כ במשנה שם משקרמו פניה כי שם כתוב בחדא מחתא גם הדין דמשקרמו פניה ראוי להסדר על השלחן, ולא זכיתי להבין

## יד      דף נ"ז ע"ב      גד      כה

למה הוצרך לידחק כן דהרי היה יכול לומר דס"ל לרש"י דאף אחר קרימת התנור עדיין יכול להחמיץ ולכן ע"כ ס"ל דאין תנור מקדש, אבל אולי גם רש"י מודה דקדוש בתנור רק משקרמו פניה כפשטא דמשנה.

ובתב בעולת שלמה דמוכח מתוס' דאם נתבשל כמאכל בן דרוסאי עדיין יש בו בישול בשבת (ולא כשיטת הרשב"א דס"ל בנתבשל כמאכל ב"ד כבר אין בו בישול) כי אם ס"ל כרשב"א מנין לתוס' דבקרמו פניה כבר לא אתי לידי חימוץ, הרי י"ל דאתי לידי חימוץ אולם א"א לחייב על אפייה כזו בחימוץ מאחר דאין נחשב אפייה אף לגבי שבת.

**תוד"ה בבש מנין.** בסוף התוס' כתבו תדע דהא אין עולין לכתחילה, ביאר בישר וטוב דיש דין בפסולין דאם עלו לא ירדו, אבל לכתחילה לא יעלו, וקשה הרי הם כבר עלו בזה שהם על רצפת העזרה וא"כ אפשר להעלותם לכתחילה למזבח, אע"כ אם פסול נמצא על רצפת העזרה אינו מקדש, אבל מרע"א בגליון הש"ס שדימה לתוס' בזבחים דף פ"ז נראה שהבין כוונה אחרת בתוס', ולא ידעתי איך למד בתוס'.

### דף נ"ח ע"א

**תוד"ה חצי מנין.** הנה רש"י בסוגיין פירש דבין אביי ובין רבא שוין בפירוש עירובו מנין וכ"א לפי שיטתו, היינו לאביי אפילו באין כזית אבל זה מעורב ואין ניכר מנין דחייבין, ולפי רבא כשיש כזית וזה מעורב ואין ניכר מנין דחייבין, לכן ריבתה הברייתא "מכי כל" דחייבין, ולפי"ז מה שס"ל לזעירי (בפסחים) דלגבי שאור היתר מצטרף לאיסור והגמ' אומרת שם דס"ל כרבי אליעזר דדריש כל, וס"ל דלא כאביי דאמר יש הקטרה בפחות מכזית, וקשה דגם לפי אביי וגם לפי רבא אין היתר מצטרף לאיסור, לכן פירש"י (בפסחים) דלפי זעירי דרשינן הכא כוונת הברייתא מקצתו מנין כגון חצי זית מצה וחצי זית חמץ, ודרשה הברייתא דחייב דכתוב "כל" שאור, וזה כרבי אליעזר דדריש כל אבל רבנן לא דרשי כל (ואין יכול לסבור כאביי, כי לפי אביי א"צ צירוף כי חייב אף על פחות מכזית), וא"כ זה פירוש שלישי בדברי הברייתא לא כאביי ולא כרבא, וזה לא נוח לתוס' (אולי מכיון שא"כ היתה הגמ' הכא צריכה להביא אף פירוש של זעירי או שהגמ' בפסחים היתה צריכה לומר דזה לא כאביי ולא כרבא). ועוד קשה לתוס' על פירש"י כי אף לרבנן דלא דרשי כל, אבל כי כל דרשי וא"כ היה

זעירי יכול ללמוד מכי כל דאתא לרבות מקצתו דהיינו חצי זית מצה וחצי זית שאור, לכן פירשו תוס' דאביי ורבא נחלקו גם בפירוש הברייטא שאמרה עירובו מנין, לאביי (דהברייטא חייבה אף בחצי זית) שואלת הברייטא עירובי מנין היינו אם היה מעורב לגמרי ההיתר עם האיסור מנין דחייב (ולא אמרינן שהאיסור יתבטל בהיתר), תירצה הברייטא דילפינן מכי כל, ולפי רבא דרק חייבין בכזית פירוש השאלה עירובו מנין היינו אם יש חצי זית שאור וחצי זית מצה מנין דמצטרפין (ומש"כ עירובו אין הכוונה שמעורב לגמרי עד כדי כך שאחד יוכל לבטל השני), ולפי"ז א"ש דודאי אין זעירי יכול ללמוד כאביי אלא כרבא כי לפי אביי דמחייב בחצי זית א"צ צירוף, ואתא דוקא כרבי אליעזר דדריש כל, וכי כל, משא"כ לרבנן דרק דרשי "כי כל" לא א"ש כי צריך את הפסוק כי כל לרבות חצי קומץ באופן שיש בו כזית, אבל לפי רבי אליעזר יליף חצי קומץ מכל, ומייתר כי כל לצירוף כמו רבא.

ותוס' כתבו דלא קשה על רבא מנין לומד לצרף חצי זית שאור עם חצי זית מצה, אולי מיירי בזית שאור, ומעורב היטב והפסוק מחדש לנו שלא מתבטל (כמו לפי אביי שזה החידוש. תירצו תוס' דלא קשה, דלפי אביי דמיירי בחצי זית (כי מחייב אפילו על חצי זית) היה הוה אמינא דיתבטל ע"י תערובתו משא"כ לפי רבא דמיירי בכזית פשיטא דלא יתבטל ע"י התערובת ולכן ע"כ אתא הפסוק כי כל לחדש דהיתר מצטרף לאיסור.

**תוד"ה אביי סבר.** כתבו תוס' ומהכא מפקי טעמייהו רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן דפליגי בהקטיר קומצה פעמים, כוונת תוס' דלעיל כתוב במשנה דאם הקטיר הקומץ בפעמיים זה כשרה, ויש מחלוקת שם בגמ' בכוונת המשנה אם מיירי אפילו בהקטיר הקומץ ביותר משני פעמים אי הוה הקטרה, ותלתה הגמ' מחלוקתם במחלוקת אביי ורבא דהכא, דלפי אביי דס"ל דהקומץ הוא אף בפחות מב' זיתים והתורה אמרה דהמקריב חצי קומץ כשהוא שאור חייב אלמא אפילו בפחות מכזית הוה הקטרה וא"כ מיירי המשנה אפילו הקטיר הקומץ בכמה פעמים הוה הקטרה, ולפי רבא דאין קומץ בפחות מב' זיתים וכשהתורה ריבתה המקטיר חצי קומץ כשהוא שאור נמצא דזה גם כזית וא"כ לא מצאנו הקטרה פחות מזית, וא"כ אם הקטיר הקומץ בכמה פעמים אינו הקטרה כי זה פחות מכזית והמשנה מיירי רק בהקטיר הקומץ בפעמיים.

וחקשו תוס' א"כ למה כשהקטיר בחוץ פחות מכזית פטור, לפי אביי דס"ל דאף בפחות מכזית הוה הקטרה, תירצו תוס' ב' תירוצים, א' דלא אמרינן דבחצי

זית הוה הקטרה רק היכא שיש ריבוי כגון לגבי מקטיר חצי כזית שאור, והוקשה לתוס' על הך תירוצא א"כ המ"ד דס"ל דאפילו הקטיר הקומץ בכמה פעמים הוה הקטרה בגלל שיש הקטרה פחות מכזית, הרי לא מצאנו פסוק לגבי סתם הקטרה שזה פחות מזית. תירצו תוס' דיתכן דאף דס"ל בהקטיר קומצה בכמה פעמים הוה הקטרה לא דס"ל דבחצי כזית הוה הקטרה (כי הרי אין שם פסוק מיוחד) אלא בגלל שהקטיר בסוף את כל הקומץ. [ולא זכיתי להבין דבריהם הקדושים דהרי הגמ' לעיל תלתא דמ"ד דס"ל דאפי' הקטיר בכמה פעמים הוה הקטרה היינו טעמא כי ס"ל מקטיר חצי זית שאור חייב].

ותוס' כתבו ותדע דהא להקטיר כחצי זית תנן בפ"ק דלא הוה פיגול, ולכא' דבריהם לא מובנים דנראה שזה קשור למש"כ לפני זה דמה דהוה הקטרה בכמה פעמים זה בגלל שהקטיר בסופו וע"ז מביאים ראייה כי הרי יש משנה בחשב להקטיר חצי זית חוץ לזמנו או מקומו אינו פיגול וע"כ כי לא חשב להקטיר כל הכזית, ואם זה כוונתם דבריהם צ"ע, כי שם אין פסוק ולכן אינו הקטרה, אך נראה דבאו להוכיח כתירוצם דמה שהקטיר חצי זית בחוץ אינו חייב, כי רק כשיש פסוק דהוה הקטרה בפחות מכזית אמרינן כן, ולכן כשחישב להקטיר חצי זית חוץ לזמנו או חוץ למקומו אינו פיגול, כי אין פסוק ע"ז, משא"כ לפי תירוצם השני דבעלמא הוה הקטרה בפחות מכזית ורק בשחוטי חוץ אין הקטרה בפחות מכזית קשה א"כ למה בחשב להקטיר חצי זית חוץ לזמנו ומקומו אינו חייב, ע"ז כתבו תוס' דאפשר לדחות הך הוכחה כמו שהבאתי בהמשך.

**אח"כ** תירצו תירוצ' ב' דמה שהקטיר חצי זית בחוץ פטור היינו טעמא דלגבי הקטרת חוץ גרע ובעינן לפחות זית שלם [וצ"ע למה, ובתוס' זבחים דף ק"ז ע"ב כתבו בגלל שלגבי שחוטי חוץ יש פסוק לעשות אותו דחייב על השלם ולא על החסר, ועיי"ש בתוס' עוד הסבר מדוע בשחוטי חוץ גרע]. ולפי"ז במקומות אחרים הוה הקטרה אף בפחות מכזית אף שאין פסוק, ולכן ל"ק מה שהקשו למה בהקטיר הקומץ בכמה פעמים הוה הקטרה, אך א"כ יקשה מה שהוכיחו מהמשנה בחשב להקטיר חצי זית חוץ למקומו או חוץ למקומו אינו מחשבה, מדוע זה כן הרי א"צ פסוק בכל מקום ללמד דחצי זית הוה הקטרה. ויש ליישב כמו שתוס' דחו הך ראייה כי איתקש אכילת מזבח לאכילת אדם לגבי מחשבת פיגול, ולכן כמו שאכילת אדם אינה בפחות מכזית ה"נ כשחישב על אכילת מזבח.

## דף נ"ח ע"ב

**תוד"ה המעלה.** סתרו מה שרצו לפרש בתחילה, כי א"כ היה צריך לכתוב המעלה שאור לוקה שתים והמעלה דבש לוקה שתים ואם העלה אותם ביחד חייב ד', כמו שכתוב לגבי קרבן פסח דאם אכל נא לוקה שתים, ואם אכל מבושל לוקה שתים ואם אכל נא ומבושל לוקה ג', ועוד דחו האי פירוש דהיות דהפסוק כי כל אתא לתערובת א"א לחייב מכחו לשאור לבד, ואפילו לפי רב הונא דמחייב בחובל (היינו כשמשכן) ריחיים גם משום כי נפש הוא חובל, אע"פ שכי נפש אתא לממשכן שאר דברים שיש בהם אוכל נפש שאני התם וחילקו ודבריהם סתומים. ואולי כוונתם כי כשהפסוק אומר כי נפש הוא חובל דמרבה שאר דברים שעושים אוכל נפש גם ריחיים בכלל כי גם הוא עושה אוכל נפש, משא"כ כשאני אומר "כי כל" מרבה תערובת אז אם זה לא תערובת אינו בכלל.

**בסוף התוס'** כתבו דמה דמחייב אף אתערובת דבש אע"פ שבו לא כתוב "כי כל" אלא כתוב וכל דבש, בגלל שהו' מוסיף ומחברו למש"כ התורה לפני זה כי כל שאור והו"ל כמו שכתוב בגופיה כי כל.

**מש"כ** דהכא לוקה א' אתערובת דבש וא' אתערובות שאור וביחד עם שאור ודבש ד', ולגבי נא ומבושל, או ריחיים ורכב, או זג וחרצן, מתחייב (אף למ"ד לוקין על לאו שבכללות) רק ג', ההסבר פשוט דשם יש לאו שבכללות אחד, משא"כ הכא על שאור יש פסוק כי כל, ועל דבש יש פסוק וכל דבש.

**תוד"ה אין לוקין על לאו שבכללות.** חילקו בין אוכל בשר מן החי ואוכל בשר מן הטריפה דלוקה רק אחד כי שם לא כתוב מפורש אוכל מן החי ואוכל מן הטריפה רק שניהם נלמדים לפי רבי יוחנן ממש"כ בתורה ובשר בשדה טריפה (דשניהם נכללים בו) לא תאכלו, משא"כ בכל השאר כ"א כתוב מפורש בתורה זג וחרצן נא ומבושל.

**וסיימו** דיש לאוין דאע"פ שהתורה הזכירה כ"א בשמו מ"מ חייב אכולהו רק חדא באופן ששני האיסורין משם אחד כגון חלב, ובחדש אם לא שיש ריבוי מיוחד לחייב על כל חדא וחדא היה לוקה רק אחד.

**תוד"ה איבא דאמרי.** כתבו תוס' דכי האי סוגיא יש גם בפסחים (דף מ"א ע"ב) דנחלקו אביי ורבא, ואביי אומר אין לוקין על לאו שבכללות, ויש מחלוקת

לפי אביי אם חדא מיהא לקי או שגם חדא אין לוקה, ובהמשך יבארו תוס' דשונה המחלוקת דשם ממחלוקת דהכא.

בי הנה איתא שם שיטת רבא דאכל נא לוקה שתיים, משום אל תאכל נא ומשום כי אם צלי אש (היינו דהפסוק אל תאכל קאי גם על כי אם צלי אש ונחשב ללאו, כן פירש"י בפסחים דאל"כ למה ילקה מצד כי אם צלי אש הרי זה רק עשה) ואם אוכל מבושל לוקה שתיים משום אל תאכל וכו' ובשל מבושל במים ומשום כי אם צלי אש, ואם אכל נא ומבושל לוקה שלש (ואין לוקה פעמיים על כי אם צלי אש דהרי"ז כמו שאכל כמה זיתים של לאו אחד בהתראה אחת דחייב אחת), ואביי אמר שם דאין לוקין על לאו שבכללות, איכא דאמרי דחדא מיהא לקי ואיכא דאמרי דגם חדא לא לקי, והנה א"א לומר דאיכא דאמרי אפילו חדא לא לקי דיבר באכל נא או מבושל לבד, כי א"א לומר דלא יתחייב אפילו אחת דהרי חייב משום נא או מבושל כי הם אינם לאו שבכללות, לכן פירש"י בפסחים דתיתי לא מיחייב היינו דבמקום שיש לאו פרטי כגון נא או מבושל אין חייב תיתי רק על הלאו הפרטי ואפילו אם התרו בו רק משום הלאו הכללי לא ילקה, כי במקום שיש לאו פרטי לא חייבה התורה משום לאו כללי, ולכן לא פירש"י דחדא מיחייב כשהתרו בו רק משום הלאו הכללי כמו שפירשו תוס' (אבל לפירוש התוס' שהבאתי בהמשך לפי הך מ"ד אע"פ שיש לאו פרטי אם התרו משום הלאו הכללי לוקה), והמחלוקת אי חייב חדא קאי על מקום שאינו נא ומבושל כגון חי או חמי טבריא שאסור רק מצד כי אם צלי אש ונחלקו אי חייב חדא או שפטור לגמרי כי זה לאו שבכללות, ותוס' הוכיחו בב' הוכחות דאין האוכל חי או מבושל בחמי טבריא בלאו (והיינו טעמא כי מש"כ כי אם צלי אש זה לאפוקי נא ומבושל שבפסוק שלפניו אבל לא לאסור חי ומבושל בחמי טבריא) ואינו דומה לכי נפש הוא חובל דקאי על כלים שעושים בהם אוכל נפש. ולכן פירשו תוס' דמאי דאמר אביי אין לוקין על לאו שבכללות והכוונה דשתיים אינו חייב היינו דאפילו אם התרו בו משום נא ומשום כי אם צלי אש אין חייב רק על אחת משום נא, אבל משום כי אם צלי אש אין חייב כי הוה לאו שבכללות, ומה שנחלקו בגמ' אי חייב חדא, מיירי באופן שהתרו בו רק משום כי אם צלי אש אי חייב או פטור [צ"ע אי אמרינן דכן חייב חדא משום כי אם צלי אש א"כ למה בהתרו בו משום שתיים יתחייב רק חדא. ובדוחק צ"ל דכשמתחייב בהך מעשה משום לאו גמור כגון נא או מבושל א"א לחייבו משום לאו חלש שהוא בכללות. וה' יאיר עייני]. (תוס' הרויחו בזה שפירשו דמיירי כשהתרו בו רק משום כי אם צלי אש, דעכשיו מ"ד דאין לוקין על לאו שבכללות יכול לפוטרו לגמרי אף שאכלו נא, כי לא היה התראה על נא)

והכא בסוגיין כתבו תוס' דא"א לפרש כפירוש ר"ת בדברי אביי (כי מצד שאור שהקריב לבד כפירוש תוס' לכו"ע חייב רק חדא, וכמו כן מצד דבש שהקריב לבד ג"כ לכו"ע חייב רק חדא, ומצד שגם הקריב שאור וגם דבש כ"א לחודיה, ג"כ לכו"ע חייב שתיים כי אין קשור ללאו שבכללות), וא"א להסביר דקאי על מה שהקריב השאור לבד, ועל מה שהקריב שאור ודבש בתערובת דאביי אומר דא"א לחייבו תרתי, כי הרי כשהקריב שאור ודבש בתערובת חייב מצד לאו שבכללות והכא גם יתחייב על המעשה הנוסף שהקריב שאור לבד כי הם ב' מעשים, ולכן צריך לפרש דאיתי על התערובת דבש ושאור דלפי רבא מיחייב תרתי, משום דיש כאן ב' לאוין שבכללות, כי כל שאור, וכל דבש, וע"ז אומר אביי דאין חייב שתיים, ונחלקו אם לפחות חייב חדא. [וצ"ע דלכא' א"א לפרש ג"כ כפירוש"י בדברי אביי. ואולי י"ל דלפירוש"י אף למ"ד דמחייב חדא היינו כשיש על זה רק לאו שבכללות, משא"כ אם יש לאו פרטי אף שאין לוקה מצדו כגון דלא אתרו ביה אין לוקה על לאו שבכללות, וא"כ הכא יתכן לומר דלא ילקה על תערובת שאור מכיון שהך שאור יש עליו איסור לאו רק שפה אין לוקה עליו בגלל שזה בתערובת וילקה רק חדא על השאור שלא היה בתערובת. וה' יאיר עיניי].

ובסוף התוס' הקשו מהגמ' בב"מ דף קט"ו דיש שם מחלוקת כשלוקח משכון ריחיים או רכב לרב הונא מתחייב שנים א' משום לא יחבול ריחיים וא' משום כי נפש הוא חובל, ורב יהודה ס"ל דחייב רק חדא כי מש"כ כי נפש הוא חובל מיירי במילתא אחריתי בשאר כלים שעושים בהם אוכל נפש. והביאה הגמ' מחלוקת אביי ורבא באכל נא דאביי ס"ל דאין חייב על לאו שבכללות ולכן חייב רק חדא ולפי רבא שתיים, והגמ' רצתה לתלות דרבא דס"ל דחייב על לאו שבכללות יסבור כרב הונא דמחייבו אף על לאו של כי נפש הוא חובל (שזה לאו שבכללות), ודחתה הגמ' דיתכן דרבא יסבור אף כרב הונא כי מה שרב הונא אין מחייב שנים כי הפסוק כי נפש מיירי בשאר דברים שעושים אוכל נפש (משא"כ בכי אם צלי אש מיירי על נא ומבושל) ומזה הקשו תוס' על הגמ' בנוזר דף ל"ח ע"ב דיש שם מחלוקת אביי ורבא אם אכל חרצן אם לוקה רק חדא מצד מה שאמרה התורה מחרצנים ועד זג לא יאכל אבל אין לוקה מצד הלאו שבכללות שאמרה התורה מכל אשר יעשה מגפן היין, או שלוקה שתיים, וקשה דהרי שם יש הרבה מה לרבות מהפסוק מכל אשר יעשה מגפן היין וא"כ אף רבא לא צריך לחייב שתיים.



יד                      דף נ"ט ע"א                      גד                      לא

### דף נ"ט ע"א

**תוד"ה ונתת עליה שמן.** הקשו תוס' דהכא יש מיעוט ונתת עליה שמן ולא על לחם הפנים, כי היה הו"א דנלמוד דלחם הפנים צריך שמן בק"ו ממנחת נסכים דא"צ לבונה וצריך שמן, ובהמשך הפסוק יש מיעוט ושמת עליה לבונה ולא על מנחת נסכים, כי היה הו"א דנלמוד דמנחת נסכים צריך לבונה מק"ו דלחם הפנים דצריך לבונה ולא שמן, והוקשה לתוס' שהתורה לא תכתוב מיעוט בשמן ולא מיעוט בלבונה ונדע לבד דלחם הפנים א"צ שמן ומנחת נסכים א"צ לבונה, מכיון שאפשר להפוך הק"ו לכל כיוון, דאפשר לומר דלחם הפנים יצטרך שמן מק"ו ממנחת נסכים דיש שמן ולא לבונה, ואפשר לומר הפוך דמנחת נסכים יצטרכו לבונה מק"ו מלחם הפנים דצריך לבונה ולא שמן, וכשאפשר להפוך הק"ו לכל צד אמרינן מה שכתבה בו התורה זהו דינו ולא יותר ונדע דלחם הפנים יש בו לבונה ולא שמן, ומנחת נסכים יש בו שמן ולא לבונה.

**תירצו תוס' דאף בלי הק"ו היינו לומדים מנחת נסכים ולחם הפנים אחד מהשני והיינו מצריכים בשניהם שמן ולבונה,** או שהיינו לומדים מנחת נסכים ולחם הפנים משאר מנחות שצריך בהן שמן ולבונה כי מנחת נסכים ולחם הפנים איקרו נמי מנחה (עיין בדף מ"ו ע"ב דלחם הפנים איקרי מנחה) ותוס' הביאו הוכחה להך תירוצ' כי כשהגמ' רוצה ללמוד לחם הפנים מק"ו ממנחת נסכים אפשר לדחות הך ק"ו בכמה פירכי, כגון מה למנחת נסכים שכן כליל, או שאר פירכי, וכן להיפך כשרוצים ללמוד מנחת נסכים מלחם הפנים בק"ו אפשר לדחות מה ללחם הפנים שכן בפנים ושאר פירכי וא"כ למה צריך להביא ב' מיעוטים מהפסוק עליה, אע"כ כי נלמד משאר מנחות.

**תוד"ה היא להוציא שתי הלחם.** הוקשה לתוס' דהגמ' לא הביאה ק"ו שבגללו נלמד דשתי הלחם יש בו שמן ולבונה, וא"כ למה צריך מיעוט "היא". ותירצו כי שתי הלחם איקרו מנחה ולכן היה הו"א דיצטרכו שמן ולבונה כשאר מנחה.

**תוד"ה ואימא עליה שמן.** רש"י תירץ דחדא מינייהו נקט, אבל תוס' ס"ל דודאי עדיף למעט מנחת כהנים מאשר מנחת נשים וגויים כי הם דינם כמו מנחת איש ולמה נימא דא"צ שמן, משא"כ מנחת כהנים הוה כליל ושונה ממנחה רגילה ולכן היה הו"א דא"צ שמן.

**תוד"ה בלי.** הקשו על פירש"י דמש"כ הכא כלי הכוונה דכל המנחות בעי כלי משא"כ לחם הפנים, דממ"נ אם מדת יבש נתקדשה גם לחם הפנים יצטרך כלי (כמ"ש בגמ' דף צ"ה ע"ב) ואם מדת יבש לא נתקדשה גם כל המנחות לא יצטרכו כלי. ובעולת שלמה הקשה הרי הגמ' בדף צ"ו למדה דמנחות בעי כלי, וכתב דנימא דזה אסמכתא בעלמא (ואפשר להוסיף הסבר על דבריו מכיון שאין סברא שיצטרכו כלי אם מדת יבש לא נתקדשה).

ובתבו וא"א לתרץ דמש"כ דשאר המנחות צריכים כלי היינו משום השמן שבו (שהוא מדת לח ונתקדש בכלי שרת) דא"כ א"א שהגמ' תאמר דלחם הפנים לא נתרבה לשמן כי א"צ כלי (משא"כ מנחת כהנים נתרבה לשמן כי צריך כלי כמו מנחת העומר) דעל צד שמרבינן לחם הפנים לשמן אז גם לחם הפנים צריך כלי, לכן פירשו תוס' דמש"כ הכא כלי הכוונה דמנחת העומר ומנחת כהנים א"צ כלי לפי המ"ד מדת יבש לא נתקדשה (אבל צ"ע טובא הרי צריך כלי מצד השמן שבו, וצ"ל דכוונת הגמ' דודאי בעינן כלי מצד השמן שבו אבל הכא הגמ' דנה דאין צריך כלי במנחת כהנים מצד עצמו ורק מצד השמן משא"כ לחם הפנים בעינן כלי אף מצד עצמו), אבל לחם הפנים צריך כלי כי מונח על השולחן והלבונה בבזיכין, או שכוונת תוס' דשאר מנחות לא בעי כלי מיוחד כשולחן ובזיכין משא"כ לחם הפנים בעי כלי מיוחד.

סיימו תוס' דלקמן א"א לתרץ כן דהיינו כשהגמ' לומדת מהפסוק היא להוציא שתי הלחם דא"צ לא שמן ולא לבונה, שאלה הגמ' אולי זה בא להוציא מנחת כהנים. תירצה הגמ' דא"א לומר כן כי מנחת כהנים דומה לעומר לגבי כלי משא"כ שתי הלחם, ואי נימא הכוונה דא"צ כלי רק שתי הלחם צריך, זה אינו כי שתי הלחם א"צ כלי.

**תוד"ה פיגול.** כתבו דמה שכתוב הכא דלחם הפנים דומה למנחת העומר דבשניהם יש פיגול זה לא כשיטת רבא דס"ל דאין פיגול במנחת העומר.

## דף נ"ט ע"ב

**תוד"ה ותיהוי פך.** הנה לפירש"י קושיית הגמ' היא על מה שכתוב בברייתא דאם חישב בזמן שהיה הלבונה עליה נפסלה המנחה, ואפילו אם אח"כ הוציא הלבונה פסולה המנחה (ומש"כ בברייתא דאם אחר שהוציא הלבונה חישב עליה חוץ לזמנו זה פיגול וחייבין עליו כרת אינו המשך הסיפור שחשב כשהיה

הלבונה עליה ואח"כ הוציא הלבונה ושוב חשב כי בכה"ג לא יתחייב כרת משום פיגול, דלא קרבו מתיריו בהיתר, אלא זה סיפור אחר דאם לא חשב כשהיה הלבונה עליה רק אח"כ חשב עליה אם חשב מחשבת חוץ לזמנו זה פיגול וחייב כרת), וקושיית הגמ' הרי במצב שהלבונה עליה זה פסול וא"כ איך יועיל אז מחשבת פסול לפסלה אפילו כשיוציא הלבונה אח"כ. והנה תוס' סתרו הך קושיא, כי כשחישב מחשבת פסול עשה כן בשעת אחד מעבודות המנחה, ונמצא דאף כשיוציא אח"כ הלבונה מ"מ פסולה המנחה לא מצד מחשבת הפסול שחשב אלא מצד שחסר העבודה שעשה בזמן שהיה הלבונה עליה. ובשפת אמת יישב דברי רש"י דהברייתא מיירי דאחרי שהחזיר הלבונה החזיר הקומץ ורוצה לקמוץ שוב וזה כתוב בבבביתא שזה פסול (בגלל מחשבת הפסול) ולא מועיל לקמוץ שוב. ולכאור' לפירוש"י קשה קצת דהגמ' הביאה דברי חנן המצרי דלא ס"ל דחוי, ושם לא מיירי שקרה בו פסול בזמן הדחיה משא"כ הכא בזמן הדחיה קרה בו פסול מחשבה, משא"כ לפי תוס' א"ש כי בזמן הדחיה לא היה בו פסול.

והנה תוס' הקשו על פירושם וכן על פירוש"י (כן למדו הברכת הזבח וצ"ק ושפ"א) דאין מובן קושיית הגמ' הרי הבביתא אמרה למה כשיוציא הלבונה כשירה המנחה כי כתוב היא, והנה על פירוש תוס' זה קשה, אבל לפירוש"י יישב השפ"א דהיה אפשר לומר דאין כוונת הבביתא לומר דבזמן שהלבונה עליה היא כשירה ויחול עליה מחשבת פסול (דבכה"ג לא יחול מחשבת פסול), וכוונת הבביתא לומר דאם יוציא הלבונה לא נפסלה המנחה מצד שהיה עליה לבונה לפני זה, ובתנאי שבזמן שהלבונה היה עליה לא חשב מחשבת פסול. וע"ז תירץ אב"י דכוונת הבביתא חטאת היא דאפילו בזמן שהלבונה עליה מיחשבא כשירה לגבי דאם חשב עליה מחשבת פסול זה יחול.

**אבל** תוס' למדו דשאלת הגמ' זה למה כשמוציא הלבונה (ולא חשב עליה בזמן שהיה הלבונה בפנים) כשירה המנחה הרי בזמן שהיה הלבונה נפסל המנחה וליהוי כדחוי ולפי"ז מובן תמיהת תוס' דהרי הבביתא למדה דכשירה מכח היתור חטאת היא.

**ואנב** אכתוב מה שראיתי ברש"ש שהסביר דברי הגמ' שהוכיחה מרבי יהודה דכל שזה בידו לא מיקרי דחוי מדם הפסח שנשפך וכו', ולפום ריהטא לא מובן דגם כשנשפך אינו דחוי דראוי לזריקה עם שאר הדם, וביאר דזה דחוי כי זריקה זה רק בכלי, וזה נשפך מהכלי, וזה בידו להחזירו לכלי (אע"פ שמעורב בדם התמצית).

## דף ס' ע"א

**תוד"ה מי בעינן שימה.** הביאו דברי הגמ' בכריתות וכתבו ע"ז והשתא הך בעיא דהכא ניאחא. ודבריהם צ"ע דלכא' מהגמ' בכריתות יש קושיא, ומדבריהם משמע שמהגמ' בכריתות יש תירוץ, כן הקשה בישר וטוב. ועוד הקשה (וכן הקשו בעולת שלמה ומהרי"ט אלגאזי) דתוס' היו צריכים להקשות למה יליף ר"מ בכריתות נתינה מסיכה דזה בכל שהוא, ואילו אצלינו בגמ' יש ספק אי ילפינן שימה שיהיה בכזית כמו נתינה אבל אין צד שנלמד נתינה משימה שיהיה בכל שהוא. ולכן כתב בישר וטוב דחסר קטע בתוס', דהיינו קושיית האחרונים, וע"ז תירצו תוס' דרק שם בכריתות לומד ר"מ נתינה מסיכה כי סיכה כתוב באזהרת התורה ונתינה כתוב בעונש והעונש הוא על הדבר שהוזהר ממנו לכן לומד ר"מ נתינה מסיכה משא"כ הכא מיירי מב' ענינים שמן ולבונה שאחד ילמד מחבירו, ודאי עדיף ששימה ילמד מנתינה שזה בכזית בעלמא, וע"ז כתבו "והשתא" והיינו דלפי מה שאמרו דר"מ למד כן בכריתות דילפינן העונש מהאזהרה לפי"ז מובן למה הכא נסתפקה הגמ' דאולי לא ילפינן שימה מנתינה, כי שימה ונתינה ב' ענינים הם.

**כתבו אי נמי דגם אבא שאול ס"ל דנתינה בעלמא זה בכזית ורק לגבי תרומה** ס"ל בפרוטה כי יליף ממעילה (כי תשלומי תרומה ותשלום מעילה משלמים קרן וחומש כמ"ש תוס' בהמשך). והנה תוס' כתבו לפני זה דרבנן ילפי דבעלמא זה בכזית מתרומה, וכתב הישר וטוב דלפי האי נמי אבא שאול לא יליף דבעלמא זה בכזית מתרומה (כי תרומה לדידיה זה בפרוטה) אלא יליף מסברא.

**הקשו למה קונים בכלי אע"פ שאין בו שוה פרוטה, וזה קשה לפי מש"כ בתירוצם הא' דבעלמא לפי אבא שאול זה בפרוטה ותירצו.** ואח"כ כתבו דלפי מה שפירשו דגם אבא שאול ס"ל בפרוטה רק בתרומה כי יליף ממעילה א"ש כי א"א ללמוד ממעילה רק בתרומה שיש בו קרן וחומש כבמעילה. [וכתב בישר וטוב דלפי רבנן ולפי אבא שאול בתירוץ ב' ל"ק למה א"צ כזית, די"ל דכן צריך כזית]

**בסוף התוס' כתבו דמתן בהונות אין שייך להזכיר כאן דלא שייך בהו לא פרוטה ולא כזית, ביאר כוונתם בספר יד בנימין דעל הבהונות אין שייך לשים כ"א משהו דאין בו לא כזית ולא פרוטה.**

**תור"ה** יכול בשני כהנים. תוס' הקשו על פירושם איך למדה הגמ' מזה שמשמע שחייב על מנחה אחת שתיים דאפילו שנפסלה המנחה ע"י שמן בכ"ז מיחייב על לבונה, אולי הפסוק מיירי כששם בבת אחת אבל בזה אחר זה פטור, והקשה במנחת כהן איך אפשר לומר כן אם בזה אחר זה פטור מצד שזה פסול א"כ א"א לומר דכוונת הפסוק לחייב בבת אחת הרי כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, וא"כ ע"כ שהתורה מחייבת אפילו בזה אחר זה. ותירץ דיש אופנים שחייב בזה אחר זה אע"פ שלא נפסל כגון ששם לבונה וליקטה ואח"כ שם שמן. ולכא' דבריו תלויין בנידון האם חייב על שימה לחוד בלא הקטרה (עיין שפת אמת וקרן אורה) דאם חייב רק בהקטרה א"כ לא משכחת בזה אחר זה.

לפירוש ר"ת יכול בשני כהנים הכוונה היינו במנחה אחת ושני כהנים נתנו, אחד נתן שמן ואח"כ נתן השני לבונה, וה"ה דאפשר לשאול בכהן אחד ובתחילה נתן שמן ואח"כ לבונה.

**תור"ה** שכן נקמצות. הקשו מנא להו לרבנן דמנחת כהנים ומנחת כהן משיח טעון הגשה, ואם נלמד בבנין אב איכא למיפרך מה להצד השוה שבהן שכן נקמצות ויש מהן למזבח ולכהנים תאמר במנחת כהנים ומנחת כהן משיח דכולה כליל ואין בה לכהנים, עכ"ד וצ"ע דהתחילו מה להצד השוה שכן נקמצות ולא סיימו תאמר במנחת כהנים שאין נקמצות. ונראה דכוונתם לפרוך דמה להצד השוה שיש מהן למזבח וכהנים משא"כ במנחת כהנים. והוסיפו הסבר דשאר מנחות נקמצות ולכן נאכלות כמ"ש רש"י במשנה דהקמיצה להתיר שיריים לאכילה, משא"כ מנחת כהנים דאין נקמץ וכולה כליל ולכן אין בה לכהנים.

**אח"כ** כתבו תוס' דנלמד "מאת" המנחה. ודבריהם צ"ע הרי ילפינן מזה מנחת חוטא, ואיך אפשר ללמוד גם מנחת כהנים הרי זה שונה דאין בה לכהנים, כמו שרואים דר"ש דמרבה מנחת חוטא מיתורא דאת בכ"ז ס"ל דמנחת כהנים אינו בהגשה כי זה כליל, ואם כוונתם דרבנן ס"ל דאי"ז פירכא, הרי"ז כמו התירוף הקודם של תוס'. ואולי י"ל דבתירוף הראשון נתכוונו דלא ס"ל לרבנן כלל שזה פירכא, והשתא נתכוונו דס"ל שזה פירכא אולם זה פירכא דומה בחומר לפירכת הגמ' שא"א ללמוד מנחת חוטא וכשריבינו מנחת חוטא גם זה נתרבה.

**אח"כ** הקשו מדוע לא הזכירה הגמ' הכא מנחת כהנים וכהן משיח שזה עיקר פלוגתייהו, ועוד הקשו מדוע צריכים ריבוי למנחת חוטא ומנחת עומר ומנחת

סוטה נלמד אותם ממש"כ בפרשה של מנחה (היכן שכתוב הגשה) וזאת תורת. ותירצו על הקושיא השניה דהיות דכתוב כאן מפורש בפסוק קמיצה, ושמך, ולבונה, וסולת, לא מרבים ממש"כ וזאת תורת דהיה כמו שמיעטה התורה בפירוש, ולכן צריכים ריבוי, והקשו ב' קושיות על הך תירוצך, א' דילפינן מזאת תורת דכל המנחות באות מזה אע"פ ששם כתוב סולת דמשמע דמיירי במנחת סולת, ב' דר"ש יליף מזאת תורת דתורה אחת לכל המנחות ואם חשב במנחת מחבת על מרחשת או על שאר מנחות הם כשרים, אע"פ שבהך פרשה כתוב סולת דמשמע דמיירי דוקא במנחת סולת, ולעומת זאת אצלנו הוא כן מצריך לימודים על מנחת חוטא ועומר וסוטה ולא יליף מזאת תורת.

תירצו דרבנן לא דרשי מוהגיש והגשה למעט מנחת כהנים וכהן משיח אע"פ שבעצם הם ממעטים מה' כי מיעטו מוהקריבה מנחת נסכים, כי רבנן דרשי והגשה למילתא אחריתי. ולכא' קשה למה לא ילפי רבנן דוהקריבה אתא למעט מנחת כהנים ומנחת כהן משיח אבל מנחת נסכים כן יצטרכו הגשה. תירצו תוס' כי גם בר"ש רואים דבתחילה ממעט מנחת נסכים ואח"כ ממעט מוהגשה את מנחת כהנים, ולכן רבנן דדרשי והגשה למילתא אחריתי ס"ל דמנחת כהנים ומנחת כהן משיח צריך הגשה.

### דף ס' ע"ב

**תוד"ה מנחת סוטה.** הקשו דלוג שמן של מצורע יוכיח דטעון תנופה ולא הגשה, וע"ז א"א לתרץ מש"כ מקודם דהסיבה בגלל שאין מהן לאישים כי הכא יש ממנו לאישים, עיין בחמדת דניאל שכתב דתוס' כתבו כן על שאר הדברים אבל באמת לוג שמן אין ממנו לאישים. ובגוף קושיית תוס' בעולת שלמה כתב לתרץ דהני לא מיקרו מנחה ולכן אינם שייכים לענין הגשה שכתוב במנחה.

**תוד"ה יכול שאני מרבה.** הקשו דלעיל לגבי חימוץ אמרינן דמנחת העומר וסוטה הם בכלל "כל המנחה" ולחם הפנים ומנחת נסכים לא מיתרבי מכל המנחה וצריך פסוק מיוחד לרבותם, ואילו הכא אמרינן דשתי הלחם ומנחת נסכים הם בכלל מה דדרשינן מאת המנחה (דצריכים הגשה) וצריך מיעוט מיוחד למעטם ואילו מנחת העומר וסוטה אינם בכלל וצריך לרבותם. [וכתבו ושם פירשתי, אולי כוונתם שהרחיבו בהך ענין אבל שם לא תירצו] ותירצו ב' תירוצים, א' דמשום דבאים משעורים גריעי ולכן הכא אינם בכלל, אך לא מובן דלגבי חימוץ

## יד      דף ס' ע"ב      גד      לו

הם בכלל כל המנחה אע"פ שהם משעורים ולחם הפנים ומנחת נסכים שהם מחיטים אינם בכלל. ומצאתי בחק נתן שעמד בזה וכתב לעיין בקרבן אהרן ואין הספר תחת ידי, וכן הקשו בישר וטוב ועולת שלמה.

עוד תירצו דהכא מנחת העומר ומנחת סוטה הם כן בכלל את המנחה, ומה שצריך לרבות אותם מכיון דאחר שנתמעטו מנחת נסכים ושתי הלחם, מתיבת מאלה, ומתיבת והקריבה, שוב אמרינן דלכא' מתמעטים גם מנחת העומר ומנחת סוטה ולכן צריך לרבות אותם. אך עדיין צ"ע קצת דלעיל רואים דהם יותר בכלל מאשר לחם הפנים ומנחת נסכים, וא"כ במה דמתמעט הכא שתי הלחם ומנחת נסכים לא נימא דמתמעט אף מנחת העומר ומנחת סוטה ולמה צריך פסוק לרבות אותם.

ומצאתי בישר וטוב שביאר פירוש אחר בדברי התוס' (ולפי"ז יישב עוד כמה קושיות בדברי התוס'), דכוונת תוס' דהפסוק דמיירי לגבי חימוץ הוא אחרי הפסוקים שמיירי לגבי הגשה, ואחרי שהתורה ריבתה לגבי הגשה דמנחת העומר ומנחת סוטה הם בכלל את המנחה, ושתי הלחם ולחם הפנים אינם בכלל, מעכשיו כשאנו באים לגבי חימוץ מנחה אמרינן דמנחת העומר וסוטה הם בכלל ושתי הלחם אינם בכלל ולכן צריך ריבוי מיוחד לרבות דאף בשתי הלחם אסור לחמץ.

### דף ס"א ע"א

**תוד"ה ובאות בגלל עצמן.** תירצו דנקט הטעם דבאות בגלל עצמן בגלל שנקטו כן תחילה בברייתא, והיא גופא צריכה ביאור למה נקטו כן בברייתא, אבל ההסבר פשוט כי בתחילה מיעטו דברים שיותר מסתבר ומיעטו מנחת נסכים, ואח"כ כשנשאר עוד מיעוט אמרינן דאתא למעט מנחת כהנים כי אין נאכל, ובהך סברא כבר מימעטא מנחת נסכים. [ולא יקשה לך א"כ הפסוק דממעט מנחת נסכים מיותר, כי אם לא היה את כל המיעוטים לא היינו ממעטים מנחת כהנים אלא היינו אומרים דהמיעוט אתא למנחת נסכים].

**תוד"ה ה"מ מנחה.** בתירוץ של הר' חיים לא זכיתי להבין דנראה בתוס' דמה שהתורה קראה למנחת חוטא חטאת זהו לדמות לשירי הדם של חטאת העוף דטעון יסוד, אבל מה שדימתה התורה כל המנחות לחטאת ואשם זה יתכן דמיירי במתנות החטאת שא"צ יסוד, וקשה מ"ש. אח"כ תירצו תוס' דאה"נ מנחת חוטא יליף משיריים דבעי יסוד אבל שאר מנחות יליף מיניה כי בשניהם כתוב

לפני ה', והקשו בטהרת הקודש ובעוד אחרונים דבמנחת חוטא לא כתוב כלל לפני ה'. ומצאתי בשטמ"ק בזבחים דף ס"ג ע"ב שהביא דריב"א הקשה כן ונדחק דכוונת תוס' דלפני ה' שכתוב במנחה כולל כל המנחות וכמו שלגבי מנחת חוטא כוונתו דבעינן יסוד ה"נ לפני ה' שקאי על שאר המנחות הכוונה דבעינן יסוד.

**תוד"ה אבל הכא.** הקשו דלגבי נר מערכי וגחלים של יום הכיפורים הוה לפני ה' במערב, ואילו לגבי שחיטה זה בכל העזרה ולגבי תנופה זה במזרח, ורואים בתוס' דמזרח הוה כמו כל העזרה, דמזרח הכוונה דא"צ מערב אולם אפשר בכל העזרה. ותירצו.

**אח"כ** הקשו על תירוצם, דהכא רואים דאילו לא היה טעון יסוד לא היו צריכים לעשות במערב, וקשה שהרי הגשה היא במזבח וא"כ כשכתוב לפני ה' אתא למימר במערב. ואח"כ הביאו סמך לתירוצם שרואים דהגשה בעצם היה צריך מערב לא בגלל שצריך יסוד, ובעצם זה קושיא על גמ' דהכא, דאתא מכח שטעון יסוד. [ולכא' קושייתם צ"ע א' דאולי יסוד הגמ' בדף י"ט זה מצד שצריך יסוד, ב' למה הביאו מדברי רבי אלעזר בדף י"ט ולא מדברי הת"ק שם. והבנתי מדברי הטהרת הקודש, דלא הביאו מדברי הת"ק כי אולי אתא מצד שצריך יסוד, אבל בדברי ר"א מוכח דלא אתא מכח שצריך יסוד דא"כ למה הוצרכה הגמ' לומר דס"ל כולה מזבח בצפון קאי, אפילו אם אין כולה בצפון סגי כי פני המזבח מתקיים ע"י דרום ויש גם יסוד אע"פ שאינו לפני הפתח, אע"כ ס"ל דבעינן מערב ממש היינו לפני הפתח, וזה קשה על גמ' דידן.] [ומה שרצה בטהרת הקודש לומר דמה דמזרח מהני זה בגלל שזה נגד פתח ההיכל, צ"ע דתוס' הכשירו כל העזרה]

### דף ס"א ע"ב

**תוד"ה כהן מניח.** הביאו דברי הירושלמי שאמר מביא מפה ואינו חוצץ, הסביר בצ"ק דזה בלשון בתמיה כלומר דודאי א"א ע"י מפה כי זה חציצה, לכן מביא הירושלמי ב' אופנים אחרים.

**תוד"ה מצינו שחילק.** אחרי שהביאו דברי התו"כ דאין סמיכה בקרבן עכו"ם כתבו ולקמן בסוף שתי מידות אמרינן נמי בני ישראל סומכין ואין העובדי כוכבים סומכין, אולי רצה להביא דאין הבבלי חולק על הך דתו"כ.



כתבו דמהפסוק קרבנו ולא קרבן עכו"ם ילפינן דלא יסמוך ישראל בשביל העכו"ם, ולפי"ז הקשו מנלן דלא יסמוך אחר בשביל אשה, אבל עצם הסמיכה שאינה בנשים ילפינן ממש"כ בני ישראל ולא בנות ישראל.

**תוד"ה** יכול נחלוך. ותוד"ה בישראל אבל לא באחרים הם תוס' אחד (שיטה מקובצת). בשוטנשטיין ביאר דנחלקו רש"י ותוס' בהסבר דברי הגמ', דלפירש"י הגמ' אומרת דתנופה אינה כסמיכה (ולכן בקרבן נשים יעשה הכהן סמיכה) ההסבר הוא בגלל שבסמיכה לא מועיל שליחות ולכן א"א שהכהן יעשה סמיכה בשביל הנשים, משא"כ בתנופה שמועיל שליחות יעשה הכהן בשביל הנשים בשליחותם, אבל תוס' למדו דהגמ' אומרת היות דבסמיכה דעלמא גם הכהן סומך וגם הבעלים ולכן בקרבן נשים דאין האשה יכולה לסמוך מדוע לא יסמוך הכהן מצד מצותו לסמוך. ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בסמיכה רגילה האם הבעלים הם העיקר או ששוה לכהן, רש"י ס"ל דבעלים עיקר וכהן טפל (וכן הביאו בתוד"ה כהן מניח בשם רש"י דעיקר תנופה בבעלים), לכן מה שאמרה הגמ' דיסמוך זה מצד שליחות, משא"כ לפי תוס' א"צ לשליחות כי גם הוא עיקר.

**לפי** גירסת רש"י יוצא דקרבן עכו"ם טעון תנופה כמו קרבן נשים, כי הגירסא דיכול כמו שמצינו שחלק הכתוב בין קרבן ישראל לקרבן נשים וגוים לגבי סמיכה ה"נ נחלק לגבי תנופה וע"ז אומרת הברייטא דאינו כן ולא נחלק וקרבן נשים וגוים יצטרכו תנופה, משא"כ לפי גירסת תוס' הברייטא אומרת יכול דכמו שלא חילקו בין קרבן נשים לגוים לגבי סמיכה (דבשתייהם אין סמיכה) ה"נ לגבי תנופה לא יהיה הבדל בין קרבן גוים לקרבן נשים ובשתייהם לא יעשו תנופה. עונה הברייטא דאינו כן ויש הבדל דבקרבן נשים יהיה תנופה ובקרבן גוים לא יהיה תנופה.

הוקשה לתוס' לפי הגירסא דקרבן עכו"ם א"צ תנופה, כי אין הבדל בין החזה ושוק לשאר הבשר (דהכל לכהנים) למה לא נילף מכבשי עצרת דבעי תנופה אחר השחיטה אע"פ שאין הבדל בין הבשר לחזה ושוק ולפי רבי מניף את כל הכבש (משא"כ לרבנן מניף רק את החזה ושוק). [וצ"ע למה לא הוקשה להו אף לרבנן]. אח"כ ראיתי בישר וטוב שעמד בזה ותיירץ דתוס' לא מיבעי קאמרי, כלומר לא מיבעי לפי חכמים שחלוק התנופה דלאחר שחיטה מלפני השחיטה אע"פ שאחר השחיטה אין הבדל בין הבשר לחזה ושוק א"כ ה"נ נצטרך תנופה בקרבן גוים וניפו החזה ושוק, אלא אפילו לרבי שאין חלוק התנופה דלאחר שחיטה משלפני

השחיטה גם קשה דה"נ יעשו תנופה על כל בהמת הגוי. ועיין בעולת שלמה שהקשה דלכא' אפילו לרבי יצטרכו הכא תנופה רק על החזה ושוק כי רק בזבחי שלמי ציבור לפי רבי התנופה דלאחר שחיטה זה בכולו מצד דון מינה ומינה כמו שלפני שחיטה זה בכולו ה"נ לאחר שחיטה משא"כ הכא נידון מסתם תנופה שזה רק בחזה ושוק, ועיין שם דרך אחר בתוס']

**אח"כ** הקשו דבקרבת גוים כן חלוק החזה ושוק משאר הבשר כי שאר הבשר מותר לישראל משא"כ החזה ושוק. [ומה שתוס' כתבו ומה נפשך חזה ושוק שלהן חלוק משאר הבשר שזה מותר לזרים וזה אסור לזרים לא זכיתי להבין כוונתם דלכא' זה חוזר על מה שאמרו לפני זה]

**בסוף התוס'** הוכיחו דתנא דמתניתין לא ס"ל דשלמי עכו"ם הם עולות, כי אילו ס"ל כן, א"כ אף מנחות שהם מביאים זה כולה כליל כמנחת נסכים, והרי מנחת נסכים ס"ל לתנא דמתניתין (דף ס"א ע"א) דאין הגשה, וא"כ איך כתוב במשנה (בדף ס' ע"א) דמנחת נכרים טעון הגשה (אע"כ כי לא ס"ל לתנא דידן דשלמי עכו"ם הם עולות), ואין לדחות דבאמת ס"ל לתנא דידן דהם עולות אבל המנחה שהם מביאים אע"פ שזה עולה כולה לגבוה יצטרכו הגשה ואינה דומה למנחת נסכים דאין צריך הגשה, כי מנחת נסכים אין באה בגלל עצמה משא"כ מנחת עכו"ם באה בגלל עצמה, אין לומר כן כי א"כ היה התנא צריך לחלק במנחת נסכים דיש מהם שטעונין הגשה כגון כשנדר ישראל מנחת נסכים שזה טעון הגשה כי באה בגלל עצמה, ומזה שלא חילקו אלמא דאף כשנדר ישראל מנחת נסכים אין בו הגשה, כי היות דמנחת נסכים דעלמא זה בלי הגשה לכן כשנדר מנחת נסכים נדר ע"ד מנחת נסכים הרגיל שאין בו הגשה, וא"כ אף גוי שנדר מנחה אילו היה מנחתו עולה כולה לגבוה לא היה בה הגשה, ומזה שכתוב במשנה דיש בה הגשה אלמא ס"ל לתנא דמנחת העכו"ם נאכלת כשל ישראל.

### דף ס"ב ע"א

**תוד"ה במילואים.** יתכן דתוס' הביאו הפסוק, להסביר כוונת שאלת הגמ' היכא, היינו כפירש"י היכן יש לחם והיכן ראינו דהלחם למעלה ולכן תירצו במילואים, כי אע"פ שיש עוד מקומות שיש לחם כגון באיל נזיר ובתודה מ"מ אין כתוב שם דהלחם יהיה על החזה אבל במילואים כתוב מפורש ולכן ציטטו תוס' את הפסוק שכתוב בו דהלחם על החזה. [ולא זכיתי להבין דבהך פסוק לכא' כתוב דהחלבים מונחים על החזה, ובגמ' דידן כתוב דהחזה מונח על החלבים.]

ותוס' הקשו ונשארו בקושיא. ועיין בחק נתן שתירץ דלא בכל מקום אמרינן דכששם על כפי הבעלים הוא הופכן, רק במקום שיש סתירה בפסוקים משא"כ לגבי מילואים אין סתירה בפסוק ולכן לא אמרינן שמהפכן.

**תוד"ה כדי לעצור רוחות רעות.** כתבו שמא לא בכל תנופות עושין כן, כיונו דשאר תנופות הוא רק מעלה ומוריד, וא"צ להוליך ולהביא, והסבירו דרק כשזה ימי דין עושים מוליך ומביא לעצור רוחות רעות.

**אח"כ** כתבו וז"ל ולבד מן הנענוע שבלולב יש בו הולכה והובאה, ובערוך וכו', והנה בישר וטוב למד דיש מחלוקת בין תוס' לבין הערוך דלפי התוס' חוץ ממה שמוליך ומביא צריך לעשות גם נענועים, הכוונה כסכוס, ולפי הערוך הנענועים הכוונה מוליך ומביא, כי הערוך כותב וז"ל פירוש כבר אמרנו צריך נענוע שלש פעמים בעי רבי זירא ההולכה תיחשב פעם אחת והובאה פעם אחת או דילמא הולכה והובאה פעם אחת נחשבת וצריך להוליך ולהביא ג' פעמים עכ"ל, אלמא לפי הערוך הנענועים הם ההולכה והובאה, אבל בצ"ק הגיה בדברי התוס' ולכך בהנענוע שבלולב יש בו הולכה והובאה, וכן הוא בתוס' סוכה (דף ל"ז ע"ב ד"ה כדי לעצור) ולפי"ז תוס' הוא כערוך דנענוע זהו ההולכה והובאה, ולכא' משמע כן גם בתוס' אצלינו דאי ס"ל דצריך כסכוס, היו צריכים קודם להזכיר דצריך גם כסכוס ולא לכתוב ולבד מן הנענוע יש בו הולכה והובאה, דאדרבה הולכה והובאה הוא פשיטא כמ"ש כאן ואילו כסכוס צריך להוכיח שצריך (וזה מחלוקת ראשונים).

ועיקר דברי הערוך הוא שחוץ מהנענועים שעושה בנטילת הלולב ע"י הולכה והבאה מעלה ומוריד, צריך ג"כ נענועים בקריאת הלל, ועוד שצריך שיהיה ג' פעמים לכל רוח וזה הוא מוכיח מהירושלמי שהביא ברייתא שכתוב ג"פ, ועוד שצריך ג"פ הולכה וג"פ הבאה לכל רוח כי בירושלמי מסתפק בזה ולא פשט ולחומרא אזלינן.

### דף ס"ב ע"ב

**תוד"ה ויהיו.** (פירשתי עפ"י הישר וטוב) הוקשה לתוס' למה צריך פסוק "אותם" (הכתוב בזבחי שלמי ציבור) למעט דאין שלמי יחיד טעונין סמיכה חיים, וכן למה צריך הלכתא גמירי דבציבור יש רק ב' סמיכות, הרי אפשר לעשות ק"ו מזבחי שלמי ציבור "דאין טעון סמיכה" וצריך תנופה חיים א"כ זבחי שלמי יחיד

דצריך סמיכה "כש"כ דיטעון תנופה חיים", ואפשר לעשות ק"ו הפוך ולומר אם שלמי יחיד "שאיין טעונים תנופה חיים" בכ"ז טעונים סמיכה א"כ זבחי שלמי ציבור דטעונים תנופה חיים "ודאי שיצטרכו סמיכה", ובכה"ג אפילו אם התורה לא היתה כותבת מיעוט והלכתא, היינו אומרים כל חדא וחדא תיקום אדוכתא מש"כ בו ביחיד סמיכה ותנופה שחוט, ובציבור תנופה חי ושחוט ולא סמיכה. [אבל הפסוק אותו שכתוב בשלמי יחיד למעט דאין אשם מצורע טעון תנופה שחוט, זה לא הוקשה לתוס' דודאי צריך, נראה כוונתו כי אפילו אם התורה לא היתה כותבת הפסוק אותם היינו יודעים דשלמי יחיד טעון תנופה שחוט ולא חיים כקושיית תוס' ויש ק"ו לאשם מצורע ולכן צריך פסוק. אך דברי הישר וטוב צ"ע דגם את הפסוק אותו לא נצטרך כי אפשר ללמוד ק"ו הפוך דאם אשם מצורע שאין טעון תנופה שחוט טעון תנופה חי שלמי יחיד דטעון תנופה שחוט אינו דין שיהיה טעון תנופה חי וא"כ נימא כל חד ליקום בדוכתיה.]

תירצו תוס' בתירוצם הב' דאם לא היה הלכתא הוה אמינא כמו שהתורה ריבתה בזבחי שלמי ציבור תנופה אחר השחיטה בחזה ושוק מריבוי שלמיהם הכתוב בשלמים של יחיד, מכח זה היינו מרבים גם דצריך סמיכה בזבחי שלמי ציבור, ולכן צריך להלכתא גמירי לה, ועכשיו אחרי שיש הלכתא דשלמי ציבור אין סמיכה עכשיו אפשר לעשות ק"ו דשלמי יחיד יהיו טעונים תנופה חיים מק"ו ולכן צריך מיעוט אותם.

**תוד"ה** וכן השולח. באמצע התוס' כתבו דערל וטמא איכא לאוקמי באופן שאין תקנה, טמא, כגון שהיה עובר עליה בבל תאחר, אבל מש"כ בתוס' בקרבן הקבוע לו זמן כגון עולת ראייה וחגיגה מחקו בחק נתן כי טמא פטור מקרבן ראייה כמ"ש תוס' בהמשך.

## דף ס"ג ע"א

**תוד"ה** מספקא להו. הביאו פירוש הקונטרס ואינו ברש"י שלפנינו, ואבאר הכוונה עפ"י הישר וטוב (עיי"ש האריך בקושיות) דזה פשוט להו לב"ש כרבי יוסי הגלילי דאדם שאמר הרי עלי מנחת מרחשת מביא מנחה בכלי שיש לה כיסוי, והיינו כמו שאמרה הגמ' דאע"פ שיש לומר דמרחשת אתיא ארחושי הפה וצריך בכלי פתוח, בכ"ז גמרא גמיר לה דהכוונה על רחשי הלב ומביא בכלי

מכוסה, אולם השתא שאמר הרי עלי מרחשת (ולא הזכיר מנחה) יתכן דלא נתכוין כמ"ש חכמים, אלא יתכן ארחושי הלב ויתכן ארחושי הפה, אבל אם נתכוין על שם כליין אין כאן ספק דודאי הכלי מרחשת קיבלו חכמים שהוא עם מכסה ולפי המהלך הזה אין ספק אם נתכוין לנדור כלי. והקשו תוס' דא"כ מה מוסיף הספק אי נתכוין ע"ש כליין, הרי אפשר להסתפק כשנקטינן דנתכוין ע"ש מעשיהן אי ארחושי הפה או הלב.

לבן פירשו תוס' כפירש"י הכא דהספק אם נתכוין להתחייב כלי או סולת, וע"ז הוקשה לתוס' דאדם שנדר שיביא ויש ספק בכוונתו חייב לפשוט הספק והכא אפשר לפשוט הספק.

תירצו דמיירי כשאמר על מעות או על סולת דזה יהיה למרחשת והכא כבר אין עליו חיוב נדר והיות דלא ידעינן מה כוונתו לכן יהא מונח.

והקשו ע"ז דאעפ"כ עליו מוטל לתקן את המעות שהפריש מכיון שהספק הוא בגלל דעתו שלא ידעינן למה נתכוין הוא צריך לפשוט הספק כי הוא פשע, לכן תירצו דהפרישן למרחשת כמו שיאמרו חכמים והשתא אין חייב לפשוט הספק כי אין הספק בדעתו וכן פירש בחק נתן ובעולת שלמה.

**תוד"ה או על שם מעשיהם.** הנה הכא נסתפקו ב"ש באדם שאמר הרי מעות אלו מרחשת, אם כוונתו לכלי או לסולת, כתבו תוס' דדברי רב אשי שאמר בחשב על מחבת לשם מרחשת דחשב בכלי מרחשת אינו כב"ש דמספקא להו.

**תוד"ה וכשירות.** חלקו על רש"י דס"ל בקדש בכלי נפסל ביוצא, ולפי תוס' לא נפסל, ומה שהגמ' הקשתה מדברי ר"ש שאמר דכשירות אבית פאג'י, הסבירו תוס' (בדף ט' ע"א ד"ה ר"ל) דהלשון כשירות אבית פאג'י, היינו דאפשר להוציאו מהעזרה לבית פאג'י, וזה קשה כי לכתחילה אסור להוציא בגלל שזה גנאי להוציאו לחוץ אחר שקדש בכלי.

**אח"כ** הקשו דנימא דלגבי מנחה בעינן תנור קדוש מכיון שהתורה הזכירה תנור, אבל בשתי הלחם לא הזכירה התורה תנור ונימא דא"צ תנור כלי שרת. ותירצו דחד תנור היה, וע"ז הוקשה לתוס' איך יתכן באמת דלא היה קדוש הרי כתוב תנור.

## דף ס"ד ע"א

**תוד"ה ואפילו נתכפר.** הוקשה לתוס' דרבה אמר דאפילו נתכפר בשניה מ"מ חייב, ולקמן יש ספק בגמ' אם בזמן שחיטת השני היה נראה דהראשון שמן ואח"כ ראו דהראשון כחוש בבני מעיים אם מחוייב בגלל שאזלינן בתר מחשבתו ולא היה יודע שהראשון כחוש, או בתר מעשיו ובמציאות הראשון היה כחוש, ויש דיעה בגמ' דהך שאלה תלויה במחלוקת רבה ורבא ולפי רבה יהיה פטור (ולפי רבא יהיה חייב) וקשה איך יתכן דלפי רבה פטור והכא אמר רבה דאפילו נתכפר בשניה חייב. תירצו תוס' דלא דמו אהדדי דשם כשאזלינן בתר מעשיו בזמן שחיטת השניה הראשונה כחוש במציאות וכלפי שמיא גליא שזה כן ואם אליהו היה בא ואומר כן היו שוחטין השניה, משא"כ בנתכפר בשניה בזמן שחיטת השניה היתה הראשונה כשירה למהדרינן, אלא שאח"כ נשפך דם הראשונה.

**אח"כ** כתבו תוס' ולא דמי נמי לטעה בדבר מצוה ועשה מצוה, הסבירו בצ"ק ובטהרת הקודש ובשפת אמת דכוונתם דרבי יוסי ס"ל בסוכה דאדם שבטעות הוציא לולבו בשבת לרה"ר פטור כי חשב לעשות מצוה ועשה מצוה בהוצאה כי נטל לולב, אבל הכא לא עשה מצוה בזמן שחיטת השני. [ועיין בטהרת הקודש ושפת אמת שהקשו מהגמ' בהמשך בנמצא כחוש בבני מעיים למה לא יפטר מצד טעה בדבר מצוה ועשה מצוה, עיין בשפ"א מה שתירץ ועיין בשטמ"ק מה שתירץ בזה]

[והוקשה לי דהגמ' בסוכה (דף מ"ב ע"א) מביאה דס"ל לרבי יוסי דטעה בדבר מצוה אע"פ שלא עשה מצוה פטור, ותוס' בעצמם הביאו שם דבגמ' בפסחים יש מחלוקת אם פטור אע"פ שלא עשה מצוה, וא"כ איך יסתדר המ"ד דפטור עם דברי רבה המחייב. אח"כ ראיתי בצ"ק שהעיר מהגמ' בפסחים, ואולי פליגי. אח"כ ראיתי בשפת אמת ובלחם משנה שביארו פירוש אחר בתוס' ולפי"ז ל"ק מה שהקשיתי לפני זה מהשפת אמת וטהרת הקודש, והיינו דבטעה בדבר מצוה הוא חושב שעושה עכשיו את מעשה המצוה כגון שיוצא עם לולב בשבת לקיים מצות לולב משא"כ הכא הוא יודע שקיים המצוה להביא החטאת אלא שסבור שיכול להביא חטאת אחר, ולפי"ז ל"ק גם מה שהקשיתי.]

**תוד"ה להעלות דגים.** בעולת שלמה הסביר כוונת תוס' דקשה להו דכמו שאדם שאפה ביו"ט לחול אע"פ שכוונתו היתה לאיסור מ"מ פטור מכיון שיתכן

שמיקלעי אורחים, וא"כ ה"נ כש"כ דיפטר דהרי נתברר דמעשה שלו היה היתר כי העלה את התינוק. תירצו תוס' דלא דמו אהדדי כי שם יתברר דמחשבתו שחשב לחול לא חל, כי יצא דהאפייה היה ליו"ט, משא"כ הכא מחשבתו שחשב לצוד דגים נתקיים כי בפועל עלו לו גם דגים.

**תו"ד** שנים מייתנין. הנה נידון דסוגיין זה נקרא מרבה בשיעורים היינו דהותר לו לקצור ב' גרוגרות ובמעשה שעשה קצר שלש גרוגרות בחדא מעשה (כמו שהותר לו לבשל כזית לחולה ושם בסיר יותר מכזית והניח על האש), וזה מחלוקת ראשונים לפי הר"ן בביצה זה דאורייתא ולפי תוס' הכא זה דרבנן. והנה הר"ן הביא ראייה מסוגיין, כי אם נימא שזה דרבנן לא מובן ספיקא דרבא, דהרי ודאי עדיף לקצור העוקץ שיש בו ג' גרוגרות שזה רק דרבנן מאשר לקצור ב' פעמים גרוגרת שזה ב' מלאכות דאורייתא. ובשפת אמת יישב שיטת התוס' דיתכן דס"ל לתוס' דאם החולה צריך ב' גרוגרות, ויש בענף אחד ב' גרוגרות וקצר ב' ענפים שבכל אחד מהם יש רק גרוגרת אחת ג"כ לא עבר על איסור תורה רק על איסור דרבנן, מכיון שסוף סוף החולה נתרפא ע"י ב' הגרוגרות וא"כ מיושב קושיית הר"ן דהכא גם כשקצר ב' הענפים עבר רק אדרבנן.

הקשו תוס' מדוע לא פשטה הגמ' דמותר לקצור השלש שבענף האחד מהדין שממלאה אשה קדירה בשר ביו"ט אע"פ שאין צריכה אלא לחתיכה אחת, ולכא' הקושיא דנוכח מזה דאין אפילו איסור דרבנן במרבה בשיעורים, והיינו אפילו אם יש בענף אחד שנים ובענף האחר שלש יהיה מותר לקצור הענף שיש בו שלש. ועיין בשפת אמת שתמה על לשון תוס' כי בגמ' משמע דבאופן שיש בענף אחד שנים ובענף אחר שלש פשיטא דאסור לקצור הענף שיש בו שלש ובלשון תוס' נראה שהקשו דרק נפשוט האיבעיא, ובעצם זה אפילו יותר מהאיבעיא.

דחו תוס' דאין להוכיח משם כי י"ל דיש איסור להרבות בשיעורים וביו"ט דקיל כי אוכל נפש הותרה בו לכן הקילו דאפשר להרבות משא"כ שבת דחמיר ופיקוח נפש דחווה אצל שבת ולא הותרה לכן אסרו להרבות בשיעורים. והקשו תוס' ע"ז דמצאנו דאף לגבי שבת התירו ריבוי בשיעורים. דחו תוס' א' דמה שהתירו שם ריבוי בשיעורים היינו ע"י עכו"ם, ב' דאפילו מיירי ע"י ישראל היות דאיסור ריבוי בשיעורים זה דרבנן לכן במקום מצות מילה שהיא עצמה דוחה שבת לא אסרו רבנן ריבוי בשיעורים.

## דף ס"ד ע"ב

**תוד"ה משום ברמל.** הסבירו דאין מכאן סתירה לדין דאין גורעין ומוסיפין באמצע תיבה, ואולי כוונתם מכיון שאין מוסיפין כאן אותיות.

**תוד"ה איבעית אימא.** אביא דברי הגמ' בזבחים, שם יש מחלוקת בשיירי הדמים שטעונין שפיכת יסוד במזבח העולה, אם נותנים אותם על יסוד מערבית (צפונית) או על יסוד דרום (מערב), התנא של המשנה ס"ל שיירי דמים הפנימיים ניתנים על יסוד מערב, ודמים החיצוניים ניתנים על יסוד דרומי, ורבי ישמעאל ס"ל דשניהם ניתנים על יסוד מערב, ורשב"י ס"ל שניהם ניתנים על יסוד דרומי, והגמ' מסבירה את הטעם של התנא של המשנה דשיירי הדם ניתנים על יסוד מערב כי כתוב בפסוק ואת כל דם הפר ישפוך אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד והיינו כי היסוד שנמצא בפתח אהל מועד הוא יסוד מערב (ותוס' סתרו הגירסא שגרסו שם דזה ביסוד מערב כי בו הוא נתקל תחילה, והיינו מצד דאין מעבירין על המצוות), ושיירי חטאות החיצונות ניתנים על יסוד דרומי זה נלמד כמו שהפנימיים ניתנים בסמוך לו ה"נ החיצוניים ניתנים על היסוד הסמוך להן דהיינו יסוד דרומי מזה הוכיחו תוס' דאינו מצד אין מעבירין על המצוות, כי א"כ למה פשוט לו יותר דחטאות הפנימיות במערב מאשר דחיצוניות בדרום. ועוד דרבי ישמעאל דס"ל שניהם ניתנים על יסוד מערב זה בגלל שילמוד סתום מן המפורש, היינו דבפנימי מפורש בפסוק שזה מערב ולכן החיצון שאין מפורש ילמד ממנו שזה במערב, מוכח מזה שכתוב שהפנימיים מפורש שהם במערב שזה מצד הפסוק אשר פתח אהל מועד (ואם נימא מצד אין מעבירין על המצוות א"כ מהאי טעמא שיירי החטאות החיצונות מקומם בדרום מצד אין מעבירין ולא במערב).

והקשו תוס' מדוע לא נלמוד דשיירי הדם הפנימיים הם ביסוד מערב מצד אין מעבירין על המצוות, כמ"ש בסוגיין, וכמ"ש בגמ' יומא, שכתוב שם דבעולה שנותן שתי מתנות שהם ארבע, תחילה נותן בקרן מזרחית צפונית ואח"כ בקרן מערבית דרומית, והקשתה הגמ' למה לא יתן תחילה על קרן מערבית דרומית ותירצה הגמ' משום אין מעבירין על המצוות. ותירצו תוס' דאם חייב בשתי המקומות שייך לומר דצריך להתחיל בקרן שפוגע בו מצד אין מעבירין על המצוות, וכן אם יכול לקחת לעומר מהיכן שרוצה א"כ צריך ליקח מהמקום הראשון שפוגע



בו, משא"כ לגבי היכן רוצה התורה שיתן שיריים הפנימיים בקרן מערבי או דרומי א"א להוכיח שזה במערב מכח אין מעבירין על המצוות, כי אולי אין התורה מסכימה שיהיה במערב.

**תוד"ה** ארור אדם אשר ילמד את בנו חכמת יונית. הנה מוכח בסוגיין דבזמן מלכות חשמונאי גזרו על ללמד חכמת יונית, כי כתוב בגמ' דהך מעשה היה כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה, וא"כ קשה איך אמר רבי ישמעאל לבן דמא שאם ימצא זמן שאינו יום או לילה יכול ללמוד, ויש מ"ד דס"ל דכשקרא ק"ש שחרית וערבית יצא מצות והגית בו ולפי"ז אפשר ללמוד חכמת יונית וקשה דרבי ישמעאל בן אלישע היה אחר החורבן שכבר גזרו על חכמת יונית, וא"א לתרץ דזה רבי ישמעאל כה"ג שהיה מעשרה הרוגי מלכות כי אע"פ שהיה בזמן הבית מ"מ היה אחרי מלכות בית חשמונאי וא"כ כבר גזרו, כי הוא נהרג ביחד עם רשב"ג, ורשב"ג נהג נשיאותו בתוך המאה שנה אחרונים שעמד הבית, ומלכות חשמונאי נסתיים ק"ג שנה לפני החורבן וא"כ ע"כ קדמה הגזירה לרשב"ג ורבי ישמעאל.

**אח"כ** הקשו למה גזרו בפולמוס של אספסינוס לא ללמד חכמת יונית הרי כבר גזרו עליה בזמן החשמונאים, ותירצו תוס' בשם רבי יעקב ב"ר שמעון דמעיקרא גזרו ולא קבלו ובפולמוס של אספסינוס קיבלוה. ולפי"ז יש ליישב מה שהקשו תוס' לפני זה ממה שאמר רבי ישמעאל לבן דמא, דמיירי ברבי ישמעאל כה"ג שהיה לפני החורבן ואז אע"פ שכבר גזרו מ"מ לא קיבלוה.

**תוד"ה** ועל אותה שעה שנינו. הביאו דבמסכת עדיות תניא עובדא דהכא על ההיא דתמיד של שחר קרב בד' שעה. הנה במסכת עדיות רק כתוב עדות דתמיד של שחר קרב בד' שעות, אבל בפירוש הרמב"ם שם הביא מהירושלמי דהפעם שקרב בד' שעות היה כשהיו מעלים להם הכבשים, ופעם אחד העלו במקום כבשים גדיים ואז הם מצאו בנס שני טלאים מבוקרים בלשכת הטלאים והקריבום בד' שעות.

**אח"כ** כתבו תוס' דרש"י פירש דהך זמן שקרב בד' שעות היה כשנשא שלמה את בת פרעה וכו'.

**תוד"ה** אמר להו מרדכי. חלקו על רש"י וס"ל דזה לא היה מרדכי שהיה בזמן אחשורוש אלא כולם נקראו על שמו, והוקשה לי דמהגמ' (בדף ס"ה

ע"א) מוכח שזה מרדכי שהיה בזמן אחשורוש כי הגמ' שואלת מה היחוס דמרדכי ידע בשבועים לשון הרי כל הסנהדרין ידעו בשבועים לשון, ולפי תוס' הרי מרדכי לא בהכרח שהיה מסנהדרין (אע"כ מוכח דמיירי ממרדכי שהיה בזמן אחשורוש שהיה מסנהדרין). אח"כ ראיתי דתוס' (בב"ק דף פ"ב:) הקשו כן ועוד קשה דהגמ' (בדף ס"ה ע"א) אמרה דלכך נקרא מרדכי בלשן בגלל שהיה בולל הלשונות, מוכח דמיירי ממרדכי שהיה בזמן אחשורוש שנקרא בלשן. ותירצו דמה שאמרו דרק נקרא ע"ש מרדכי הראשון מיירי על המרדכי שהיה כשהביאו העומר מגגות צריפין, ושהביאו שתי הלחם מעין סוכר, אבל המשך דברי הגמ' שהביאה מעשה בשלשה נשים וכו' זה היה בזמן מרדכי הראשון וכן מש"כ פתחיה על הקניין זה מרדכי, מיירי במרדכי שהיה בזמן אחשורוש.

#### דף ס"ה ע"א

**תוד"ה בעלי כשפים.** הביאו פירוש רב האי גאון, וכתבו דהיינו דאמר רבי אליעזר שאני שונה שלש מאות הלכות בנטיעת קישואים היינו לידע איזה נטיעה הוה מעשה וחייבים עליה ואיזה הוה אחיזת עיניים ופטורים עליה, אבל רש"י פירש הכא פירוש אחר.

**תוד"ה ויודעים בשבועים לשון.** הקשו דבסנהדרין משמע דסגי בשני דיינים שיודעים לדבר בע' לשון והשלישי שומע בע' לשון היינו מבין בע' לשון, וא"כ למה כתוב הכא דצריך שכל הסנהדרין ידעו שבועים לשון, ולכא' לא מובן קושייתם אולי שם מיירי מב"ד של שלש לכן סגי בשנים שיודעים לדבר ואחד לשמוע, אבל לעולם אימא לך דבסנהדרין של כ"ג או שבעים ואחד צריכים כולם לדעת ע' לשון, וכנראה בגלל זה הביאו תוס' את המשך הגמ' בסנהדרין שהקשתה ממש"כ בברייתא שלישית חכמה היינו דאם ג' מדברים זה חכמה וכשירה היא, רביעית אין למעלה הימנה היינו דאם גם דיין רביעי יודע ע' לשון אין למעלה הימנה ומזה מוכח דלא מיירי בב"ד של ג' (דא"כ אין בו דיין רביעי).

תירצו דמה שאמרה הגמ' הכא כולהו סנהדרין נמי ידעי בשבועים לשון, זה לאו כולהו ממש, ומה שאמר רבי יוחנן אין מושיבין בסנהדרין וכו' ויודעים בשבועים לשון, לא קאי על כולהו סנהדרין.

ועוד תירצו דצריך שמנין הדיינים שצריך להך נידון ידעו כולם בע' לשון, ולכן בדיני ממונות דצריך ב"ד של שלש, אם ידונו אותו בב"ד של כ"ג סגי בג'.

דיינים שיודעים בע' לשון, ומש"כ הכא דכל הסנהדרין צריכים לדעת דמשמע כל השבעים ואחד מיירי בדיני נפשות מסוימים דלא סגי בהו כ"ג כגון זקן ממרא ולדון את השבט וכו' אבל בשאר דיני נפשות צריך שיהיה שם כ"ג שיודעים ואף אם ידונו אותו בע"א סגי בכ"ג שיודעים. (פירשתי עפ"י הצ"ק וישר וטוב)

**תוד"ה אילין יומיא.** כתבו דמהמשנה בתענית מוכח נמי דמחמיר בדלא למיספד מבדלא להתענאה, כוונתם דאיתא במשנה (תענית דף ט"ו ע"ב) דבימים שאסורים בהספד, לפניו אסור לאחריו מותר ולפי רבי יוסי אף לאחריו אסור, אבל בימים שאסורים בתענית ס"ל לת"ק דאף לפניו מותר, ורבי יוסי אסור בהו רק לפניו, אלמא שהימים הקדושים יותר הם אסורים אף בהספד אבל הפחות קדושים אסורים רק בתענית.

**אח"כ** כתבו וכי נקיט התם כל שאחריו ה"נ הוה מצי למנקט כל שלפניו דאי אמרת לפניו בין בתענית בין בהספד אסור א"כ למה לי שיהא מוטל בין שני יו"ט, היינו דהגמ' שם שואלת למה כתוב שם דמריש ירחא דניסן עד תמניא ביה אסור כי איתוקם תמידא, היה מספיק לכתוב מב' ניסן אסור, וא' ניסן בלא"ה אסור כי זה ר"ח ותירצה הגמ' ע"ז דאתא לחדש דאף יום שלפניו דהיינו כ"ט אסור. אח"כ הקשתה הגמ' למה כתוב מתמניא ביה ועד סוף מועדא אסור כי איתוקם עצרת, היה מספיק לכתוב מתמניא עד פסח, ופסח בלא"ה אסור כי זה מועד, תירצה הגמ' דאתא לחדש שיהיה אסור יום שלאחרי המועד והיינו כרבי יוסי (דימים שאסורים בהספד אסורים אף לאחריו), הקשתה הגמ' ע"ז א"כ דאתא כרבי יוסי א"צ לכתוב מריש ירחא כדי לאסור כ"ט, כי יום כ"ח זה ג"כ יו"ט ולפי רבי יוסי אסור לאחריו, תירצה הגמ' דכן צריך לכתוב מריש ירחא דניסן, כדי לאסור את כ"ט אף בהספד "כי מצד שזה אחרי כ"ח" אסור רק בתענית ולא בהספד, אבל היות דגם ריש ירחא הוא חג לכן הוה ליה כ"ט בין שני ימים טובים ולכן אסור אף בהספד, עכ"ד הגמ', וזה כתבו תוס' דהגמ' היתה יכולה לומר דכל שלפניו ולאחריו אסור זה רק בתענית ולא בהספד לכן נקטו ריש ירחא כדי שיהיה מוטל בין שני ימים טובים, דא"א לומר דלפניו חמור ואסור אף בהספד (כמו שרואים דלפניו לכו"ע חמיר ואסור, ובלאחריו פליגי), כי א"כ א"צ לומר דהטעם דכ"ט אסור בהספד כי מוטל בין שני ימים טובים, וסגי בזה שזה לפני ריש ירחא, אע"כ דאף לפניו אסור רק בתענית. [ובעולת שלמה ציטט דברי השער המלך, דתוס' כתבו כן לפי הגירסא דמריש ירחא דניסן עד תמניא ביה אסור בהספד, אבל לפי מש"כ (בתוד"ה מריש ירחא דניסן) דהגירסא הנכונה זה מריש ירחא

דניסן עד תמניא ביה דלא להתענאה בהו, אפשר לומר דימים שאסורים בהספד, אסורים אף לפניו בהספד, וצריך להגיע לזה שזה בין שני ימים טובים, כי א"א לאסור בהספד מצד שזה לפני הימים שאיתוקם תמידא, כי הם בעצמם אסורים רק בתענית]

**תוד"ה מריש ירחא דניסן.** רש"י גריס מריש ירחא עד ח' דלא למיספד בהון, ומתמניא ביה עד סוף מועדא דלא להתענאה אבל תוס' הביאו דבמסכת תענית כתוב גירסא הפוכה דמריש ירחא עד ח' אסור בתענית, ומח' עד סוף מועדא אסור אף בהספד, ותוס' כתבו שזו הגירסא הנכונה (ובגמ' דידן הגירסא בשניהם דלא למיספד בהו ובסוף התוס' הביאו דיש גורסים כן), כי הגמ' בתענית הקשתה (הבאתי הדברים באריכות בתוס' הקודם) למה צריך לכתוב מח' עד סוף המועד הרי מספיק לכתוב עד המועד, (דמועד אסור מצד עצמו), תירצה הגמ' כדי לאסור את שאחריו וכרבי יוסי, ואי נימא דמח' עד סוף מועדא אסור רק בתענית, א"כ לכו"ע יום שאחריו מותר, אע"כ הגירסא דלא למספד שבזה ס"ל לרבי יוסי דיום שאחריו אסור.

**ובסוף התוס' הקשו** (לפי גירסת הגמ' בתענית) על הגמ' (הבאתי באריכות בתוס' הקודם) שתירצה שצריך לכתוב מריש ירחא כדי לאסור יום שלפניו (היינו כ"ט) דהגמ' היתה צריכה לשאול מיד כמאן כרבי יוסי א"כ למה צריך לכתוב מריש ירחא כדי לאסור כ"ט הרי כ"ט בלא"ה אסור מצד יום שאחריו כ"ח, (אבל לפי גירסת רש"י דמריש ירחא עד תמניא אסור אף בהספד, לא קשה מידי כי מה שאמרו דכתבו מריש ירחא לאסור יום שלפניו דהיינו כ"ט אתא לכו"ע כי בימים שאסורים בהספד לכו"ע אסור יום שלפניו, ורק בימים שאסורים בתענית ס"ל לת"ק דאין אסור יום שלפניו, ולפי רבי יוסי יום שלפניו אסור). ותירצו תוס' דאפשר שהגמ' חיכתה להקשות אף מהסיפא על רבי יוסי.

## דף ס"ה ע"ב

**תוד"ה כתוב אחד אומר.** ז"ל אי נמי חמישים יום "תספרו" אוהקרבתם דבתריה קאי, בישר וטוב מחק תיבת תספרו, וכן ברא"ש פרק ערבי פסחים ליתא, כי לפי תוס' כוונת הפסוק עד ממחרת השבת השביעית תספרו, ואח"כ אומר הפסוק חמישים יום והקרבתם שתקריבו ביום החמישים.

**תוד"ה** מה לחלן רגל. הנה רבי ישמעאל קאמר מה להלן (היינו כשמביאים שתי הלחם) זה רגל ותחילת הרגל, אף בעומר זה "רגל" "ותחילת רגל", וכתב רש"י ואילו לפי הבייתוסין יכול להיות דיום הנפת העומר יהיה בסוף הרגל כגון אם חל יו"ט א' דפסח ביום שני, ואז יום ראשון שלאחריו שלפי הבייתוסין מניפין אז העומר זה סוף הרגל, (יום ז' דפסח), ותוס' כתבו דלפי הבייתוסין יכול להיות שזה יהיה אחרי הרגל כגון כשיו"ט א' דפסח חל ביום ראשון שאז לפי הבייתוסין הנפת העומר הוא ביום א' שאחרי פסח, וכתבו הקרן אורה ורש"ש דתוס' לא פליג על רש"י דאף רש"י מודה דכשחל פסח ביום א' אז לפי הבייתוסין הנפת העומר יהיה ביום א' שאחרי שזה אסרו חג, (כי רש"י (בד"ה כל ספירות) כתב דלפי הבייתוסין לפעמים יצא עצרת ביום נ"ו מתחילת הפסח כגון שפסח חל ביום ראשון), ורש"י הסביר איך משכחת לה דלפי הבייתוסין לא יהיה בתחילת הרגל, ותוס' הסביר איך משכחת דלדברי הבייתוסין לפעמים יהיה אחר הרגל.

**תוד"ה** וספרתם לכם. כתבו דבזבה אין מברכת על ספירת ז' נקיים, דשמא תסתור, בספר חמדת דניאל דייק דמוכח מדברי התוס' כמו השל"ה דאשה צריכה לספור הימים בפה, דאי במחשבה למה סברו תוס' דאילולי החשש שתסתור צריכה לברך הרי אין מברכין על מחשבה.

**תוד"ה** רבי יהודה בן בתירא. הביאו דרבינו גרשום מחק מהברייתא השניה תיבות בן בתירא כי רבי יהודה בן בתירא דרש לעיל דרשא אחרת ממה שדורש הכא לכן ע"כ לא גרסין בן בתירא והם שתי תנאים, ותוס' ס"ל דאפשר לגרוס גם הכא בן בתירא והיו שני ר"י בן בתירא א' בזמן המקדש והשני אחר החורבן.

### דף ס"ו ע"א

**תוד"ה** זכר למקדש, כתבו נראה דבספק חשיכה יכול לברך, אח"כ כתבו ועוד אומר דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות, נראה דכוונתם ביום סמוך לחשיכה, היינו ספק חשיכה וכתבו ביום סמוך לחשיכה כי עדיין אין חשיכה מוחלט כי זה ספק חשיכה, ונראה עדיין יום אע"פ שיתכן דזה לילה כי זה ספק חשיכה, וכן בראשונים ובאחרונים הביאו דברי התוס' לגבי ספק חשיכה.

ומה שתוס' כתבו דלא נראה דיספור לכתחילה בספק חשיכה, הסביר הר"ן כי למה יכניס עצמו בספק לכתחילה, ואי משום תמימות, הרי בזמן הבית דהספירה

דאורייתא סופר בלילה אע"פ שצריך תמימות וא"כ כש"כ דבזמן הזה שהוא מדרבנן שיספור בלילה ומקיים בהכי תמימות.

**אח"כ** נחלק ר"ת עם בה"ג אם לא ספר בלילה אם יספור ביום, והנה ממה שפירשו תוס' את סברת מחלקותם אם העיקר כמשנה דמנחות דקצירת העומר כשר בדיעבד ביום וא"כ ספרו ביום, לפי"ז מבואר דיספור בברכה כ"כ הב"ח בסי' תפ"ט והגר"א שם, ור"ת ס"ל דהעיקר כמשנה דמגילה דזמן הקצירה בלילה ולא ביום וא"כ לא יספור ביום, והרא"ש הכריע דיספור ביום בלי ברכה, אבל תוס' במגילה סברו דלפי בה"ג יספור ביום בלי ברכה, ולפי ר"ת לא יספור ביום אף בלי ברכה, ומש"כ שם דלא יברך ביום הכוונה וגם לא יספור, (כן מוכח דאל"כ במה פליג שם עם הבה"ג).

תוס' הביאו ראייה דהעיקר כמשנה דמגילה דקצירת העומר זה רק בלילה, כי כתוב בגמ' (מועד קטן) דר"ג נמנה על שתי פרקים ובטלם, היינו דיש תנאים שלומדים מהפסוק בחריש ובקציר תשבות דזה בא ללמד איסור לחרוש בשדה הלבן אחר פסח ובשדה האילן מעצרת אבל רבן גמליאל דרשה כרבי ישמעאל דהכוונה בקציר רשות תשבות, אבל קציר העומר אפשר בשבת, ואם כשקצרו שלא כמצותו דהיינו ביום או יום קודם כשר א"כ א"א לחלל שבת עליו כמו שאמר ר"ע.

**אח"כ** הביאו תוס' עוד הוכחה לפסוק כמשנה דמגילה כי הם הלכתא פסיקתא, וביאור ענין הלכתא פסיקתא, יש ב' ביאורים א' דכתבו ליד דבר שההלכה כן, כמו שם שכתבו ליד כל החזור בו ידו על התחתונה, והלכתא פסיקתא דמגילה כי שאר הדברים שם הלכה כן, ב' דכשכתוב במשנה בלשון כל ההלכה כן.

**בסוף** התוס' נחלקו עם הבה"ג אם לא ספר יום אחד האם יספור בשאר הימים, לפי בה"ג לא יספור וכתב הטעם משום דבעיא תמימות כי ס"ל דכל ימי הספירה חדא מצוה, אבל תוס' ס"ל דכל יום זה מצוה בפני עצמה ולכן יספור בשאר הימים ואפילו בברכה וכתבו על בה"ג ותימה גדולה הוא ולא יתכן, כן פירש הרא"ש בפרק ערבי פסחים סי' מ"א.

## דף ס"ו ע"ב

**תוד"ה** שלא ניתנו מעות. קשה איך פליג על המשנה שכתוב והשאר נפדה. התירוץ פשוט דהמשנה מיירי לא לפי ר"ע, אבל לפי ר"ע אם סברתו

בגלל שלא ניתנו מעות אלא לצורך להן תלוי בשני תירוצי התוס' אי ס"ל דהשאר נפדה.

**תוד"ה מירוח העוברי בוכבים.** הנה בסוגיין למדה הגמ' דר"מ ורבי יהודה דמחייבי בעכו"ם ס"ל מירוח העכו"ם חייב ורבי יוסי ור"ש דפטרי בשל עכו"ם כי ס"ל מירוח עכו"ם פוטר, והקשו תוס' אולי לכו"ע ס"ל מירוח עכו"ם חייב ופליגי ביש קנין לעכו"ם להפקיע מן המעשר, (אבל א"א לומר דלכו"ע מירוח עכו"ם פוטר כי א"כ למה מחייבי ר"מ ורבי יהודה בשל עכו"ם הרי עשה גם מירוח).

תירצו תוס' בתחילה דאף אם נאמר דפליגי ביש קנין לעכו"ם מ"מ א"א לומר דלכו"ע מירוח עכו"ם חייב, כי אם ר"מ ס"ל אין קנין א"כ ס"ל מירוח עכו"ם פוטר, אבל רבי יוסי דס"ל יש קנין יסבור מירוח עכו"ם חייב (והיינו טעמא כי אם דורשים דגנך ולא דגן עכו"ם ולכן יש קנין, א"כ מירוח העכו"ם בשל ישראל חייב כי אין פסוק למעט מירוח העכו"ם, ואם אין דורשים ולא דגן עכו"ם ולכן אין קנין א"כ דורש דיגונך ולא דיגון עכו"ם דמירוח עכו"ם פוטר). [אך צ"ע למה א"א לומר דמ"ד ולא דגן עכו"ם דורש ג"כ ולא דיגון עכו"ם דמירוח עכו"ם פוטר כי התורה כתבה ג' פעמים דגנך] ולפי"ז מתורץ קושיית תוס' דאי נימא דר"מ דמחייב מצד אין קנין א"כ יסבור מירוח עכו"ם פוטר, (הפוך ממה שכתבנו לעיל אם נלמוד דמחלוקתם במירוח עכו"ם) והקשו תוס' על הך תירוצ' דהגמ' בהמשך אמרה דר"מ ס"ל מירוח עכו"ם חייב, והיה מקום לדחוק דהגמ' כתבה כן לפי הפשטות דנחלקו במירוח עכו"ם, ואי נימא דפליגי ביש קנין א"כ יסבור להיפך אולם הגמ' לא טרחה לומר כן מכיון שבכל אופן יש מחלוקת במירוח עכו"ם אבל כתבו תוס' דא"א לתרץ כהך תירוצ' כי ר"מ מירי בתבואת גוי והגוי ג"כ מירח ואעפ"כ חייב אלמא ס"ל גם דאין קנין לגוי להפקיע ממעשר וגם דמירוח עכו"ם חייב, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא אולי לכו"ע מירוח עכו"ם חייב ופליגי ביש קנין דר"מ ס"ל אין קנין ורבי יהודה ס"ל יש קנין.

**לבן** כתבו תוס' דהיה נראה לומר להיפך דלמ"ד יש קנין לעכו"ם להפקיע מן המעשר ס"ל נמי מירוח עכו"ם פוטר, ומאן דס"ל אין קנין ס"ל ג"כ דמירוח עכו"ם חייב, (ביאור הדבר כי התורה כתבה ג' פעמים דגנך, א' למעט דיגון הקדש, ולמ"ד מירוח עכו"ם חייב כי לומד מב' פעמים דגנך ולא דגן עכו"ם ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות דמירוח עכו"ם חייב, וא"כ אין קנין לעכו"ם לפטור מן המעשר כי אין לו פסוק למעט, ומ"ד מירוח עכו"ם פטור יליף מדגנך הא' למעט

דגן עכו"ם כי יש קנין, ומדגנך הנוסף ממעט מירוח עכו"ם) ולפי"ז היה מיושב דא"א לומר דלכו"ע מירוח עכו"ם חייב דא"כ הוה להו למיסבר דאין קנין לעכו"ם להפקיע ממעשר והרי רבי יוסי ור"ש ס"ל יש קנין לעכו"ם להפקיע ממעשר, אבל תוס' כתבו דא"א לומר כן כי בגמ' פרק השולח ובגמ' בכורות אמרה הגמ' דמ"ד אין קנין ס"ל דמירוח עכו"ם פטור.

לבן תירצו תוס' דמאן דס"ל אין קנין לעכו"ם להפקיע מן המעשר יכול לסבור דמירוח עכו"ם חייב וידרוש תרי דגנך למיעוט אחר מיעוט דבא לרבות, ויכול לסבור דמירוח עכו"ם פוטר מדגנך ואין דורש הדגנך הנוסף למיעוט אחר מיעוט דבא לרבות מירוח עכו"ם חייב, אלא דורשה לדרשא אחרינא, (ובאמת ר"מ ורבי יהודה אצלינו ס"ל אין קנין ומירוח העכו"ם חייב) אבל מאן דס"ל יש קנין להפקיע ממעשר וע"כ דריש ליה מדגנך ולא דגן עכו"ם, א"כ ע"כ ידרוש מהדגנך הנוסף למעט דיגון עכו"ם דמירוח עכו"ם פטור, כי צריך לדרשו על הדרשא הפשוטה דמירוח עכו"ם פוטר, (והוקשה לתוס' ע"ז דהגמ' בגיטין מביאה מחלוקת בין רבה לר"א אם יש קנין או לו, והסבירה הגמ' דמ"ד דס"ל אין קנין דורש דגנך ולא דיגון עכו"ם, ולכא' קשה הרי יש ב' דגנך מיותרים וא"כ אף המ"ד דיליף דיש קנין ילמוד מדגנך השני דמירוח עכו"ם פטור. תירצו תוס' דהגמ' שם התייחסה נגד דגנך הא' דאם ילפינן מזה דיש קנין, א"א ללמוד מזה דבא לפטור מירוח עכו"ם, ועוד תירצו דהגמ' שם קיצרה ונתכוונה לומר דדורש משתי דגנך ולא דיגון עכו"ם דמירוח עכו"ם חייב כי אין מיעוט אלא אחר מיעוט), ולפי"ז מיושב דא"א לומר דרבי יוסי ור"ש ס"ל מירוח עכו"ם חייב ומה דפטרי כי ס"ל יש קנין, כי אם ס"ל דיש קנין א"כ צריכים לסבור מירוח עכו"ם פטור, וכש"כ אי ס"ל אין קנין ס"ל מירוח עכו"ם פטור כי אם לא כן למה פטרי תבואת עכו"ם, אולם אע"פ שמוכח דרבי יוסי ס"ל מירוח עכו"ם פטור אין ברור מה ס"ל לגבי האם יש קנין לעכו"ם להפקיע או לא, וכתבו תוס' דיתכן דרבה ור"א דפליגי בגיטין אם יש קנין או לא פליגי לפי רבי יוסי אבל לפי ר"מ א"א לומר דפליגי כי ס"ל מירוח עכו"ם חייב ואין קנין כי הרי מחייב הכא בשל עכו"ם אע"פ שזה גדל אצל העכו"ם ומירוחו עכו"ם.

**אח"כ** תירצו תירוצ' נוסף דא"א לומר דפליגי ביש קנין כי א"כ יוצא דר"מ ס"ל אין קנין ומצאנו שאמרה הגמ' בע"ז דר"מ ס"ל יש קנין, (כי הגמ' מסבירה סברת ר"מ דאין משכירין בתים בארץ ישראל לעכו"ם וכש"כ שדות כי בבתים יש איסור חנייה בקרקע ובשדות יש דבר נוסף דמפקיע מן המעשר) ולכא' קשה א"כ



איך אמר הכא ר"מ מעשרין משל כל על של כל, (הרי יש קנין) תירצו תוס' דמיירי באופן שהגוי קנה תבואה במוץ שלה מהישראל והוא מירחו, וסיימו תוס' דבירושלמי ס"ל להדיא דר"מ ס"ל אין קנין, ולכן לפי הירושלמי צריך לתרץ כתירוצן הקודם, ולפי הירושלמי לא קשה למה אמר ר"מ וכש"כ שדות כי הירושלמי לטעמיה דהסביר פשט וכש"כ שדות שיש ממנו ברכה דמגדל ממנו תבואה.

**תוד"ה רבי יוסי.** הקשו דהכא מוכח דס"ל לרבי יוסי דכותים גרי אריות הם וא"כ יינם כיון נסך ובגמ' בחולין לא משמע כן כי מוכח שם דס"ל לרבי יוסי דיינם שרא בשתיה, תירצו דבגמ' חולין מיירי דהישראל עשה היין בשבילו.

**תירצו תוס'** דאף לרבי יוסי ור"ש גזרו על בנות כותים אע"פ שאין זיבה מטמא בעכו"ם מ"מ גזרו להרחיק הישראל מן הכותים, ולכן גזרו אף בבת יומא, ואילו לגבי בנות עכו"ם שגזרו עליהם יש מחלוקת אם גזרו רק מבת ג' שנים שראויה לביאה שלא יבואו לביאה, או שאף בבת עכו"ם גזרו מבת יום אחד, והוקשה לתוס' א"כ למה העמידה (הגמ' בנדה) את המשנה דבנות כותים נדות מעריסתן כר"מ, הרי אף לרבי יוסי גזרו, ותירצו דהעמידו כר"מ בגלל הסיפא שכתוב דהכותים מטמאים משכב עליון כתחתון כי הם בועלי נדות ואילו לרבי יוסי אין הדין כן כי נשותיהם אינם נדות באמת.

**והוקשה לתוס'** דאחרי שלפי רבי יוסי מה שגזרו דבנות כותים נדות מעריסתן אינו בגלל חשש שראו א"כ למה אמר רבי יוסי מעשה והטבילוה לבת הכותים קודם לאמה אלמא אתינן מצד חשש שראתה.

**אח"כ** הקשו תוס' למה לפי ר"מ הוצרכו לגזור על בנות כותים הרי חייש למיעוטא, ותירצו דזה מיעוט דלא שכיח ואף ר"מ לא גזר בכה"ג לכן הוצרכו לגזירה. והנה בעולת שלמה ועוד אחרונים הקשו דהגמ' עצמה (בנדה דף ל"ב) הקשתה כן ותירצה כי זה מצוי וע"ז הביאה הגמ' מה שאמר רבי יוסי מעשה והטבילוה קודם לאמה (עיי"ש מה שתירץ).

## דף ס"ז ע"א

**תוד"ה דבתיב דגנך.** בתחילה כתבו תוס' דא"צ להסביר כרש"י אלא דכשהתורה כתבה ראשית דגנך תירושך ויצהרך הוה כמו שדגנך קאי גם על תירושך

ויצהרך שרק במירוח ישראל חייב והוה כמיעוט אחר מיעוט, והוכיחו ממה שרבי אילעאי למד ממש"כ בפסוק ראשית דגנך ותירושך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו, שכמו שבתרומה פטור על שותפות עכו"ם כי כתוב ראשית דגנך ה"נ מש"כ בהמשך הפסוק דצריך לתת ראשית הגיזה לכהן אם יש לו שותפות עם הגוי הוא פטור, והיינו דצאנך דרישא קאי אף על הסיפא שכתוב גז, וכשהתורה אמרה אח"כ גז "צאנך" זה אתא למעט אף שותפות ישראל, אולם תוס' סיימו ופירושו הקונטרס עיקר, ולא ביארו מדוע, ואולי י"ל דאע"פ שנחשב כאילו קאי גם על תירושך מ"מ א"א לומר דזה נחשב כמו שהתורה כתבה כן מפורש וזה יהיה מיעוט אחר מיעוט, ועיין מש"כ בצ"ק ולא הבנתי דבריו, אח"כ ראיתי בטהרת הקודש שהביא מהירושלמי דאם יש ב' מיעוטים בפסוק אחד זה בא לרבות אבל אם יש ג' מיעוטים בפסוק אחד כולם למעט ולפי"ז מיושב כי הכא זה ג' מיעוטים בפסוק אחד.

**תוד"ה** חד עריסותיכם. גירסת תוס' חד עריסותיכם ולא עיסת עכו"ם וחד עריסותיכם ולא עיסת הקדש ואינה כגירסתינו בגמ', (ובסוף התוס' הביאו גירסתינו), הקשו דבגמ' (פסחים) ממעטים עיסת מעשר שני מחלה ממש"כ עריסותיכם וקשה דהרי אין עוד פסוק עריסותיכם למעט גם מעשר שני, תירצו דזה נלמד מעריסותיכם שממעט עיסת הקדש, ולפי גירסתינו לא קשה כלל קושיית תוס' כי כולם נלמדים מחד עריסותיכם (הקדש, גוי מעשר שני).

**אח"כ** הקשו לפי גירסתם דהכא בעינן מיעוט אחד להקדש ומיעוט אחד לגוי, וכן לגבי מירוח וכן לגבי אונאה, ובכמה מקומות סגי במיעוט אחד, תירצו דמה דסגי במיעוט אחד זה אחרי שראינו לגבי חלה שהתורה השוותה עיסת גוי לעיסת הקדש, ומה שצריך מיעוט מיוחד באונאה תירצו דאם היה פסוק אחד היינו אומרים דממעט אונאה בגוי אבל בהקדש יהיה אונאה כי התורה החמירה דצריך לתת חומש בנהנה מהקדש, [אבל לא תירצו למה צריך שתי פסוקים לגבי מירוח, וצ"ע. שוב ראיתי דלכא' צ"ע קושיית תוס' דהביאו מפירש"י דצריך ב' פסוקים א' לפטור מירוח הקדש וא' לפטור מירוח גוי, ולא מצאנו כן ברש"י. ומצאתי בישר וטוב דהסביר כוונת תוס' דמרש"י רואים דעכו"ם והקדש אין דומים בסברא, כי רש"י הקשה למה אומרים דהמיעוט אחר מיעוט בא לרבות דיגון עכו"ם דחייב ולא הקדש למה לא נימא להיפך. ותירץ רש"י דיותר מסתבר לחייב בעכו"ם מבהקדש, א"כ רואים דאינם שוים וע"כ צריך ב' פסוקים. ותירצו תוס' דאחרי שהתורה השוותה אותם אמרינן בכל מקום דשוים, ולא יקשה א"כ למה צריך ב' פסוקים

במירוח כי אדרבה התורה כתבה ללמד דמירוח הקדש פטור ועכו"ם כן חייב בגלל שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות[ והוקשה לתוס' דלעומת זה מצאנו קולא בהקדש דהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל וא"כ למה נימא דבהקדש יש אונאה ולא תירצו, אבל בעולת שלמה כתב דכוונתם לחלק דשם יודע דשוה מנה ומתכוין לחללו על פרוטה בזה אין אונאה אבל כשחושב לתת המחיר ונותן פחות בזה הוה אמינא דיש אונאה קמ"ל דלא.

**תוד"ה** גזירה משום בעלי כיסין. הקשו על ר"פ ורבינא דלא ניחא להו לומר דהך תבואת עכו"ם דחייב בתרומה זה מדרבנן ובפשטות ס"ל דלפי רבי יוסי ור"ש דפוטר מירוח עכו"ם אין חייב אפילו מדרבנן, וקשה דמצאנו דר"ש ס"ל דמירוח עכו"ם חייב, ותירצו דגם הם מודו דלר"ש חייב מדרבנן, אולם לא ניחא להו לומר דמש"כ בברייתא דחייב בתרומה קאי לפי ר"ש וזה מדרבנן, כי א"כ מדוע אין גלגול העכו"ם חייב בחלה מדרבנן, ולא מסקי אדעתיהו לחלק בין חלה דיכול לפטור עצמו לבין תרומה שאין יכול לפטור עצמו, לכן רצו לומר דזה קאי למ"ד מירוח עכו"ם חייב ואעפ"כ גלגול עכו"ם פטור, דלא כרבא.

**אח"כ** הקשו על הגמ' בבכורות (שהקשתה על מש"כ הלוקח טבלים ממורחים מן העכו"ם מעשרן והן שלו והקשתה הגמ' דמרחינהו מאן אילימא גוי, א"א לומר כן כי מירוח עכו"ם פטור) למה לא תירצה הגמ' דאע"פ דמירוח עכו"ם פטור מ"מ חייב מדרבנן משום בעלי כיסין. והנה תוס' כתבו דאין לתרץ דגזירת בעלי כיסין אינה בתבואת עכו"ם רק במה שמכר הישראל לעכו"ם וקנה ממנו, כי אפילו גר שנתגייר והיה לו תבואה ממורחת מזמן שהיה גוי חייב משום גזירת בעלי כיסין, ותוס' לא כתבו היכן כתוב כן (ועיין בעולת שלמה מש"כ בזה אולם אפשר לדחות דבריו). ובשפת אמת כתב דהך ברייתא שכתוב עכו"ם שהפריש פטר חמור שמדויק מזה דתרומתו בארץ חייב מיירי דנתגייר אח"כ והגמ' אמרה דהחוב משום בעלי כיסין, כי רש"י כתב דהפריש פטר חמור "בהיותו עכו"ם" משמע מזה דנתגייר אח"כ, ויתכן דרש"י הוציא כן מלשון הברייתא דכתוב דפטר חמור גוזז ועובד בו, ואם הוא עדיין גוי, אין מחוייב במצוות ואפילו בפטר חמור גמור אינו אסור לעבוד בו אע"כ מיירי דנתגייר.

ובתבו דא"א לתרץ דהגמ' לא רצתה לומר דחייב מדרבנן משום בעלי כיסין כי א"כ היה צריך לתת לכהן, מצד חשש דהבעלי כיסין יקנוהו לגוי כדי שאע"פ שחייבים בתרומה בכ"ז יהיה שלהם (ולכן תירצה הגמ' שם דחיובו מדאורייתא כי מיירי דהישראל מירח תבואת עכו"ם), כי א"כ כשהגמ' הקשתה אח"כ מרבי

אלעזר דאמר דמה שר"ש ס"ל בהפקיד פירותיו אצל עכו"ם מעשרן דמאי היינו דא"צ לתת אותם לכהן כי זה רק ספק אם החליף אבל אם ודאי החליף חייב וצריך לתת אותם לכהן והקשתה הגמ' למה אין הדין מעשרן והן שלו כמו הדין דלוקח טבלים ממורחים מן העכו"ם מעשרן והן שלו, למה לא תירצה הגמ' בפשיטות דהך משנה דמשמע שאם ודאי החליף חייב בתרומה ולתת לכהן מיירי דמרחינהו עכו"ם וחיובו מדרבנן משום בעלי כיסין לכן נותנם לכהן, משא"כ הדין דלוקח טבלים ממורחים מיירי דהישראל מירח לו וחיובו מדאורייתא לכן א"צ לתת לכהן כי אתי מכח הגוי שא"א להוציא ממנו, אע"כ אין התירוץ הזה אמת, והנה מכח הך הוכחת התוס' יוצא דס"ל דאע"פ שחייבוהו בגלל בעלי כיסין, מ"מ א"צ לתת לכהן, וכ"כ בר"ש במסכת דמאי פ"ג משנה ד' (ובכ"ז הועילו חכמים בתקנתם כי עי"ז הוא מוכרו לכהנים בזול כי ישראלים אין יכולים לאכול, כנ"ל).

#### דף ס"ז ע"ב

**תו"ד** כרי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר. שיטת רש"י, ותוס' הסכימו עמו דכשמכניס במוץ שלה ועי"ז לא היה ראיית הבית אחר המירוח לא מיתסר לאכול עראי, אבל אסור לאדם לאכול מהן קבע, והיינו טעמא כי חז"ל אסרו אכילת קבע (לפני שיעשר) אף לפני המירוח, אבל אכילת עראי דאדם או אכילת בהמה (דנחשב עראי) אינו אסור רק אחרי שנתמרח ואח"כ הכניסו לבית דרך הפתח, ולכן הכא שהכניסה במוץ אף אם ימרחנה אח"כ מ"מ לא היה ראיית הבית אחרי המירוח וקבע אסור ועראי שרא אבל רבינו אפרים ס"ל דאף לאכילת אדם שרא.

**הוקשה** לתוס' לפירש"י דלאדם אסור קבע, א"כ למה אמרה הגמ' הכא (בקושיא) דא"צ לגזור משום בעלי כיסין כי אפילו אם נגזור לא יועיל כי יפטור עצמו ע"י עצה אחרת שיכניסנה במוץ, וקשה דכשיפטור עצמו ע"י הכנסה במוץ יאסר לאכילת קבע לאדם, וא"כ נאסור לו אכילת קבע במירוח עכו"ם משום בעלי כיסין ולא יוכל לפטור עצמו ע"י הכניסה במוץ, כי אין מועיל לאכילת קבע (ומכח הך שאלה למד רבינו אפרים דע"י הכנסה במוץ שרא אף לאכילת קבע דאדם), ותוס' הביאו דרבינו אפרים ס"ל דאם הכניס במוץ ומירחה בבית שרא אפילו לאכילת אדם, ועל מה שרש"י ותוס' טענו דלאכול קבע כבר נאסר אף לפני המירוח תירץ רבינו אפרים דמה שרבנן אסרו אכילת קבע ה"מ במידי שעתיד להתחייב משא"כ בהכניסה במוץ ומירחה. ותוס' הקשו עליו מהגמ' בביצה בהכניס שיבלין לעשות עיסה אוכל

מהן עראי, אלמא אסור באכילת קבע, ועוד הקשו מהמ"ד דס"ל בחיטין ושעורים  
 דלא תלי בראיית פני הבית, והנה מה שהקשו קושיא הב' עיין בצ"ק ומלא הרועים  
 (מובא בילקוט מפרשים) דרש"י כתב דרבי אושעיא דתלי בראיית הבית לא ס"ל  
 כהך מ"ד, ועל הקושיא הראשונה כתב בשטמ"ק דלק"מ דמיירי דלא מירח עדיין  
 השיבלים וא"כ יוכלו לבוא לידי חיוב גמור כי יכול להוציאם ולמרחם ולהחזירם  
 לבית משא"כ רבי אושעיא דמתיר באכילת קבע מיירי דמירחם בבית כמ"ש רבינו  
 אפרים, ולכא' זה תימה גדולה על תוס'. ונראה דתוס' ס"ל דמסתכלים אם במצב  
 הזה שהוא בבית הוא יכול להתחייב ולא ע"י שיוציאונו וימרחנו ויחזירנו, ויתכן  
 דלמד כן ממה שאמרה הגמ' דיכול לפטרו ע"י שיכניס דרך גגות וקרפיות  
 ובפשטות מיירי בתבואה שהיה מירוח בחוץ, והרי יכול להוציאם בחזרה ולהכניס  
 דרך הפתח אע"כ כי מסתכלים אם יכול להתחייב במצב שהוא נמצא.

תירצו תוס' ב' תירוצים, א' דקושיית הגמ' הכא דעל דבר שהוא מאכל בהמה  
 למה גזרו לחייב במירוח עכו"ם משום בעלי כיסין, הרי יוכל לפטור אכילת בהמה  
 ע"י עצה אחרת, ב' דמה שחייבו חז"ל מירוח עכו"ם משום בעלי כיסין, באו  
 לחייב על אכילת עראי אבל אכילת קבע בלא"ה אסור [וזה שאלה הגמ' למה  
 אסרו חכמים אכילת עראי אחר מירוח עכו"ם משום בעלי כיסין, הרי יוכל לפטור  
 עצמו מאכילת עראי ע"י עצה אחרת דיכניסה במוץ]. והיינו טעמא כי אם הישראל  
 יביא תבואתו לעכו"ם כדי שימרחנה, הרי הך תבואה נאסרה מדרבנן באכילת קבע  
 אפילו קודם המירוח וא"כ בזה שימרחנה העכו"ם לא ירד הך איסור ורק יועיל  
 דלא יאסר באכילת עראי אם אח"כ יכניסנה לבית אחר מירוח העכו"ם דהו"ל  
 כמו שלא היה מירוח. ואע"פ שבגמ' בעמוד א' משמע דתבואת עכו"ם אפילו  
 אם סוברים אין קנין לעכו"ם להפקיע מן המעשר בכ"ז אם נסבור מירוח עכו"ם  
 פוטר יהיה מותר אף באכילת קבע. חילקו תוס' דלעיל מיירי בתבואה שגדלה  
 אצל העכו"ם משא"כ הכא מיירי בתבואת ישראל שמכרה לגוי כדי שימרחנה.  
 ביאור החילוק כי מה שאסרו רבנן אכילת קבע אף לפני המירוח היינו דרצו  
 שישאר התבואה כדי שאח"כ יתן ממנו תרומה ומעשר, וה"מ במי שעתיד ליתן  
 ליתן משא"כ תבואת גוי שאין עתיד ליתן תרומה לא אסרו באכילת קבע לפני  
 המירוח, ולכן כשיעשה מירוח אם מירוח העכו"ם פוטר יהיה אפשר לאכול אף  
 קבע. אולם כתבו תוס' דמ"מ אחרי שחז"ל גזרו משום בעלי כיסין אסרו אף  
 תבואה שגדלה אצל הגוי, ומבואר הטעם בישר וטוב דלא פלוג במירוח עכו"ם  
 בין גדל אצלו לגדל אצל הישראל (וכנראה אסרו בגדל אצל העכו"ם אכילת עראי  
 וכ"ש אכילת קבע).

**אולם** אף לפי תירוץ הב' במירוח הקדש אע"פ שגדל אצל הישראל והקדיש ומירחו הגזבר ואח"כ פדהו הישראל יהיה פטור לגמרי אף באכילת קבע. וכתבו תוס' הטעם משום פסידא דהקדש (כנראה דאם יהיה אסור באכילת קבע לא ירצה לפדות) אוקמוה אדאורייתא.

**אבל** תוס' דחו התירוץ ב', ובתחילה כתבו כי יש קצת דוחק (הסברתי לפי הישר וטוב) כי איזה חילוק יש בין גדל התבואה אצל הישראל ומירחו העכו"ם דאסור באכילת קבע אף לפני גזירת בעלי כיסין לגבי גדל אצל העכו"ם ומירחו דשרא באכילת קבע לפני גזירת בעלי כיסין, ואף אם נסביר כמ"ש תוס' כי תבואת הגוי אין עומד להפריש ממנה משא"כ בישראל, א"כ רואים דחז"ל לא עשו לא פלוג א"כ קשה למה אסרו אף תבואה שגדל אצל הגוי מצד לא פלוג (כי זה פשוט דתבואה שגדל אצל הגוי לא שייך בזה גזירת בעלי כיסין, ורק יכולים לאסור מצד לא פלוג) ואפילו אם נסבול הך דוחק הוכיחו תוס' דא"א לומר כתירוץ ב' כי מוכח במשניות תרומות דמירוח העכו"ם אוסר רק אכילת קבע ולא עראי, והיינו דגזירת בעלי כיסין היה על אכילת קבע ולא על אכילת עראי, כי הדין דאם זרעו דבר שמרחוהו ונתחייב בתרומה, והך דבר אין זרעו כלה, אז אסור לאכול גידוליו כמוהו, ושם איתא בגוי שזרע חסיות שנמרחו לתרומה (והם אין זרעם כלה) אם ישראל מנכש אצל הגוי, מותר לישראל לאכול מהם עראי, ואם היה אפשר להעמיד הך משנה כמ"ד מירוח עכו"ם חייב מדאורייתא, לא היה אפשר להוכיח לענינינו שאנו עוסקים לפי מ"ד מירוח עכו"ם פוטר וגזרו משום בעלי כיסין, לכן הוכיחו תוס' דלא אתא כמ"ד מירוח עכו"ם חייב, כי א"כ יאסרו החסיות לאכול אפילו עראי כמו אם היה כן אצל ישראל וע"כ מיירי למ"ד מירוח עכו"ם פטור מדאורייתא ורק רבנן חייבוהו משום בעלי כיסין, רואין דמשום בעלי כיסין נאסר רק אכילת קבע ולא עראי.

**תנוד"ה** כדי שתהא בהמתו אוכלת. תוס' כתבו הכא דגם טבל טהור אסור בהנאה של כילוי ויליף לה מטבל טמא, כי טהור הוקש לטמא וכמו שאין לכהן בטמא רק משעת הרמה ה"נ בטהור וכתבו דמה דהתנא נקט בשבת אין מדליקין בטבל טמא כוונתו וכש"כ בטהור לא. ובספר טהרת הקודש הסביר דזה כש"כ, ומה טמא שמותר בהדלקה לאחר שהופרש בכ"ז לפני שהופרש אסור, טהור דאפילו אחר שהופרש אסור בהדלקה כש"כ דלפני ההפרשה יאסר בהדלקה. והנה הכא הביאו תוס' דרש"י פירש דוקא בטמא אסור אבל בטהור מותר להדליק בו לפני הפרשה, וחלקו עליו, אבל בשבת (דף כ"ו) הביאו דרש"י כתב וכש"כ

דאסור בטהור, והקשו עליו דאי"ז כש"כ כי הוא רק נלמד מטמא, ובאמת תמוה דהכא כתבו תוס' דזה כש"כ אע"פ שלמדוהו מטמא, דטהור דומיא דטמא אלמא לא נלמד במכ"ש וה' יאיר עיניי.

**תוד"ה יצק.** כשתוס' אמרו דכתוב הכא כל הג' מתנות שמן, הרגישו בקושי דאין כתוב המתנות כסדרן, ולכן תירצו דגם (בדף ע"ד עמוד ב') אין כתובים כסדר, אבל רש"י שמיאן לפרש כן, יתכן כי בדף ע"ד ע"ב קודם כתוב מתנת יציקה שהוא האחרון, ואח"כ בלילה שהוא האמצעי, ואח"כ מתן שמן בכלי קודם לסולת שהוא הראשון, והסביר שם רש"י דהכוונה דבזמן שעושה יציקה צריך שתהא הבלילה נעשית כבר וקודם בלילה צריך מתן שמן, אבל הכא א"א לפרש כן כי יציקה כתוב באמצע.

#### דף ס"ח ע"א

**תוד"ה קוצרים בית השלחים.** הנה בגירסת גמ' דידן איתא קוצרין בית השלחין שבעמקים, אבל גירסת תוס' קוצרים בית השלחים ושל בית העמקים, ולפי גירסת תוס' דכתוב דקוצרים בית השלחין ושל בית העמקים ורש"י פירש בגלל שזה מקום שאי אתה מביא ממנו ולכן אפשר לקצור, הוקשה לתוס' דכן אפשר להביא מבית השלחין כמ"ש במשנה בדף פ"ה ע"א דאין מביאים מהם ואם הביא כשר, תירצו תוס' דהיות דלכתחילה אין מביאין מהם מיקרי מקום שאי אתה מביא ממנו ושרא לקצור לפני העומר.

ועוד הוקשה לתוס' לפי גירסתו, דבמשנה (בדף פ"ה) איתא אין מביאין לא מבית הזבלים ולא מבית השלחים ולא מבית האילן, ואם הביא כשר א"כ למה הכא לא הזכיר נמי דקוצרים מבית הזבלים ומבית האילן. וכתבו לתרץ דאע"פ שבית הזבלים ובית האילן זה מקום שא"א להביא משם (לכתחילה) בכ"ז אין מתקלקל תבואתה ולכן לא התירו לקצור לפני העומר (כי חששו בכ"ז שמא יאכל ממנו לפני העומר) כמו שכתוב הכא קוצרין בית השלחים "אבל לא גודשין" והיינו טעמא כי אין מתקלקל אם לא יגדשו לפני העומר.

**אבל** הוקשה לתוס' להך גירסא א"כ למה במשנה (בדף פ"ה) לא מוזכר דאין מביאין משל בית העמקים (כפי שמוזכר הכא).

**אח"כ** הביאו תוס' דאית דגרסי כגירסת גמ' דידן קוצרין בית השלחין שבעמקים ולפי"ז מיושבים כל הקושיות, דאם כשהביא מהם בדיעבד זה כשר מיקרי מקום

שאתה מביא ממנו ואסור בקצירה לפני העומר, והכא יש תרתי לריעותא א' בית השלחין ב' שבעמקים ובכה"ג גם אם הביא ממנו זה פסול לכן קוצרין בו ולכן לא הזכירו הכא את כל הנזכרים במשנה (בדף פ"ה) היות שאם הביא מהם זה כשר לכן אין קוצרין שם לפני העומר, ולא הזכירו במשנה (בדף פ"ה) בית השלחין שבעמקים כי גם אם הביא משם זה פסול, ולא הזכירו שם בית העמקים כי בית העמקים לבד הם טובים ומביאים מהם לכתחילה, וכתבו דכן מוכח בתוספתא כי כתוב שם דאין קוצרין מבית השלחין שבהרים ומבית הבעל שבעמקים, ואילו לגירסת תוס' לא חילק התנא והתיר בכל בית השלחין ובכל בית העמקים, משא"כ לגירסא הזו א"ש.

**אבל** תוס' הקשו ב' קושיות על גירסתינו, א' דלא כתב התנא בשום מקום דאף אם הביא מבית השלחין שבעמקים זה פסול, ב' (פירשתי עפ"י גירסת הברכת הזבח) דבתורת כהנים כתוב דבית השלחין ושל בית העמקים מותר לקצור שם לפני העומר, וזה בעצמו לא קשה לגירסתינו (שרק התירו בית השלחין שבעמקים) כי יתכן דגם נגרוס בתו"כ בית השלחין שבעמקים, אבל קשה כי התו"כ למד שמוותר בגלל הפסוק "קצירכם" של כולכם אמרתי ולא של בית השלחין ולא של בית העמקים. (ביאר החפץ חיים את כוונת התו"כ "קצירכם של כולכם" היינו סתם תבואה שהאנשים רגילים לקצורם שהם טובים וראוי להביא מהם עומר לאפוקי אלו שהם רעות ואין העומר בא מהם. ומה שכתוב בתו"כ ללמוד מהפסוק וקצרתם את קצירה שתהא תחילה לכל הנקצרים, הגיה הגר"א והחפץ חיים דכוונת התו"כ ללמוד מסוף הפסוק שכתוב ראשית קצירכם היינו דהעומר קודם לקצירכם, וכן איתא בגמ' דידן דף ע"א.) ואם נגרוס בתו"כ בית השלחין שבעמקים קשה דהתו"כ לא היה צריך להגיע לפסוק קצירכם אלא היות דאין מביאין מהם לכן קוצרין (כפי שלמדה הגמ' (בדף ע"א) מסתירת הפסוק שכתוב וקצרתם את קצירה משמע דשרא שאר קצירות לפני העומר ומהפסוק "ראשית קצירכם" משמע שאסור כי צריך שהעומר יהיה ראשית הקצירה. ותירצה הגמ' דמש"כ בפסוק וקצרתם את קצירה מיירי ממקום שאי אתה מביא שם אתה יכול לקצור לפני העומר). אח"כ ראיתי שכך הסביר בטהרת הקודש.

ותירצו תוס' תירוץ חדש דבית השלחין שבעמקים לא גריעי יותר מסתם בית השלחין ובאמת אם הביא משם זה כשר, ולכן לא כתוב בשום מקום דאם הביא מבית השלחין שבעמקים זה פסול וממקום שאין מביאין מהם לכתחילה, מותר לקצור מדאורייתא לפני העומר כפי שנלמד מהפסוק וקצרתם את קצירה, אבל



רבנן אסרו לקצור מסתם בית השלחין ואסמכוה על הפסוק ראשית קצירכם, אבל בית השלחין שבעמקים שם לא אסרו רבנן לקצור לפני העומר היות דפירותיה מבשילים מאד מהר ואם ימתין עד אחר העומר יתקלקלו ולהפסד מרובה חששו. ותוס' הלכישו את זה בכוונת התו"כ קצירכם של כולכם היינו אותו הנקצר בזמן שכולם נקצרים הוא אסור לפני העומר אבל זה רק אסמכתא מכיון שמדאורייתא היה מותר לקצור שם היות דלכתחילה אין מביאין משם ורק רבנן אסרוהו ולא אתא הפסוק על דרבנן. ולפי"ז מובן מאד דהגמ' בדף ע"א למדה ההיתר לקצור בית השלחין שבעמקים מצד מקום שאי אתה מביא אתה קוצר, ולא מדרשת התו"כ כי זה אסמכתא בעלמא. ומיושב למה לא התיר התו"כ מצד מקום שאי אתה מביא, כי בכל בית השלחין מותר מדאורייתא מהאי טעמא ורבנן אסרוהו (כ"נ כוונת תירוצם).

ובתבו תוס' דלכא' יקשה כי אף להאי תירוצ' מה שלא כתוב במשנה (בדף פ"ה) אין מביאין מבית העמקים, כי הם פירות טובים וכן מביאין מהם, וקשה דכתוב דאין מביאין ביכורים מבית העמקים אלמא אינם פירות טובים. ותוס' רצו לתרץ דבית העמקים הם פירות טובים אבל לא משובחים ולגבי ביכורים צריך להביא משבחה של א"י כמ"ש אשר תביא מארצך משא"כ במנחות א"צ משבחה של א"י. אבל תוס' דחו דמה שלומדים מארצך אי"ז בא ללמד דצריך פירות משובחים אלא ללמד דצריך מז' מינים שנשתבחה בהם א"י, וגם שבתוספתא דריש מהפסוק מבחר נדריכם שצריך להביא מן המשובח והפסוק מבחר נדריכם קאי על כל הקרבנות (וא"כ קשה למה לא כתוב במשנה בדף פ"ה דאין מביאין מבית העמקים, וא"א לתרץ דשל עמקים הם פירות טובים ולא משובחים ולכן א"א להביא מהם ביכורים, כי א"כ גם א"א להביא מהם העומר).

ותוס' כתבו ומהשתא אי לאו ההיא דתוספתא וכו' (הסברתי עפ"י הטהרת הקודש) כוונתם דהשתא שתוס' הגיעו עם סברא דמותר לקצור ממקום שפירותיה מבשילים קודם לכל הפירות ואסמכוה על הפסוק קצירכם, א"כ אפשר לומר דהך סברא אינה אסמכתא אלא זה לימוד גמור מהפסוק קצירכם וא"כ אפשר לומר דבית העמקים הם פירות טובים ומביאים מהם לכתחילה את העומר ולכן לא כתבו בדף פ"ה (דאין מביאין מבית העמקים) ואפשר לגרוס הכא בית השלחין ושל עמקים, ואע"פ שאפשר להביא מבית העמקים לכתחילה ומבית השלחין בדיעבד, (אבל לא לכתחילה כמבואר במשנה דף פ"ה) וא"כ קשה למה הותר לקצור בבית העמקים, ואם נימא דלפי הך תירוצ' ממקום שאם הביאו בדיעבד

כשר אסור לקצור, יהיה קשה אף על בית השלחין למה שרא לקצור, לא קשה מידי כי מ"מ יש פסוק המלמד דמותר לקצור משם לפני העומר כי ממהר להתבשל, אבל מצד התוספתא א"א לומר כן, כי בתוספתא מוכח דלא שרא מכל בית השלחין, ותיבות ומהשתא אי לאו ההיא דתוספתא וכו' עד ומיהו לא יתכן, לולי דמסתפינא אמינא דמקומם לפני קושיית תוס' מביכורים, כי הם המשך דבריהם והקושיא מביכורים קאי גם עליהם, ובעולת שלמה גם העתיקם למקום אחר לפי פירושו.

(מכאן עד סוף התוס' כתבתי בלי עיון כל הצורך) אח"כ כתבו תוס' וז"ל ואי הוה אמרינן דבית העמקים אם הביא פסול הוה ניחא הא דלא תני להו בהדי הנהו דלא יביא, דהתם אם הביא כשר עכ"ל, לפום ריהטא היה אפשר לומר דתוס' ממשיכים עם המהלך שכתבו לפי הגירסא קוצרין בית השלחין שבעמקים, ובאו לתרץ מה שהוקשה להם למה אפשר להביא מבית העמקים, הרי אין מביאין ביכורים משם, וע"ז כתבו דאי נימא דלהיפך מבית העמקים אפילו אם הביא זה פסול, א"כ א"ש הכל דכמו שביכורים א"א להביא מהם ה"נ העומר וזה פסול ולכן לא כתבו במשנה (בדף פ"ה) דמבית העמקים לא יביא, כי מבית העמקים אף אם הביא זה פסול משא"כ בבית הזבלים ובית השלחים בדיעבד אם הביא זה כשר, אבל קשה להסביר כן, כי א"כ יקשה למה לא כתוב הכא קוצרין בית השלחין שבעמקים וקוצרין בבית העמקים מאחר שפסול להביא משם. ואולי כוונת התוס' לגרוס כגירסת התוס' (לולי דברי התוספתא) דכתוב כאן ב' מקומות שמותר לקצור, א' בית השלחין ב' בית העמקים, ונגרוס כן אף בתו"כ, ומדאורייתא מותר לקצור במקום שאי אתה מביא, אבל בכ"ז אסרו רבנן לקצור מצד אסמכתא (אולי כי חששו שמא יבוא לאכלו, כי א"א לומר מצד שאם הביא כשר, כי מבית העמקים זה פסול) (כמו שכתבו לפני זה לבאר התו"כ) אבל בבית השלחין וכן בבית עמקים התירו רבנן מצד אסמכתא בפסוק קצירכם, כי ממהרים להתבשל לפני האחרים ולהפסד מרובה חששו.

אח"כ כתבו תוס' וז"ל אי נמי אפילו לכתחילה כשר לשאר מנחות ודוקא לעומר הוא דפסול אפילו בדיעבד מדרשא דתו"כ דבעינן קצירכם של כולכם פרט "לבית השלחין" "ובית העמקים" שממהרים להתבשל, אבל קשה וכו' עכ"ל והנה לפי מה שנראה מכופיא דהאי נמי גרס כגירסת תוס' דב' ענינים הם בית השלחין ובית העמקים, קשה להלום דבריהם כי כתבו דלגבי העומר זה פסול בדיעבד, וקשה דבמשנה (בדף פ"ה) כתוב בבית השלחין אם הביא זה כשר, ולולי דמסתפינא אמינא דלהך תירוץ גרסו גם הכא בגמ' וגם בתו"כ בית השלחין שבעמקים (ומה

## יד      דף ס"ח ע"א      גד      סה

שתוס' כתבו בית השלחין ובית העמקים לישנא דתו"כ נקטו), וכוונת תוס' דאע"פ שכתוב דאין מביאין ביכורים מבית ...

**תוד"ה אבל לא גורשין.** הקשו דבגמ' דידן הסבירו בתחילה דלרבי יהודה מה דשרי להו לעשות קמח וקלי בגלל שמתוך שעשו שינוי דקצירה עשו רק ביד (קיטוף) וטחינה עשו שינוי אחר לכן זוכר. והקשתה הגמ' איך התירו לו לקצור בבית השלחין ע"י מגל למה לא חששו כמו בחמץ, וע"ז הוקשה לתוס' למה לא תירצה הגמ' דמשום פסידא לא גזרו. (פירוש דברי התוס' שמעתי מהר"ר בערל וידר)

**תוד"ה עד הביאכם.** עיין (בדף ה' ע"ב) שכתבו תוס' מכח הקושיות דזה רק למצוה מן המובחר, ואפילו עשה ליכא.

### דף ס"ח ע"ב

**תוד"ה בשיטת רבי יהודה.** כתבו תוס' דדברי רב נחמן בר יצחק נאמרו לתרץ קושיא אחרת המובא בגמ' סוכה למה אסר רבי יוחנן בן זכאי כל יום ט"ז בגלל גזירה דמהרה יבנה המקדש, הרי מספיק לאסור עד חצי היום כי בזמן שביהמ"ק קיים הרחוקים מותרים מחצות היום ואילך דודאי הקריבוהו כבר (כדאיתא במשנה). וע"ז תירץ רב נחמן בר יצחק דלא משום גזירה אסר אלא ס"ל כרבי יהודה דבזמן שאין ביהמ"ק קיים אסור כל יום ט"ז. ועוד יש שם תירוצים אחרים דאם יבנה ביהמ"ק בסוף יום ט"ו או בליל ט"ז לא יספיקו להקריב העומר עד חצות. ולפי הנך תירוצים בזמן שאין ביהמ"ק קיים ס"ל לריב"ז דשרא בהאיר המזרח.

**כתבו תוס' דע"כ רבי יוחנן ור"ש בן לקיש ס"ל כתירוצו של רנב"י,** אבל לא ס"ל כתירוצים האחרים שנאמרו בגמ' סוכה כי אם יבנה ביהמ"ק יהיה מותר לדידהו כבר בתחילת היום אף אם לא הקריבו העומר.

**וחקשו תוס' (אח"כ ראיתי שכן פירשו הבה"ז וצ"ק)** דהרי רבי יוחנן ורשב"ל כדי ליישב דבריהם צ"ל דריב"ז בשיטת רבי יהודה אמרה דס"ל דבזמן החורבן אסור כל יום ט"ז מן התורה, וא"כ איך אמרו רבי יוחנן ורשב"ל דאפילו בזמן שביהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר, דמדבריהם שאמרו אפילו בזמן שביהמ"ק קיים משמע דאף בזמן שאין ביהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר, ומנא להו כן הרי לדידהו

לא נמצא תנא שסובר כן, כי ריב"ז שבפשטות ס"ל כן, הם חייבים לומר דס"ל כשיטת רבי יהודה דאסר אחר החורבן כל יום ט"ז (כי אם לא כן למה גזר לאסור כל יום ט"ז הרי כשיבנה המקדש התיר האיר המזרח כי הרי לא ס"ל כתירוצים דגמ' בסוכה דבזמן שביהמ"ק קיים תלוי בקרב העומר וגזרו בזמן שאין ביהמ"ק קיים אטו שמא יבנה המקדש בליל ט"ז ולא יספיקו להקריב עד חצות), משא"כ רב ושמואל דס"ל בזמן שביהמ"ק קיים עומר מתיר "ובזמן שאין ביהמ"ק קיים האיר מזרח מתיר" ס"ל כריב"ז שאסר כל יום ט"ז וס"ל דאסור בגלל גזירה שיאמר אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח, אלמא האיר מזרח מותר בזמן החורבן.

**תוד"ה לא אם אמרת.** קשיא לתוס' למה לא תירץ לו בפשיטות דלפני העומר פסול מצד ממשקה ישראל, משא"כ קודם לשתי הלחם אין חסרון של ממשקה ישראל דהרי מותר באכילה לישראל. (ולשון תוס' שכתבו תימה דנקט האי לישנא קצת צ"ע דהרי רוצים לתרץ תירוץ אחר לגמרי) תירצו תוס' דר"ט ידע מסברת ממשקה ישראל אבל קושייתו היה דנלמד דחדש קודם לשתי הלחם יהיה פסול כמו קודם לעומר. ותירץ לו, לא אם אמרת בקודם לשתי הלחם כי הותר מכללו כוונתו לתרץ דלכך זה כשר, משא"כ קודם לעומר פסול כי לא הותר מכללו. ועייין בצ"ק שהקשה מאי ס"ד דר"ט דנלמד מקודם העומר הרי י"ל דקודם העומר זה פסול בגלל סברת ממשקה ישראל למנחה, והוא ידע הך סברא כמ"ש תוס' וזה לא שייך קודם לשתי הלחם. וכתב ויש ליישב, וצ"ע מה אפשר ליישב.

### דף ס"ט ע"א

**תוד"ה דבלע הוצין.** תוס' עמדו הכא על ד' ענינים, והנידון אם הם דומים, דהנה בגמ' איתא דחיתין שלקטן לאכילה מגללי בהמה מטמאין טומאת אוכלין אלמא לא נחשב כמעוכל, ואילו לגבי בלע הוצין ועבדינהו כפיפה לא פשטה הגמ' אם לא נחשב עיכול ומקבלי טומאה או דנחשב עיכול והוה ליה ככלי גללים ואין מקבל טומאה, ואילו לגבי דג טהור שבלע דג טמא איתא בבכורות דלא נחשב עיכול ואסור באכילה, ואילו לגבי זאבים שבלעו תינוקות והקיאום דרך בית הרעי כתוב דהבשר נחשב מעוכל ואין מטמא טומאת מת.

הוקשה לתוס' למה נשארה הגמ' בספק לגבי בלע הוצין ועשה מהם כפיפה אם נחשב עיכול ולא יקבל טומאה דהוה ליה כלי גללים, הרי הגמ' הביאה דחיטין שלקטן לאכילה מתוך גללי בהמה מקבלי טומאה אלמא אינו עיכול. תירצו תוס'

דיתכן דנחשב עיכול ובכ"ז יטמאו החיטין בטומאת אוכלין, כי טומאת אוכלין תלוי אם הם ראויים לגר או לכלב והחיטין ראויים אף לגר. אך קשה דרואים אף לגבי טומאה דנחשב עיכול בזאבים שאכלו לתינוקות דאין הבשר מטמא, חילקו תוס' דרק לגבי טומאת אוכלין לא אמרינן דנחשב עיכול, כי תלוי בראוי לגר, אבל טומאת מת פקע ברגע שהיה עיכול (ובאמת הספק של הגמ' לגבי בלע הוצין וכו') אם יקבל טומאה לכא' דומה לנידון זאבים שבלעו לגבי טומאת מת אבל הגמ' חילקה דא"א ללמוד זה מזה כי בשר רך מאד ועצמות קשים מאד משא"כ הוצין זה דרגא ממוצעת).

אך הוקשה לתוס' דאם רואים דפקע טומאת מת כי נחשב לעיכול לכא' גם יפקע מהם האיסור, ומצאנו במשנה בבכורות דרג טהור שבלע דג טמא אסור הטמא באכילה אלמא לא נחשב עיכול. ותירצו ג' תירוצים, א' תירוצ' של רב האי דאע"פ דנחשב עיכול מ"מ איסור אכילה שבו לא פקע, ב' דלעולם כשנחשב עיכול לגבי טומאה נחשב עיכול גם לגבי האיסור ושרא, ומה שהמשנה בבכורות אסרה כי מיירי דלא היה עיכול גמור כי לא יצא דרך בית הרעי אלא נמצא במעיו שם לא סגי בשהיה כל דהו כדי שיחשב עיכול כמשי"ת בהמשך. בהמשך הביאו תוס' תירוצ' ג' דתלוי אם הם שלמים או שנלעסו.

וקשה לתוס' על תירוצ' הב' דכשנמצא במעיו לא הוה עיכול דכתוב באהלות בבשר המת שנבלע בדגים אם שהה שם כדי שתפול לאור ותשרף כבר פקע הטומאה, אלמא אף במעיו הוה עיכול בשהיה דכדי שתפול לאור ותשרף. תירצו תוס' (דלא קשה על תירוצ' הב') א' דרבי יהודה בן בתירא פליג וס"ל דתלוי אם שהה מעת לעת אז אין מטמא, אבל בשהיה כל דהו כגון כדי שתפול לאור ותשרף אינו עיכול, והמשנה בבכורות יהיה כרבי יהודה בן בתירא ומיירי דלא שהה מעת לעת, ב' או י"ל דבשר דגים קשים טפי ובהו לא יהיה עיכול כשזה במעיים רק כשיצא דרך בית הרעי משא"כ בשר המת נהיה עיכול אף במעיים ולכן כתוב במשנה באהלות דלא יהיה טמא. [וכתב בישר וטוב דאין לומר שאחרי שהוצרך לחילוק בין דגים דקשים טפי א"כ חזרו בהם מהחילוק בין נמצא במעיו לבין הוציאו דרך בית הרעי (כי לכא' א"צ לחלק בכך). זה אינו, כי עדיין צריך להגיע להך חילוק כי אל"כ יקשה מדוע נסתפקה הגמ' בפיל שבלע הוצין והקיא דרך בית הרעי הרי הוצין קשין טפי מבשר דגים, ובבשר דגים כתוב במשנה בבכורות דאסור אלמא אינו עיכול, ולכן עדיין צריך לחלק דא"א לפשוט מבכורות כי שם זה נמצא במעיו.]

**אח"כ** כתבו תוס' דלא קשה הך קושיא דהמשנה בבכורות מיירי לגבי היתר איסור אכילה וזה שנא מענין טומאה וזהו כתירוצו של רב האי. [וצ"ע הרי לפי רב האי כבר חלקו כן לעיל וכל הקושיא היה לתירוץ ב'. אח"כ ראיתי בישר וטוב שכתב דא"ז החילוק של רב האי, כי לפי רב האי אפילו כשנמצא במעיים לא יטמא טומאת מת, משא"כ לפי הך תירוץ כשנמצא במעיים כן יטמא טומאת מת דאינו עיכול עד שיצא דרך בית הרעי, ורק טומאת אוכלין פקע כשזה במעיים, וילמוד דהמשנה באהלות דמיירי לגבי בדגים ובעופות מיירי לגבי טומאת אוכלין (ודחוק טובא כי המשנה שם מיירי בטומאת מת) אולם אע"פ שכשנבלע במעיים לא מטמא טומאת אוכלין אם יחשוב עליהן יועיל להוריד טומאת אוכלין כמו שרואים לגבי חלב בכפרים, ויותר מזה דאפילו כשהוציאו החיטין ברעי אם ילקטם לאכילה יטמא טומאת אוכלין, וזה רק כעין חילוקו של רב האי.]

**אחרי** שתוס' כתבו מטבעת, כתבו ונבילה דלא חשיב התם עיכול היינו בדלא שהה כדי עיכול. נראה דהוקשה לתוס' על החילוק הראשון (דלפי דבריו גם בנמצא במעיים הוה עיכול) א"כ למה כתוב בחולין דאדם שבלע נבילה אין מטמא כי זה בלוע, משמע דמצד עיכול א"א לטהרו. תירצו תוס' דמיירי דלא שהה כדי עיכול.

**אח"כ** הלכו תוס' בדרך חדש והרא"ש בבכורות פ"א סי' ח' הביאו מר' משה מפונטייזא דכל דבר תלוי אם הוא ניכר בשלימותו שם לא הוה עיכול למידי, אבל אם נלעס שם הוה עיכול כששהה שיעור עיכול. ולכא' זה מתרץ אף מה שהקשו, למה נסתפקו בפיל שבלע הוציין הרי אפשר לפשוט את זה מחיטין שבגללי בקר שבלקטן לאכילה זה מטמא אלמא אינו עיכול. דיש לתרץ דבהוציין הם נלעסו שכן הדרך משא"כ בחיטין שבגללי בקר לא נלעסו.

**כתבו** תוס' לאסור חיטין שלימים שנמצאו במעי תרנגולת בפסח ובישלום ביחד עם התרנגולת, לא מיבעי לפי החילוק האחרון אסור כי אין כאן עיכול כי הם שלימים, ולא מיבעי לפי הדרך הא' בתוס' דלגבי איסור לא אמרינן עיכול, ולפי"ז אפילו אינם שלימים אסור, אלא אפילו לפי הדרך האמצעי בתוס' דעיכול הוה אף לגבי איסור, גם אסור כי חיטין קשים הם, כמו שהתירוץ האמצעי תירץ (למה דג טמא שנמצא במעי דג טהור אסור הרי רואים דהוה עיכול אפילו כשנמצא עדיין במעיו כי כתוב כמה ישהה במעיו בעופות ובדגים כדי שתפול לאור ותישרף) דדגים הנבלעים קשים טפי.

## דף ס"ט ע"ב

**תוד"ה דאמר רבי אבהו.** הנה הגמ' בסוטה איירי על המשנה שם דאם הברוך או הרכיב ג"כ חוזר מעורכי המלחמה, ושאלה הגמ' איך מיירי אם הברוך ילדה בילדה, בלא"ה חוזר מצד הילדה ראשונה, ואם הברוך ילדה בזקינה למה יחזור הרי רבי יוחנן אמר דילדה שסיבכה בזקינה בטלה.

וחוקשה לתוס' דהכא אמרין דילדה שסיבכה בזקינה לא בטלה לזקינה. ותירצו תוס' דבסוטה מיירי דהילדה לא היה בה פירות לכן בטלה לזקינה משא"כ הכא מיירי דיש בענף של הילדה פירות ערלה לכן נשאר באיסורו.

ודייק תוס' דהכא רואים דמה שהילדה הוסיפה מאתיים אסור זה בסיבת כי עיקרו אסור אבל בל"ז היה מותר אע"פ שזה נטיעה חדשה עכשיו, וע"כ בגלל שזה מתבטל לזקינה שסיבכה בה, והיינו רבי יוחנן לשיטתו בסוטה דילדה שסיבכה בזקינה בטלה הילדה לזקינה.

**שוב** עסקו תוס' למה כתוב ילדה שסיבכה בזקינה למה לא כתוב זקינה שסיבכה בזקינה, בשלמא הכא דכל עסקינו מצד הפירות ערלה שבילדה מובן כי אילו היה זקינה היו פירותיה היתר והיה מתבטל לזקינה שסיבכו בה, אבל בגמ' בסוטה דמיירי בלי פירות ורבי יוחנן משמיע לנו דאינו נטיעה חדשה אלא בטל לזקינה שסיבכו בה, זה יכול לדבר אף בזקינה שסיבכה בזקינה, כי כשלוקחים ענף בלי פירות ומרכיבים באילן אחר אפילו אם היחור הוא מזקינה הוה נטיעה חדשה והיה צריך להיות ערלה ורק בגלל שסיבכו בזקינה אין בו ערלה. תירצו תוס' (פירשתי עפ"י הישר וטוב) דמש"כ בגמ' סוטה ילדה שסיבכה בזקינה אין הכוונה דבאמת היה של ילדה דאפילו היה משל זקינה קרי ליה ילדה מכיון שעכשיו מתחיל נטיעה חדשה וכילדה דמי. ע"ז מקשה תוס' א"כ למה לא כתוב בגמ' סוטה יחור שסיבכו בזקינה מה משמיע לנו במש"כ ילדה. ותירצו דאם היה כתוב יחור לא היינו יודעים לגבי מה הנידון אבל כשכתב ילדה מבינים דהנידון לגבי ערלה.

**אח"כ** הביאו תוס' דאע"פ שהבבלי למד דהכוונה של ילדה שסיבכה בזקינה, דהכוונה דקצץ הענף והרכיבו בזקינה, ולכן הכא שייך לדון אולי אע"פ שהפירות נאסרו משום ערלה אולי כשסיבכו בזקינה והוסיף מאתיים שהם היתר אולי יהיה מותר, וע"ז אומר רבי יוחנן דאסורים וכן הגמ' בסוטה מביאה דברי רבי יוחנן

לגבי הבריון והרכיב דמשנה, אבל בירושלמי פירש דשתל עץ חדש וסיבך ענפיו בזקינה דאם נתאחה הענפים לפני שהשריש אינו ערלה ואם העץ החדש השריש קודם ואח"כ נתאחה זה מחלוקת אמוראים, ואינו קשור לענין דהכא דאזלינן בתר העיקר דהיינו הפרי שנאסר מתחילה מצד ערלה אלא הנידון לגבי הפירות שיצמחו מהעץ החדש האם הם ערלה או לא.

**תוד"ה בצל ששתלו בכרם.** הקשו דמהמשנה דהמעביר עציץ נקוב בכרם רואים דלא אזלינן בתר עיקר אלא בתר תוספת. ותירצו דילפינן מפסוק "המלאה" כלומר דלגבי כלאי הכרם יש גזירת הכתוב דאזלינן אף אחר התוספת לחומרא. [והוקשה לי א"כ רואים דלגבי כלאים מה שרבי יונתן אסר בבצל שנאסר בכרם אפילו בהוסיף מאתיים של היתר אח"כ, משום דאזלינן בתר עיקר, היינו לחומרא, כי הרי במקרה של עציץ נקוב שהעביר בכרם. והוסיף מאתיים זה נאסר כי אזלינן בתר תוספת, וע"כ אזלינן לחומרא, וא"כ למה נסתפק ר"ש בן פזי אי מה דאזלינן בתר עיקר זה לחומרא או אף לקולא למה לא פשטה מהך דהכא. וכמו כן קשה דתוס' מקשה דמוכח דרבי יוחנן אמר דבריו להחמיר, ותירצו דא"א ללמוד ממה שמוכח דרבי יוחנן אמר דבריו להחמיר כי שם זרעו כדרך זריעתו משא"כ הכא שעסקינן בשיבולת שאינו בדרך זריעתו אולי אזלינן לגמרי אחרי העיקר, והנה רבי יוחנן הכא מיירי בהרכבה שזה הדרך וא"כ יוצא דמה שאמר שאזלינן בתר עיקר זה רק לחומרא, וא"כ צ"ע דהגמ' מביאה דברי רבי יונתן דאזלינן בתר העיקר ומיירי בכלאי הכרם וע"ז מספקא לגמ' אם דבריו זה רק לחומרא או אף לקולא, וזה תמוה דלגבי כלאי הכרם פשיטא מהמשנה דלא אזלינן בתר העיקר אף להקל וכמו כן קשה דרואים דברי רבי יוחנן זה רק לחומרא. וצריך ליישב דהגמ' הביאה בתחילה את רבי יוחנן דמיירי לגבי ערלה וגם את רבי יונתן שמיירי לגבי כלאי הכרם דרואים דאזלינן בתר העיקר (וזה לא נלמד מהפסוק עיין בצ"ק שהקשה דגם דאזלינן בתר העיקר נלמד מהפסוק ועיין מים קדושים שתירץ דלא נלמד מהפסוק על העיקר) אבל אח"כ כשהגמ' הסבירה דהספק הוא דאולי רק לחומרא אזלינן בתר העיקר אבל במקום שזה חומרא ניזיל בתר תוספת, אין הספק לגבי כלאי הכרם דשם פשיטא מצד הפסוק דאזלינן לחומרא אף בתר תוספת וגם לגבי ערלה אין ספק כשזה כדרך זריעתו והספק הוא לגבי חדש ומעשר באופן שאינו כדרך זריעתו.]



## דף ע' ע"א

**תוד"ה ליטרא.** בפשטות קושייתם היא דיש סתירה בין הדין דליטרא בצל שתיקנו וזרעו דמתעשר לפי כולו, היינו דגם העיקר מתבטל בגידולין ומחוייב במעשר לבין הדין דליטרא מעשר טבל שזרעה וכו' דאותה ליטרא אין מתבטל בהם לגמרי, ולכן היות דהליטרא היה מעשר ראשון שלא הורם ממנו תרומת מעשר מפריש עליה תרומת מעשר ממקום אחר. והקשה ע"ז בתשובות חוות יאיר (סי' רכ"ד) הביאו בעולת שלמה דלכא' הך קושיא הקשתה הגמ' בנדרים (דף נ"ט ע"ב) ותירצה הגמ' דילפינן מהפסוק עשר תעשר את כל תבואת זרעך, היינו אפילו זרעך שהוא מתוקן אתה צריך שוב להפריש עליו מעשר אולם התורה אמרה זרעך היינו דבר שדרכו לזרוע משא"כ דבר שאין הדרך לזרוע, ולכן היות שליטרא מעשר טבל אין הדרך לזרוע כי אינו מתוקן לכן לא אמרה עליו התורה דיתחייב שוב במעשר הרגיל כדי שעי"ז יפטר מתרומת מעשר שמוטל עליו, וא"כ מה הקשו התוס'. ואולי יש לומר דאין כוונת תוס' להקשות סתירה בין הנך ב' מימרות אלא כוונת תוס' להקשות על מה שהגמ' חילקה אצלנו ואמרה דאין נידון דליטרא בצל שתיקנו וזרעו מתעשר לפי כולו (והיינו דהעיקר בטל בתוספת) דומה לשאלה אם זרע שבולין אי נימא דהתוספת מיחייב האם גם העיקר מתחייב דבטל בגידולין, כי בצל דרכו בזריעה לכן בטל העיקר משא"כ בשיבולין, וע"ז הקשו תוס' דמצאנו דאף שאין הדרך כן בכ"ז מתבטל העיקר כי ליטרא מעשר טבל אין הדרך לזרעה ואעפ"כ מתבטל וצריך להפריש תרומות ומעשרות על העיקר, כן למד הרא"ש שם בפירושו בנדרים (וחוץ מזה גם צריך להפריש תרומת מעשר ממקום אחר על הליטרא בעצמה) וא"כ גם השיבולין בעצמם יתבטלו ויתחייבו הם בעצמם, אך דחוק לומר כן בכוונת תוס' דא"כ היו צריכים להקשות על תירוץ הגמ' ולא על הדין של ליטרא בצל. ועיין חמדת דניאל שביאר בדרך אחר. כתבתי בלי עיון די הצורך.

**תוד"ה חזר ונקבו.** לא זכיתי להבין כוונת תירוצם אף לפי מה שמגיה השטמ"ק דיתכן דהעיקר לא הוסיף ומלמעלה הוסיף הרבה ענפים סוף סוף כשיבטלם ביחד ויפריש יצא דיפריש מן הפטור על הפטור ומן החיוב על החיוב, ובעולת שלמה כתב דבידי אדם יש בילה ובידי שמים לא. ואולי כוונתו דהכא א"א לבוללן יחד כי חיישינן דבפרי אחד יש בו הרבה מן הפטור וא"כ לא יהיה יחס שוה אך צ"ע להטעין כן בלשון תוס' בתירוצם. ובישר וטוב כתב דמיירי שלא בללן, וצ"ע מהי שאלת הגמ', כן יבללם, וה' יאיר עיניי.

**תוד"ה ביצי.** חלקו על רש"י, ופירשו דמש"כ מבפנים מטמאים בגדים, מיירי באינם גמורים ואפילו אם יאכלם בחוץ ומש"כ דבחוץ אין מטמא אע"פ שאינם גמורים היינו טעמא דמה שהיה בחוץ בשעת מיתה, המיתה עושה ניפול ומנתקו מגוף העוף טהור ולכן אפילו יאכלהו בפנים טהור אבל למה שבפנים אין עושה ניפול, כי ניפול עושה לאבר המדולדל ומה שבחוץ הוא כמדולדל, וראיית הגמ' היה כי גם אם אכלו בפנים מטמא בגדים אע"פ שאין דרך האכילה כן. וע"ז הקשו תוס' אולי מש"כ דמבפנים מטמא בגדים מיירי דתלשן ואכלן בחוץ וזה כן עבידי אינשי דאכלי ולכן מטמא. ותירצו דא"כ אף מה שהיה בחוץ בשעת מיתה גם יטמא בגדים כי זה מיחלף במה שהיה בפנים אם נאמר שמטמא רק כשאכלו בחוץ. אך צ"ע על דברי התוס' דהרי מה שהיה בפנים מטמא אף אם אכלו בחוץ וא"כ מיחלף במה שהיה בחוץ ונגזור. ובדוחק צ"ל דאם יראו דהאוכלן בפנים טמא, ומה שהיה בחוץ בשעת מיתה אין מטמא ישימו לב דיש הבדל ביניהם משא"כ אם מה שמטמא (מה שהיה בפנים) זהו רק כשתלשו ואכלו בחוץ לא יבדילו בין זה לזה.

**אח"כ** הביאו פירוש של רבינו גרשום דמיירי כשהמעיים יצאו חלקית, ומה שאמרינן דאין הדרך לאכול מה שבפנים זהו בגלל מאיסותא ואפילו יאכלם בחוץ זה מאוס ומיתרצא בהכי מה שהקשו לפני זה (דאולי מיירי דאכלו בחוץ), ותירצה הגמ' דבכ"ז היות שהעוף הוא תלוש עבידי אינשי דאכלי הכי.

והנה צ"ע לפי פירוש של רבינו גרשום דמיירי בבשר העוף ממש א"כ מדוע מה שבחוץ אין מטמא. ובשטמ"ק כתב דמיתה עושה ניפול למה שבחוץ, וזה כמו שנחתך ממנו לפני המיתה, אבל בספר ישר וטוב הקשה דהגמ' אמרה דעושה ניפול רק באבר המדולדל, ולא במעיים המחוברין אליו, ונדחק לומר דמה שבחוץ מאוס ואין דרך אנשים כלל לאכלו ובטלה דעת האוכל.

**תוד"ה תנא בוסמין מין חיטין.** תוס' כתבו דבחינם נדחק רש"י לפרש דהברייתא מפרשת המשנה כי הרי המשנה דהכא גם נמצא בתחילת מסכת חלה ושם הקשה הירושלמי סתירה מהך משנה על המשנה (במסכת חלה פ"ד משנה ב') שכתוב שם החיטים אינם מצטרפים עם הכל אלא עם הכוסמין השעורים מצטרפות עם הכל חוץ מן החיטין. ותירץ הירושלמי רבי יוסי אמר לה סתם הכוונה לא בשם אחרים ורבי יונה אמרה בשם אחרים דהמשנה בתחילת מסכת חלה מיירי דעשה עיסה מכולן ביחד שם כולן מצטרפין, והמשנה בסוף מסכת חלה מיירי דהיו עיסות נפרדות והם ממינים שונים, ואין שיעור בכל עיסה ונושכים

יחד שם חיטים מצטרפין רק עם כוסמין, ושעורים מצטרפין עם כולם חוץ מחיטים, וא"כ יכולים לומר דגם זה כוונת הברייתא ואע"פ שבברייתא כתוב כוסמין מין חיטים אלמא דאין כוסמין מצטרף עם שעורין. תירצו תוס' דכוונת הברייתא דכוסמין הוא אף מין חיטים אבל הוא גם מין שעורים ולכן זה מסתדר עם המשנה בסוף חלה דשעורים מצטרפים עם הכל חוץ מעם חיטין. (ויתכן דרש"י לא רצה לפרש כן, כי הגמ' היתה צריכה לפרש דמיירי המשנה בעשה עיסה מכולם והברייתא בעשה מכ"א עיסה לבד ואח"כ נשכם, ומזה שהגמ' הביאה הברייתא בסתמא אלמא זה בא לפרש דברי המשנה, ולפי"ז יתכן דהבבלי חולק על הירושלמי וס"ל דאפילו עשה עיסה אחת מכולם אין מצטרפין מדלא פירש כן את המשנה.)

**אח"כ** הקשו תוס' איך יתכן דשעורים מצטרפין עם כולם חוץ מחיטים וכן חיטים עם כוסמין הרי הם כלאים ושנינו במשנה דכל שהוא כלאים זה בזה אין תורמין מזה על זה. ותירצו ב' תירוצים, א' דהך דין נאמר לגבי תרומות, אבל לגבי חלה דתלוי בעיסה אזלינן בתר עיסות דומות ואע"פ שהם כלאים זה בזה, ב' דאם יש בכל עיסה כשיעור, אפשר לתרום מאחד על השני רק באופן שאינם כלאים זה בזה כגון שעורים עם שיבולת שועל וכן כוסמין ושיפון יכולים לתרום מאחד על השני, אבל אם אין בו כשיעור לבד וצריך להצטרף לעיסה אחרת שם אזלינן כדין הצטרפותם דאם עשה חצי מהשיעור מחיטים וחצי מכוסמין ונשכם זה בזה מצטרפים להיות עיסה אחת לחיוב ויכול לתרום מחיטים על כוסמין או מכוסמין על חיטים, וכן כשחצי העיסה משעורים וחצי מכוסמין, או חצי משעורים וחצי משיפון היות דמצטרפין מפריש חלה ממין אחד על השני, אבל א"א ליישב בזה את סתירת המשנה והברייתא, כי במשנה כתוב דכולם מצטרפין ביחד (והתירוץ הזה מודה דאם עשה עיסה אחת מכל המינים דודאי מפריש מאחד על חבירו).

והנה תוס' הוכיח הך דינא מהתוספתא שכתוב דאם היה קב חיטים וקב שעורים וקב כוסמין מצטרפין לחיוב אולם מפריש מכל מין על עצמו אבל אם היה חצי קב חיטין וחצי קב שעורין וחצי קב כוסמין מצטרפין ונוטל מהכוסמין על כולם, אלמא רואים דבסיפא שצריך לצרף את כולם לכן מפריש מהכוסמין עליהם אע"פ שאינו מינו משא"כ ברישא דהשנים אחרים מחויבין בלא השלישי לכן צריך להפריש מכל אחד ואחד, כי א"א להפריש ממין על שאינו מינו, ועכשיו נבאר ההסבר ברישא ואח"כ את הסיפא, תוס' העמידה באופן שכל אחד מהם נוגע בשנים האחרים כזה \*דהיות דחיטין ושעורין לא מצטרפי אהדדי ע"י נשיכה לכן א"א להפריש מהחיטין על השעורין וכן א"א להפריש מהשעורין על החיטין,

ויותר מזה כתוב כאן דבכה"ג א"א להפריש מהכוסמין על שניהם כי כשהוא מצטרף לחיטין נהיה מין חיטים כי א"צ כאן לצירוף שעורין וא"א להפריש ממנו על השעורין, וכן להיפך כשמצטרף לשעורין הכוסמין נהיה מין שעורין כי א"צ לצירוף החיטין כדי להתחייב ולכן א"א להפריש ממנו על החיטין ולכן מפריש מהחיטין לבד ומהשעורין לבד, אך צ"ע למה מפריש אף מהכוסמין יפריש מהחיטין ומהשעורין. ביאר בשטמ"ק בשם הרא"ש דהיות דהכוסמין נמשך להיות כחיטין וכן כשעורין, אם יפריש רק מהחיטין ומהשעורין על הכוסמין היות דהכוסמין נמשכין להיות כחיטים כשיפריש מהשעורין על הכוסמין נחשב כמין על שאין מינו, והיות דהכוסמין נמשכין להיות כשעורין אם יפריש מהחיטין על הכוסמין הוה ליה כמפריש מהחיטין על השעורין לכן מפריש משלשתן [ולא זכיתי להבין כי הרי מפריש מהחיטין ומהשעורין על הכוסמין ואיזה בעייה יש], אבל אם יש חצי קב חיטין וחצי קב שעורין וחצי קב כוסמין באופן שכל אחד נוגע בשנים האחרים בכה"ג מפריש מהכוסמין על שלשתם והיינו טעמא כי א"א לומר דהכוסמין נמשכין להיות כחיטין או שעורין דא"כ לא יהיה כאן חיוב בכלל כי חיטין לא מצטרפין לשעורין, וע"כ צ"ל דהחיטין והשעורין נמשכין להיות כוסמין ולכן מפריש מהכוסמין על שלשתם.

[ולא זכיתי להבין מדוע הוצרכו תוס' להעמידה באופן שכל אחד נוגע בשנים האחרים, הרי היה יכול להעמידה באופן שהכוסמין באמצע והחיטין בצדו האחד והשעורין בצדו השני כמו שהעמיד הרא"ש הובא בשטמ"ק. אח"כ ראיתי בספר ישר וטוב שעמד ע"ז ותירץ בדרך נפלא, דס"ל לתוס' והרא"ש דכשיש חצי קב חיטין וחצי קב שעורין וחצי קב כוסמין, אמרינן דגם החיטין ושעורין נתחייבו בחלה ע"י שהכוסמין מצרפם, וכשמפריש מכוסמין עליהם, הכוסמין פוטרן מכיון שאינם מתחייבים בלי צירוף הכוסמין לכן אפשר להפריש מהכוסמין עליהם אע"פ שהם כלאים זה בזה, אבל כשיש קב חיטין וקב שעורין וקב כוסמין שגם מצטרפין החיטין ושעורים ע"י הכוסמין קשה למה לא יוכל להפריש מהכוסמין על החיטים ושעורין והרא"ש תירץ כמו שכתבתי בקטע הקודם דהכוסמין מקבל שם חיטין כי מצטרף עמו וחייבין כי יש ב' קבין ולכן אין יכולין להפריש ממנו על השעורין אע"פ שגם מצטרף לשעורין ומחייב השעורין כי ביחד הם ב' קבין, אבל תוס' לא ניחא ליה בהאי סברא דנהפך להיות חיטין ושעורין, ולכן העמיד תוס' דמיירי כשכל אחד נוגע בשתייהן דבאופן הזה אפשר לומר דהחיטין ושעורין מצטרפי כי נוגעין בהדדי כמובן בגלל הכוסמין ולכן כשבא להפריש מהכוסמין עליהם אין יכול כי כשיש שיעור בלי הכוסמין א"א להפריש ממין על שאינו מינו, (משא"כ

אילו יהיה הכוסמין באמצע א"כ לא שייך לומר דהחיתין מצטרפי לשעורין בלי הכוסמין אחרי שהכוסמין מפסיק ולכן בכה"ג ס"ל לתוס' דיוכל להפריש מהכוסמין על החיטים (ושעורים) ולכן העמיד תוס' באופן שכ"א נוגע בשתיהם. ועיין בישר וטוב שהביא דהר"ש בריש מסכת כלאים הלך בתחילה בדרכו של תוס' דמיירי דכ"א נוגע בשתיהם וע"י צירוף אמרינן דגם החיתין ושעורין מתחייבים, ובחצי קב דסיפא מפריש מהכוסמין על שלשת חצאי הקב, ואח"כ הביא הר"ש דרך נוסף דבאמת בסיפא בג' חצאי קב רק הכוסמין מתחייב ולא החיתין ושעורין ולכן מפריש מכוסמין בלבד על הכוסמין, ועפ"ז מעמיד אף הרישא דקב חיתין וקב שעורין וקב כוסמין באופן שהכוסמין באמצע, וצ"ע ההסבר למה לא יוכל להפריש מכוסמין על החיתין ושעורין.]

#### דף ע' ע"ב

**תוד"ה מאי קודם לעומר.** פירשו תוס' דגרסינן מאי קודם לפסח, היינו מש"כ במשנה (לפי גירסת רש"י ותוס') דאסור לקצור לפני הפסח, רבי יונה אומר דהכוונה קודם קצירת העומר, והסבירו תוס' דזה נכנס בתיבות קודם לפסח כי היות דמדובר על קצירה וביו"ט א' אין קוצרין וא"כ ע"כ הכוונה עד ליל ט"ז שאז קוצרין מיד העומר, אבל מה שאמר רבי יוסי בר זבדא דהכוונה קודם הבאת העומר, צ"ע איך זה נכנס לתיבת קודם הפסח, וה' יאיר עיניי.

ומה שס"ל לרבי יוסי בר זבדא דאסור לקצור עד הבאת העומר, לכא' צ"ע היכן ראה לאסור אחר הקצירה (הרי בפסוק כתוב עומר ראשית קצירכם משמע דאח"כ שרא), ראיתי בשטמ"ק שכתב דשמא טעמו מזה שכתוב וקצרתם והבאתם משמע דקצירה תליא בהבאה.

#### דף ע"א ע"א

**תוד"ה מרכיבין דקלים.** הקשו על מה שפירש"י דניסחני הם דקלים זכרים שאין נושאים פירות מהגמ' בפרק מקום שנהגו שהסבירה לפי רש"י בפירושו הב' דמה שמרכיבין דקלים היינו דקל זכר בתוך נקיבה כי הנקיבות אין מוציאים פירות אבל זכרים כן מוציאים ולכן מרכיבין זכר בתוך הנקיבה כדי שיוציא פירות, לכן פירשו תוס' להיפך דניסחני הם נקיבות. אח"כ הביאו פירוש הערוך דניסחני זה תמרים קטנים וכו' ולפי"ז גם אין סתירה מהא דמרכיבין דקלים לדניסחני.

**אח"כ** הביאו תוס' דהערוך פירש (פירוש אחר מרש"י גם בפירוש) מרכיבין דקלים דהיינו דהנקיבה משירה פירותיה בגלל שמתאוה לזכר וכשכורכין בו זכר ע"ז מתקיימין פירותיה. ולכא' לפי"ז קשה למה התירו דוקא כן בדקלים (היה להו להתיר כן אף בשאר אילנות משא"כ לפירש"י מיירי בדקל נקיבה שאין מוציאה פירות). תירצו תוס' דשמא דקל נקיבה מתאוה יותר משאר עצים.

**תוד"ה** וקוצרין לפני העומר. תוס' סתרו הגירסא בברייתא בדברי ר"מ שקוצרין וגודשין לפני העומר ברצון חכמים, כי א"כ היתה הגמ' צריכה לומר מי הוא התנא של המשנה דס"ל דגודשין שלא ברשות רבי יהודה (כי לפי הך גירסא ר"מ ס"ל גודשין ברשות) ולהקשות דלפי רבי יהודה גם מה שקוצרין היה שלא ברשות חכמים, וזה עדיף מקושיית הגמ' שהוכיחה דמשנתנו זה דברי רבי יהודה מדהזכיר ולא מיחו שזה מוזכר בדברי רבי יהודה.

### דף ע"א ע"ב

**תוד"ה** ומתירין גמזיות. הקשו למה מתירין גמזיות שלא ברצון חכמים יפדוהו על שוה פרוטה ואע"פ שאין לעשות כן לכתחילה מ"מ בזמן הזה אפשר לעשות לכתחילה. והקשה לי מנלן דהך מעשה היה בזה"ז. אח"כ מצאתי בחמדת דניאל שהקשה כן, והוסיף קושי דאדרבה לכא' משמע דהיה בזמן המקדש כי כתוב דלפי רבי יהודה גם מה שקוצרין לפני העומר היה שלא ברצון חכמים, ואי מיירי בזה"ז אין איסור לקצור לפני העומר כי זה דומה למקום שאי אתה מביא אתה קוצר כי בזה"ז אין מביאין בכלל. ונראה לי לתרץ דמזה שנחלקו רבי יהודה ורבי מאיר בזה והם היו לאחר החורבן מוכח דמיירי אחר החורבן, ואע"פ שבחמדת דניאל מיאן בזה מצד שיתכן דפליגי איך היה לפני החורבן, מ"מ לא ניחא לתוס' לומר כן דא"כ היו מזכירין דשמעו כן ומזה שפליגי בסתמא משמע דמיירי ממה שראו עיניהם, ומה שטען החמדת דניאל דבזמן הזה שרא בקצירה, אפשר ליישב דמ"מ לא ניחא לחכמים בזה מצד שמא יבוא לאכול חדש, כמו שלא ניחא להו מה שגודשין.

**תוד"ה** אימור דשמעת ליה. הגמ' בפסחים למדה מהך דהכא דלא תאכלו אינו כולל איסור הנאה, ורש"י פירש כי מש"כ קוצר ומאכיל לבהמה זה שני דברים קוצר לשחת להאכיל לאדם (לפני שיביא שליש) ומאכיל לבהמה אף חיטין

גמורות אלמא שרא בהנאה (כי מאכיל לבהמתו חיטין גמורות), ותוס' הקשו דהגמ' אמרה הכא דרבי יהודה מפרש דברי ת"ק ות"ק לא מיירי בלהאכיל לאדם ולפירש"י יוצא דמיירי גם באדם. לכן למדו תוס' דקוצר ומאכיל לבהמה זה דבר אחד ומיירי בשחת והגמ' בפסחים נתכוונה להוכיח מסוף דברי רבי יהודה שהתיר אף אחר שליש אם התחיל לפני שהביא שליש ואז כבר נחשב לתבואה וממה שמאכיל לבהמתו רואים דהנאה מותרת.

**תוד"ה לאדם מי שמעת.** הסבירו דעל ר"ש א"א להקשות כן כי יכולים לומר דר"ש מיירי אף לאדם, משא"כ על רבי יהודה א"א לומר דמיירי לאדם כי בא לפרש דברי ת"ק דמיירי לבהמה ואם חולק עליו יהיה ג' שיטות במשנה ורבי יהודה לפרושי אתי, כי אמר אימתי.

**תוד"ה במנמר לקליות.** הוכיחו דזה לא הביאה שליש כי הגמ' העמידה דברי ר"מ בלא הביאה שליש כדי שיהיה מוכן הברייתא דאכלה חגב, ולכן כשאמרינן דאמרה בשיטת ר"ע דמיירי במנמר לקליות ע"כ היינו לא הביאה שליש. (וא"א לומר דמיירי בהביאה שליש וכש"כ לפני שהביאה שליש, ור"מ ס"ל כדבריו לפני שהביאה שליש, כי א"כ יכולה הגמ' לשאול מיד דר"מ צריך להתיר אף בהביאה שליש)

### דף ע"ב ע"א

**תוד"ה סבר לה כוותיה.** פירשו בעולת שלמה ובישר וטוב כוונת תוס' דהגמ' חזרה בה לעיל ממה שאמרה דרבי מאיר בשיטת ר"ש אמרה, מצד שר"ש ס"ל דאפילו אחר שהביאה שליש נמי לאו קצירה היא, ואילו לר"מ הוה קצירה כדמוכח מההיא דאכלה חגב, אולם הגמ' לא שללה לומר דר"מ בשיטת ר"ש אמרה מצד שר"מ מיירי אף באכילת אדם ור"ש לא מצאנו דמיירי באכילת אדם (כמו שכתבו תוס' בדף ע"א ע"ב) דאפ"ל דר"ש מיירי אף לאדם. ועפ"ז הוקשה לתוס' למה לא תירצה הגמ' דר"מ קאי בשיטת ר"ש וס"ל כוותיה לגבי עד שלא הביא שליש ופליג עליה לגבי הביאה שליש כמ"ש הגמ' בדברי ר"מ דס"ל כר"ע. ותירצו תוס' דניחא לגמ' להעמיד דברי ר"מ כר"ע רבו. וסיימו תוס' ואיכא השתא ג' תנאי, היינו דר"מ התיר עד שלא יביא שליש אף לאדם, ות"ק ורבי יהודה עד שלא הביא שליש רק לבהמה, ור"ש ור"ע ס"ל אף משהביאה שליש ואף לאדם.

ובישר וטוב הקשה מה כוונת תוס' ואיכא השתא דלשונם משמע דאחרי שכתבו דלפי ר"ש ס"ל אף לאדם ואף משהביאה שליש יש ג' תנאים וקשה דאף אם נימא דר"ש לא התיר אף לאדם בכ"ז יש ג' שיטות, א' ת"ק ורבי יהודה דמתירים עד שלא הביא שליש רק לבהמה, ורבי מאיר דהתיר עד שלא הביא שליש אף לאדם, ור"ש דהתיר אף אחר שהביאה שליש. תירץ בישר וטוב דתוס' כיונו דהשתא יש ג' שיטות משא"כ אם לא נימא כדבריהם יש ד' שיטות דר"ש מתיר אף משהביא שליש ורק לבהמה ור"ע אף משהביאה שליש ואף לאדם, וכתב להגיה וליכא השתא אלא שלשה (אולם אף בלי להגיה אפשר להכניס כן בתוס').

**תוד"ה קצירכם.** הוקשה לתוס' דהכא ילפינן מקצירכם דדוקא לקצירכם הוה העומר ראשית אבל לקציר מצוה אינו ראשית דקציר מצוה שרא לפני העומר, וקשה דהך קצירכם ילפינן מזה דרשא אחרת או דלא נימא היות דכתוב ולחם וקלי וכרמל לא "תאכלו" עד עצם היום הזה דאסור אף בהנאה (לסוברים דלא תאכלו משמע אף איסור הנאה) אלא שלכם יהא דמותר בהנאה. ולמ"ד דס"ל דלא תאכלו משמע רק איסור אכילה כתבה התורה קצירכם דכל ישראל, וא"כ איך אפשר ללמוד דרשא נוספת. תירצו תוס' בפסחים דיש דרשא נוספת דהיה יכול לכתוב קציר וכתב קצירך ללמד דרשא אחת וכשכתב קצירכם מלמד דרשא נוספת.

**תוד"ה בריכות.** כתבו דבגמ' ב"מ מוכח דכריכות הם עומרים קטנים ואלומות הם עומרים גדולים דלא כפירש"י דהיינו הך.

**תוד"ה מנין שאם נקצר.** בסוף התוס' הוכיחו דמה דמייתי לה הכא מתקריב זה לאו דוקא, כי הרי גם טומאה מייתי לה הכא מתקריב ושם ממועדי ה', ולכא' צ"ע מאי אלימא להו טומאה משבת, אם א"א להוכיח משבת ה"נ א"א להוכיח מטומאה. ונראה דכוונתם כי היה אפשר לדחוק ולומר דבריייתא דידן אתיא כרבי אליעזר דמכשירין דוחים שבת והכא ילפינן מתקריב דאף הקצירה דוחה שבת וממועדי ה' ילפינן דההקרבה דוחה שבת, לכן הביאו דהרי לגבי טומאה מיירי רק לגבי ההקרבה, כי אין שייך קצירה בטומאה (דעדיין לא הוכשר) ויש ב' פסוקים תקריב, ומועדו, וע"כ מה שלמדו הכא מתקריב זה לאו דוקא וא"כ אפשר לתרץ כן אף לגבי קצירת העומר.



**תוד"ה** אף דלילה ביום לא. תירצו תוס' דלגבי קצירה אין נפ"מ בין יום שלפניו ליום שלאחריו דשניהם אינם זמנו, אבל לגבי הקטר חלבים מיום שלפניו זה זמנו כי אז שוחטין הקרבן ורק שהתורה הכשירה אף בלילה שלאחריו.

**תוד"ה** הבא אחרת תחתיה. הסביר בצ"ק דתוס' הוקשה לו דלכא' אין רואים ברבי דמכשיר אף קצירה ביום, דיתכן דמה שמכשיר לקצור ביום מיירי דוקא כשנטמא העומר וטומאה דחוויה היא בציבור ולכן עדיפא ליה שיביא עומר מהנקצר ביום כי זה שלא בטומאה. לכן תירצו תוס' דהגמ' העמידה דברי רבי אף למ"ד הותרה ואעפ"כ מתיר ביום, [וקצ"ע דהרי אף לסוברים דכשר ביום זהו בדיעבד (כמ"ש תוס' אח"כ בד"ה אמאי דחי שבת), כגון כשלא נקצר בלילה].

**תוד"ה** בשיטת רבי עקיבא רבו אמרה. הנה כדי שילמד ר"א ב"ר שמעון את שיטתו זה אחרי שיסבור כר"ע דמלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אין דוחה שבת ולא כרבי אליעזר דס"ל דאף מכשירים שאפשר לעשות מע"ש דוחין שבת, וגם מבוסס ע"ז דס"ל כרבי ישמעאל דכוונת התורה שאמרה בחריש ובקציר תשבות היינו דוקא קציר של רשות תשבות אבל קציר מצוה דהיינו העומר שרא בשבת, ולא דריש כר"ע דדריש דהפסוק מיירי בחריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, רואים מזה דכשהגמ' אמרה דראב"ש אזיל בשיטת ר"ע רבו של אביו אין הכוונה דבכל מקום אזיל כר"ע, רק בהאי מחלוקת. ולכא' קשה למה בזה סבר כר"ע ובזה לא. תירצו תוס' דבמחלוקת לגבי אפשר לעשות מע"ש ר"ע נחלק עם ר"א דשמותי הוא לכן פסק כר"ע, משא"כ במחלוקת השניה זה ר"ע מול רבי ישמעאל לכן אין חייב לפסוק כר"ע.

**תוד"ה** אמאי דחי שבת. הגמ' הסבירה דס"ל לרבי אלעזר בר"ש דאי נימא דהעומר כשר אף שלא נקצר כמצותו א"כ אין דוחה שבת וא"כ איך דורש רבי ישמעאל דקצירת העומר דוחה שבת. והסביר תוס' דאע"פ דאי נימא דשלא כמצותו כשר היינו בדיעבד אבל לכתחילה לא וא"כ נימא דזה נקרא דא"א בקצירה שלא כמצותו וא"כ ידחה שבת. כתבו תוס' דאין לומר כן כי ילפינן דומיא דתמיד שדוחה שבת שמצותו דוקא ביום אבל אם הביאו בלילה פסול, ולכן רק מי שפסול אם עשאו שלא כמצותו הוא דוחה שבת.

[ובישר וטוב רצה ללמוד דקושיית תוס' היה דאף אם נימא דעומר שלא כמצותו כשר מ"מ ידחה שבת, כמו שרואים דאע"פ שאפשר בשלש סאים בשבת בכ"ז אם

זה לא היה משובח היו מתירין אף לקצור חמש סאים וה"נ לכתחילה מצותו בלילה לכן לא יקצור מע"ש, אבל לכא' צ"ע דתירין תוס' אין מעלה ארוכה להך שאלה. ולולי דבריו היה אפשר לומר דזה לא הוקשה לתוס' כי שם ניתנה שבת לידחות אצל שלש סאים משא"כ הכא יקצור הכל מלפני שבת. כתבתי בלי עיון די הצורך.]

### דף ע"ג ע"א

**תוד"ה איש חולק.** תוס' הבינו בתחילה דאין חולקין היינו לחלקים שוים וכל אחד יקבל חלק שוה, כי אם יעשו כן נראה דזה שלהם דהם שותפין, ועפ"ז כתבו דמש"כ לשון איש חולק היינו לאו דוקא כי אין חולק בקפידא וכן מש"כ בשילהי ביכורים ובריש טבול יום לשון חלוקה זה לאו דוקא כי לא חלקו לחלקים שוים, ומש"כ דהיו מטילין גורלות על הקדשים דמשמע שצריך חלוקה שוה, תירצו תוס' דהיו עושין כן רק מפני דרכי שלום בעלמא.

**אח"כ** כתבו דכן היו חולקין חלקים שוים ומש"כ אין חולקין היינו דאין זה חלקו לקדש בו האשה אלא רק לאכילה לחוד ולפי"ז מתפרש מש"כ איש חולק וכן מש"כ בביכורים ובטבול יום ענין חלוקה כפשוטו דכ"א מקבל חלק שוה.

**אח"כ** כתבו תוס' פירוש שלישי בכוונת אין חולקין דאע"פ דהיו חולקין בשוה מש"כ הכא דאין חולקין היינו מנחה כנגד מנחה דאחד יקח יותר במנחה זו (היינו חלק חבירו) ובמנחה האחרת יקח חבירו יותר (היינו את חלקו כי זה מראה כמו שיש בעלות על הקדשים, ולפי תירוצן הקודם מש"כ אין חולקין מיירי אפילו באותה מנחה) ומה שהגמ' בקידושין הקשתה ממש"כ הצנועין מושכין את ידיהם והגרגרנים חולקין והוקשה לתוס' למה לא תירצה הגמ' דמש"כ הגרגרנים חולקין מיירי במנחה אחת לחלקים שוים. ועיין בישר וטוב שהקשה למה לא הקשו תוס' אף לתירוצן הקודם שיעמידו דמש"כ והגרגרנים חולקין אינו לענין שיהיה ממונו לקדש בו אשה, ותירץ דהנך ב' תירוצים נתכוונו לדבר אחד דמש"כ חולקין אינו לענין בעלות, לתירוצן א' לענין לקדש אשה ולתירוצן ב' לענין לחלוק זה נגד זה, ותוס' הקשו על ב' התירוצים. תירצו תוס' דהגמ' חשבה בההו"א דהיות דהיה כפול דלא חזי ליה א"כ בשביל מה חלקו הגרגרנים, ולכן הבינה הגמ' בקושיא דיטול גם חלק חבירו בפעם הזה ובפעם אחר יטול חבירו את חלקו, אלמא רואים דזה ממונו לעשות עם זה עסקים דעכשיו יטול חלק חבירו ובפעם השני להיפך.

ותירצה הגמ' דלעולם לא עשו עסקים שיטול חלק חבירו ובפעם האחר יטול חבירו את חלקו אלא לקח חלקו ואם לא הספיק לו חלקו חטף גם חלק חבירו. ומש"כ במשנה הנכנסים חולקים בצפון ומשמע דמיירי בחלוקה ולא בגרונים החוטפין וא"כ למה חולקין אם אין בו כשיעור תירצו תוס' דמיירי כשעדיין היה בו ברכה.

**תוד"ה** והא אפיקתיה. הקשו דהגמ' (בדף ע"ב ע"ב) הקשתה מנלן דמנחת שעורים שיריהן לכהנים ואמרה הגמ' דלפי רבנן פשוט דהיות דזה נקמץ א"כ שיריהן לכהנים אבל לר"ש דס"ל דאף מנחת חוטא של כהן נקמץ והקומץ קרב לעצמו והשיריים קרבים לעצמם מנלן. ותירצה הגמ' דיליף מוכל מנחה בלולה, וא"כ מה הקשתה הגמ' הכא והא אפיקתיה לרב יוסי ברבי יהודה, הרי ר"ש נחלק עמו לגבי אם מנחת מאפה תנור באה מחצה חלות ומחצה רקיקין, לר"ש זה בא מחצה חלות ומחצה רקיקין ולרבי יוסי בר"י לא בא ולמדה מהך פסוק וא"כ א"א לשאול לפי ר"ש דצריך את הפסוק לכדר"י בר"י.

ותירצו תוס' דקושיית הגמ' היה דאם ס"ל לר"י בר"י הך ברייתא א"כ מהיכן ילמוד דמנחת שעורין שיריה לכהנים אם יסבור כר"ש דמנחת חוטא של כהן נקמצת.

**תוד"ה** זה גזל הגר. תוס' הצדיקו הגירסא דהגמ' שאלה מדוע הוצרכה התורה ללמד הכא דגזל הגר שאין לו יורשין זה לכהן הרי כבר למדנוהו מהפסוק האשם המושב לה' לכהן (כן גרס בישר וטוב והגיה דברי התוס' שכתבו מהפסוק לו יהיה).

(עיי' בהמשך שחזרתי בי מהך פירוש בכוונת תוס') ואע"פ שמש"כ התורה "קרבנם" "מנחתם" "חטאתם" כבר כתוב בעלמא שזה לכהן והכא חזרה התורה עליו בגלל הערעור של קורח על הכהונה, קושיית הגמ' על הריבוי המיוחד שבעצם התורה לא פירטה מפורש וא"א לומר דזה בא לאפוקי ממחלוקת של קורח אחרי דאינו מפורש בפסוק, וא"כ ע"כ אתא ללמד על עצם הדין דגזל הגר זה לכהן וזה שאלה הגמ' דכבר למדנו הך דין (ועיי' מש"כ בסוף התוס' מה התיירוץ על הך שאלה). אח"כ הקשו תוס' מדוע הוצרכה התורה לכתוב לכל (בקרבנם במנחתם ובחטאתם) הרי עצם קרבנם ומנחתם וחטאתם שזה לאהרן כתוב מפורש וא"כ נימא דמש"כ הכא קרבנם מנחתם וחטאתם אתא לרבות לוג שמן, ומנחת העומר

ומנחת קנאות, וחטאת העוף, ואשם נזיר, ולא הבנתי קושייתם הרי התורה רצתה לחזור הכא על מתנות כהונה מפני הערעור.

**שוב** ראיתי בצ"ק דטעיתי בפירוש דבריהם מעיקרא, והיינו דתוס' אינו מסכים עם רש"י דהפסוק חזר כאן משום הערעור על הכהונה אלא דכל מש"כ כאן זה מתנות שלא נתפרשו ומש"כ הכא קרבנם ומנחתם וחטאתם לא אתא על קרבן ומנחה וחטאת עצמו אלא זה אתא ביחד עם תיבת לכול, לכל קרבנם, והיינו דמקרבנם בעצמו לא ילפינן אלא מכל, ועכשיו א"ש קושיית תוס' למה צריך את הפסוק לכל הרי סגי בפסוק קרבנם מנחתם וחטאתם. (ועיין בצ"ק דהוקשה לו דאם היה כתוב כן היינו יכולים לומר כרש"י דחזר עליו משום הערעור)

**ולפי תוס'** אתא שפיר הגירסא דהגמ' שואלת דלמה צריך את הפסוק אשר ישיבו לרבות גזל הגר הרי זה כבר נלמד מהפסוק האשם המושב לה' לכהן. וצ"ע מה התירוץ ע"ז, והבנתי מהברכת הזבח דהתירוץ הוא כי מצד הפסוק האשם המושב לה' לכהן היה אפשר לומר דקנאו השם ונתנו לכהן שבאותו משמר, היינו דהכהן משלחן גבוה זכי, וא"כ זה לא יהיה ממונו לקדש בו האשה (עייין בתוד"ה ואפילו לקדש בו את האשה), לכן כתבה התורה אשר ישיבו לרבות גזל הגר שזה לך ואפילו לקדש בו את האשה.

**תוד"ה ואפילו לקדש בו את האשה.** בתחילה למדו דמה שדורשים לה' לכהן דקנאו השם ונתנו לכהן שבאותו משמר, בא ללמד דאין יכול ליתנו לכהן שבמשמר אחר, אבל בהמשך חזרו בהם וכתבו ושמא הפסוק (לה' לכהן) אתא לאשמועינן דמועלין בו עד שיבוא ליד כהן.

### דף ע"ג ע"ב

**תוד"ה איש איש.** בתירוץ האחרון תירצו דהו"א דהפסוק ומיד בן נכר לא מיירי בבעל מום, אלא מיירי בתמים דאין עכו"ם יכול להביא קרבן ציבור אף כשמביאו ומוסרו לציבור, ואנו היינו יכולים להבין מסברא דאם אין יכול אפילו למסור לציבור כש"כ דאין יכול להביא קרבנו בעצמו כי זה קרבן עכו"ם, ונצטרך לדחוק דמש"כ בפסוק כי משחתם בהם מום במ, הכוונה דיש בהם חסרון היות שהם משל עכו"ם, כי א"א לפרש דבא לאסור בעל מום אחרי שאפילו שלם אין יכולין להביא, אבל אחרי שהפסוק איש איש, חידש דעכו"ם יכול להקריב קרבנו למרות שהתורה מיעטה דאין יכול להביא קרבן ציבור א"כ ע"כ צ"ל דעכו"ם

שמביא קרבן ציבור גרע מדיחיד א"כ מהשתא אפשר להסביר פשט בפסוק כי משחתם בהם מום בם, כפשוטו דחוץ ממה שאסרה התורה לעכו"ם להביא קרבן ציבור אפילו תמים, אסרה התורה לעכו"ם להביא קרבנו אם זה בעל מום. (כן הבנתי לפרש דברי התוס' מהעולת שלמה)

**תו"ד** ה' אי לרבי יוסי. כתבו דא"א לתרץ דמה שאמר רבי יוסי הגלילי יין נתכוין בבא עם הזבח ואפילו עם שאר זבחים, אבל יין בעצמו אין מתנדבין, כי מרבין ברישא תודה ושלמים, הסבירו בעולת שלמה וישר וטוב דאילו נתכוין יין הבא עם הזבח א"כ בתחילה כשדיבר על עולה היה צריך לומר אף יין הבא עם העולה, ומזה שלא אמר כן ע"כ דמיירי ביין לחוד.

**אח"כ** הביאו דיש גירסא בתמורה דמש"כ בברייתא (דהאזרח) דאין העכו"ם מביא נסכים מיירי אפילו עם הקרבן, ומש"כ הברייתא אח"כ יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים ת"ל ככה, פירשו העולת שלמה וישר וטוב דהכוונה שהציבור מביא נסכים על קרבן הגוי, ולפי"ז מיושב למה לא תירצה הגמ' דאתא כריה"ג ומיירי בנסכים הבאים עם הקרבן, כי לפי הברייתא אין מביאין אף נסכים הבאים עם הקרבן. אבל תוס' סיימו דגם רש"י לא גרס כן, כי רש"י פירש ואין העכו"ם מביא נסכים הכוונה בלא קרבן ולא מיירי בלהביא נסכים עם הקרבן.

והנה צ"ע אם אפשר ליישב קושיית הגמ' והתירוצ' דהכא לפי גירסת הגמ' בתמורה, או שהגמ' הכא לא גרסה כבתמורה, ומלשון תוס' נראה דזה יכול להסתדר עם סוגיין כי רק כתבו דמרש"י מוכח דלא גרס כן, משמע דמצד סוגיין אין מונע, וכן מזה שהביאו הך גירסא דלפי"ז מיושב למה לא תירצה הגמ' כקושיית תוס', מוכח דסוגיין אזלא גם לפי הך גירסא, ועיין בשטמ"ק איך זה מסתדר עם קושיית הגמ' דלא אתא כריה"ג ועם התירוצ' של הגמ', וצ"ע טובא ליישבו, ובישר וטוב כתב דלא מסתדר עם סוגיין.

### דף ע"ד ע"א

**תו"ד** ה' אי דלמטה. כתבו דהכוונה במקום שהיו פרים ושעירים נשרפים. ובשפת אמת הוסיף דמיירי במקום שנשרפים פרים ושעירים שנפסלו בעזרה, כי אם לא נפסלו בעזרה היו נשרפים חוץ לג' מחנות.

**אח"כ** כתבו תוס' והא דתנן (בפרק היה נוטל) ומנחתה מתפזרת אבית הדשן, שם היתה ולא נפסלה ביוצא עכ"ל נראה דנתכוונו להא דמבואר בסוטה (דף כ')

ע"א) דאילו אמרה הסוטה לפני שנמחקה המגילה איני שותה או אחר שנמחקה המגילה אמרה טמאה אני, מנחתה מתפזרת על בית הדשן ומבואר שם בגמ' (דף כ"ג) דהכוונה דזה נשרף אבית הדשן, והיה אפשר לומר דהכוונה דנשרף חוץ לג' מחנות, אלמא לא איכפת לן במה שנפסל ביוצא, וזה באו תוס' לשלול (כמו שכתבו גם לפני זה) כי אם היו מוציאים חוץ לג' מחנות היה נפסל ביוצא, אלא הכוונה בתוך העזרה במקום שהיו פסולי הקדשים נשרפים, אבל צ"ע למה היינו חושבים דהכוונה חוץ לג' מחנות ולכן הוצרכו תוס' לפרש דאינו כן.

**תוד"ה ורבנן.** פירוש התוס' מובן דהרי גם ר"ש ס"ל דמנחת חוטא של כהנים זה נקטר כמו הקומץ וגם עליו קשה מדוע כתבה התורה לא תאכל, אבל רש"י למד דהקושיא אינה לפי ר"ש אלא לרבנן. ועיין בישר וטוב שהסביר מדוע לפירש"י ל"ק לפי ר"ש.

**תוד"ה לאו דזרות.** תוס' הביאו דבכריתות ובמכות (לגבי עולה) הגירסא מצד הפסוק וכל זר לא יאכל קודש, ולפי"ז זה סייעתא לפירש"י הכא דלאו דזרות היינו וכל זר לא יאכל קודש, ותוס' הקשו הרי הפסוק מיירי לגבי תרומה, ותוס' הוסיפו וכתוב לעיל מיניה תושב ושכיר לא יאכל קודש, ובצ"ק הגיה וכתוב בתריה תושב כהן ושכיר לא יאכל קודש, כי הוקשה לו דזה לא כתוב לעיל מיניה אלא אחריו. והוקשה לי מה רצו התוס' בזה שכתוב בתריה תושב כהן. ומצאתי בישר וטוב (דאולי בגלל כך קושיא ואולי גם בגלל שבגירסת תוס' כתוב לעיל מיניה) הגיה בלשון תוס' וגרס לעיל מיניה ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים ותוס' מוכיחים מזה דכמו שהך פסוק מיירי בתרומה שניתר בביאת שמשו א"כ אף הפסוק שלאחריו וכל זר לא יאכל קודש מיירי בתרומה.

**ותירצו תוס' דנראה דגרסינן בכריתות ובמכות (כשמייירי לגבי זר שאכל מן העולה לפני זריקה)** וזר לא יאכל כי קודש הם, וגם הכא לאו דזרות היינו וזר לא יאכל כי קודש הם, ותוס' מביא סמך לגרוס כן כי הגמ' במכות אח"כ הביאה לגבי זר שאכל מחטאת ואשם לפני זריקה דאין לוקה משום זר לא יאכל כי קודש הם (אלמא גם מש"כ לפני זה לגבי עולה מיירי מהך פסוק).

**אח"כ** הקשו תוס' למה ילקה הכא ובכריתות מצד זר לא יאכל כי קודש הם הרי הגמ' במכות תירצה דאין לוקה משום זר לא יאכל קודש כי לא חזי לכהנים (הגמ' שם מיירי לגבי זר שאכל מבשר חטאת ואשם לפני זריקה דאין לוקה מצד הפסוק וזר לא יאכל כי קודש הם, כי כתוב בפסוק (לגבי מילואים) ואכלו אותם

אשר כופר בהם למלא את ידם לקדש אותם וזר לא יאכל כי קודש הם, והיינו דהיכא דכהנים יכולים לאכול וקרינא ביה ואכלו אותם, קרינן ביה גם וכל זר לא יאכל כי קודש הם, משא"כ לפני זריקה דאף לכהן אסור באכילה לכן אין את הלאו וזר לא יאכל כי קודש הם), וא"כ למה הכא ובכריתות ילקה מצד זר לא יאכל, הרי זה אסור לכהן. ובשטמ"ק הביא תירוץ דהגמ' במכות מיירי לפני זריקה דאין הקרבן בר אכילה כלל משא"כ הכא ובכריתות מיירי אחר הזריקה דהוא בר אכילה מיקרי ואכלו אותם אע"פ שהאימורים הם לא בר אכילת כהן.

**אח"כ** כתבו תוס' דאפשר ליישב פירוש רש"י דלוקה מצד וכל זר, וכן נגרוס בכריתות דלוקה מצד וכל זר, ואע"פ שכתוב בתרומה, כוונת הגמ' דילקה מצד הלאו היינו דילפינן אזהרה במעילה בקדשים בגזירה שוה חטא חטא מתרומה ובתרומה יש אזהרה וכל זר לא יאכל קודש, וה"נ בקדשים מוזהר על מעילה, ואין כוונת הגמ' הכא ובכריתות דוקא כשאכל, דה"ה אם נהנה עבר על לאו דזרות דהיינו מעילה. [והנה בגירסתינו בתוס' כתוב דגם נגרוס כן במכות, אבל בצ"ק מחקו דא"א לגרוס כן במכות כשמיירי לגבי אכל מהעולה לפני זריקה כי הגמ' אומרת דאין לוקה מצד לאו דזרות מכיון שלא חזי לכהן ובשלמא אם מיירי מצד הפסוק וזר לא יאכל כי קודש הם שזה המשך מהפסוק ואכלו אותם אפשר לומר כן, אבל אי מיירי מצד מעילה כשאסור גם לכהן זה עוד יותר סיבה למעילה, ועיין גם בישר וטוב שמחקו.]

**ולפי** פירש"י מה שאין לוקה בכריתות מצד זר לא יאכל כי קודש הם, בגלל שאין נאכל לכהן לכן גם אין הזר מוזהר עליו (ולא ס"ל כמ"ש לעיל תירוץ בשם השטמ"ק דאם הפשר נאכל מיקרי ואכלו אותם אע"פ שאין האימורים נאכלים), ולפי הפירוש שנגרוס בכריתות מצד זר לא יאכל קודש, מה שלא ילקה מצד וכל זר לא יאכל קודש זהו בגלל שמיירי בתרומה, אבל תוס' הקשו בהמשך למה לא ילקה מצד מעילה, שנלמד מהך פסוק. [ותוס' לא הקשו כן על סוגיין כי אולי באמת ילקה מצד מעילה והסוגיא הכא לא מנתה כמה מלקות ילקה.]. תירצו תוס' שני תירוצים א' דהגמ' בכריתות מיירי לגבי לאוין השייכים רק בחלב ובאימורים משא"כ הלאו דמעילה שייך אף בבשר. [והנה מוכח מתירוצם דלא הקשו מהגמ' במכות דמיירי לגבי אכל "מבשר" העולה כ"כ בצ"ק ובישר וטוב. וצ"ע למה לא מנו שם הלאו דמעילה ומצאתי בישר וטוב שתירץ דהגמ' במכות שם שאלה שימנו גם הלאו דכל שהוא בכליל הרי הוא בבל תאכל והגמ' תירצה ע"ז דרבא מנה הלאוין היוצאים מהפסוק לא תוכל לאכול בשעריך (אבל אה"נ יש לאוין אחרים

ג"כ) ולפי"ז מיושב למה לא הביאו הלאו של מעילה שיוצא מפסוק אחר. ב' תירצו תוס' דמנו רק הלאוין שהם באכילה דוקא משא"כ לאו דמעילה זה אפילו על הנאה. והקשו תוס' ע"ז דהגמ' בכריתות (דף ד' ע"א) אמרה דאילו אכל חלב דנותר ילקה שתיים ושאלה הגמ' דילקה אף משום קודש (היינו מעילות). ולכא' קשה לפי התירוצ' הא' הרי מעילה הוה אף בבשר. תירצו תוס' דהיות דמצד נותר לוקה אף בבשר א"כ לא מנו שם דוקא הלאוין שקשורים דוקא לחלב לכן הקשתה הגמ' דימנו גם הלאו דמעילה, ולכא' לפי התירוצ' ב' קשה כי הרי לאו דנותר וחלב זהו באכילה דוקא וא"כ למה הקשתה הגמ' דנמנה לאו דמעילות.

אח"כ הקשו למה לא מנתה הגמ' בכריתות אף הלאו דחלב נבילה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה ואכול לא תאכלוהו שזה לאו בחלב, תירצו תוס' דהך לאו לא מיירי בעניינא דקדשים כשאר הלאוין שמנו שם ולכן לא מנוהו.

אח"כ הקשו למה לא מנו (בכריתות) אף הלאו דכל שהוא בכליל תהיה הרי הוא בבל תאכל, שזה דוקא באכילה ודוקא באימוריין. תירצו תוס' א' בגלל שזה פלוגתא הכא ובפלוגתא לא קמיירי, או בגלל שזה לאו שבכללות ואין לוקין על לאו שבכללות. והנה תוס' לא פירשו היכן רואים הכא פלוגתא בזה אבל בקרן אורה הסביר בגלל שלפי ראבר"ש מש"כ בפסוק לא תאכל, קאי רק על חובתו ולא על נדבתו וא"כ אין כלל כל שהוא בכליל תהיה בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו כדמוכח מנדבתו. [ועיין בישר וטוב שכתב דאע"פ שהגמ' במכות הקשתה אף מהך לאו, מ"מ הגמ' שם זה לפי ר"ש דלפי דבריו יש לאו כזה. ועיי"ש עוד בדבריו הנפלאים.]

### דף ע"ד ע"ב

תוד"ה והאיכא עולה. כתבו ולהכי לא חשיב נמי עצים לרבי, היינו דלפי רבי כשמתנדב קרבן עצים זה קרבן לכל דבר כי קומץ ממנו וכן מביא מלח, וא"כ למה לא כתב שבקרבן עצים ג"כ יפה כח המזבח, אע"כ כי מיירי הכא רק במידי דאכילה.

תוד"ה לאפוקי מדשמואל. כתבו דלא הקשו בגמ' זבחים על דברי שמואל מהכא, כי אינו קושיא גמורה מיתורא, ולכן גם לא הביאה הגמ' בזבחים שם ראייה לדברי שמואל שכתב דלדברי רבי טרפון המתנדב שמן



קומצו ושיריו נאכלין (ושם בגמ' מובא שזה מחלוקת תנאים דיש הסוברים דכולו לאישים) מהמשנה דהכא שלא כתבה דלדברי ר"ט אף במתנדב שמן יפה כח המזבח, כי אינו ראייה גמורה. והמשיכו תוס' וכתבו והתם מוכח טעמא דשמואל משום דבר שאין מתכוין. ביאר בצ"ק דתוס' נתכוונו לומר בזה שלא יקשה אם אין מכאן קושיא על דברי שמואל לגבי המתנדב יין א"כ למה אמרה הגמ' ומאי בזו לאפוקי משמואל (הרי אין מכח היתור קושיא עליו). ע"ז ענו תוס' דהגמ' סמכה עצמה על דברי הגמ' בזבחים דשמואל אתא כר"ש דדבר שאין מתכוין מותר וסתם משנה כרבי יהודה דדבר שאין מתכוין אסור ולכן סמכה הגמ' הכא לומר לאפוקי מדשמואל אע"פ שזה רק יתור, דמכח סתם משנה כרבי יהודה אמרינן דהיתור זה דוקא. והוקשה לי על דברי הצ"ק א"כ איך אמרה הגמ' דמסייע ליה לשמואל דשמך קומץ ושיריו נאכלין מזה שלא כתבו אף שמן, הרי זה לא קשור לענין דבר שאין מתכוין. ויש לתרץ דאחרי שמש"כ התנא ובוזה יפה כח המזבח זה דוקא ולא יין, א"כ הוה דוקא אף לגבי שמן דשמך נאכל השירים. ומה שלא מייתי הגמ' שם סייעתא לשמואל על ענין שמן, כי הגמ' בתחילה שם לא אסקה אדעתא הטעם דשמואל משום דבר שאין מתכוין, וא"כ מש"כ במשנה לשון בזה יתכן דזה לאו דוקא, משא"כ לפי המסקנא.

**תוד"ה איכא מתנות.** כתבו בסוף התוס' וז"ל ומדהדר תני בא לו אצל מצורע משמע שלא היה עומד בשער נקנור עכ"ל. לכא' אין הבנה לדבריהם אלו, וראיתי בישר וטוב שביאר דהיה מקום לומר דלעולם מיירי דמזה בהיכל, וא"א להביא ראייה מזה שלא כתב שמזה בהיכל, כי הרי פשיטא דאפילו אי נימא דאין מזה בהיכל מ"מ הז' הזאות הם בעזרה כי צריך להזות לפני ה' בהזאה (כמש"כ בפסוק) ובתחילה היה עומד בשער נקנור שאינו בעזרה וא"כ למה לא כתב שנכנס לעזרה להזות אע"כ השמיט התנא מה שנכנס וא"כ י"ל ג"כ דהיה בהיכל. ע"ז תירצו תוס' דהתנא סמך ע"ז שנבין שההזאות הם בעזרה כי כתוב אח"כ בא לו אצל מצורע והיינו לשער נקנור מוכח דההזאות לא היו שם, וא"כ נשאר הוכחת התוס' דלא היו בהיכל מדלא כתיבא.

**תוד"ה למעוטי מנחת מאפה.** הוקשה לתוס' דגם מנחת מאפה נעשה בכלי, כי התנור הוא כלי. ותירצו דכוונת המשנה דנעשות בכלי שרת, וס"ל אין תנור מקדש, היינו דאינו כלי שרת.

## דף ע"ה ע"א

**תוד"ה** מה להלן. לפני שאתחיל לבאר דברי התוס' אקדים איזה מתנות כתובים להדיא בכל מנחה, ואיזה נלמדים מגז"ש, ואיזה נלמדים מתיבת מנחה שכולל כל המנחות יחד, א' במנחת סולת כתוב יציקה (ויצק עליה שמן), ב' במנחת מחבת כתוב בלילה בפסוק אחד (סולת בלולה בשמן) ובפסוק שאחריו כתוב יציקה (ויצקת עליה שמן), ג' במרחשת כתוב מתן שמן בכלי קודם לסולת (סולת בשמן תעשה), ד' ה' במאפה תנור חלות ורקיין, כתוב בלילה (חלות מצות בלולות בשמן ורקיין מצות משוחים בשמן), ו' במנחת העומר כתוב יציקה (ויצק עליה שמן), ז' ח' מנחת גוים ונשים אינה מנחה מיוחדת אלא אחד מחמש המנחות שהזכרתי בתחילה, ט' י' מנחת חוטא ומנחת קנאות אין שם שמן.

**והגמ'** אמרה דיש גז"ש קרבנך קרבנך מחבת למרחשת, דצריך להיות בשניהם ג' מתנות, וכתוב בגמ' דיציקה בשאר מנחות ילפינן ממש"כ במנחת מחבת ויצקת עליה שמן "מנחה" היא, ותיבת מנחה מלמד על כל המנחות שצריך יציקה ורק מנחת מאפה תנור א"צ יציקה כי נתמעט ממש"כ ב' מיעוטים במנחת מחבת ויצקת "עליה" שמן מנחה "היא" למעט מנחת מאפה חלות ולמעט מנחת מאפה רקיין.

**ותוס'** הקשו מנלן במנחת סולת ובמנחת העומר דצריך מתן שמן בכלי לפני הסולת, ובלילה, ומש"כ אח"כ בקושיא אלא שאר מנחות מנלן יתכן דכללו בזה מנחת סולת ומנחת העומר [ותוס' לא הזכירו מנלן במנחת מאפה דצריך אף מתן שמן בכלי קודם לסולת, ואולי יש לומר דאחרי שבמחבת בעינן ג' מתנות והתורה כתבה בו מיעוט דיציקה א"צ במאפה תנור משמע דשתי מתנות האחרים לא מימעטי וצריך, ויש מקום לפקפק ע"ז ולומר דאולי א"צ אף מתן שמן בכלי ולא הוצרכו למעטו כי אין מהיכן לרבותו משא"כ יציקה ס"ד דנרבה מתיבת מנחה לכן מיעטוהו, או י"ל דמש"כ תוס' אלא שאר מנחות מנלן כללו בזה אף מאפה תנור לגבי מתן שמן בכלי קודם לסולת, וצ"ע].

**כתבו תוס'** ואם נפרש מדכתיב מנחה במחבת מרבינן כל מנחות לשלשה מתנות שמן, הסבירו בעולת שלמה וישר וטוב דזה כמו שכתבו תוס' בתירוץ הראשון דגז"ש דקרבנך קרבנך אתא ללמד רק דמחבת צריך ג"כ מתן שמן בכלי לפני הסולת, ואחרי שידעינן דמחבת בעי ג' מתנות ילפינן בכל המנחות כן ממש"כ מנחה. [ועיין בעולת שלמה שהעיר דהא הנלמד בגז"ש אין חוזר ומלמד בהיקש לחד מ"ד בזבחים].

בתירוץ האחרון שכתבו תוס', הסבירו דהתורה הוצרכה לכתוב "מנחה" לרבות כל המנחות ליציקה כי הוה אמינא דאחרי שראינו שהתורה מיעטה מנחת מאפה תנור מיציקה אלמא לגבי יציקה אין כל המנחות שוות, וא"כ היכן שלא כתוב יציקה לא נצטרך, לכן כתבה התורה "מנחה" דכולם צריכים יציקה. ולא זכיתי להבין דהרי יציקה כתיב בכל השאר, ואולי אתא למנחת כהנים כמו שרואים בגמ' דיש הו"א דמנחת כהנים שונה בענין היציקה משאר המנחות, כי הגמ' מקשה דאולי המיעוט דא"צ יציקה בא למעט מנחת כהנים.

**תוד"ה שפיר קאמרי ליה רבנן.** בגירסתינו בגמ' ליתא (אבל בפירש"י זה נמצא). ולפי גירסא זו, זה קושיא, דשפיר קאמרי ליה רבנן ומה רבי יענה ע"ז. ותוס' מקשה ע"ז דאין רבי מתרץ כלום על הך קושיא. ועוד הקשו תוס' דבתחילה הגמ' שואלת דזה קושיא חזקה, ואח"כ שואלת הגמ' מאי היא כלומר היכן ראו חכמים דבתורה בוללן סולת, ואם לא ידעו את המקור א"כ למה שאלו דזה קושיא חזקה ומה יתרץ רבי ע"ז.

**תוד"ה אימא להוציא.** באמצע התוס' כתבו בשם רש"י, וז"ל ותירץ דמסתברא מנחת כהנים הוה ליה לרבוויי בדין מנחת מחבת שכן פתיתה כתיבא ביה בהדיא עכ"ל. הצ"ק הבין בגלל שפתיתה כתוב בהדיא במנחת כהנים ולפי"ז הוקשה לו על תוס'. ועיין בעולת שלמה שיישב קושיית הצ"ק. אבל בחק נתן למד דכוונתם דפתיתה כתיבא בהדיא במנחת מחבת. והאמת שתוס' ציטטו מרש"י וברש"י כת"י מבואר להדיא דהכוונה על מנחת מחבת אך צ"ע מה נתכוונו במש"כ דכתיבא ביה בהדיא.

## דף ע"ה ע"ב

**תוד"ה חביצא.** אקדים הקדמה דהנה רש"י פירש דמיירי בתבשיל, והנה לפירש"י החידוש של רב יוסף דאע"פ שזה נתבשל מ"מ אם יש בו פירור שהוא כזית ברכתו המוציא, ומביא ראייה ע"ז דמצאנו בכזית דמברך המוציא, כן מפורש בלשון רש"י הכא ובברכות (אבל א"א לומר דהחידוש הוא דבפחות מכזית ברכתו מזונות כי אין ראייה ע"ז ממנחות דשם היה כזית, ואולי אף בפחות מזה ברכתו המוציא).

וחקשו תוס' על רש"י איך אפשר להוכיח ממנחות דבכזית הוה המוציא הרי שם זה לא נתבשל, משא"כ בנתבשל אולי בכזית גם הוה מזונות, ואף אם נתרץ

דס"ל לרב יוסף דטיגון הוה כבישול (ובמנחות יש טיגון) עדיין יקשה על רש"י קושיא אחרת כי הגמ' שואלת על רב יוסף מה אתה אומר שבפחות מכזית זה מזונות הרי שנינו בברייתא ליקט מכולן כזית זה נחשב לחם (לגבי אכילת חמץ ומצה) וס"ל לתוס' דהך ברייתא דליקט מכולן לא מיירי במנחות (כמש"כ תוס' בד"ה ליקט מכולן ולעיל בדף ע' ע"א בד"ה תנא) וא"כ מה הקושיא הרי אפ"ל דרב יוסף דמיירי בבישול שם בפחות מכזית ברכתו מזונות משא"כ בלי בישול אף בפחות מכזית ברכתו המוציא.

ועוד הקשו על עצם דברי רב יוסף (לפי פירש"י) דהגמ' אמרה בברכות לשה אפאה ובישלה בזמן שהפרוסות קיימות מברך המוציא אין הפרוסות קיימות מברך מזונות, וכתבו תוס' דמשמע אין הפרוסות קיימות אפילו יש בהן כזית ברכתו מזונות, ביאור קושייתם דתוס' פירש כמו שהביא בתוס' בברכות (דף ל"ז ע"א) בשם יש מפרשים דאין פרוסות קיימות היינו שנשרה כ"כ שכשמרימו זה נשבר, והוכיחו התוס' ממה שכתוב שם אין הפרוסות קיימות זה מזונות ולא התנו דוקא בפחות מכזית אלמא אפילו יותר מכזית, ולכן הוקשה לתוס' על פירש"י דרב יוסף אמר במבושל דאם יש כזית ברכתו המוציא ולא התנה דוקא כשהפרוסות קיימות מוכח דאפילו אין הפרוסות קיימות הוה המוציא, וא"כ דברי רב יוסף סתרי לגמ' דברכות. [ועיין במלא הרועים שהקשה דתוס' בברכות הביאו דהירושלמי פירש פרוסות קיימות היינו כשיש פירור של כזית ואין פרוסות קיימות כשזה בפחות מכזית וא"כ לק"מ על רש"י, ולמה לא תירצו כן.]

**אח"כ** הקשו תוס' דהגמ' הכא אמרה וכי לפי רב יוסף לדברי רבי ישמעאל דס"ל במנחות דמחזירין לסולתן לא יעשו המוציא, ודאי דצריך לעשות המוציא, וקשה מהגמ' בברכות שאמרה בבישול אם אין הפרוסות קיימות מברך מזונות (ותוס' הביין דאפילו אם יש כזית) והרי כשמחזירין לסולתן זה ודאי לא פרוסות קיימות ואיך אומרת הגמ' דיהיה ברכתו המוציא, ואע"פ דהגמ' שם מיירי בבישול והכא מיירי במנחות דאין מבשל, צ"ל דקושייתם לפי מה שניסו לתרץ את פירש"י דטיגון דמנחות הוה כבישול (דאם אינו כבישול אין מובן כלל ראיית רב יוסף).

**לבן** תירץ ר"ת דודאי אין טיגון דמנחות כבישול, וחביצא אינו בישול אלא דיבוק הפירורין בדבש (כמו שהגמ' בב"מ דף צ"ט ע"ב הזכירה חביצא דתמרי) (ולפי הערוך זה דיבוק הפירורין ע"י מרק והיינו הך, ישר וטוב), ורב יוסף דימה ענין דיבוק ע"י דבש וכדומה לענין טיגון, והוכיח דאין דיבוק כבישול דכמו שבמנחות רואים דכשיש כזית ברכתו המוציא אע"פ שבבישול אם אין הפרוסות

קיימות אינו המוציא אלא מזונות, מוכח מזה דטיגון ודיבוק ע"י דבש וכדומה אינו בישול, ולכן היות דאינו כבישול אע"פ שאין הפרוסות קיימות ברכתו המוציא ולכן אמר רב יוסף דחביצא שיש בו פירורין כזית הוה המוציא בכל גווני.

והנה הרבה אחרונים (רע"א עולת שלמה קרן אורה ישר וטוב) תמהו דעדיין יקשה קושיית תוס' מהוכחת הגמ' מליקט מכולן כזית הרי שם אין טיגון לכן זה המוציא משא"כ בטיגון ודיבוק וא"כ מה הגמ' מקשה על רב יוסף. ראיתי בישר וטוב שתירץ (כ"נ בכוונת דבריו) דתוס' הקשו כן לפי מה שרצו לומר דטיגון הוה כבישול, משא"כ השתא קיימין דטיגון ודיבוק אינו כבישול (והוה כמאן דליתא, כי מהיכי תיתי נימא דיש עוד דרגא באמצע בין בישול ללחם רגיל) א"כ אפשר להוכיח מליקט מכולן.

ולא קשה הקושיא אחרונה של תוס' כי החזירן לסלתן רצתה הגמ' לומר דזה המוציא מאחר שאין בישול, והגמ' בברכות מיירי בבישול.

אך צ"ע מה ההבדל בין דיבוק דחביצא דאמרינן דכשאין כזית ברכתו מזונות לבין עירסן דגמ' שפירש"י שלשן וצירפן יחד לכזית שכתוב דהוה המוציא, ויתכן דעירסן אינו ע"י דבר חיצוני כדבש אלא מיניה וביה, או שר"ת יפרש (כדפירש"י בברכות) שעירסן היינו דחזר וגיבולן יחד וחזר ואפאן.

**תוד"ה** היה עומד ומקריב. יש כאן ג' פירושים, ב' פירושים ברש"י והובאו בתוס', ופירוש הג' זה בסוף התוס'. לפירוש הא' ברש"י מברכים שהחיינו על מצוה שאין רגילים בה אע"פ שלא אתא מזמן לזמן, אולם כמובן מברכים רק כשעבר זמן מהפעם הקודם שקיים הך מצוה, ונראה דס"ל לרש"י דצריך שיעבור שנה ולכן כתב דלא הקריב מנחה בשנה זו, (ולפי הפירוש הזה מברכים שהחיינו על מצות מילה אע"פ דלא אתא מזמן לזמן), ולפי פירוש הב' ברש"י יש כאן מושג חדש בדין שהחיינו, דאדם שעדיין לא קיים הך מצוה מימיו מברך שהחיינו. ועיין ביו"ד ס' כ"ח סעיף ב' דכן ס"ל לרמ"א ועיי"ש בש"ך שפקפק קצת בהאי דינא (ועיין בביאור הלכה סי' כ"ב דכתב לחשוש להך שיטה ויראה לעשות שהחיינו על דבר אחר), ולפי הך פירוש של רש"י ה"ה כהן שלא הקריב מנחה מימיו יעשה שהחיינו. וה"ר שמעיה נראה דלמד כפירוש הא' של רש"י מצד מצוה שאין רגילים בה, ולכן העמידה דוקא במנחה, כי קרבנות היו שכיחים, אבל תוס' הוכיח דאף בקרבנות מברך שהחיינו, ומצד מה שטען רב שמעיה שהם שכיחי כתבו תוס' לפרש דרך אחר דמברך מצד דזה אתא מזמן לזמן כי פעם בחצי שנה

## צב                      יד                      דף ע"ה ע"ב                      גד

הוא מקריב וקאי על הכהן המקריב (וכמ"ש רמ"א באו"ח סי' רכ"ה סעיף ו'), ועיין שם במג"א סקי"ג שהביא סימוכין מדברי תוס' אלו, דפעמיים בשנה מיקרי אתא מזמן לזמן).

**תוד"ה אפילו פירורין.** הקשו (כן מבואר בתוס' הרא"ש בברכות ובצ"ק למד כן גם בתוס' הכא והגיה בדבריהם) דבגמ' ברכות פליגי בפת הצנומה בקערה אם מברכין עילויה המוציא, וצ"ע איך מיירי אם אין לו אחרת הרי הגמ' נקטה הכא כרב ששת דאפילו בפירורין שאין בהם כזית מברך המוציא, ואם יש לו פת אחרת צריך להבין את הדיעה דס"ל דמברך על פת הצנומה בקערה, הרי אפילו כשיש לו פתיתין גדולים ופתיתים קטנים לכו"ע מברך על הגדולים, וכש"כ אם מיירי הגמ' בברכות כשיש לו שלם גדול ופתיתין דצריך לברך על השלם.

לבן פירשו תוס' דהמחלוקת בברכות (לא מיירי ביש לו פת אחר ועל מי לברך) אלא מיירי ביש לו פת שלם ועומד לפררה ולהניחה בקערה ולאכלה וזה נחלקו מתי יברך לפני הפירור או אחר הפירור וכיון דרוצה לאכלו מפורר בקערה נחשב דבירך על השלם. כן מתבאר מדברי תוס' הרא"ש בברכות דף ל"ט ע"א, והכא קיצרו התוס'. אח"כ ראיתי שכ"כ בעולת שלמה בשם הרשב"א.

## דף ע"ו ע"א

**תוד"ה רבי יוסי אומר שיפה ובעיטה בבצק.** פירוש ולא בחיטין. צריך הסבר דלכא' כמו שרבי יוסי אמר במשנה בבצק, והגמ' מסופקת דאולי מוסיף על הת"ק אף בבצק, א"כ גם הכא למה לא נימא דמוסיף על הת"ק אף בבצק. ביאר במים קדושים דאם מדבר על הת"ק ומוסיף עליו א"כ היה צריך לומר בבצק ולמה הזכיר שיפה ובעיטה הרי הת"ק הזכיר כבר שיפה ובעיטה, אע"כ רבי יוסי לא דיבר על הת"ק ולכן הוצרך להזכיר שיפה ובעיטה ולכן לא שייך לומר דהוסיף בצק.

**תוד"ה אתיא חוקה חוקה.** ביארו הצ"ק וברכת הזבח דהוקשה לתוס' דמבואר (בנדה דף כ"ב ע"ב) דאם אין הגז"ש מופנה כלל אין למדים הימנה אע"פ שאין מה להשיב, והכא משני הצדדים זה צריך, וא"כ אין מופנה כלל, וא"כ קשה איך למדה הגמ' מגזירה שוה דצריך י"ב חלות בחביתין.

**תו"ד"ה דאפרשינהו בלישיהו.** הסביר בעולת שלמה דתוס' כתבו בתחילה לכאור' דאין שם תרומה עליהם בעיסה, היינו דלא קרא עליהם שם בעיסה ורק הכין את החלה דאח"כ יפרישנו תרומה, והקשו דבנדריים מוכח דכן קרא שם בעיסה. ותירצו דאע"פ דקרא עליהם שם בעיסה מ"מ לא חלה התרומה עד אחר האפייה, וכתב בעולת שלמה דכוונתם הכא דאמר עיסה זו אחר האפייה יחול עליה שם תרומה, וכתב דמה שכתבו תוס' עד לאחר האפייה אתו לאפוקי דלא יחול שם תרומה לפני האפייה, אולם אף אחר האפייה לא יחול עד אחרי שחיטה כי זה חל רק בשחיטה.

#### דף ע"ו ע"ב

**תו"ד"ה שריבה במדת.** תוס' מסבירים סברת הדיעה דלא רק בלחם הפנים וחביתני כהן גדול אם ריבה במדת חלתן פסולות אלא אף לחמי תודה ונזירות פסולין אם ריבה במדת חלתן, והיינו טעמא כי לחם הפנים וחביתין לכו"ע זה פסול כי כתוב בלחם הפנים י"ב חלות וכתוב חוקה, ובחביתין גם כתוב חוקה ויליף בגז"ש מלחם הפנים, ונחלקו לגבי השאר, המ"ד דזה פסול יליף מזה שהתורה כתבה בלחמי תודה מצות ואע"פ שלא שנה עליו הכתוב לעכב, מ"מ כיון דלגבי מנחת מאפה כתוב חלת והיה צריך לכתוב חלות כי זה י' חלות זה מלמד דרך במנחת מאפה שהתורה כתבה חלת לגלות דאם עשאה חלה אחת זה כשר משא"כ בלחמי תודה פסול כי כתוב מצות לשון רבים, והתורה לא גילתה בו דכשר בחלה אחת. ותוס' לא ברירא להו איך המסורת כתוב לגבי שאר מנחות, מצות או מצת, וכתבו לא מיבעי אם כתוב מצת זה כשר כשעשאה חלת אחת אלא אפילו אם כתוב מצות ג"כ כשר כשעשאה חלה אחת כי ילפא ממנחת מאפה. והוקשה לי אולי ילמד מתורה שפסול. וראיתי בשוטנשטיין שהסביר דשאר מנחות דמו יותר למנחת מאפה מאשר ללחמי תודה, [אבל עדיין צ"ע למה לא יהיה פסול בגלל עצם הדבר שכתוב בו מצות ולא כתוב מצת כמו שלחמי תודה פסולין בגלל שכתוב בו מצות בלי שילמד מאף אחד. ואולי י"ל דהיות דכבר גילתה התורה במנחה דאם עשה חלה אחת זה כשר וכל המנחות דמו אהדדי לכן יכולה התורה לכתוב בהו מצות אע"פ שכשר בחלה אחת, משא"כ לגבי תודה דלא דמי למנחה אם התורה רוצה להכשיר חלה אחת היא צריכה לכתוב מצת].

והמ"ד שס"ל דגם לחמי תודה כשרין בעשה חלה אחת, הסביר בשוטנשטיין דלא דרשי מזה שכתבה התורה במנחת מאפה לשון מצת דזה מלמד דאם אין

גד

דף ע"ו ע"ב

יד

צד

כתוב מצת זה לעיכובא ורק בלחם הפנים ובחביתין זה מעכב בגלל שכתוב בהו חוקה.

בסוף התוס' כתבו דזה תימה היאך יכול לכוין בחביתין וכו' ועיין בברכת הזבח שתמה דהפסול הוא אם במקום י"ב חלות עשה פחות חלות והיו יותר גדולים או עשה יותר מי"ב חלות והיו קטנים, אבל כשעשה אותו מספר חלות שצריך וחלק היו יותר גדולים וחלק יותר קטנים מה"ת דנפסל.

**תוד"ה כל המנחות.** בעולת שלמה הקשה על פירש"י דקומץ מתיר אפילו כמה עשרונים. ותירץ דמיירי הכא במנחת חובה דבא עישרון בלבד, לכן הקשו תוס' קושיא אחרת על רש"י.

ותוס' כתבו דמיירי לגבי ריבה במנחת נסכים דפסול מצד גזירת הכתוב, ולא פירשו מהו הגזירת הכתוב. ראיתי בשפת אמת שפירש דבמנחת נסכים כתוב "ככה" דזה עיכובא, וכ"כ החפץ חיים בספרו זבח תודה.

**תוד"ה בדקה בגסה בדקה בגסה.** אקדים דברש"י כת"י יש פירוש אחד מרש"י, ופירוש נוסף מרש"י נוסחת מהר"פ, ולפי פירוש רש"י כת"י לא נחלקו ת"ק עם רשב"א, וגם היו י"ג נפות שונים בגודלם זה מזה, אבל בתוס' נראה דלמד כפירוש רבינו גרשום דלפי ת"ק היו רק שתי נפות, ומש"כ בי"ג נפות היינו דאחרי שניפה בדקה ובגסה חזר לנפות עוד פעם בדקה ואח"כ עוד פעם בגסה, וחוזר חלילה, ולפי רשב"א היו י"ג נפות שונים, אחד מעל השני העליון היה הכי גס ומתחתיו פחות גס, ומה שבא אחרי עוד פחות גס, כלומר דמה שהיה יותר למטה היה דק יותר. ויוצא דלפי ת"ק כל פעם שניפה בדקה זה קלט את הסולת וכל פעם שניפה בגסה זה קלט את הסובין, משא"כ לפי רשב"א כל הנפות קלטו סובין חוץ מהתחתון שקלט את הסולת ומה שיצא ממנו היה אבק. ואסביר דבריי לפי ת"ק כשניפה בדקה יצא ממנו האבק ומה שנשאר בו הוה סולת (עם סובין מעורב) ואח"כ כשמנפהו בגסה מה שנשאר בגסה כלומר מה שהגסה קולט, זה סובין ואין משתמש בהם למנחות, ומה שיצא ממנו מניחו אח"כ עוד פעם בדקה ומה שיצא ממנו היינו האבק אין משתמש בו רק במה שנשאר בו שהוא סולת מעורב עם סובין, ואח"כ כשמניחו שוב בגסה מה שנשאר בו הוא סובין ואין משתמש בו רק במה שיצא ממנו, נמצא דהדקה קולט סולת והגסה סובין, משא"כ לפי רשב"א כל הי"ב נפות קולטות את הסובין כלומר מה שנשאר בהם הוא סובין ואין משתמש רק במה שיצא ממנו. ולפי תוס' א"ש מאד לשון רשב"א שאמר זו



יד                      דף ע"ו ע"ב                      גד                      צה

למעלה מזו דהוה כפשוטו, משא"כ לפירוש רש"י קשה הך לשון. כן פירש בשוטנשטיין את דברי התוס' וכן בשטמ"ק בשם רבינו אלחנן כתב כן בפירוש דברי רשב"א אך לא כתב כן בכוונת תוס', וכן למד ברש"ש בכוונת תוס'.

**תוד"ה** התודה. (פירשתי עפ"י הברכת הזבח) כתבו דאחרי שהוסיפו על הסאין ירושלמיות ויוצא דב' סאין ומחצה זה איפה הוסיפו שתות ואמרו דאיפה יהיה ג' סאין, והוכיחו כן מהגמ' בדף ע"ו שהביאה הפסוק ביחזקאל שהיה אחרי ירושלים ובכ"ז אומר דאיפה זה ג' סאין וע"כ היינו כי הגדילו אף את האיפה.

#### דף ע"ז ע"א

**תוד"ה** והשקל. בסוף התוס' הביאו סמך לפירוש הראשון, ולכא' לפי פירוש השני א"ש קצת למה כתב בהך פסוק כמה גרה יש בכל שקל, כי זה בא להגיד דלפי חשבון של עשרים גרה השקל יהיה מנה הקודש מאתיים וארבעים זוזים, משא"כ לפי הפירוש הראשון, נצטרך לומר דנקטיה לפרש כמה גרה יש בשקל שזה ענין אחר.

#### דף ע"ז ע"ב

**תוד"ה** והקריב ממנו מן המחובר. הביאו דברי רש"י דלחמי התודה צריכים להיות בכלי אחד, וחלקו עליו דכמו לגבי תרומה דבעינן מוקף (דילפינן מהפסוק ממנו שכתוב לגבי תרומה) לא בעינן בכלי אחד ה"נ לא בעינן בכלי אחד. וליישוב שיטת רש"י ציין במסורת הש"ס מדברי רש"י בסוטה דף ל' ע"א ד"ה ונותנת דאף שם הצריך שיהיה בכלי אחד.

תוס' רצו לסייע לרש"י מהגמ' בהקומץ רבה דמשמע דבעינן בכלי אחד ושם מיירי לגבי מנחות אך תוס' טוען דאם נביא ראייה משם נצטרך אף שיגעו אחד לשני בלחמי תודה, וזה גם רש"י מודה דא"צ נגיעה בלחמי תודה וא"כ בע"כ דלחמי תודה לא דמו לקמיצה וא"כ א"א להביא ראייה משם לפירש"י, וצ"ע מה סברת החילוק ביניהם.

**תוד"ה** מאי מחובר איכא. הקשו על רש"י, דאף דס"ד דבתחילה מנתח הבשר ואח"כ נוטל האימורים מאי קשיא ליה הרי יכול להקיף (לפירש"י ע"י

שישים בכלי אחד או לפי תוס' דיקרבם), לכן למדו תוס' דקושיית הגמ' היה דפשיטא דמחובר הוא ולמה הפסוק צריך להשמיענו את זה, וצריך להבין למה פשיטא דמחובר וא"כ מה תירצה הגמ' שלא ינתח בשר קודם שיטול אימורין. אח"כ ראיתי דפשיטא דמחובר דהרי כל הפר חוץ מהאימורים נשרף וא"כ פשיטא דלא נתחו כי לאיזה צורך יעשה כן. ובתירוצ' הגמ' ראיתי בתוס' המבואר דיש איסור לעשות כן אפילו אם ירצה מאיזה סיבה שיהיה.

### דף ע"ח ע"א

**תוד"ה** אמר רב יצחק. לפירש"י גרסינן תהיינה עשרה עשרונות דיבר הכתוב, היינו דילפינן מהי' המיותר בתיבת תהיינה דצריך י' עשרונות בלחמי תודה, ותוס' הביאו גירסא אחרת תהיינה כתיב, והיינו דהגמ' שאלה אולי ילפינן מתביאו לגבי לחמי תודה דצריך ב' עשרונים ויתחלק לכל י' החלות, ע"ז תירצה הגמ' דיש מיעוט (בשתי הלחם) שרק שם יש ב' עשרונים, משא"כ בלחמי תודה, כי שם צריך י' עשרונים. ותוס' הקשה על הך גירסא דהרי ממש"כ תביאו אפשר ללמוד או דכמו שבשתי הלחם יש לכל לחם עישרון ה"נ בלחמי תודה צריך לכל לחם עשרון (וביחד יהיה י' עשרונים) או דכמו שבשתי הלחם יש רק ב' עשרונים ה"נ בלחמי תודה יש רק ב' עשרונים וזה יתחלק לכל י' הלחמים וא"כ כשהתורה כתבה תהיינה שיש מיעוט דרק בשתי הלחם הדין כן, לא ידעינן מהו המיעוט האם דבלחמי תודה יש י' עשרונות, או דבלחמי תודה כל לחם הוא חמישית עשרון לא כשתי הלחם משא"כ לפירש"י לא קשה, כי הפסוק תהיינה אומר דבלחמי תודה יהיה י' עשרון.

**אולם** תוס' כתבו דלפירש"י קשה קושיא אחריתי, דהיות דהפסוק תהיינה אומר דבלחמי תודה יש י' עישרון, א"כ למה הוצרכה התורה לכתוב "ממנו תרומה" כדי שנלמד גז"ש מתרומת מעשר דמפרישים בלחמי תודה א' מי' שזה מלמד דלחמי תודה של חמץ וכן כל מין במצה הם י' ולכן מפריש אחד מהם, הרי גם בלי הך גז"ש נדע דיש י' לחמים, כי הרי אמרה התורה דיש י' עישרון ומהפסוק תביאו אנו למדים דכל חלה זה עישרון, וא"כ כשהתורה אמרה דיפריש (בלחמי תודה) אחד מכל קרבן ודרשינן מאחד שלא יהיה פרוסה א"כ ידעינן דמפריש בלחמי תודה אחד מי', אבל לפירוש התוס' לק"מ, כי הפסוק תהיינה אינו אומר דלחמי תודה בעינן י' עישרון, אלא דרק בשתי הלחם יש ב' עישרון משא"כ בלחמי תודה יש יותר כי יש בכל לחם עישרון, ולא ידעינן כמה, ולכן צריך את

הגז"ש "ממנו תרומה" שזה מלמד דמה שמפריש אחד, זה אחד מי' והיינו דיש י' חלות.

**תוד"ה הימנו ודבר אחר.** בתחילת התוס' הביאו פירוש מהקונטרס (ואינו ברש"י שלפנינו), דמה שצריך י' עישרון בלחמי תודה חלק כתוב בגויה וחלק נלמד מהיקש, כי תהיינה קאי על עשרת לחמי תודה וכתבה התורה י' נוסף ללמד דיהיה בעשרת לחמי תודה שיעור י' (וכתבו תוס' דזה א"ש רק לפירוש הקונטרס שבאיזהו מקומן, והכא בכתב יד, דלומדים מי' דתהיינה משא"כ לפי הפירוש דמתהיינה לא לומדים מהי' המיותר דצריך י' א"כ א"א לומר די' כתוב בגויה בגלל הי'), אולם מה שלמדנו דהי' הם עשרונים ולא קפיזי זה ילפינן מהפסוק תביאו שמלמד דכמו שאתה מביא בשתי הלחם כל חלה עישרון ה"נ בלחמי תודה, זה היקש ו'לכא' קשה כמו שתהיינה נחשב ככתוב בתודה, ה"נ "תביאו" יחשב ככתוב בתודה, התירוצ' ע"ז אה"נ דנחשב ככתוב בתודה אבל כדי שנלמוד מה הכוונה של תביאו זה צריך להיקש לב' הלחם], וא"כ יוצא דמה שצריך שעשרת הלחמי תודה כל לחם יהיה עשרון חלק מהלימוד כתוב בגופיה וחלק נלמד מהיקש, והיות דלא הכל נלמד מהיקש לכן חוזר ומלמד בהיקש. שוב ראיתי דלשון התוס' לא משמע כן כי כתבו וז"ל דבדידיה כתיב תהיינה דמשמע "עשר חלות" דהא אתביאו קאי עכ"ל (ולא שמתהיינה לומדים י' עשרונים). ומצאתי בטהרת הקודש ובעולת שלמה ובישר וטוב שעמדו על לשון התוס' עיי"ש מה שתירצו. ובישר וטוב מחק תיבת "חלות" כי מתהיינה לומדים י' עישרון (וגם לשון התוס' לפני זה מיירי בי' עשרון) [וגם הגיה דהא אתודה קאי וכוונתו כי תהיינה קאי אתודה והוה ליה כמאן דכתיב בגופיה דבעינן י'].  
**בהמשך** הביאו תוס' את פירוש הקונטרס באיזהו מקומן וזהו כמו שפירש כאן (בכתב יד) דזה שילפינן מגז"ש "ממנו תרומה" דיש בלחמי תודה י' לחמים (בכל מין) הרי זה כמו שכתוב בגופו [מב' טעמים או בגלל דלמד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש וע"כ היינו טעמא כי זה כמו שכתוב בגופיה, ואפילו למ"ד דס"ל דהלמד בגזירה שוה אין חוזר ומלמד בהיקש, בכ"ז הכא זה כן חוזר ומלמד בהיקש בגלל שזה למד מתרומת מעשר שזה נחשב לחולין לגבי קדשים ובחולין גם הלמד יכול לחזור וללמד והוה ליה כמאן דכתיב בגופיה], ולכן אע"פ שמה שיש בכל לחם עישרון דיוצא דבלחמי חמץ שבתודה יש י' עשרונים זה נלמד מהיקש דתביאו ותהיינה זה יכול לחזור וללמד היות דחלק מהדרש כתוב בגופיה. וכתב בישר וטוב דהך פירוש מסתדר אף לגירסא שלא לומדים מי' דתהיינה.

**בהמשך** הביאו תוס' את פירוש הקונטרס באיזהו מקומן וזהו כמו שפירש כאן (בכתב יד) דזה שילפינן מגז"ש "ממנו תרומה" דיש בלחמי תודה י' לחמים (בכל מין) הרי זה כמו שכתוב בגופו [מב' טעמים או בגלל דלמד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש וע"כ היינו טעמא כי זה כמו שכתוב בגופיה, ואפילו למ"ד דס"ל דהלמד בגזירה שוה אין חוזר ומלמד בהיקש, בכ"ז הכא זה כן חוזר ומלמד בהיקש בגלל שזה למד מתרומת מעשר שזה נחשב לחולין לגבי קדשים ובחולין גם הלמד יכול לחזור וללמד והוה ליה כמאן דכתיב בגופיה], ולכן אע"פ שמה שיש בכל לחם עישרון דיוצא דבלחמי חמץ שבתודה יש י' עשרונים זה נלמד מהיקש דתביאו ותהיינה זה יכול לחזור וללמד היות דחלק מהדרש כתוב בגופיה. וכתב בישר וטוב דהך פירוש מסתדר אף לגירסא שלא לומדים מי' דתהיינה.

**תוד"ה** אחת להמשחו. הביאו דיש מפרשים דרק אם עמד ביוה"כ אז צריך עשירית האיפה לחינוכו לכה"ג, כי עבודת יוה"כ כשר רק בכה"ג, משא"כ כשנתחנך ביום אחר אין מחויב בעשירית האיפה מצד חינוכו לכה"ג, ואע"פ שמקריב חביתין שזהו עבודת כה"ג, תירץ בטהרת הקודש היות דאם נעשה ע"י כהן הדיוט זה כשר לכן אין זה דוקא עבודת כה"ג, דעבודת כה"ג היינו עבודה שכשירה רק בכה"ג. והוסיף בטהרת הקודש דהך שיטה למדה כן מדברי רב חסדא שאמר אחת להמשחו היינו חביתין (שמי שנמשח לכהן צריך להביא) ואחת לחינוכו משמע שאע"פ שעדיין לא הביא מצד חינוכו יכול להביא חביתי כה"ג.

ותוס' דחו האי פירוש כי ביוה"כ אסור לו להביא חביתין לחינוכו כי זה קרבן יחיד, והגמ' יומא מחפשת דרך איך יחנכו כהן גדול ביוה"כ כשנהיה פסול בכה"ג הראשון והגמ' מציעה שם עבודות ציבור דע"ז יתחנך אבל לא חביתין.

### דף ע"ה ע"ב

**תוד"ה** ולא בעינן על בסמוך. תירצו דלגבי שתי הלחם תנופתן זהו מעין הקרבה (היינו מין הקרבה) ולכן ודאי כשהתורה אמרה והניף הכהן אותם "על" לחם הביכורים הכוונה (לפחות) סמוך כדי שיהיה הך הקרבה ביחד עם הכבשים שגם מקריבים אותם. ויש מ"ד דס"ל על ממש, משא"כ בלחמי תודה דאין בהם הקרבה כלל, לכן יתכן דמש"כ והקריב "על" זבח התודה חלות וכו' הכוונה דצריך שהלחם יהיה קיים בשעת שחיטת התודה.

**תוד"ה** פורסה ואין חוטין נמשכין. הגמ' אמרה דבכה"ג הוה כבר לחם, וכתבו תוס' דמש"כ בגמ' שבת (דף י"ט:) אין נותנין פת לתנור עם חשיכה אלא כדי שיקרמו פניה מעוד יום, קרימת פנים היינו שאין חוטין נמשכין, דהיות דזה כבר לחם אין חשש שיחתה בתנור. ועיין בתוס' בדף נ"ז ע"ב שכתבו דקרימת פנים נחשב לחם גמור.

**תוד"ה** ליקדשו ארבעים מתוך שמונים. תירצו דאע"ג דרבי יוחנן לא ס"ל ברירה מ"מ מודה דאם אמר ליקדשו ארבעים מתוך שמונים חל קדושה על ארבעים חלות מתוך השמונים, והיינו דהיכא דצריך לברר דבריו כגון כשאמר שני לוגין שאני עתיד להפריש יהיה תרומה גדולה, בכה"ג לא ס"ל לרבי יוחנן ברירה ולא עשה כלום כי אנו צריכים לומר דמה שיפריש אח"כ כבר הוברר דמעיקרא

חל עליהם תרומה גדולה, משא"כ בסוגיין אינו מברר אלא חל קדושה על ארבעים חלות ובאמת אין אנו יודעים איזה חלות קדושים וצריך להפריש מכל מין י"א כדי שודאי יהיה בהם אחד קדוש כמ"ש תוס'. כן הסביר השפ"א, ומש"כ תוס' היינו היכא שמתברר לבסוף, (ובשפ"א נראה שגרס היכא שיתברר), הכוונה דפעולתו צריך לברר בסוף משא"כ הכא.

### דף ע"ט ע"א

**תו"ד** והדר ביה. לפני שאבאר בעזה"י את דברי התוס' אקדים הקדמה לבאר את הסוגיא. הנה מבואר בגמ' מחלוקת בין ר"מ לרבי יהודה בדין שחטה חוץ למקומו אם קידש את הלחמי תודה או לא, לר"מ קידש ולרבי יהודה נחלקו בזה רבי אליעזר ורבי יהושע, לר"א קידש כמו בשחטה חוץ לזמנו דקידש, ולרבי יהושע לא קידש כמו בשחטה שלא לשמה דלא קידש, ור"א חזר בו והודה לר"י דחוץ למקומו לא קידש, ומבואר ברש"י כת"י דר"מ למד דכמו שחוץ לזמנו דפסולו בקודש קידש ה"נ חוץ למקומו דפסולו בקודש קידש. [וכן סבר ר"א לפי רבי יהודה לפני שחזר בו, וקצת צ"ע למה לא הסביר ר"א דלומדים מחוץ לזמנו כי שניהם פסולו בקודש, ובמקום זה אמר כי שניהם פסול מחשבה. ובדוחק צ"ל דזה הוא כוונתו, דפסולו אינו בגופו ופסול בגוף זהו כנמצא טריפה דאין פסולו בקודש, וחוץ לזמנו ומקומו זה פסולו בקודש] ולכא' לפי ר"מ למה לא למד משלא לשמו דאין פסולו בגופו ובכ"ז לא קידש הלחם, וצ"ל דס"ל דבשלא לשמו זה גזיה"כ דלא קידש הלחם למרות שהיה צריך לקדש הלחם דהרי אין פסולו בגופו ואם עלה לא ירד כמו בחוץ לזמנו ובכ"ז לא קידש.

**וסברת** רבי יהודה לפי רבי יהושע כתוב בגמ' דטוען דחוץ למקומו אין דומה לחוץ לזמנו כי בחוץ לזמנו יש כרת משא"כ חוץ למקומו. ובשפת אמת ובעולת שלמה תמהו על כך טענה, דלכא' איפכא מסתברא דאם בחוץ לזמנו שפסול מאד עד כדי כך שיש בו כרת בכ"ז קידש א"כ חוץ למקומו דאינו פסול כל כך כש"כ דיקדש הלחם, והסבירו עפ"י מש"כ בסוף דברי התוס' וכ"כ ברש"י (כתב יד) דרבי יהודה טוען דא"א ללמוד מחוץ לזמנו כי שם הזריקה של חוץ לזמנו זה זריקה טובה דמביאו לידי פיגול (דמרצה לפיגול) ולכן מקדש הלחם משא"כ חוץ למקומו דאין מרצה לפיגולו אינו זריקה טובה ולא יקדש הלחם, ודחקו השפ"א ועול"ש דזה כוונת רבי יהושע שאומר דא"א ללמוד חוץ למקומו מחוץ לזמנו דיש בו כרת כוונתו דבחוץ לזמנו הזריקה מועילה להביאו לידי כרת.

[והוקשה לי לפי רבי יהודה דבגמ' בהמשך נחלקו רבה ורבא לגבי שחטה חוץ למקומו אם ירד כמו נמצא טריפה ושאר בעלי מומין, או שלא ירד כמו נשחט חוץ לזמנו וכמו נשחט שלא לשמה רבה ס"ל דלא ירד ורבא ס"ל דירד, ויש נידון בגמ' אם רבה חזר בו ואמר דתירד כמו בעלי מומין או שלא חזר בו, וצ"ע אם נימא דחזר בו וס"ל דתירד כמו בעלי מומין ולא למדה משלא לשמו דלא יורד, א"כ מדוע לגבי לקדש הלחם הוא לומדה משלא לשמה (אבל למאן דס"ל דלא ירד אתא שפיר כי ס"ל דחוץ למקומו דומה לגמרי לשלא לשמו דלא מקדש ולא יורד), ואולי יש ליישב דלגבי לקדש את הלחם הוא לומד גם מנמצא טריפה וגם משלא לשמה דלא יקדש, משא"כ לגבי שתירד דחלוקין שלא לשמו מנמצא טריפה, לומדה מנמצא טריפה דירד, ולא לומד משלא לשמו דאין יורד וצ"ע באמת למה לומדה מנמצא טריפה, ואולי יש לומר כי שלא לשמו אינו פסול חמור כי בשאר זבחים זה כשר לכן אם עלה ירד משא"כ פסול חוץ למקומו הוא פסול חמור דנוהג בכל הזבחים לכן לומדה מנמצא טריפה דפסול בכל הזבחים וה' יאיר עיניי.]

בתחילת התוס' הקשו דאפילו רבי יהושע ס"ל דחוץ למקומו לא ירד, והוכיחו דסבר כן בב' הוכחות מהגמ' במעילה, א' כי רבי יהושע ס"ל במשנה דנשחטה חוץ לזמנה ומקומה יש בו מעילה והגמ' הסבירה ע"ז הטעם הואיל ומרצה לפיגולו, כלומר דפסול של חוץ לזמנו אינו כמו דחנקינהו לקדשים שאז אין בהם מעילה כי אתה רואה דמרצה לפיגולו והוה זריקה טובה (וחוץ למקומו אע"פ דלא מרצה לפיגולו מ"מ הוקש לחוץ לזמנו) ובקדושתיהו קיימי וא"כ גם אם עלו לא ירדו כן הסביר בצ"ק ובזה א"ש מה שהזכירו תוס' את הטעם שהגמ' מפרשת למה יש בו מעילה בגלל שמרצה לפיגולו, דלכא' זה מיותר אי נימא דהוכחתם רק מהמשך דברי הגמ' שהביאו, והוכחה ב' שהביאו תוס' זה הוכחה מפורשת, אבל במים קדושים למד דהכל ראייה אחת עיי"ש.

**אח"כ** הקשו תוס' דרואים דחוץ למקומו הוקש לחוץ לזמנו וא"כ מדוע אם עלו (הנשחטים חוץ למקומו) ירדו נילף ממה שהוקשו לחוץ לזמנו. ולכא' צ"ע למה לא קשה לתוס' גם למה חוץ למקומו לא מקדש הלחם נילף מחוץ לזמנו. ויש לתרץ דזה לא קשה לתוס' כמו שכתבו בהמשך דמה דהוקש חוץ למקומו לזמנו זה בגופא דזיבחה משא"כ לגבי לקדש הלחם אינו גופא דזיבחה לכן הוקשה לתוס' מהדין דאם עלו לא ירדו דזה תלוי בגופא דזיבחה.

**תוס'** הביאו תירוץ של ר"ת דגרסינן כאן תודה, ורק בתודה ס"ל לרבא דתירד כי א"א ללמוד מחוץ לזמנו כי גם אין לומדים חוץ למקומו מחוץ לזמנו לגבי

לקדש הלחם, והיינו טעמא דאין לומדים לגבי לקדש הלחם מחוץ לזמנו כי הלחם אינו גופא דזיבחא, משא"כ בשאר קדשים קלים, וסברת ר"ת קשה טובא, דמה שלא הוקש לחוץ למקומו לחוץ לזמנו בתודה לענין לחם, הרי שוכרו בצידו דכתבו הטעם בגלל שאינו גופא דזיבחא, משא"כ לגבי אם עלו ירדו דזה גופא דזיבחא.

**אח"כ** כתבו עוד תירוץ דלאו דוקא תודה אלא ה"ה שאר קדשים קלים ס"ל לרבא בחוץ למקומו אם עלו ירדו ורק בקדשי קדשים אם עלו לא ירדו וסברת החילוק מבואר יותר בתוס' בזבחים (דף פ"ד ע"א בתוד"ה וחוץ למקומו) דלגבי קדשי קדשים אפשר למילף חוץ למקומו מחוץ לזמנו כי אף בחוץ לזמנו אין הזריקה מועילה בו להביאו לידי מעילה ולכן א"א לחלק ביניהם ולומר דדוקא חוץ לזמנו לא ירד כי זריקה מהני בו להביא האימורין לידי מעילה (משא"כ בחוץ למקומו) משא"כ לגבי קדשים קלים דהזריקה מועילה בו להביאו לידי מעילה א"כ א"א ללמוד חוץ למקומו מחוץ לזמנו כי בחוץ לזמנו הזריקה מועילה בו להביאו לידי מעילה לכן לא ירד משא"כ בחוץ למקומו דלא מהני ביה לכן עם עלו ירדו, ואפילו לרב גידל דסובר דאין זריקת פיגול מועילה להביאו לידי מעילה, מ"מ א"א ללמוד בקדשים קלים חוץ למקומו מחוץ לזמנו כי בחוץ לזמנו זריקתו מהני להביאו לידי פיגול משא"כ חוץ למקומו. [וצ"ע דגם בקדשי קדשים אפשר לחלק ולומר דחוץ לזמנו זריקתו מביאתו לידי פיגול משא"כ חוץ למקומו, ונימא דגם בקדשי קדשים בחוץ למקומו אם עלו ירדו. ומצאתי בישר וטוב שהקשה כן, ותירץ (כ"נ בכוונתו) לגבי קדשים קלים חסרה הזריקה להביאו לידי מעילה, ואף שבחוץ לזמנו אין מועיל להביאו לידי מעילה לפי רב גידל, מ"מ הזריקה מועיל בו להביאו לידי פיגול, משא"כ בחוץ למקומו, אבל בקדשי קדשים דאין הזריקה מועיל להביאו לידי מעילה א"כ א"א לומר דחסרה הזריקה וא"כ בין לגבי חוץ לזמנו ובין לגבי חוץ למקומו אם עלו לא ירדו, כי לא חסר הזריקה, וא"א לומר דחסר הזריקה כדי להביאו לידי פיגול כי סתם קרבן אינו פיגול אלא כשר ואין מטרת הזריקה להביאו לידי פיגול. אך בכ"ז צ"ע דגם בק"ק חסר הזריקה להכשר הקרבן.]

**ותוס'** הביאו סמך לדבריהם מהגמ' בזבחים דרואים שיש חילוק בין המעלה אימורי קדשים קלים לפני זריקה דשם זה מחלוקת אמוראים אם ירדו או לא, אבל במעלה אימורי קדשי קדשים לכו"ע לא ירדו, וההבדל ביניהם כי באימורי ק"ק הוה ליה כבר כמו שהיה זריקה כי אין הזריקה מועלת בו להביאו לידי מעילה משא"כ באימורי קדשים קלים דמהני הזריקה לכן נחלקו בו האמוראים.

**תוֹר"ה אין הנסכים.** לפי תוס' דמיירי לגבי דלא יהיה אפשר לשנותן לזבח אחר, א"כ צ"ע קושיית הגמ' מאי לאו דאיפסיל בשחיטה, דאין מובן הקושיא הרי אם איפסיל בשחיטה א"כ לא קדוש ולכן יכול לשנותן לזבח אחר, וא"א לפרש כפירש"י כת"י דהשאלה היא למה אם לנו יפסלו בלינה, כי לפי תוס' זה קדש בכלי ולכן נפסל בלינה ושחיטת הזבח דהכא מיירי לגבי דיהיה אסור לשנות לזבח אחר. ותוס' בדף ט"ו ע"ב הרגיש בהך קושיא ותוס' פירשו קושיית הגמ' דהגמ' ידעה דמש"כ במשנה אם יש זבח אחר יקריבו עמו מיירי בהיה זבח זבוח באותה שעה וזה פועל מצד לב ב"ד מתנה עליהם כמו שאמרה הגמ' בעמוד ב' וקושיית הגמ' דלפי זעירי אף בלא ב' סברות אלו למה לא יוכלו לשנותן לזבח אחר הרי יש פסול בשחיטה ולא קדשו, ויהיה אפשר לשנותן לזבח אחר ומזה שצריך להגיע לב' סברות אלו רואים דע"י שקדשו בכלי כבר א"א לשנותן לזבח אחר, ורק ע"י ב' הסברות האלו אפשר לשנותן לזבח אחר, וצריך להגיע לשתי הסברות האלה כי ע"י שנתקדש בכלי זה נתייחד לקרבן זה שלא יהיה אפשר לשנותן לזבח אחר, ולכן צריך להגיע ללב ב"ד מתנה עליהן, ואפילו ע"י לב ב"ד מתנה לא מועיל רק אם היה זבח זבוח באותה שעה כמו שמבואר בגמ' בע"ב דע"ז זה נראה שהוקדש לקרבן השני, משא"כ אם אין זבח זבוח באותה שעה יאמרו האנשים דנסכים שהופרשו לזבח זה כשרים לזבח אחר (והם לא יודעים דזה פועל מצד לב ב"ד מתנה) וא"א לומר דלעולם קדשו רק ע"י השחיטה ומה שצריך להגיע לזבח זבוח כי אל"כ יש חשש שאנשים יאמרו דנסכים שהוקדשו לזבח הזה מותר לשנותן לזבח אחר, כי החשש שאנשים יאמרו כן זה רק אם נתייחד לקרבן הזה ע"י שקדשו בכלי, משא"כ אם נתייחד לקרבן זה רק בשחיטה א"כ לא יאמרו כן האנשים כי רואים דהך שחיטה יש בו פסול ולא נתקדש ע"ז].

**ולבא' קשה לפי תוס' אם הגמ' ידעה כבר בקושיא דזה פועל מצד לב ב"ד מתנה א"כ מה היא שואלת למה שמן שהפרישו למנחה זה, פסול למנחה אחרת, התשובה דקושיית הגמ' היתה דגם בשמן יועיל מצד לב ב"ד מתנה, ורק שהתרצן לא הבין דזה קושייתו אלא סבר דקושייתו בפשיטות למה כתוב במשנה דכשנמצא זבח פסול אם יש זבח אחר עמו יקריבו לזבח אחר ובשמן אין אומרים כן. ע"ז תירץ לו דהמשנה פועלת מצד לב ב"ד, ואז פירש המקשן קושייתו דאני יודע שפועל מצד לב ב"ד אבל קושייתי דגם בשמן יועיל מצד לב ב"ד.**

[ולפי תוס' מובן מאד מדוע צריך להגיע ללב ב"ד מתנה עליהן כי קדשו בשחיטה לגבי דא"א לשנותן לזבח אחר, משא"כ לפירש"י קשה מדוע צריך להגיע



ללב ב"ד מתנה הרי הגמ' יכולה לתרץ בפשיטות דשמן פסול למנחה אחרת בגלל ששמן גופא דמנחה. וצריך לומר דאילו זה פועל בלי סברת לב ב"ד מתנה א"כ מה בכך דשמן גופא דמנחה סוף סוף זה לא קדש דוקא למנחה זו, אבל אם זה פועל מצד לב ב"ד לא רצו להתנות בכה"ג ששמן גופא דמנחה וה' יאיר עיניי. אך צ"ע מדוע יצטרכו לב ב"ד לפירש"י הרי אף השחיטה אין מקדש הנסכים דוקא לזבח הזה וגם למא יאמרו דנסכים שהפרישן לשם זבח זה כשרין לשם זבח אחר, הרי זה אמת שמותר משא"כ לפי תוס' א"ש.]

### דף ע"ט ע"ב

**תוד"ה** וליתנו עליהו. הוקשה לתוס' לפי המ"ד דכלי שרת מקדשין שלא מדעת א"כ מה יועיל התנאי של ב"ד, הרי בפועל זה קדוש מצד הכלי ונגד זה מה יועיל תנאי דתנאי מועיל על קדושה שאדם מקדש בפה, אבל הכא יקדש מצד הכלי. תירצו תוס' דכלי שרת אין מקדש חולין.

**תוד"ה** ליפלוג וליתני בדידה. הוכיחו דגרסינן במשנה ואם לנו יפסלו בלינה, כי אם גורסים ואם לאו יפסלו בלינה, לא מובן קושיית הגמ' דנפלוג וניתני בדידה, הרי אפשר לומר דזה אומרת המשנה אם יש זבח אחר (דהיינו זבח זבוח באותה שעה) יקריבו עמו ואם לאו יפסלו בלינה היינו דאין יכול לשורפן מיד כי עדיין לא נפסלו ורק שאין להם קרבן ולכן מלינן ועי"ז יפסלו בלינה וישרפם (כן הסביר במים קדושים), משא"כ אם גורסים ואם לנו יפסלו בלינה א"ש קושיית הגמ' דהרי מה שהתנא אמר אם יש זבח אחר יקריבו עמו היינו זבוח באותה שעה והיה התנא צריך לסיים ואם אין זבח זבוח באותה שעה לא, היינו דלא יקרב עם זבח אחר. [ולכא' קשה למה לפי ההוה אמינא שלא אמרו דדוקא כשיש זבח זבוח באותה שעה לא הוקשה לגמ' דליתני ואם אין זבח יפסלו בלינה. ויש לתרץ דזה באמת כתוב במשנה דאם יש זבח אחר יקריבו עמו וממתינים לזבח אחר ואם לא הגיע זבח אחר עד שלנו יפסלו בלינה.]

[וצל"ע בתירוצי הגמ' שאמרה דהכי נמי קא אמר בד"א שהיה זבח זבוח באותה שעה אבל אין זבח זבוח באותה שעה נעשה כמי שנפסלו בלינה ופסולין, דלכא' משמע מזה, דאם אין זבח זבוח באותה שעה אפשר לשרוף אותו מיד, כי זה כמו שנפסלו בלינה, ואילו בתוס' מוכח דכשאין זבח אחר צריך שיפסלו בלינה (כי אע"פ שאין זבח זבוח באותה שעה מ"מ הנסכים לא נפסלו) כי תוס' כתבו דאילו

גרסינן במשנה ואם לאו יפסלו בלינה ל"ק קושיית הגמ' דהרי זה חילק התנא ואם לאו (היינו דאין זבח זבוח באותה שעה) יפסל בלינה, והיינו דצריך לפסלו בלינה ובל"ז א"א לשרפו. ואולי יש ליישב דמכח קושיית הגמ' ליפלוג וליתני בדידה צריך לתרץ הכי נמי קאמר, ולפי"ז נצטרך לומר דמש"כ במשנה ואם לנו יפסלו בלינה, היינו ואם לאו דלא היה זבח זבוח באותה שעה נעשה כמי שנפסלו בלינה וא"כ ע"כ כתוב כאן חידוש דכשלא היה זבח זבוח באותה שעה זה כבר נפסל ואפשר לשרפו, משא"כ תוס' קאי על קושיית הגמ' וע"ז כתבו דאי גרסינן במשנה ואם לאו, ל"ק הקושיא כי אפשר לומר בפשיטות דזה כתוב במשנה דאע"פ שאין זבח זבוח באותה שעה מ"מ בעינן שיפסל בלינה, אבל בכ"ז צ"ע דאם רואים לפי תירוץ הגמ' דא"צ לפסלו בלינה א"כ אולי גרסינן במשנה ואם לאו, והגמ' לא רצתה לתרץ דהמשנה באמת חילקה, כי כתוב דצריך לפסלו בלינה והגמ' סברה דא"צ לפסלו בלינה, וזה יש ליישב דטענת תוס' דהיה אפשר ליישב דהמשנה חילקה באמת והגמ' לא הקשתה מצד הדין דצריך לפסלו בלינה אלא מצד שהתנא של המשנה לא חילק.]

### דף פ' ע"א

**תוד"ה מאי קמשמע לן.** כדי להבין את התירוץ של תוס' אקדים את דברי הגמ' בתמורה (דף כ"ה ע"א) רבי יוחנן אמר הפריש חטאת מעוברת וילדה רצה בה מתכפר רצה בולדה מתכפר, והסבירה הגמ' סברת רבי יוחנן דס"ל עובר לאו ירך אמו, ואם היה מתנה כשהפריש את הבהמה לחטאת שאינו מקדיש הולד, לא היה הולד קדוש, וכשלא התנה כן הוה כמו שהקדיש ב' בהמות לחטאתו לאחריות (א' את האם, ב' את הולד), ולכן במי שרוצה הוא יכול להתכפר, והקשתה הגמ' על רבי יוחנן דמוכח דאם שייר אינו משויר כי עובר ירך אמו, ותירצה הגמ' דבאמת דברי רבי יוחנן הם מחלוקת תנאים. והקשה רבא שם למה אנו צריכים להעמיד דברי רבי יוחנן במחלוקת תנאים אולי גם רבי יוחנן ס"ל דעובר ירך אמו ושיירו אינו משויר, ומה שרבי יוחנן ס"ל רצה בולדה מתכפר כי ס"ל אדם מתכפר בשבח הקדש, ולכא' איך אפשר לומר כן, הרי אם ס"ל עובר ירך אמו הרי"ז ולד חטאת דלמיתה אזלא מצד הלכה למשה מסיני. תירץ רש"י דנימא דרבי יוחנן יסבור דהך הלכה נאמרה כשהקריב האם לחטאת אז הולד אזיל למיתה, משא"כ אם שניהם לפניו ורוצה להקריב הולד הוא יכול. [ולכא' קשה איך אפ"ל דההלכה נאמרה כשהקריב קודם את האם, א"כ בלא"ה אזיל למיתה מצד חטאת שכיפרו

בעליה. יש לתרץ דמצד כיפרו בעליה ס"ל לחכמים דאם ב' החטאות היו בזמן השחיטה אע"פ שכיפר באחד מהן אין את הדין של חטאת שכיפרו בעליה (רק באופן שהפריש אחד לחטאת ואבד והפריש אחר ונתכפר בו ונמצא הראשון זהו חטאת שכיפרו בעליה דלמיתה אזלא), וא"כ באופן שהאם והולד היו בזמן השחיטה ונתכפר באם בכה"ג צריך להגיע להלכה למשה מסיני דלמיתה אזלא מצד ולא ולד חטאת] תירצה הגמ' דרבי אלעזר היה תלמיד של רבי יוחנן והיות דלא תירץ כן את דברי רבי יוחנן מוכח דסברתו אינו מצד דמתכפר בשבח הקדש אלא בגלל שעובר לאו ירך אמו ושיירו משויר, וזה הקשו תוס' דהכא רואים דס"ל מתכפר בשבח הקדש ובגמ' תמורה רואים שלא.

תירצו תוס' דודאי ס"ל לרבי יוחנן מתכפרים בשבח הקדש כדמוכח הכא, אולם אין יכול מכח זה להתיר להתכפר בולד החטאת כשהפריש את האם מעוברת, אם יסבור עובר ירך אמו ושיירו לא משויר, כי יסבור דיש פסול של ולד חטאת אע"פ שמקריב קודם את הולד, ולכן מתוך מה שס"ל לרבי יוחנן רצה בולדה מתכפר מוכח ע"כ דס"ל עובר לאו ירך אמו ושיירו משויר, ולכן הוה כהפריש ב' חטאות לאחריות ואין כאן ולד, ופסול ולד חטאת יהיה כשהפריש בהמה שאינה מעוברת ואח"כ נתעברה וילדה דהכא א"א לומר דהפריש ב' חטאות כי לא היתה מעוברת ולכן הוה ולד חטאת.

אח"כ כתבו תוס' דלפי היסוד שכתבו דאע"פ שס"ל לרבי יוחנן מתכפרים בשבח הקדש אינו מועיל לגבי ולד חטאת כי יש דין שולד חטאת מתה, א"ש דברי הגמ' שאמרה ששמואל שאמר כל שבחטאת מתה בתודה אין טעונה לחם בא לחדש דולד חטאת הרי מתה ולכן גם ולד תודה אין מביא לחם ולאפוקי מרבי יוחנן דס"ל דולד של תודת חובה אם הקריבה לפני התודה זה טעון לחם, ולכא' דברי הגמ' קשים להבין כי גם רבי יוחנן ס"ל כל שבחטאת מתה בתודה אין טעון לחם, אלא שס"ל לרבי יוחנן דולד חטאת אפשר להקריב כמו דמוכח ממה דס"ל דולד תודה טעון לחם מצד מתכפרים בשבח הקדש, שלפי"ז יסבור כן גם בולד חטאת, וא"כ כששמואל בא לאפוקי מדברי רבי יוחנן צריך לומר ברור ולד תודה אין טעון לחם ולא לומר כל שבחטאת מתה וכו' כי כשאומר כן לא רואים מזה דלא כרבי יוחנן כי הנך תיבות מתאימים עם דברי רבי יוחנן, כותב תוס' דלפי מה שהסבירו דאע"פ דס"ל לרבי יוחנן מתכפרים בשבח הקדש ה"מ בתודה אבל בחטאת לא מהני מצד שיש פסול של ולד חטאת ולא ס"ל דאם האם והולד נמצאים יכול להקריב הולד, א"כ רבי יוחנן מודה דולד חטאת למיתה אזלא

באופן שהפרישה אינה מעוברת ונתעברה דאז מיקרי ולד חטאת (ורק אם הפרישה מעוברת וילדה ס"ל דמתכפרים בולד חטאת דלא מיקרי ולד חטאת דהוה ליה כמו שהפריש שנים לאחריות) וא"כ דברי שמואל הם מפורש נגדו כי כל שבחטאת מתה דהיינו ולד (ורבי יוחנן מודה בזה) בתודה אין מביא לחם היינו בולד ורבי יוחנן ס"ל דולד תודה חייב בלחם.

**תוד"ה הפריש.** הנה בפשטות היה נראה דבהפריש שתי חטאות לאחריות שניהם קדושים (ולכן יכול להביא איזה מהם שירצה לחטאת) אבל תוס' טוען דאינו כן (ורק הקדיש אחד מהן) כי אם לא הקדישם בבת אחת א"כ אין יכול להתכפר בשניה (ולא פירשו מדוע וכנראה ס"ל דאין יכול להקדיש עוד בהמה לחטאת כשהראשונה קיימת, ובפסחים (דצ"ז ע"ב) בד"ה הפריש, כתבו דאם אמר הרי זו חטאת וחזר ואמר הרי זו חטאת אין קדושה חלה על השניה דאין אדם מביא שתי חטאות על חטא אחד, ולא זכיתי להבין דאינו בא להביא שתי חטאות על חטא אחד, אלא עכשיו רוצה להביא בהמה השניה, ובקרבן אורה ג"כ תמה על תוס' דהכא), וגם אם הפרישם בבת אחת לא יועיל כי כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, לכן למדו תוס' דהפריש רק אחד מהם, איזה שיברר אח"כ זהו שחל עליו הקרבן חטאת, והשני הפרישו לאחריות דאם יאבד אחד מהן יקדש השני מאליו לחטאת, אך תוס' שואל למ"ד דלא ס"ל ברירה איך יוכל לברר (בפרט שרבי אושעיא אמר כן לפי רבי, ורבי ס"ל בגיטין דף מ"ז דאין ברירה), ולא דמי להקדיש מ' חלות מתוך פ' דשם א"צ לברר ואמרינן דמ' חלות קדושים ויאכל כל הפ' בקדושה ליום ולילה מספק משא"כ הכא דצריך להקריב אחד מהם.

[ובקרבן אורה הקשה על התוס' דאם הפריש רק אחד מהם לחטאת א"כ אחרי שברר איזה מהן החטאת והקריבו יוצא דהשני חולין וא"כ למה אמר רבי אושעיא דהשנייה תרעה וראיתי בישר וטוב שהביא דתוס' (בפסחים דף צ"ז ע"ב ד"ה הפריש) הקשו הך קושיא ותירצו דצ"ל דגמירי לה דבכה"ג רועה].

[וראיתי בישר וטוב שתירץ קושיית התוס' לפי מ"ד דאין ברירה, דהיות דאין יודע איזה מהשנים היא החטאת ואין יכול לברר הוה ליה כאבד חטאתו דמותר להפריש חטאת אחר, ולכן יקח אחד מהשניים ויאמר אם זה הקרבן טוב, ואם אינו הקרבן אני מקדישו עכשיו לחטאת (דכמו שיכול להביא בהמה אחרת מדעלמא יכול להביא אחד מהנך שנים), ולכא' לפי תירוץ הישר וטוב מתורץ לפי מ"ד אין ברירה למה השנייה תרעה, כי יש ספק דשמא היא חטאת אבל אין הולכת למיתה]

היות דיתכן דאינה חטאת כי אולי היא הופרשה לאחריות. ואפשר לומר דרך נוסף עפ"י דרכו של הישר וטוב, דמיד שאמר אחד מהן יקדש לחטאת והשני לאחריות הוה ליה כמו שאבדה החטאת כי אין מכירו, ולכן חל מיד שם חטאת על השנייה ולכן יכול לקחת איזה מהם שירצה אף בלי ברירה כי שניהם קדושים, ולפי"ז לא יתיישב למה השנייה תרעה כי הרי שתיהם חטאות, ולפי רבי ורבי אושעיא כששני חטאות נמצאים לפניו ושחט אחד מהם אז השני אזיל למיתה, ויתכן דלכן לא תירץ כן הישר והטוב.]

### דף פ' ע"ב

**תוד"ה** ובי מבניסין חולין לעזרה. בתחילה דנו תוס' בתירוץ הב' דסוגיין אתיא אפילו לפי רבנן דס"ל בדף ק"ו דאם אמר פירשתי מנחה ואיני יודע של כמה עשרונים יביא מנחה של ס' עשרונים ויתנה דכמה עשרונים שנתחייב יהיו קדושים מתוך הך מנחה והשאר חולין ולא איכפת להו דמכניס חולין לעזרה (ור"ש ס"ל דא"א לעשות כך בגלל שאין מבניסין חולין לעזרה), דשם שאני מכיון שחלק מהמנחה קדוש ואולי אפילו הכל משא"כ הכא יתכן דכל הלחם הם חולין.

**אח"כ** דנו תוס' איך אדם נכנס במלבושי חול לעזרה ומכניס בהמת חולין לעזרה ומקדישה שם. ותירצו דאין איסור בעצם ההכנסה אא"כ עושה שם מעשה בחולין כעין הקרבה (דלא כשיטת רש"י דאמר דמה שכתוב דאוכל עם הקדשים חולין ותרומה הכוונה דאת החולין יאכלו חוץ לעזרה), והסבר הדבר דכל האיסור הוא כשעושה בו כעין עבודה, כי הגמ' בקידושין (דף נ"ז ע"ב) אמרה דהשוחט חולין בעזרה זה נאסר כי התורה אסרה חולין בעזרה דומיא דקדשים בחוץ, וקדשים דאסירי בחוץ זה כשעושה שם עבודה שחיטה או זריקה.

**אח"כ** הקשו דהכא ובדף ק"ו לפי ר"ש יש איסור מצד מכניס חולין לעזרה, לכא' מה הקושי הרי יכול להקדישה קדושת בדק הבית ואז אין איסור להכניס כמו שמצאנו כשיש ספק אם חייב בביכורים אומר אם אינם ביכורים אני מקדישן, וכשירצה לאכול יפדה (ותוס' לא עסקו עכשיו דלכא' איך יפדה הרי ע"י פדייתו יהיה חולין בעזרה, כי זה אפשר לתרץ בפשיטות כמו שהביאו בהמשך דחולין בעזרה ממילא הוויין דאין מכניס חולין לעזרה אלא שע"י פדייתו יש חולין בעזרה). ותירצו ב' תירוצים, א' דמה שהתירו ע"י להקדיש זהו באופן שמכניסין ואין עושה בהם ממש כעין קרבן, משא"כ הכא הלחמי תודה הם קרבן גמור וכן המנחה בדף

ק"ו, והקשו על זה דמצאנו בב' מקומות אף בכעין קרבן דמתירים לו לפדות וחולין ממילא הוויין. ותירצו תוס' דבשחט ב' כבשים על ד' חלות מיירי דכבר הכניסה לכן שרא ע"י פדיה אבל לא להכניס לכתחילה, ומה שמתירים בספק מצורע להכניס שמן ע"י שיקדיש ואח"כ יפדה שם שאני מכיון דאין השמן שפודה לבדו אלא מעורב ברוב שמן דקודש ובטל ואין כאן חולין בעזרה. אח"כ תירצו תירוק ב' דלא התירו לו לעשות ע"י פדיה כי לאינשי נראה שאפשר לפדות לחמי תודה (והם אינם יודעים דכל הך פדיה זה על צד שאינם לחמי תודה) ול"ק מהנך ג' מקומות שתוס' הביאו דשרא לפדות, א' בביכורים, ב' בשתי כבשי עצרת ששחטן על ד' חלות דמושך שנים ומניפם והשאר נאכלות בפדיון, ג' ומשמן דספק מצורע, כי בביכורים רואים דאפילו אחרי הפדייה אין אוכלן כחולין (דהרי ביכורים קדושים כתרומה דאין מועיל בו פדייה, והכא הרי יש כאן ספק אולי זה כן ביכורים ולכן אוכלן בקדושה בביכורים), וא"כ אנשים מבינים דמה שפודם זה על צד שאינם ביכורים, וכן כו"ע ידעי דכבשי עצרת מקדשים רק שתי לחם ולכן מבינים דהב' האחרים אינם לחמי תודה, ובשמן של מצורע ג"כ כשרואים שפודה קצת שמן מבינים דזה שמן שיתכן שאין קדוש קדושת הגוף ורק הקדישוהו קדושת דמים כדי שיהיה אפשר להכניסו ולכן פודים אותו.

### דף פ"א ע"א

**תוד"ה אם איתא לדחזקיה.** בתחילה כתבו התוס' דבחנם נקט רב שישא בריה דרב אידי אם איתא לדחזקיה דאמר קדשו ארבעים מתוך שמונים, כי גם רבי יוחנן מודה דקדשו ארבעים מתוך שמונים. ביאור כוונתם דבדף (ע"ח ע"ב) יש מחלוקת בין חזקיה לרבי יוחנן כששחט תודה על שמונים חלות לפי רבי יוחנן לא קדשי כלל החלות ולפי חזקיה קדשי מ' מתוך פ' ואמר שם רבי זירא דלכו"ע היכא דאמר יקדשו מ' מתוך פ', קדשי (מ' מתוך פ') ואם אמר אל יקדשו ארבעים אלא אם כן קדשו שמונים, לא קדשו כלל, ונחלקו כשלא פירש כלום רבי יוחנן ס"ל דכוונתו לקרבן גדול של פ' חלות ולכן לא חל בכלל קדושה עליהם, וחזקיה ס"ל דנתכוין לקדש מ' והשאר יהיו לאחריות, וזה כוונת תוס' דהרי גם רבי יוחנן מודה דקדשו מ' מתוך פ' כשאמר יקדשו מ' מתוך פ', וא"כ רב שישא בריה דרב אידי יכול להקשות אפילו לפי רבי יוחנן, כי תוס' סובר בדף הא' דכשאמר יקדשו מ' מתוך פ', קדשי מ' והמ' אחרים לאחריות.

**אח"כ** כתבו תוס' ושמא הקושיא דוקא לפי חזקיה אבל לרבי יוחנן לא קשה, ביאר בצ"ק כוונת תוס' דיש הבדל בין כשאמר בסתמא דס"ל לחזקיה דקדשו מ' מתוך פ', לבין כשאמר יקדשו מ' מתוך פ' דרבי יוחנן מודה דקדשו מ' מתוך פ', כי כשאמר יקדשו סתם ביאר רבי זירא לפי חזקיה דאמרינן דנתכוין לאחריות, היינו דמ' יקדשו והארבעים האחרים הם לאחריות, משא"כ כשאמר יקדשו מ' מתוך פ' דס"ל לרבי יוחנן וחזקיה דקדש מ' מתוך פ', שאר הארבעים הם חולין גמורים ואינם אחריות למ' הראשונים ולכן נקט רב שישא בריה דרב אידי לפי חזקיה דלדידיה הארבעים האחרים הם אחריות למ' שנתקדשו ללחמי תודה ולכן יכול להכניס כולם לעזרה כי אי"ז מכניס חולין לעזרה כי מכניסם לצורך לחמי תודה, משא"כ אילו אמר יקדש מ' מתוך פ', אז המ' אחרים הם חולין גמורים ואין יכול להכניסם כי מכניס חולין לעזרה. (ועיין בצ"ק וחק נתן ועולת שלמה שכ"א הגיה אחרת בלשון תוס', אבל לפי כולם כוונת התוס' זהה)

**אח"כ** עמדו על קושיית הגמ' לפי חזקיה וליקדשו מ' מתוך פ' (ובצ"ק עשה את זה לתוס' חדש) וביארו עפ"י רש"י כתב יד דכשהפרישם לאחריות יכול להכניס כל הפ' חלות בפנים (וכמש"כ לפני זה בביאור דבריהם) וע"ז כתבו בהמשך ועל חינם פירש בקונטרס דלינחינהו בחוץ כן גרס בחק נתן ונראה דביאר כוונת תוס' כדביאר בברכת הזבח דתוס' עכשיו התייחסו לפירוש שמעל רש"י כתב יד שהסביר קושיית הגמ' דיניח כל הפ' בחוץ חוץ משמונה חלות שיכניס נראה דס"ל דאע"פ דהפרישם לאחריות אין יכול להכניסם דהוה כחולין בעזרה, וע"ז כתבו תוס' דלחינם פירש כן כי אפשר לפרש בפשיטות כפירש"י כת"י דיכניס כל הפ'.

**אח"כ** הוקשה לתוס' דלכא' יש סתירה מסוגיין דאמרה דלפי חזקיה בכה"ג לא יהיה חולין בעזרה ואילו בגמ' לעיל (בדף מ"ח ע"א) בשחט שני כבשי עצרת על ד' חלות דלפי חזקיה יהיה ב' חלות קדושים וב' לאחריות אמרה הגמ' דכשאח"כ יפדה שנים מהם זה יהיה חולין בעזרה, והרי לפי חזקיה אמרינן הכא דכשזה לאחריות אין חסרון של חולין בעזרה. ע"ז תירצו דשם מיירי כשיפדם בפנים ועכשיו הם נהיים חולין גמורים בעזרה משא"כ הכא מיירי בלי פדיה כ"נ ביאור כוונתם.

**תוד"ה דילמא אם שיירו משוייר.** הקשו דיש סתירת הסוגיות דאילו הכא בסוגיין נקטינן דחבירתה אין לה תקנה והקשה רב אשי דאם איתא לדרבי יוחנן יש תקנה. ותירץ דסברת רבי יוחנן מצד שיירו אין משוייר ועובר ירך אמו ומועיל מצד מתכפר בשבח הקדש, ומסקנת הסוגיא בתמורה דרבי יוחנן ס"ל שיירו משוייר ועובר לאו ירך אמו.

דף פ"א ע"ב

**תוד"ה** תודה מן החולין. תוס' הסבירו למה כשאמר תודה מן החולין ולחמה מן המעשר צריך להביא אף הלחם מן החולין כי תודה כולל בהמה ולחם, וכשאמר הרי עלי תודה מן החולין נתחייב מיד בתודה ולחמה מן החולין (ואין יכול להביאם מן המעשר אע"פ שקונה עכשיו במעשר דברים לאכילה כי כל דבר שבחובה אין בא מן המעשר).

**ובשאמר** אח"כ ולחמה מן המעשר זה חזרה ממה שחייב עצמו מחולין, ואין יכול לחזור לא מיבעי לב"ש (ובאמת צ"ע לפי ב"ש מהו סברתו, הרי תוך כדי דיבור כדיבור דמי, ועיין בתוס' דף ק"ב ע"ב ד"ה הא מני בית שמאי שהסבירו סברת ב"ש) אלא אפילו לפי ב"ה דס"ל דחזור בו, הכא גרע מכיון שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, ותוס' מביא דרואים דיש דברים חמורים שלא מהני בהו תוכ"ד, כגון מגדף, ועבודת כוכבים, ומקדש, ומגרש. (הסברתי עפ"י הצ"ק).

[**ולכא'** קשה למה לא נימא דמתכוין לחייב עצמו בתודה נוסף, ואע"פ שלא הזכיר תודה, מ"מ הזכיר לחם ורב הונא אמר דהאומר הרי עלי לחמי תודה חייב עצמו אף בתודה. התשובה פשוטה דהכא ודאי לא נתכוין לחייב עצמו בתודה נוסף כי אומר "ולחמה" מן המעשר, אלמא זה נמשך על מה שאמר לפני זה הרי עלי תודה מן החולין ואינו חיוב על תודה חדש. אולם עדיין צ"ע מכיון שרואים דזה המשך דבריו א"כ נימא דכל התחייבותו ללחם היה של מעשר ונימא דמפרש דבריו הרי עלי שתי דברים הבהמת תודה מן החולין והלחם ממעשר. צריך לתרץ כמ"ש מקודם דשם תודה כולל בהמה ולחם ולכן כשאמר הרי עלי תודה מן החולין כבר נתחייב בבהמה ולחם מן החולין, ואח"כ רוצה לחזור בו ולעשות דחיובו ללחם יהיה מן המעשר לכן אין יכול].

**תוד"ה** אמאי כיון דאמר לחמה מן החולין יביא היא ולחמה מן החולין. הקשו דלכא' אין מכאן קושיא כלל על רב הונא, כי רב הונא אומר דנקט רק הסיום של החיוב (דהיינו לחם) אבל כוונתו להתחייב אף בתודה, והכא א"א לומר דבא לחייב עצמו גם בבהמה של חולין כמ"ש בסוף התוס' הקודם דהרי פשיטא דנמשך על ההתחייבות הקודמת, ולפני זה אמר הרי עלי תודה מן המעשר ולחמה מן החולין, היינו דרוצה לבטל את ההתחייבות שחייב עצמו בלחם של מעשר ורוצה שיהיה התחייבותו על לחם מחולין, וא"כ איך נימא דחייב עצמו השתא בבהמת חולין.



ותירצו תוס' דהגמ' לא מקשה על הדין של המשנה (למה אין מתחייב אף בבהמה של חולין), אלא הקושיא מתוך מה שרואים במשנה על רב הונא למה כשאמר הרי עלי לחמי תודה מביא תודה ולחמה מן החולין, נימא דהלחם יביא מחולין כפי שאמר הרי עלי, אבל הבהמה יביא ממעשר. ודבריהם סתומים למה נימא כן במקרה של רב הונא, כלומר היכן רואים כן במשנה, וגם לשון הגמ' צ"ע טובא דמשמע דהקושיא שלפי רב הונא צריך להיות הדין במשנה אחרת דהיינו דיביא היא ולחמה מן החולין. ובדוחק צ"ל דכוונת הגמ' דאחרי שאתה רואה במשנה דקרבן התודה יכול להתחלק הבהמה ממעשר והלחם מחולין ואתה לא אומר דיביא שניהם מן החולין, א"כ אף בנידון של רב הונא דאמרינן דנתחייב אף בבהמת תודה, מ"מ נימא דרצה לחייב עצמו בבהמה ממעשר ורק הלחם שאמר עלי נתחייב מחולין. [אך צ"ע מאחר שאמרינן שזה סוף דבריו, אמרינן דגם מה שרצה לחייב עצמו מתחילה בבהמה כוונתו מחולין כמו סוף דבריו, כי אם רצה היה לו לפרש דכוונתו בהמה ממעשר]

וצ"ע לפי תוס' שכוונת הקושיא על ר"ה דנימא דרצה לחייב עצמו בבהמת מעשר, א"כ מה התירוץ של הגמ', ועוד יותר קשה דרואים דתירוץ הגמ' מתייחס לדברי המשנה על האופן שאמר הרי עלי מן המעשר ולחמה מן החולין. ואולי י"ל דהגמ' מתרצת דלעולם צ"ל דדבריו האחרונים אין סותרים וחוזרים מדבריו הראשונים אלא מוסיפים על דבריו הראשונים ורק כשא"א לומר דמוסיף על דבריו הראשונים אז אמרינן דיש כאן חזרה, דרוצה לחזור מדבריו הראשונים, והיינו דכשאומר הרי עלי מן המעשר ולחמה מחולין, ודאי חייב עצמו להביא תודה ולחמה ממעשר, אמרינן דמה שאמר אח"כ ולחמה מן החולין בא להוסיף ולומר דאע"פ דנתחייב להביא הכל רק ממעשר עכשיו רוצה לקחת על עצמו את חיוב הלחם דיביאו רק מחולין, משא"כ במקרה של רב הונא ודאי אמרינן דחייב עצמו להביא הכל מן החולין כי אין מתחלק החיוב וכשמתחייב מחולין הכל הוא מחוייב להביא מן החולין. וכן במשנה נתחייב להביא הכל מן המעשר ורק אח"כ רוצה לקחת על עצמו להביא הלחם מן החולין ולהוריד החיוב ממעשר. וע"ז הקשתה הגמ' דגם ברישא כשאמר הרי עלי להביא מן החולין ולחמה ממעשר ג"כ נימא דמוסיף על דבריו, ואע"פ דהכא לכא' לא שייך לומר דמוסיף על דבריו כי אם נתחייב הכל מחולין אין יכול להוריד מחיובו אמרה הגמ' דגם אפשר לומר דמוסיף על דבריו, ונימא דאמר הרי עלי להביא לחמה ממעשר וה"ה דגם הבהמה ממעשר וע"ז הוסיף בתחילת דבריו דאני לוקח על עצמי את החיוב להביא בהמה מחולין לפטור הלחם שנתחייבתי ממעשר (שכלול בו אף חיוב בהמה ממעשר) ואע"פ

## קיב יד דף פ"א ע"ב גד

שלכא' זה דחוק מאד לומר דכוונתם כן, מ"מ היות דאפשר ליישב דבריו ניישב. וע"ז תירצה הגמ' דא"א לומר ברישא דמוסיף בזה שמוריד חיוב הבהמה מהלחם, כי הלחם נתחייב בגלל הבהמה ולא הבהמה בגלל הלחם.

**תוד"ה טעמא דאמר תודה.** הקשו דאע"פ דמדויק מהך ברייתא דאילו אמר הרי עלי לחם אין מחוייב בתודה בכ"ז אין מכאן סתירה לרב הונא כי רב הונא אומר דאמרינן דנתכוין לתודה וללחם, ורק שאמר את סיום דבריו, משא"כ כשאמר מפורש לחם בלי תודה ברור דכוונתו להתחייב רק בלחם ולא בתודה, ולכא' קשה דבברייתא כתוב דאם אמר הרי עלי תודה בלא לחם לא מהני ונתחייב הכל, וא"כ למה נימא דכשאמר לחם בלי תודה לא נתחייב. התירוץ פשוט דודאי תודה כולל גם את הלחם דבשם קרבן תודה נכלל שתייהם, משא"כ כשאמר הרי עלי לחם אין כלול בזה בהמה, ורק היות דאדם יודע שאין לחם בלא תודה לכן אמרינן דכוונתו היתה אף לבהמה ורק סוף דבריו נקט משא"כ כשאומר מפורש דכוונתו לחם בלי תודה בכה"ג לא יתחייב בבהמה (ואף בלחם לא יתחייב דאין לחם לבד).

**תוד"ה היא ולחמה מן המעשר.** הביאו דהיה גירסא דקושיית הגמ' היא וכי הוא חייב להביא את הלחם דוקא מן המעשר, ותוס' כתבו דזה טעות סופר, כי הך קושיא זה לאו דוקא על הלחם אלא ה"ה על הבהמה אע"פ שנגרוס בגירסת הגמ' בסתמא יביא לא סגי דלא מייתי, וכש"כ כשנגרוס וכי לא סגי דלא מייתי תרווייהו מן המעשר.

## דף פ"ב ע"א

**תוד"ה אינו בתורת שלמים.** הנה כשהפריש חיה לשלמים או בהמה לבשר תאוה, בתחילה חשבה הגמ' דאע"פ שהחיה אין ראויה לשלמים ונמצא דלא חל עליו קדושת הגוף ליקרב שלמים, בכ"ז חל עליו קדושת דמים, שבדמיו יקנו שלמים, ורק שבכה"ג לא יצא העור לחולין כפי שיוצא כשחל עליו קדושת הגוף, ויתפרש כפשוטו מש"כ בברייתא לא יצא העור לחולין היינו דבעצם חל על הבהמה קדושת דמים של שלמים, וא"כ יקשה על רב אמי דאמר כשהתפס על דמי מעשר שני קדושת שלמים שאמר הנך דמים יהיו שלמים לא חל עליהם קדושת שלמים והכא רואים דעל דמי מעשר שני חל קדושת שלמים אע"פ שאינו

יד      דף פ"ב ע"א      גד      קיג

להקריב הבהמה רק לדמים. תירצה הגמ' דמש"כ לא יצא העור לחולין הכוונה דאינו בתורת לצאת העור לחולין כי לא חל עליו קדושת שלמים, אולם נחלקו הראשונים האם החיה קדושה בקדושת מעות מעשר שני וימכרנה ויקנה בדמיה פירות וכדומה למעשר שני או שנשאר הקדושה על המעות שקנו בה את החיה, ברש"י כת"י, וכן ברש"י בפירוש השני, חל על החיה קדושת מעשר שני, וכן מדויק בתוס' שכתבו דלא חלה עליו (היינו על החיה) קדושת שלמים כלל שיצא העור לחולין ויצא מקדושת מעשר שני, עכ"ל משמעות כוונתם דאינו כן אלא לא יצא מקדושת מעשר שני, ועדיין צ"ע.

**תוד"ה מוסיף שני חומשים.** הקשו דכתוב (בפרק הזהב) דלומדים דכמו בהמה טמאה שהקדיש יש בה מעילה היינו דאם פודה אותה צריך להוסיף חומש (כמו במעילה) היינו באופן דכולה לשמים, הסבירה הגמ' דהכוונה לאפוקי קדשים קלים משמע מזה דבקדשים קלים א"צ להוסיף חומש, והכא משמע דצריך להוסיף חומש כשפודה שלמים.

דף פ"ב ע"ב

**תוד"ה והשתא נמי.** כתבו דאף ר"ע ס"ל אין משיבין על ההיקש ודנין אפשר משאי אפשר אם אין לומדים דברים אחרים מהך היקש כי אז אמרינן דההיקש נכתב לזה (אע"פ שיש להשיב דזה אפשר וזה אי אפשר), ועפ"י דברי התוס' יובן יותר דברי הגמ' דר"א אומר לר"ע אף לשיטתך שאתה סובר אין דנין אפשר משאי אפשר יש היקש ולכן אתה צריך ללמוד מזה דפסח אין בא מן החובה. ולכא' צ"ע הרי רבי עקיבא ס"ל דאף בהיקש אין דנין אפשר משאי אפשר, ואפשר לתרץ דר"א חשב דר"ע יודה דאין משיבין על ההיקש, אבל זה קצת דחוק למה חשב דס"ל כן לר"ע. אבל לפי מש"כ תוס' א"ש כי ר"א ידע דגם ר"ע מודה דאין משיבין על ההיקש וסבר ר"א דס"ל כן אף במקום שצריך את ההיקש לדברים אחרים לכן הקשה לו כן, אולם ר"ע חילק דלא תמיד אומרים אין משיבין על ההיקש.

**תוד"ה ויקח את המאכלת.** הוקשה לתוס' איך לומדים מהך פסוק דין דצריך סכין בקדשים וצריך בחולין לשחוט בדבר תלוש, (דהרי לכא' זה קדשים כי יצחק היה קרבן עולה וא"כ איך ילפינן חולין). תירצו תוס' דודאי זה קדשים,

אולם ילפינן מהיתור שהתורה כתבה לשחוט את בנו ולא כתבה לשחוט את העולה משמע דבא ללמד גם על חולין שצריך שחיטה בתלוש.

ולכא' קשה הרי הך פסוק מלמד דצריך סכין כדכתוב ויקח את המאכלת ולא כתיב ויקח את המחטך וא"כ אף בחולין נצטרך סכין. תירצו תוס' דא"א לומר דכוונת התורה להצריך סכין בשחיטת חולין, כי למה תצריך התורה בו סכין, דרק בקדשים בעינן כלי לכן אמרינן דאתא ללמד רק דצריך תלוש. ולכא' קשה היכן רואים פה בפסוק ענין תלוש. תירצו תוס' מדכתיב ויקח (את המאכלת) דלשון ויקח משמע תלוש מדלא כתיב ויכין את המאכלת.

והוקשה לתוס' דיש מ"ד דס"ל דא"צ בחולין תלוש, ומה שכתוב דלקח סכין דהיינו תלוש, רצתה התורה בזה לספר לנו על זריזותו של אברהם שלא סמך ע"ז שימצא קנה או צור מחובר, א"כ איך ילפינן מזה דצריך כלי בשחיטה (דזה גם הוא מודה), למה לא נאמר דהפסוק סיפר לנו זריזותו של אברהם שלקח סכין, ולעולם א"צ כלי. תירצו תוס' דאם א"צ כלי א"כ אין בזה שום שבח וזריזות שלקח סכין דכן יכול ליקח קנה תלוש, ומזה שלקח סכין לומדים דצריך כלי בקדשים.

**תוד"ה** מה מנחה. תירצו על קושיית רש"י, דהיות דלמדו מחטאת ואשם דברים אחרים, לכן לא היינו אומרים דכוונת הפסוק בהיקש ללמד עוד דבר דצריך בשלמי ציבור זכרי כהונה, אחרי דאינו מלמד על שלמים הכתובים בהך פסוק דזה כולל אף שלמי נדבה (כמ"ש בתוס' הבא אח"כ) דנאכל אף לנקיבות ואף לישראלים, לכן כתבה התורה מנחה דבא ללמד רק על ענין זכרי כהונה בשלמי ציבור ואמרינן דע"כ אתא ללמד הך ענינא דאל"כ למה כתבתו התורה. ורש"י שלא רצה לתרץ כתוס' יתכן דלשיטתו אזיל דס"ל (הובאו דבריו בתוס' הבא אח"כ) דהפסוק מיירי בקדשי קדשים דהיינו זבחי שלמי ציבור.

## דף פ"ג ע"א

**תוד"ה** איכא דנפקא. כתבו דבזבחים (דף נ"ה ע"א) אמרה הגמ' דילפינן ממה שכתבה התורה (בשבועות) ועשיתם שעיר עיזים אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים, הקישה התורה זבחי שלמי ציבור לחטאת דנאכל רק לזכרים ומה שהגמ' לא הביאה הכא הך דרש מכיון שאינו ברייתא.

**תוֹר"ה** מה חטאת. הביאו דהגמ' בחולין למדה דמה שאמרינן טעם כעיקר אסור בקדשים ולא ילפינן מזרוע בשילה דנזיר דהותר בו טעם כעיקר, בגלל שלגבי קדשים אסרה התורה טעם כעיקר כדחזינן בחטאת שאמרה התורה וכל אשר יגע בבשרה יקדש, וכתבו תוס' דלכא' בשלמא בחטאת יש פסוק אבל שאר הקדשים מנלן דטעם כעיקר. תירצו תוס' דסמכו על היקש דהכא דילפינן מחטאת שאוסר בלוע.

**תוֹר"ה** אף כל שאין שפיר ושליא קדוש. דברי התוס' חסרים הכא ופירשתי עפ"י הגהת שטמ"ק שמבוסס על תוס' בזבחים. הביאו פירוש הקונטרס בזבחים דהלימוד הוא דכמו שאין שפיר ושליא של אשם קרב (היינו חלב ושתי הכליות שבו) ה"נ לא קרב חלב ושתי הכליות של וולד הנמצא בשאר קדשים ששחטום. ותוס' הביאו דהוקשה לרש"י דא"כ מדוע צריך ללמוד א"ז מאשם הרי אפשר ללמוד כן גם מעולה שהוא זכר ואין בו שפיר ושליא. ותירץ רש"י דא"א ללמוד כן מעולה כי אין דומה לעולה לגבי עניני הקרבה דהא כל בשר העולה קרב משא"כ בשאר קדשים. ולפי"ז יוצא דהולדות הנמצאים במעי אימן קדושים ורק שאין מקריבים אותם, ונצטרך לומר דמה שאמרה הגמ' הטעם בגלל שולדות קדשים בהווייתן קדושים דהיינו רק כשנולדים, קאי רק לגבי להקריבם אבל לגבי שיהיו קדושים הם כן קדושים, ובהמשך הקשו התוס' דמוכח בגמ' בתמורה דכשאמרינן בהווייתן קדושים הם חולין גמורים במעי אימן.

**אבל** תוס' חלקו על רש"י ופירשו דהלימוד הוא דכמו שאין שפיר ושליא שבאשם קדוש כלל ה"נ אין שפיר ושליא שבמעי שאר קדשים קדוש כלל, ולפי"ז א"ש כפשוטו דולודת קדשים בהווייתן הם קדושים היינו כשנולדים אבל לפני זה לא קדשי כלל. והנה בתוס' בזבחים כתבו דלפי פירוש התוס' קשה מדוע לא למדו כן מעולה, ולכא' לא מובנים דבריהם דגם לפי תוס' אפשר לתרץ כמו שרש"י תירץ. ביאר בחמדת דניאל בזבחים, דלפירש"י דילפינן מאשם דאין מקריבין שפיר ושליא שבמעיו ה"נ בשאר קדשים, א"ש דא"א ללמוד מעולה מאחר שלא לומדים מעולה ענין הקרבה דהרי בשר העולה קרב משא"כ שאר קדשים, משא"כ לפי תוס' דלומדים שאין השפיר ושליא קדוש כלל כמו באשם קשה דנלמד מעולה וא"א לתרץ דלגבי הבשר לא ילפינן מעולה, כי אף בשר שאר הקדשים קדושים כעולה. (כי לפי תוס' הילפותא לגבי לקדוש ואף בשר שאר הקדשים קדושים כעולה וא"כ דומה לעולה ונילף מעולה לגבי הולדות הנמצאים במעי אימן דאין קדושים)

וסיימו תוס' דמש"כ בגמ' בחולין מה חלב ושתי הכליות האמורין באשם מוצא מכלל שליל, אף כל מוצא מכלל שליל, דמשמע דממעטינן רק החלב ושתי הכליות משא"כ שאר הבשר, והיינו דכל הבשר קדוש ורק אין מקריבים החלב ושתי הכליות שבמע' השליל, וזה משמע כרש"י. תירצו תוס' דהך גמ' אתא כמ"ד דס"ל ולדות קדושין במע' אימן הם קדושים וא"כ א"א ללמוד מאשם דאין קדושים ולכן ע"כ ילפינן מאשם רק דאין מקריבים החלב ושתי הכליות שבמע' העובר (הנמצא בבהמה ששחטוה).

**תו"ד"ה מה שלמים.** הביאו דהגמ' בזבחים הביאה תנא דיליף לה ממש"כ ואם האכל יאכל מבשר "זבח" שלמיו דתיבת זבח מלמד על כל הזבחים והוקשו בהך פסוק דמיירי לענין פיגול, לשלמים, וכן בפרק ב"ש בזבחים ילפינן מהפסוק ואם האכל יאכל שאר זבחים משלמים לענין פיגול דכמו שבשלמים זה דבר שיש לו מתירין ה"נ בשאר קרבנות רק בדבר שיש לו מתירין הוה פיגול.

**ופירשו** אחרת מרש"י הכא (אבל רש"י בזבחים דף כ"ח ע"ב פירש כפירוש תוס' הכא), לגבי מפגלין ומתפגלין, דהיינו דיש בשלמים דבר המפגל דהיינו דם שמפגלים בעבודתו ויש דבר המתפגל דהיינו הבשר שנהיה פיגול ואם אוכלים אותו חייבים כרת. [וצ"ע על רש"י דפירש בכל מקום פירוש אחר]

**תו"ד"ה מה חטאת.** תוס' כתבו דדורשים מחטאת שתי דרשות [אבל ברש"י מוכח דלא ס"ל כן, כי כתב בד"ה מנחה מקדשת בבלוע דכוליה קרא דריש מכל חד מילתא] וכ"כ בד"ה אף כל. ולא זכיתי להבין דבריהם הקדושים, דהרי הכא זה דברי ר"ע והוא יליף מחטאת דכמו שאין באה אלא מן החולין ה"נ שאר קרבנות, אבל המ"ד לעיל שלומד דמה חטאת מקדשת בבלוע ה"נ שאר קרבנות זה דברי ר"א, וצריך לתרץ (כתבתי עפ"י הישר וטוב) דתוס' ס"ל דלגבי הדרשא מחטאת ר"ע מודה לר"א כי למה לא יסבור כר"א, בפרט דרואים בגמ' דכשר"ע אומר מה מנחה מקדשת בבלוע אומרת הגמ' ואיצטריך למיכתב בחטאת ואיצטריך למיכתב במנחה, והיינו דא"א ללמוד מנחות מזבחים וכן להיפך, וא"כ א"ש כפשוטו דהתורה כתבה חטאת ללמוד מיניה כל הזבחים דמקדשים בבלוע, וכשהתורה כתבה מנחה היינו דנלמד כל המנחות אהדדי, (וא"א ללמוד כל המנחות אהדדי מזה שכתוב וזאת תורת כי מצאנו בגמ' בדף נ"ז ע"א דיש כמה דברים דלא היינו לומדים מוזאת תורת וצריך להם ריבוי מיוחד), ולכן כתבו תוס' דיליף תרתי מחטאת, אבל רש"י לא למד דהכוונה דלומדים לפי ר"ע גם מתיבת חטאת

וגם מתיבת מנחה דמקדשת בבלוע, כי ברש"י כת"י הקשה על ר"ע למה לא למד מחטאת דמקדש בבלוע, מוכח דלא לומדים משניהם, ומש"כ הגמ' דצריך שיהיה כתוב גם במנחה וגם בזבחים דאוסר בבלוע היינו ללמד דלא הסיבה בגלל רכיך ולא הסיבה בגלל קדיר ומהשתא יכולים ללמוד או ממנחה או מחטאת.

[ולכא' גם על מה דיליף ר"ע מאשם דעצמותיו מותרין יכלו תוס' לומר דיליף תרתי מאשם, דהרי לעיל למד ר"א מאשם דאין שפיר ושליא קדוש בו. ואולי אה"נ ואחרי שכתבו כן בחטאת נבין דה"ה באשם, או י"ל דבאשם אין מוכח מתוך הגמ' דר"ע מודה לר"א, ולגבי מה שר"ע יליף ממנחה יכולים לומר דא"א להקשות הא ר"א יליף מיניה דנאכל רק לזכרי כהונה, כי י"ל דר"ע יסבור כמו שאמרה הגמ' דיש שלומדים ממקום אחר דנאכל רק לזכרי כהונה.]

**תוד"ה כרי נסבא.** לפי תירוצ' התוס', הכא בסוגיין דכתבו רק התירוצ' כדי נסבא כי אזיל לפי המ"ד דס"ל דאין דבר הלמד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש, והגמ' בחולין אזיל לפי המ"ד דהלמד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש לכן אמרה הגמ' דס"ל כר"ש דכשכתוב כהונה לבד א"א ללמוד מזה דצריך ימין ולכן לומדים מהיקש לחטאת, ואילו הגמ' בזבחים דנקטה ב' התירוצים, נקטו שם לפי ב' המ"ד.

**תוד"ה מה אשם.** יש כאן ג' דרכים מהיכן לומדים דאשם עצמותיו מותרין, א' רש"י בזבחים כתב שמעתי בגלל שנאכל לכהנים וא"כ אף יכול להנות מהעצמות וא"א לאסרם משום נותר, כי נותר זה במידי דאכילה, ולפי"ז כתבו דהנלמד מאשם זה עצמות עולה דהו"א היות שעולה אין נאכל ה"ה דעצמותיו יהיו אסורין קמ"ל דשרא, אבל לשאר קרבנות א"צ ללמוד מאשם, דכמו שבשרם נאכל ה"ה עצמותם שרא כמו באשם, אבל רש"י הקשה ע"ז דבשביל זה א"צ ללמוד מאשם (כלומר למה הוצרכה התורה לכתוב אשם בהך פסוק ללמד דעצמות העולה מותרות) דאפשר ללמוד מחטאת. והנה קושיית רש"י אין מובן לפי מש"כ בתוד"ה מה חטאת בשם רש"י דס"ל דמכל תיבה לומדים דבר אחד, דיוצא מזה דר"ע לא ס"ל דלומדים מאשם דשפיר ושליא לא קדוש, משא"כ לפי תוס' שאפשר ללמוד כמה דברים קשה, כי אפשר ללמוד תרי דרשות למה נקטה הגמ' דלומדים כן מאשם הרי אפשר ללמוד כן מחטאת.

**אח"כ** הביאו פירוש רש"י עצמו ב' דילפינן באשם דעצמותיו מותרין ממש"כ בו, לו יהיה ותוס' הקשה עליו בקושיא הג' דמוכח דלא לומדים לא ממשמעות

"לו יהיה" ולא מזה שמיותר דעצמות אשם מותרין כי א"כ כשהגמ' בזבחים למדה מגז"ש לו יהיה שכתוב בעולה מלו יהיה שכתוב באשם דעצמות עולה מותרות ואמרה הגמ' דצריך שהגז"ש תהיה מופנה דאל"כ אפשר לפרוך על הגז"ש ואם נלמד מתיבת לו יהיה, אפשר ללמוד בעולה ממש"כ בעצמו לו יהיה, אע"כ לא לפינן מלו יהיה דעצמות מותרין אלא ממקום אחר, ואחרי שלומדים ממקום אחר דעצמות אשם מותרין שוב לומדים מגז"ש לו יהיה דעולה עצמותיו מותרין. (ותוס' מביא דבאמת בהך גמ' פירש"י דעצמות מותרין בגלל שבשר האשם מותר באכילה ולא פירש מצד לו יהיה כי יקשה כמו שהקשו תוס')

**פירוש ג' ברש"י** הכא דעצמות אשם מותרין כי כתוב באשם הוא לאחר הקטרת אימורין שזה מלמד דרק הוא אשם ואין עצמותיו אשם, ולפי"ז מיושב דא"א ללמדו מחטאת ולכן צריכה התורה לכתוב אשם וזה מלמד אף על חטאת דעצמותיה מותרין, אבל תוס' הקשו עליו למה צריך גם את הגז"ש לו יהיה שלומדים עולה מאשם וגם את ההיקש שהוקשו לאשם בפסוק זאת התורה. ותוס' בזבחים יישבו הך קושיא דמצד ההיקש הוה אמינא דזה מלמד דעצמותיו מותרין היכא דהבשר מותר באכילה משא"כ בעולה דהבשר אסור, לכן הוצרכה התורה לכתוב גז"ש דלו יהיה לעולה, עיין בעולת שלמה על התוס' בזבחים. [אבל על הפירוש שרש"י שמע א"א לתרץ כן, כי לפי הפירוש ההוא כל ההיקש נצרך רק לעולה וא"כ א"א לומר דההיקש אתא לנאכלים כי לנאכלים א"צ לימוד, דמאחר שהם נאכלים ה"ה דעצמותיהם שרא] ולכא' קשה דליסגי בגז"ש דלו יהיה וא"א לתרץ דנימא דזה דוקא בעולה כי הרי גם בחטאת כתוב לו יהיה, ואולי נמצא צד שדומה עולה לחטאת ואשם, ונימא משא"כ בשאר קרבנות ולכן צריך את ההיקש, ועיין בתוס' בזבחים באריכות.

### דף פ"ג ע"ב

**תוד"ה ושלמים.** הביאו דרש"י פירש הכא וכן בפרק כל הפסולין דשלמים הבאים מחמת הפסח היינו חגיגת י"ד, והקשו עליו דבפרק כל הפסולין כתוב דשלמי פסח נאכלין ליום ולילה ואילו בפסחים (בפרק אלו דברים) דורשים מפסוק דחגיגת י"ד נאכל לב' ימים ולילה (פירשתי עפ"י הגהת הצ"ק). אח"כ הביאו דבתורת כהנים גבי הא דכתיב ובשר זבח תודת שלמיו מרבי חגיגת י"ד לב' ימים ולילה אחד ואילו שלמים הבאים מחמת פסח ליום ולילה, וא"כ בתו"כ מפורש מיניה וביה דשלמים הבאים מחמת פסח אינם חגיגת י"ד.



לכן אומרים תוס' דבאמת שלמי פסח הכתוב בפרק כל הפסולין וכן בתורת כהנים מיירי במותר הפסח והוא נאכל ליום ולילה כמו שכתוב מפורש בפסחים (בפרק האשה) דמותר פסח נאכל ליום ולילה, ועוד יותר דרואים בגמ' בר"ה דקורים למותר הפסח שלמי פסח, כי כתוב שם דפסח הוא בבל תאחר. והקשתה הגמ' פסח זימנא קביעא ליה. תירצה הגמ' מאי פסח שלמי פסח (דהיה הו"א היות שבא מחמת הפסח א"כ שיהיה כמו פסח שאינו בבל תאחר קמ"ל המשנה שהוא כן בבל תאחר), טוען תוס' דודאי השלמי פסח שכתוב בגמ' ר"ה מיירי במותר הפסח דמיקרי פסח טפי מחגיגת י"ד, כי כשכתוב במשנה פסח ומתריצים דאינו פסח ודאי עדיף לומר דזהו דבר ששם פסח עליו יותר מאשר לומר דמיירי בחגיגת י"ד ששם פסח עליו פחות ממותר הפסח.

סיימו תוס' אבל שלמי פסח דכתוב הכא בסוגיין לא מיירי במותר הפסח בגלל שמותר הפסח כבר כתוב לפני זה כשכתוב להביא פסח שעברה שנתו, אבל עדיין צריכים לדעת מהו שלמי פסח דסוגיין. ואולי מיירי בחגיגת י"ד כדפירש"י הכא. אח"כ הביאו תוס' דרש"י בפסחים פירש על הא דסוגיין דהיינו תמורת הפסח, והיינו שתמורת פסח טעון סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשלמים, ואע"פ שהגמ' דורשת דתמורת פסח אין קרב חילקו תוס' דה"מ כשנאבד הפסח והפריש אחר תחתיו ונמצא הקרבן פסח לפני שהקריבו הפסח, ואז הקריבו הפסח ונמצא דבפעולה הזו דחיה לפסח הנמצא אם אח"כ המירו בפסח הדחוי הוא אין קרב אבל אם המירו לפני שהקריבו הפסח דאז לא היה הפסח דחוי אפשר להקריב התמורה (כן פירש בישר וטוב את כוונת התוס' עפ"י תוס' בזבחים ל"ז ע"ב ד"ה שמעתי).

**תוד"ה** חר לעברה שנתו וזמנו. (פירשתי עפ"י הישר וטוב) הנה בסוגיין מיירי דכשהפרישו היה ראוי לפסח ואח"כ עבר זמן הפסח ואח"כ עברה שנתו בכה"ג מקריבים אותו בעצמו לשלמים כי בתחילת הפרשתו היה ראוי לפסח. הוסיפו תוס' דה"ה אם בתחילה שהפרישו היה בגיל שבערב פסח כבר יהיה בן שנה שזה נקרא עברה שנתו ולא זמנו דכשהגיע ערב פסח זהו זמנו אבל אין ראוי בגלל שעברה שנתו, אף בכה"ג חל עליו קדושה וצריך לרעות עד שיפול בו מום ולפדותו ובדמיו יקנה שלמים. והביאו הוכחה דצריך להמתין עד שיפול בו מום דאפילו מפריש נקיבה לפסחו או זכר בן שתי שנים דמיד שהפרישו אינו ראוי לקדושת הגוף דפסח אלא לדמים אפילו אם היה אז פסח בכ"ז צריך מום, א"כ כש"כ כשבזמן ההפרשה לא היה בן שנה והיה ראוי לפסח אלא שעד שהגיע פסח כבר עברה שנתו דצריך שיפול בו מום.

**תו"ד"ה** כל הקרבנות מן החדש ומן החדש. תוס' חלקו על פירש"י וס"ל דמתאים חדש וישן גם על בהמות, אבל ס"ל דמצד אחר לא קאי המשנה על בהמות כי כתוב במשנה דבאין מן הארץ ומן חוץ לארץ ואילו קאי על בהמות היה צריך לכתוב חוץ מן הבכור והמעשר. ותוס' הביאו הוכחה לדבריהם מן התוספתא דרואים דכשכתב דבאין מן הארץ ומן חוץ"ל כתב חוץ מן הבכור והמעשר. והוקשה לי דהרי בתוספתא מוכח דלא כתוס' כי לגבי בהמה לא כתב מן החדש ומן הישן. ומצאתי בישר וטוב שעמד בזה ותירץ דמה שהתנא לא כתבו כי אין בזה חידוש, והתנא כותבו רק במקום שכותב חוץ מן העומר ושתי הלחם.

**תו"ד"ה** מתניתין דלא כי האי תנא. הוקשה לתוס' אולי גם לפי התנא של המשנה זה רק לכתחילה, וחשבתי לתרץ דבמשנה כתוב שאינן באין "אלא" מן החדש ומן הארץ דהך לישנא משמע עיכובא, אבל תוס' ס"ל דאף אם כתוב לא יביא גם הוה עיכובא, הוכחה לכך כי מצאנו בכמה מקומות שכתוב לא יביא ואם הביא כשר, אלמא התנא הוצרך לכתוב ואם הביא כשר, משמע דאם לא היה כותב היה פסול כי כתוב לא יביא. ואף במקום שכתוב אינן באים אלא וכו' אע"פ שזה עיכובא, גם יתכן דכשר בדיעבד אם התנא כותב אח"כ דכשר, כדמוכח ממש"כ במשנה וכולן אין באין אלא מן המובחר, ואח"כ כתבה המשנה כל הארצות היו כשרות אלא מכאן היה מביא. (ועיין שפת אמת)

### דף פ"ד ע"א

**תו"ד"ה** שומרי ספיחים. הביאו ראייה מהגמ' בסוכה דשומר אסור באכילה, כי שם איתא דמוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ רק מזון ג' סעודות, ואיתא שם בד"א בלוקח מן המופקר אבל בלוקח מן המשומר אפילו בכחצי איסור אסור, פירש"י בד"א שראינוהו לוקח מן המופקר אבל ראינוהו לוקח מן המשומר שרואים שהוא חשוד, אסור למסור לו מעות אפילו בכחצי איסור דחשדינן ליה שישמרם אחר הביעור, ולפירש"י לא מוכח משם דמשומר אסור, אבל תוס' הבינו פשט אחר (כ"כ העולת שלמה בשם מהרש"א בסוכה) בד"א בלוקח מן המופקר היינו דבר שדרכו להפקיר אבל בלוקח מן המשומר היינו דבר שדרכו לשמור אבל לא ראינוהו ששמרה ואעפ"כ אסרינן למסור לו אפילו בכחצי איסור, והוכיחו תוס' מזה דבשלמא אם הסיבה בגלל דשומר אסור לכן אסור לקנות ממנו כי חשדינן ששמרו משא"כ בדבר שדרכו להפקיר לא חשדינן ששמרו ולכן שרא לקנות ממנו

## יָד      דָּף פ"ד ע"א      גִּד      קכא

מזון ג' סעודות, אבל אם משומר שרא, וטעם האיסור דחשדינן ליה שישמור הכסף אחר הביעור א"כ אף בלוקח מן המופקר ג"כ יהיה אסור כי ישמור הדמים, ועוד הוכיחו תוס' דאין טעם האיסור לקנות ממנו מן המשומר מצד שישמור דמי שביעית לאחר הביעור כי א"כ גם יהיה אסור לקנות ממנו פיגם וריבויזין, אע"כ טעם האיסור מצד שמור, ופיגם וריבויזין אין כיוצא בהן נשמר.

תירצו תוס' בתירוצו הראשון דשמור יש איסור מדאורייתא רק לבצור אבל באכילה זה שרא ולכן הוה ממשקה ישראל למנחה [ותוס' בבבא מציעא דף ע"א סתרו הך תירוצו מדברי התורה כהנים שכתב לא תבצור, מן המשומר אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר, ואם האיסור מצד הבצירה א"כ אף במופקר יאסר, ועיי' בצ"ק מה שכתב לתרץ הך קושיא], והוקשה לי א"כ איך יתמצו הא דגמ' סוכה. ומצאתי בעולת שלמה שתירץ דכוונת תוס' דשרא באכילה מדאורייתא אבל מדרבנן אסור (ומדויק כן בלשון התירוצו של תוס' שכתבו דמדאורייתא הבצירה אסורה ולא האכילה משמע דמדרבנן אף האכילה אסורה), ולכן אסור לקנות מע"ה מן המשומר וכן מוכח ג"כ מהגמ' ביבמות לפי ר"ת (ולגבי להביא העומר מהן לא אסרו רבנן, כן צ"ל, אח"כ ראיתי שכ"כ בישר וטוב), והוקשה לי על הך תירוצו א"כ איך מותר לקצור לעומר הא שמור אסור בקצירה וראיתי שגם זה הקשה בעולת שלמה, ובאמת בישוב הך קושיא עסקו תוס' בהמשך לפי התירוצו השני והשלישי אבל לפי התירוצו הראשון זה לא מתרץ.

ותוס' הוכיחו דאסור מדאורייתא רק הקצירה ולא האכילה כי הגמ' במו"ק שאלה (כן גרס בצ"ק) מכדי בצירה תולדה דקצירה היא א"כ למה כתבה התורה בצירה, ואי נימא דבזה שכתבה התורה ענבי נזירין לא תבצור באה לאסור אכילה א"כ לא מובן שאלת הגמ' דהרי התורה באה לאסור אכילה אע"כ כתוב כאן רק איסור בצירה ולא איסור אכילה (כ"נ בכוונת תוס', אח"כ ראיתי שכ"כ הבה"ז).

ולפי תירוצו השני והשלישי מה שאסרה תורה לבצור באה התורה לאסור האכילה בשמור, אולם ודאי יש איסור בקצירה מצד לא תקצור כשקוצר בלי שינוי, וזה אסור אפילו לא במשומר, ולכן לפי תירוצו השלישי דכל מה שאסרה תורה קצירה ובצירה אסרה בהדיוט ולא בהקדש, ולכן כשהיה משומר להקדש אין בו איסור אכילה אף להדיוט מצד משומר בזה מיושב ג"כ דאין איסור קצירה כשקוצר להקדש, לכן כתבו תוס' ומהאי טעמא שריא קצירה.

אח"כ הוסיפו תוס' אי נמי קצירה שרא משום דכתיב לדורותיכם דהא אפילו שבת דחי וכו' (וזה מתרץ לפי התירוצו השני של תוס'), ולכא' דבריהם קשים הא

כבר כתבו לפני זה דא"א לומר דבמש"כ התורה לדורותיכם הותרו ספיחין משומרין, כי אולי מש"כ התורה לדורותיכם מיירי מן המופקר. כן העיר בעולת שלמה ותירץ דלעיל כתבו כן לגבי איסור אכילת משומר, משא"כ הכא עסקו מצד איסור קצירה דזה אסור אפילו מן המופקר. ע"ז תירצו תוס' דכשהתורה כתבה לדורותיכם ע"כ התירה התורה לגבי עומר איסור הקצירה, ואע"פ שהיה אפשר לקצור בשינוי דאז אין איסור קצירה, לזה הוסיפו תוס' דהרי לגבי שבת מותר קצירה ולא נימא דיקצור בשינוי, והיינו טעמא דהתורה אמרה שיקצרו כדרכו, וא"כ ע"כ כשכתבה התורה לדורותיכם התירה התורה קצירת העומר (פירשתי עפ"י הישר וטוב).

**אח"כ** הקשו תוס' דלר"ע דספיחין אסורין הא בעינן ממשקה ישראל. והקשה בעולת שלמה הא כתבה הגמ' לגבי שריפה דשרא מצד לדורותיכם וה"נ לישרי מצד לדורותיכם דהרי א"א להביא שלא מן הספיחין. ותירץ דקושיית תוס' על המקשה בגמ' שהקשה איך מותר לשרוף העומר הרי שביעית זה רק לאכילה, ולא אסיק אדעתיה מצד לדורותיכם, ע"ז הקשו תוס' מה סבר לפי ר"ע למה שרא.

**תוד"ה רחמנא אמר לדורותיכם.** הקשו הרי מצאנו דלגבי הקדש שביעית אזיל אף לשריפה לכתחילה (כגון במנחת העומר) וא"כ כשאדם קנה בהמה במעות שביעית מדוע לא ינהג בולדה קדושת בכורה אף דהאימורין נשרפין. ותירצו בתירוצן הב' דשאני עומר דא"א לקיים מצוות עומר אא"כ ישרף, משא"כ בהמת שביעית אין חייב לקנות בהמה בפירות שביעית.

וסיימו תוס' (לפי הגהת שטמ"ק) ותימה ונילף משתי הלחם הבאות בפני עצמן בשביעית למ"ד לשריפה אזלן, היינו דודאי א"א לומר דמצותן בכך, דהרי המצוה להביא כבשי עצרת ויאכלו הלחם, אבל בבית השיטה הביא גיליון דתמה מנין לתוס' דבשמיטה ג"כ יביא שתי הלחם בפני עצמן (כי הרי לשריפה אזיל).

**תוד"ה בעינא כרמל וליבא.** ברש"ש ובמצפה איתן הגיהו בתוס' "מתניתין" (לא כגירסא דידן שכתב ברייתא) והיינו דרבי יוסי ברבי יהודה לא ס"ל מש"כ במשנה דשומרי ספיחין נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, כי באמת מביאין מחו"ל, כי א"א להביא מארץ ישראל כי לאכלה ולא לשריפה ומיקיימא לדורותיכם בשל חו"ל. [ובטהרת הקודש וכן בישר וטוב גרסו ברייתא, ומיירי מהברייתא שכתוב לאכלה ולא לשריפה. ולא זכיתי להבין דהרי הך ברייתא מתאים ביותר עם רבי יוסי ברבי יהודה דיביאו בשביעית מחו"ל].

[ובעיקר קושיית תוס' לכא' אפשר לתרץ בפשיטות דא"א להביא מחו"ל כי לכתחילה אין מביאין אף ממקום המרוחק בארץ ישראל כי בעינן כרמל. ומצאתי ברש"ש שתירץ כן דהמשנה אתיא אף כרבי יוסי ברבי יהודה.]

**תוד"ה אלמא דשתי הלחם.** הביאו דרש"י פירש דהקושיא על רבי יוחנן, ותוס' סובר דהקושיא אף לרבי אלעזר, כי רבי אלעזר מפיק ליה מצד שאינו ראשית קצירכם ואילו בברייתא כתוב מצד דבעינן שיהיה ביכורים היינו הקרבה ראשונה מהך מין, ואע"פ דאף לרבי אלעזר מראשית קצירכם ילפינן דצריך שיהיה מחדש (ולכן לפירש"י הקושיא רק על רבי יוחנן) מ"מ זה מפסוק אחר, אבל על רבי יוחנן קשה יותר כי לדידיה אין הסיבה מצד חדש אלא מצד כרמל, ואע"פ שהגמ' נשארה בתיובטא ולכא' א"כ מהו הטעם, י"ל דהטעם כמ"ש בברייתא דבעינן ביכורים ואם יביא משל שנה שעברה אינם ביכורים.

ותוס' הקשו אח"כ דלכא' אין קושיא מהך ברייתא לא על רבי יוחנן ולא על רבי אלעזר, כי אע"פ שהם למדו מצד כרמל או מצד ראשית קצירך מ"מ אפשר לומר דהפסוק זה למצוה ומהפסוק המובא בברייתא ביכורים זה מלמד עיכובא. תירצו תוס' דלגבי עומר כתוב פעמיים ביכורים וא"כ אפשר ללמוד מביכורים למצוה ולעכב וא"צ ללמוד מכרמל או מראשית קצירך.

## דף פ"ד ע"ב

**תוד"ה שבח ארץ.** כתבו תוס' דאין לפרש ממובחר שבפירות אפילו כולם מבית הבעל, חלקו בזה על פירש"י דפירש דר"ל טוען דמראשית ילפינן ז' מינים, ומארצך ילפינן דמה שאתה מביא תביא מהמובחר שבאותו מקום, ולפי"ז יכול להביא מדקלים שבהרים כשיביא ממובחר שבו אע"פ שהך מובחר גרע מדקלים שבבית הבעל (משא"כ לפי רבי יוחנן אין יכול להביא אף ממובחר של דקלים שבהרים), [אך צל"ע על הך פירוש ברש"י דלפי"ז אם יביא מהגרוע שבדקלים שבבית הבעל לפי ר"ל לא יהיה קדוש, אחרי שלומד כן מדרשא דמארצך כמו לפי רבי יוחנן שלומד מדרשא דמארצך למעט דקלים שבהרים שאם הביא לא קידש ורש"י כתב להדיא דזה רק לכתחילה, ובר מן דין צ"ע איך לפי רבי יוחנן ילפינן מארץ לעיכובא בדקלים שבהרים הרי לא שנה הכתוב לעכב ובדוחק צ"ל דכשהביא מדקלים שבהרים לפי רבי יוחנן הוה כמו שהביא מחו"ל דאינו ביכורים כלל וה"נ הך מקום אינו בר הבאת ביכורים, משא"כ לפי ר"ל שהך מקום

הוה בר ביכורים א"כ אף שצריך להביא ממובחר שבו זהו רק למצוה, דלא שנה עליו הכתוב לעכב.]

**תוד"ה כאן בספינה.** לפירש"י דספינה של חרס הוה כנקובה משא"כ של עץ, א"ש למה לא חילקה הגמ' בספינה כמו שחילקה לפני זה כאן בנקובה כאן בשאין נקובה, כי אין דרך הספינה להיות נקובה, לכן נקטו אופן שהוה כנקובה כגון של חרס, משא"כ לפי ר"ת (המובא באמצע תוס') דמיירי בנקובה הוקשה לר"ת למה צריך לחלק כאן בשל חרס וכאן בשל עץ יעמיד שניהם בחרס כאן בנקובה כאן בשאין נקובה ותירץ ר"ת ב' תירוצים עיי"ש.

**ולפירש"י א"ש הגמ' בגיטין כפשוטו דהגמ' הביאה שם מחלוקת בעפר חו"ל** הבא לארץ בספינה דלפי רבנן חייב במעשר ובשביעית ולפי רבי יהודה רק אם הספינה גוששת, ודימה רבי זירא לזה עציץ נקוב המונח ע"ג יתידות (היינו דיש הפסק בינו לקרקע כמו בספינה שהמים מפסיקים בין הספינה לקרקע) דזה מחלוקת רבי יהודה ורבנן. והנה לכא' סתם ספינה אינה נקובה וא"כ איך זה דומה לעציץ נקוב המונח ע"ג יתידות, ולפירש"י א"ש כי מיירי בספינה של חרס דהוה כנקובה משא"כ לפי תוס' צריך לדחוק דמיירי בנקובה.

**תוס' הקשה על רש"י דסתם עציץ הוה של חרס כדמוכח בפרק שמונה שרצים** כי שם כתוב האי מאן דתלש פיטורא (היינו פטריות) מאונא דחצבא (מאוזן כלי חרס) חייב ואפילו אינו נקוב והקשתה הגמ' ע"ז מהתולש מעציץ נקוב חייב אבל בשאין נקוב פטור, ואם סתם עציץ אינו של חרס ל"ק קושיית הגמ' (דבשאינו של חרס בלי נקב אין נחשב מחובר), אע"כ סתם עציץ של חרס (אלמא דאף בעציץ של חרס בעינן נקיבה, כי הגמ' מחלקת בעציץ בין נקוב לשאין נקוב), תוס' כתבו דלפי דבריהם דאף חרס בעי נקיבה א"ש דכל הה' מדות שנקטה הגמ' בשבת מיירי בכלי חרס משא"כ לפירש"י ניקב כשורש קטן מיירי בעץ. ובאמת ברש"י בשבת נראה דלא גרס שם בכלי חרס. אח"כ מצאתי שכן ביאר בישר וטוב.

**שם בגמ' בגיטין הביאו סתירת ברייתות לגבי המביא גט בספינה אי הוה כמביא בא"י או לא.** ותירצו הא רבי יהודה והא רבנן, היינו דמיירי בספינה שא"צ לינקב (לפירש"י בחרס, ולפיר"ת בסוף חרס נקוב, ולפיר"ת בתחילה בשל עץ) והוקשה לתוס' למה לא תירצה הגמ' דשתייהם כרבנן ומה שצריך לומר בפ"נ כי מיירי דיש חסרון של נקוב לפירש"י בעץ ולפיר"ת בסוף בחרס שאין נקוב, ומה שאצ"ל מיירי כשהוה נקוב או שנחשב כנקוב. בתחילה תירצו תוס' דאה"נ יכלו

לתרץ כן, ואח"כ כתבו ושמא יש לחלק דלפי רבנן היות דאם הוא נקוב או שהיה כנקוב חייב במעשר אע"פ שאינה גוששת נמצא דהך מקום הוה כארץ ישראל ולכן אע"פ שאין נקוב ואין מתחייב במעשר בכ"ז לא יצטרכו לומר בפ"נ ונחתם, משא"כ לפי רבי יהודה כשאינה גוששת א"כ הך מקום אינו ארץ ישראל לכן יצטרכו ג"כ לומר בפ"נ ונחתם.

### דף פ"ה ע"א

**תו"ד תנאי היא.** הקשו מה אהני לרבי יוחנן אם יסבור כתנא שבגג ושכחורבה מביא וקורא ושבועצין ובספינה אינו מביא כל עיקר, דאף שמעצין וספינה א"ש דלכן אין מביא כי אינם מובחר, אבל יקשה לרבי יוחנן ממה שבגג וחורבה מביא וקורא, (ואפילו אם היה כתוב דמביא ואין קורא גם היה קשה כי אינם מן המובחר). ונראה דתוס' חלקו על רש"י וס"ל דאף מגג שבמערה וחורבה עבודה אין להביא לפי רבי יוחנן כי אינו מובחר (כי אם ס"ל דאפשר להביא מהם, א"כ ל"ק לרבי יוחנן כי יעמיד בגג דמערה וחורבה עבודה). ותוס' כתבו דא"א לתרץ דגג וחורבה נחשב למובחר, כי הגמ' (בדף פ"ד:) הקשתה על רבי יוחנן ממש"כ שבגג ושכחורבה שבעצין ובספינה מביא, אלמא דגם גג וחורבה לא הוה מובחר. ועוד הוכיחו דנחשב הגג וחורבה מובחר כי הגמ' אמרה בשלמא לר"ל ל"ק גג אגג וחורבה אחורבה משמע דלפי רבי יוחנן קשה והיינו כי אפילו נתרץ הא בגג שבבית והא בגג של מערה והא בחורבה שאינה עבודה והא בחורבה עבודה עדיין יקשה דלא יביא כי זה לא מובחר. ועיין מש"כ בסוף התוס' לבאר יותר הך הוכחה.

**וחשבתי דרש"י תירץ את כל קושיות התוס' (ואח"כ ראיתי שקדמני בעולת שלמה) דלפי רש"י גג של מערה וחורבה עבודה נחשב מובחר ורק גג של בית וחורבה שאין עבודה וכל העצצים אף הנקובים וכל הספינות נחשבים לא מן המובחר (ונחלקו רש"י ותוס' מהו הטעם דחורבה שאין עבודה וגג הבית מביא ואין קורא, לפירש"י כי אינם משובחים ולפי תוס' כי אינם ארצן כמו שיבואר לקמיה בעזה"י).** ומצאתי סמך להך סברא בשוטנשטיין שהביא להסביר מתשובת הרא"ש למה מגג שבבית וחורבה שאין עבודה אינו קורא כי אינו מובחר. וזה תירצה הגמ' דס"ל כתנא דבריייתא דגג דמערה וחורבה עבודה מביא וקורא כי הם מובחר (כן יעמיד רבי יוחנן דברי הבריייתא) משא"כ עצין וספינה בכל מקרה

אין מביא כי אינם מובחר. ומה שתוס' הוכיח מהגמ' לעיל שהקשה ממה שכתוב בברייתא דמגג וחורבה מביא (אלמא אינו מן המובחר), כי שם כתוב בברייתא עציץ וספינה דודאי אינם מן המובחר סימן דאף מש"כ שבגג ובחורבה משמע בגג שבבית וחורבה שאין עבודה ג"כ מביא אע"פ שאינו מובחר וקשיא לעולא. ויותר נראה דמוכח מרש"י כת"י דלעיל גרס קתני מיהא שבעציץ ובספינה, אבל לא גרס שבגג ובספינה כי מהם א"א להקשות כי אולי מיירי בגג של מערה. וכן מה שאמרה הגמ' גג אגג וחורבה אחורבה ל"ק לר"ל אבל לרבי יוחנן קשיא כי צריך לתרץ הסתירה וע"כ נתרץ דגג שבבית מביא ואין קורא וכן חורבה שאין עבודה מביא ואין קורא וא"כ זה עדיין יקשה לרבי יוחנן כי אינו מן המובחר וא"כ למה יביא ותוס' שהקשו ממה שמוכח בגמ' דלפי רבי יוחנן קשיא צ"ל דתוס' סברי דאין הבדל בין גג דמערה לגג דבית לגבי איכות הפירות, וכן אין הבדל בין חורבה עבודה לשאינה עבודה לגבי איכות הפירות רק לגבי אם יכול לקרוא אם נחשב מארצך (עיין ברש"י שכתב דחורבה עבודה מיקרי מארצך היות דטרח בה, ועיין ברש"י כת"י וכן ברבינו גרשום דמוכח דגג המערה נחשב מארצך), ולכן אי נימא דגג המערה הוה פירות משובחין א"כ אף גג דבית הם משובחין ול"ק לפי רבי יוחנן, ומזה שאמרה הגמ' דלר' יוחנן קשיא אלמא אינם משובחין כלל.

**תוד"ה אין מביאין.** בתחילה כתבו דמוכח דמיירי בכל המנחות בגלל שכתוב דגזבר מכניס ידו ובודק, ואילו לגבי עומר מוזכר (בדף ס"ה ע"א) שלוחי ב"ד, ואע"פ שכתוב הכא דזורעה קודם לפסח שבעים יום אלמא זה בשביל העומר, [הסביר בישר וטוב בגלל שבתוד"ה (וזורעה קודם לפסח) הקשו דשבעים יום קודם לפסח אינו זמן זריעה לחיטין, ותירצו דמיירי משעורין דזמנם עד אדר], צ"ל דכולל העומר בכלל כל המנחות, ולפי"ז היה מובן מש"כ בברייתא דאילו היו חיטי כרזיים סמוכים לירושלים היה אפשר להביא מהם, אלמא מיירי מחיטים, ואם מיירי הכא רק לגבי עומר זה משעורים ומה שייכי חיטים אליו, אבל תוס' דחו הך הכרח דיש לומר דהכפר קרו ליה חיטי כרזיים, ואדרבה תוס' מצדד דמיירי רק לגבי עומר, כי בברייתא כתוב דאילו היו חיטי כרזיים קרובים לירושלים היו מביאים מהם ולגבי מנחות לא מצאנו בשום מקום שיצטרכו להביא מהקרוב לירושלים, אך הוקשה לי דתוס' הוכיחו בעצמם ממה שבברייתא כתוב דדש, דלא מיירי בעומר כי בעומר לא היו דשין אותו ומה יענו תוס' ע"ז.

[והנה ברש"י כת"י למד דמיירי לגבי עומר ושתי הלחם ולפי"ז נפל ההכרח של תוס' מזה שצריך סמוך לירושלים, דלכא' כמו שעומר בא מסמוך לירושלים



## יד      דף פ"ה ע"א      גד      קבו

ה"נ שתי הלחם, לא מיבעי לפי הטעם המובא בגמ' בדף ס"ה ע"ב דזה מצד אין מעבירין על המצוות אלא אפילו לפי הטעם המובא שם מצד כרמל יתכן דגם שתי הלחם בעינן כרמל כמו שילפינן שתי הלחם מהעומר לגבי כמה דברים] וא"כ חיטי דוקא. וגם לפי דרך הא' של רש"י דהכוונה אילו סמוכות לירושלים הכוונה מצד הרים סביב לה, א"כ אין ענין להוכחת תוס' דמיירי בעומר, ויתכן דמיירי במנחות. ונראה דתוס' למדו כפירוש הב' ברש"י דסמוך לירושלים דוקא.]

### דף פ"ה ע"ב

**תוד"ה בעי רבא.** הוקשה לתוס' דשאר הדברים שהגמ' נסתפקה בהם אם חייב כשהקדישין (מצד מקדיש בעל מום) מובן מצד שהם נחשבים כקרבן אבל בעצים מדוע יתחייב, לכן כתבו דהספק אתא לפי רבי דס"ל דעצים קרבן גמור הן.

### דף פ"ו ע"א

**תוד"ה שלשה זיתים.** תוס' הקשה על פירש"י והערוך דא"כ זה צריך להיות פטור מפאה כי אין לקיטתו כאחד, ובמסכת פיאה משמע דחייבין. [וראיתי בחידושי מהרי"ח (על המשנה בפאה פ"א משנה ה') שתירץ דאם כל חלק מהם נלקט בפעם אחד דהרואה פני השמש נלקטים ביחד והרואה פני הגג בפעם אחד ושאר הזיתים בפעם אחד, בכה"ג חייב בפאה, ורק פירות שאין סדר ולוקט מה שנתבשל ואח"כ עוד ואח"כ עוד הם פטורים מפאה. וצ"ע דדבריו א"ש לפי המסקנא דמגלגלו תנן אבל לפי ההו"א דמגרגרו תנן אין לקיטת השלב הא' ביחד. שוב ראיתי דאפילו לפי ההו"א יתכן דמלקט יחד כל הזיתים שבראש הזית אולם משתמש לשמן רק בזיתים שהובשלו שגרגרם].

**אח"כ** הביאו פירוש הערוך דמגלגל היינו שעושה להם סימן שלא יתערבו עם אחרים ומניחן עד שיתבשלו יפה ויתרככו כביצה המגולגלת, ולא הבנתי כוונתו דאם רוצה לפרש לשון מגלגלו היינו שמניחו בראש הזית עד שיתבשל יפה (כמו שפירשו רבינו גרשום ורש"י) א"כ למה היה צריך לפרש דעושה להם סימן, כדי שאח"כ שיתבשלו יקחם, הרי הם בראש הזית ואיך יתערבו עם אחרים. ושמעתי מר' שלמה רבינוביץ דלפירש"י מגלגלו היינו דמניחם על העץ עד שיתבשלו כל העליונים ולוקחם כולם לשלב הראשון, משא"כ לפי הערוך אלה שהתבשלו בתחילה

על ראש הזית הניחם כדי שיתבשלו ביותר ורק אותם לקחו לשלב הראשון, וכשבאו לקחת אותם כבר היו כל הזיתים שבראש הזית מבושלים ולכן היו צריכים סימן לידע מי המבושלים ביותר. (וא"א לתרץ דס"ל לערוך דמורידם מהעץ ומתבשלים לא על העץ ולכן יש חשש שיתערבו, כי ס"ל לערוך כרש"י דלקטם בג' פעמים וא"כ למה יתערבו).

אבל תוס' למדו דלקט הכל בפעם אחת אבל הפרידם לשלש סוגים.

### דף פ"ו ע"ב

תוד"ה שוין למנחות. דברי התוס' סתומים, והמפרשים פירשו זה בכה וזה בכה, ואני אפרש בעזה"י לפי העולת שלמה, דלפי תוס' הכוונה שוין למנחות היינו דשניהם כשרים למנחות דהיינו אף ראשון שבשני כשר למנחות (משא"כ למנורה אין שניהם כשרים כמפורש במשנה דראשון שבראשון כשר למנורה, משא"כ שני ושלישי שבראשון כשרים רק למנחות ולא למנורה כי למנורה בעינן זך), וקושיית תוס' דא"צ להשמיענו חידוש דאף ראשון שבשני כשר למנחות, כי אם כתוב במשנה דכשר למנורה כש"כ למנחות (כי רואים במשנה דלמנורה צריך דרגא יותר, דראשון כשר למנורה ושני ושלישי למנחות, דלמנחות סגי בדרגא פחות).

אבל לפירש"י החידוש דשני שבראשון שוה במעלה לראשון שבשני (משא"כ שלישי שבראשון אין שוה לראשון שבשני) (ולפירש"י א"א לומר משא"כ למנורה, כי אז היה מתפרש דלמנורה אינם שוים במעלה אבל שניהם כשרים, וזה אינו כי שני שבראשון פסול למנורה).

תוד"ה לא לאכילה. הסביר במים קדושים דהיש מפרשים לא רצה לפרש כפירש"י, דהרי משמע דמביאים ראייה על ב' הדברים דלא לאכילה אני צריך, ולא לאורה אני צריך, ולפירש"י לכא' מוכח רק דלא לאורה הוא צריך מדלא שמו המנורה ליד השולחן, ובאמת ברש"י נראה דגרס רק לא לאורה אני צריך. אך לא זכיתי להבין למה לא מוכח ג"כ דלא לאכילה הוא צריך כי אכילה אוכלים אצל האור וכשלא שמים אור ליד השולחן אלמא א"צ לאכילה כמ"ש באמת בפירש"י כת"י. ולפימש"כ בסמוך דהכוונה דלא לאורה אני צריך מדלא שמו המנורה באמצע ההיכל להאיר לכל ההיכל, א"ש דהוקשה להו דזה ראייה רק דלא לאורה אני צריך אבל לא על אכילה. אבל תוס' כתבו דפירוש הקונטרס עיקר (היינו רש"י

כת"י) דזה ראייה על שניהם מדלא שמו מנורה באמצע ההיכל אלמא לא לאורה צריך, ומדלא שמו המנורה באמצע דהיה מאיר לשולחן אלמא לא לאכילה הוא צריך (וא"א להקשות ולומר דאולי רק לאחד מהם הוא צריך, כי אחרי שמוכח דא"צ לשתיים ה"ה דא"צ לאחד מהם).

ולא הבנתי למה כשתוס' ורש"י מוכיחים דא"צ לאורה ולא לאכילה כתבו בגלל ששלחן בצפון ומנורה בדרום ומזבח באמצע, למה הוצרכו לומר דמזבח באמצע, וא"א לומר דבאו להוכיח כי לא רק שהמנורה אינה ליד השולחן אלא גם המזבח חוצץ בין המנורה לשולחן, כי לא היה המזבח חוצץ ביניהם וצ"ע. ושמעתי מר' שלמה רבינוביץ דכוונת תוס' דאילו לאורה ואכילה הוא צריך, היה צריך לשים את המנורה באמצע כמו ששמו המזבח ואז היה נותן אורה לכל ההיכל וגם היה קרוב לשולחן, ולפי"ז מובן מש"כ דמזבח היה באמצע.

תוס' סתרו סברת היש מפרשים דלא לאורה ואכילה אני צריך מזה שלא שם אותם במערב, כי מזה שכתוב שהיו בין צפון לדרום אין הוכחה שלא היו במערב בין צפון לדרום, כי בין למ"ד צפון ודרום היו נתונים ובין למ"ד מזרח ומערב נתונים, הם היו בחצי הפנימי שקרוב יותר למערב מאשר למזרח ולפי המ"ד מזרח ומערב היו נתונים היו עוד יותר קרובים למערב, כן הסביר בישר וטוב את כוונת תוס'. [אך צ"ע לפי"ז למה כתבו תוס' אח"כ ואיכא למ"ד צפון ודרום מונחין]

תוד"ה מחוץ לפרוכת. בפרק במה מדליקין הגירסא וכי לאורה "הוא" צריך וכו' ופירש ר"ת דהכוונה על אהרן דא"צ להדליק מנורה שיהיה לו אור לעבודה כי כל מ' שנה שהלכו ישראל במדבר לא היו צריכים אור כי עמוד האש האיר להם, וכן בתורת כהנים משמע כפירוש הזה דקאי על עבודת הכהנים כי גרסו שם וכי "צריכים" לנר וכו'.

וסיימו תוס' ומיהו סוגיא דשמעתין משמע דאשכינה קאי, והכא לא ביארו איך משמע כן בסוגיין אבל בתוס' בשבת מבואר א' בגלל שהכא לפני זה מיירי הגמ' מהשכינה לא לאורה אני צריך, שלחן בצפון וכו', לא לאכילה אני צריך ולא לאורה אני צריך. ואח"כ הביאה הגמ' הך ענין עדות הוא לכל באי העולם דא"צ לאורה כי כל מ' שנה וכו' אלמא דג"ז קאי על הקב"ה, ב' דהכא מפורש בגמ' ואם תאמר לאורה "אני" צריך וכו' מוכח דמיירי על הקב"ה, אבל תוס' הקשו ע"ז דהקב"ה היה צריך לומר דלא לאורה אני צריך כי כל העולם הולכים לאורו של הקב"ה ע"י השמש וירח וכוכבים, ולא תירצו. ואולי יש לתרץ דמביאים הוכחה

דאף בלילה שאז המנורה דולקת אינו צריך לאורה כי במדבר אף בלילה היה להם אור של עמוד האש והלכו לאורו מ' שנה א"כ אף המשכן הוא בלילה ולכן ע"כ אור המנורה אינו לאורה, ולא רצו להביא מאור הירח וכוכבים המאירים בלילה כי זה קלוש בפרט בסוף החודש.

**תוד"ה ממנה היה מדליק.** נראה דיש כאן ב' פירושים מה הכוונה ממנה היה מדליק ובה היה מסיים, א' ברש"י כת"י (הובא בתוס' מילה במילה, חוץ מסיום דברי רש"י בד"ה ובה היה מסיים שזה לא הביאו תוס', ובאמת אין מובן מש"כ בד"ה ובה היה מסיים, כי זה לכא' כפירוש הריב"א בסוף התוס', וכבר עמד החמדת דניאל בזה ולא תירץ), ב' פירוש הריב"א המובא בסוף התוס'.

**ובעזה"י** אפרט ב' הפירושים, א' פירש"י בכת"י וכן פירש בגמ' שבת עם קצת תוספת, ממנה היה מדליק היינו דמתחיל את מצות ההדלקה בו, דמדליקין אותו ראשון, ובה היה מסיים היינו את ההטבה שהוא היה האחרון שהטיבו אותו (דא"א לומר דמסיימים בו את ההדלקה כי הרי מדליקין אותו ראשון), דהיינו דבין אם הנר המערבי לא כבה ונשאר עד זמן הדלקת הנרות, ובין אם כבה בבוקר דאז מלאוהו שמן והדליקוהו שוב, כשמגיע זמן הדלקת הנרות מדליקין אותו ראשון, והיינו כדביאר רש"י בשבת דמוציאין הפתילה כשהוא דולק ואוחזין אותו ביד או בכלי ומטיבין הנר מערבי ושמים בו פתילה חדשה ושמן ומדליקין אותו מהפתילה הדולקת ואח"כ מדליקין מנר המערבי בעצמו (לא מהפתילה הדולקת) את שאר הנרות. ומש"כ רש"י וז"ל ופעמים שהיה דולק כל היום כולו ומדליק ממנו שאר הנרות עכ"ל ובהמשך כתב ג"כ וז"ל ונר מערבי שדולק כל היום לערב היה מדליק ממנו שאר הנרות עכ"ל צ"ל דכוונתו דקודם היה מדליקו בעצמו שהיה מוציא הפתילה ואח"כ הדליקו את שאר הנרות ממנו. והנה בבוקר הטיבו את שאר הנרות, אבל הנר המערבי הטבתו היה האחרון כמש"כ מקודם דלפני הדלקת הנרות הוציאו פתילתו והטיבוהו, ולכן כתוב ובה היה מסיים כי הוא סיום ההטבה, ולפירש"י העדות לכל באי עולם היינו דנר המערבי דולק מאתמול וממנו הדליקו אותו בעצמו, ולפירוש ריב"א דדולק מאתמול והדליקו ממנו.

**וריב"א** פירש ממנה היה מדליק היינו דקודם היה מדליק את שאר הנרות מנר המערבי (שנשאר דולק עד זמן ההדלקה או שהדליקוהו שוב בבוקר) ואח"כ הדליקו את נר המערבי וזה מה שכתוב ובה היה מסיים כי הוא סיום ההדלקה, (ולא פירש ריב"א האם הוציאו הפתילה שלו כשהוא דולק ומלאוהו שמן והדליקוהו שוב או שכיבו אותו) (ולפי ריב"א א"ש דהכל קאי על ההדלקה, ממנה היה מדליק ובה

## יד      דף פ"ו ע"ב      גד      קלא

היה מסיים את ההדלקה, משא"כ לפירש"י ממנה היה מדליק מיירי מהדלקה ובה היה מסיים מיירי מהטבה).

תוס' הביאו לשון המסכת תמיד מצאו שכבה (דהיינו הנר האמצעי) וכו' ומדליקו מן הדולקין, פירש החמדת דניאל היינו אם שאר הנרות דולקים עדיין, ואם כבו, מדליק ממזבח העולה.

תוס' העירו לפירש"י דהוציא הפתילה של נר המערבי דולק, א"כ מה הקשתה הגמ' (בשבת) דאסור להדליק מנר לנר משום ביזוי מצוה, הרי יכול להדליק כולם מהפתילה שהוציא דזה אינו ביזוי מצוה אחרי שאינו בנר ואין כאן מצוה א"כ גם אין בו ביזוי מצוה, (כן הסביר בישר וטוב). תירצו תוס' דילפינן בתורת כהנים מהפסוק להעלות נר תמיד דצריך שיהיה נר "קבוע" להדליק ממנו "שאר הנרות" והיינו הנר המערבי, וכשאינו בנר אינו קבוע.

תוס' כתבו דלשון של המסכת תמיד משמע כפירוש ריב"א כי מיירי מהנר המערבי שנשאר דולק וכתוב שממנו מדליק את המנורה וזה א"ש לפירש ריב"א משא"כ לפירש"י אין מדליק המנורה מהנר מערבי שנשאר דולק אלא ממה שהדליקוהו מחדש.

תוס' דנו מהו הטעם שאף אם כבה נר המערבי בבוקר מדליקים אותו שוב בבוקר (שידלק עד הלילה) הרי זמן הדלקת הנרות הוא בלילה, ובלאו הכי צריכין להדליקו מאש של מזבח העולה יעשו את זה בלילה, ואי נימא בגלל שצריך שתהא המנורה דולקת תמיד זה א"ש לפירוש ריב"א דקודם הדליקו את שאר הנרות, וא"כ אף כשיוציא את הפתילה של נר המערבי עדיין שאר המנורה דולק, אבל לפירוש רש"י לא א"ש כי בלילה כשבאים להדליק בראשונה את הנר המערבי מוציאים אותו ואז אין המנורה דולקת כלל. תירצו תוס' דשמא תקון להדליק את הנר המערבי כשכבה בבוקר שלא לשנות מכמות שהיה הנס בזמן שמעון הצדיק, נמצא דלפי ריב"א אפשר לומר הטעם בגלל שצריך לדלוק תמיד ולפירש"י צריך לומר הטעם שלא לשנות מזמן שמעון הצדיק.

## דף פ"ז ע"א

תוד"ה ברוך ותני. חלקו על פירש"י דכרוך ותני הליסטיון ומתוק ותני בתרווייהו אם הביא פסול, כי הגמ' בכבא בתרא (דף צ"ז ע"ב) הביאה ברייתא דהליסטיון אם הביא כשר, ולפירש"י קשה על התירוצ' כרוך ותני מהך ברייתא.

**אח"כ** כתבו תוס' דאע"פ דאף לרבינא התנא פירט הליסטיון ויין מתוק אלמא יש הבדל ביניהם במציאות ולכן הוצרך התנא לפרט הדין בשניהם, וא"כ למה לא רצה רבינא לחלק כתירוץ של רב אשי דשאני בין מתיקות השמש למתיקות הפרי בעצמו, כתבו תוס' דאע"פ שיש הבדל ביניהם לא נראה לרבינא דההבדל יהיה כ"כ גדול עד שישתנה דיניהם.

**תוד"ה שגובהן רחבים.** גרסו שגובהן רחבים, הכוונה דהגב שלהן רחבים, כדאשכחן בפסוק שהגמ' מביאה ראייה דהיו כרים (היינו כבשים) רחבים, ולא מצאנו בפסוק דרחבן כגבהן. וכתב במים קדושים דקראו לגביהם גובהן כי כשהבהמה עומדת גבה הוא המקום הגבוה. אח"כ הביאו מבראשית רבה דהיו הכבשים גבוהים מאד, ולכא' מה רצו בכך, כתב בשטמ"ק דכבשים כ"כ גבוהים לא יכול להיות רחבן כגובהן דלא יכנסו.

**תוד"ה שתי מדות.** תמהו על פירש"י כת"י שפירש דר"מ גמרא גמיר לה שיש ב' עשרונות, דהרי בגמ' מפורש דלמד כן מכח הפסוק עשרון עשרון, ובצ"ק תירץ (כ"נ בכוונתו) דמכח הפסוק הו"א דיהיה ב' עשרונות גדושים או מחוקים אבל אחרי שגמרא גמיר לה דיש ב' מדות לכן ע"כ אחד מחוק ואחד, גרוש דאל"כ אין כאן ב' מדות אלא אחת.

**תוד"ה גרוש.** אע"פ שגם מהעשרון היה שופכים לכלי אחר כדי שיוכל למלאות בו עוד עשרון לשפוך לכלי האחר כדי שיהיה שני עשרונים לאיל ושלש לפר, מ"מ היות דשופכים לכלי גדול אין חשש כ"כ שישפך לארץ משא"כ כששופכים מכלי של עשרון לכלי של חצי עשרון יש חשש שישפך לארץ אם יהיה הכלי של עשרון גדוש.

### דף פ"ז ע"ב

**תוד"ה מורד.** הסביר בחק נתן דתוס' הוקשה להו מדוע לא הקשתה הגמ' מדברי ר"מ שאמר מפורש בברייתא דעשרון מחוק היה לחביתי כה"ג אלמא נמדד בעשרון וא"כ למה היה חצי עשרון. תירצו תוס' דזה לא הוקשה לגמ' כי אפשר לומר דלפעמים מדדו בעשרון ולפעמים בחצי עשרון, משא"כ מהברייתא הוקשה לגמ' כי כתוב חביתי כה"ג לא היו באין חצאין אלא מביא עשרון שלם וחוצהו אלמא דלא היה בא כלל לחצאין.

**תוֹר"ה** במה מחלקת לחלות. נחלקו על פירש"י דהיה מחלקה כשזה עיסה, וס"ל לתוס' דהיה מחלקה כשזה היה קמח, כי הרי כתוב דרביעית נמשחה שבו היה מודד לחביתי כה"ג רביעית שמן לכל חלה, אלמא היה מכניס השמן לכל חלה בנפרד, ואילו היה מחלקם כשזה עיסה א"א כי השמן מכניס לפני הלישה, לכן ע"כ מחלקם כשזה סולת ואז מכניס רביעית לכל חלה, ולשה, והנה הכא כתבו התוס' דהבלילה צריך להיות לפני הלישה ולכא' מדויק כן מלשון הגמ' בדף ע"ה ע"א שכתוב וכוללה ולשה, אולם ברש"י כת"י בדף ע"ד: וכן בתוס' בדף ס"ז: ד"ה יצק כתבו דלשה ואח"כ בוללה וצ"ע ליישב אבל אפילו אם נסבור דלשה ואח"כ בוללה מ"מ חייבים לומר דמחלק כשהיא סולת כי מתן שמן בכלי היה לכו"ע לפני נתינת הסולת, ואע"פ שהיה מחלקה כשזה היה קמח וא"כ לכא' אינו סימן קללה כי בפסוק כתוב והשיבו "לחמכם במשקל" וקמח אינו לחם. תירצו דאעפ"כ זה סימן קללה בסולת כמו בעיסה, דמראה על צמצום ודקדוק עניות בדבר שעושים ממנו עיקר האכילה דהיינו לחם.

**תוֹר"ה** מהו שיקדש קמצים. הביאו דמש"כ בגמ' דמקדש ליפסל, לפירוש הקונטרס א"ש דמקדש ליפסל בטבול יום "ובלינה", [אבל ברש"י כת"י הכא כתב דמקדש ליפסל בטבול יום "וביוצא", ואינו קושיא על תוס' כי תוס' לא כתבו דהקונטרס פירש כן אלא כתבו דלפירוש הקונטרס היות דלא נתקדש לפני כן בכלי שרת א"ש במה נפסל, ונקטו בלינה כי תוס' לשיטתם בדף ט' ע"א שחלקו על רש"י וס"ל דקידוש כלי לא מהני ליפסול ביוצא], אבל לפירוש התוס' דמיירי דכבר נתקדש לפני זה בכלי שרת לכא' קשה במה יפסל ע"י שקדש על השלחן, עיין בתירוצם.

**תוֹר"ה** שנתות היו בהין. דבריהם מבוארים יותר בבבא בתרא (דף פ"ו ע"ב) דרב כהנא מסביר מש"כ במשנה בשבת דהמוציא סיד חייב בשיעור שאפשר לעשות מהסיד אנדיפי, ביאר רב כהנא דאנדיפי היינו שנתות, דכמו שמצאנו במשנה במנחות דהיו עושין שנתות בכלי קודש ה"נ היו עושין בכלי חול, וזה מה שאמרה הגמ' בבבא בתרא דכמו שאמר רב כהנא דאף בכלי חול היו עושין שנתות ה"נ היו עושין שנתות במדות כלומר לא רק בכלי העשויה למדידת דברים לחים אלא אף בעשוי למדוד דברים יבשים.

דף פ"ח ע"א

**תוד"ה בירוצי מדות.** בהמשך כתבו ומדמיפסלי בלינה נמי יש לדקדק דקסבר בירוצי מידות נתקדשו. נראה כוונתם דבקושייתם הקשו דהתינח אם הגמ' שם אזלא לפי מ"ד בירוצי מדות לא נתקדשו אבל לפי מ"ד נתקדשו לכא' הגמ' שם לא אזלא, ותירצו דכן אזלא אף למ"ד הזה וזה פועל מצד לב ב"ד מתנה עליהן ואדרבה מוכח מזה שנפסל בלינה דאזיל כמ"ד נתקדשו וע"כ צריך לתרץ כמו שתירצו.

ובתבו ומיהו אם לנו מיפסלי ביוצא, כוונתם דאע"פ דלב ב"ד מתנה עליהם מ"מ אם לנו מיפסלי בלינה. וצריך הסבר דלכא' כשלא היה זבח אחר שם והתנו עליהם ב"ד דיצאו לחול וא"כ אף שאח"כ זה לן מדוע יפסל, וצ"ל דכשבאים לפדותם ב"ד מתנים עליהם שיהיו חול ולכן אם כשבאים לפדותם כבר נפסלו בכה"ג לא אתנו עלייהו.

**אח"כ** הוקשה להו איך ב"ד מתנה עליהם הרי יכול להיות מכשול דאנשים יאמרו דמוציאין מכלי שרת לחול.

**תוד"ה ומאן דאמר.** הנה אביי תירץ דיתכן דב' המ"ד סברי בירוצי המדות נתקדשו או לא נתקדשו, והכא נחלקו לגבי מלאים אם אפשר להותיר או לא. ותוס' הסבירו דלמ"ד מלמטה למעלה חשיב צריך לומר דמלאים היינו שלא יחסר אבל אפשר להיות יותר כי כשמערה מב' כלים לתוך כלי גדול מערה מהר וודאי שיהיה אופיא (קצף) וא"כ זה יותר, ובלשון התוס' כתוב וז"ל ואי אפשר לעולם שלא יהו שתי מדות קטנות כשמדדן לתוך אחת גדולה "שלא יהיו יתירות עליה" עכ"ל. [והנה ברש"ש כתב דנראה להגיה שלא תהא יתירה עליהן, או דהכוונה שישאר בשתי הכלים הקטנים] והרי כתוב מלאים וע"כ דמלאים היינו שלא יחסר, אבל להותיר אפשר.

**אח"כ** כתבו דמזה בעצמו שפוחת והולך מרומז בזה דלא יותר, וקשה לתוס' הרי הך מ"ד דלא יותר יכול לסבור בירוצין נתקדשו וא"כ זה כן יותר מהכלי. ותירצו דרק בדיעבד קדוש לפי המ"ד שלא יותר. אח"כ הוקשה לתוס' דלפי המ"ד מלמטה למעלה יש סימן דאפשר להותיר "הבירוצין". והוקשה לי ע"ז הרי אביי אומר דכו"ע יכולים לסבור דבירוצין לא נתקדשו וא"כ איך כתבו תוס' דאפשר



## יד      דף פ"ה ע"א      גד      קלה

להותיר הבירוצין. ומצאתי בעולת שלמה שהקשה כן עיי"ש מה שתירץ. ויותר נראה דכוונת תוס' כמ"ש הרשב"א דהוא יכול לסבור בירוצין לא נתקדשו אולם אינו מעכב אף אם יכנוס הבירוצין כמו שלמדנו ממלאים דיכול להותיר.

**תוד"ה שבע מדידות.** הקשו על רש"י דאין הז' מדידות בכלי אחד, כי בתוספתא כתוב דהיה ד' מדות בלח, היינו דמדה אחת היה של הין ובהך מדה היה שנתות לפר ואיל וכבש (כמ"ש במשנה שנתות היו "בהין" עד כאן לפר עד כאן לאיל עד כאן לכבש), ונמצא דבהך כלי יש ד' מדידות וחזן מזה היו עוד ג' כלים, וביחד יש ד' כלים כמ"ש בתוספתא.

**תוד"ה רביעית מים.** אקדים לדברי התוס', א' דיש מחלוקת במשנה בסוטה (דף ט"ו:) כמה מים מביאים בסוטה ת"ק אומר חצי לוג, ורבי יהודה אומר רביעית, ורבי יהודה מסביר הטעם לפי שיטתו דמוחק פחות מרבנן במגילת סוטה, כי לדידה כותבים פחות במגילת סוטה לכן סגי ברביעית, ובעזה"י להלן יבואר טעמו של רבי יהודה, ב' בסוטה (דף ט"ז:) איתא ת"ר שלשה צריכין שיראו, עפר סוטה ואפר פרה ורוק יבמה משום רבי ישמעאל אמרו אף דם צפור, והגמ' מסבירה דרבי ישמעאל לומדה ממש"כ וטבל אותם בדם הציפור השחוטה ובמים, הבא מים שדם הציפור ניכר בהן, וכמה הן רביעית.

הקשו תוס' דבמשנה בנגעים כתוב דמביאים חצי לוג מים למצורע והכא איתא רביעית מים. ותירצו א' דצריך להגיה במשנה בנגעים רביעית מים במקום חצי לוג, ב' דזה מחלוקת תנאים אם במצורע היה רביעית או חצי לוג, והוכיחו דזה מחלוקת אי בעינן רביעית או חצי לוג, דלפי רבי ישמעאל מפורש בגמ' סוטה דזה רביעית, ולפי חכמים שא"צ שיראה לכא' ס"ל דצריך יותר מרביעית ואע"פ שלא כתוב מפורש דס"ל חצי לוג הוכיחו תוס' דצריך חצי לוג (וא"כ המשנה בנגעים דכתוב חצי לוג קאי כרבנן), ההוכחה היא דבמשנה שם כתוב במי סוטה לפי רבנן מביא חצי לוג, ומסתבר דאף במצורע בעינן חצי לוג כי מצאנו דילפינן סוטה ממצורע אלמא בעינן שיהיו שוין. [והקשה בחק נתן דלפי הך תירוצ' דיוצא דרבנן דפליגי וס"ל דלא בעינן מים שיראה בהם דם ציפור ס"ל דמביא חצי לוג, וא"כ אף בסוטה מביא חצי לוג וא"כ למה אמרו שם בברייתא דעפר סוטה צריך שיראה, הרי יש שם חצי לוג מים ובחצי ס"ל לרבנן דלא נראה ולכן לא אמרו דדם מצורע בעינן שיראה, כי אין נראה בגלל שזה חצי לוג. ותירץ דלפי רבנן יתן יותר עפר כדי שיראה, אבל בדם ציפור דמצורע א"א לשים יותר לכן אמרו דבמצורע לא בעינן שיראה.]

אבל תוס' הקשו על התירוצ' הב' ב' קושיות, א' דא"כ משנתינו שכתוב רביעית מים למצורע וחצי לוג לסוטה כמאן קאי לא כרבי ישמעאל ולא כרבנן [ובמלאכת יו"ט הגיה בלשון קושיית תוס' ובמקום לגרוס וקשה לפירוש זה לחשוב גבי דתנן הכא, גרס וקשה לפי זה הא הכא תנן במתניתין וכו']. ב' הקשו מהגמ' בנוזר דמשמע דאין מצורע וסוטה שוין, דבמצורע בעי לכו"ע רביעית ובסוטה זה מחלוקת אלמא לא ילפינן סוטה ומצורע אחד מהשני, ולכו"ע בעינן במצורע רביעית מים (וע"כ נגיה המשנה דנגעים כתירוצ' א') (פירשתי עפ"י החק נתן). אך לכא' צ"ע איך אפשר לומר כן הרי בגמ' סוטה כתוב אמרו משם רבי ישמעאל דדם הציפור צריך ליראות במים, דהיינו רביעית משמע דחכמים ס"ל דשם יותר מרביעית מים, כתבו תוס' דלעולם גם לרבנן יש רביעית במצורע, ורק נחלקו האם צריך לשים הרבה מדם הצפור במים עד כדי שיראה במים אדמומית דם גמור כן ס"ל לרבי ישמעאל ורבנן ס"ל דסגי בקצת דם שיהיה חזותא בעלמא של אדמומית, [אבל בסוטה דבעינן שיראה העפר במים לכו"ע לכן פליגי אי היה רביעית לוג או חצי לוג. וז"ל תוס' דרבי יהודה אומר כשם שממעט בכתב כך ממעט במים דלא היה ניכר בחצי לוג עכ"ל. ונראה בתוס' דמחלקותם זה כי רבי יהודה ס"ל דאילו יהיה חצי לוג לא יהיה נראה ולרבנן כן יהיה נראה, וצ"ע במה תלוי מחלקותם. וגם זה תמוה דאדרבה אם מיעט בכתב א"כ יוכלו לראות יותר את העפר מאשר לפי רבנן וא"כ גם לפי רבי יהודה ישימו חצי לוג. ויתכן דתוס' הבינו דמש"כ דצריך שיראה עפר סוטה במים אין הכוונה רק עפר הסוטה אלא הכוונה אף לדיו של כתיבת מגילת סוטה, ואולי אף זה נכלל בעפר סוטה והכוונה לעפר ולדיו ולכן לפי רבי יהודה היות דממעט את הכתיבה לכן אף ממעט את המים כדי שיהיה הדיו ניכר בו משא"כ לפי רבנן דיש ריבוי כתיבה לכן אף בחצי לוג יהיה ניכר. ובאמת התויו"ט בסוטה פרק ב' משנה ב' ביאר אחרת את מחלוקת רבי יהודה ורבנן ודבריו צ"ע ולכן יתכן דתוס' הסביר כמש"כ. דהנה התויו"ט הסביר עפ"י דברי רש"י דהלכתא גמירי לה דצריך להביא חצי לוג מים לסוטה, והסביר דצריך לומר דגמירי דהלכה דצריך מים למחוק הכתב יפה ובקלות והיות דלרבי יהודה יש פחות כתב לכן אפשר בפחות מים משא"כ לרבנן שיש יותר כתב לכן צריך יותר מים. ויתכן דזה נראה לתוס' דוחק א' דנחלקו בדבר חדש דצריך מים בשיעור שיכולים למחוק בקלות דבר שלא נזכר כלל בגמ', ועוד דג"ז דוחק לומר דלא ימחק בקלות לפי רבנן ברביעית, דאחרי דמכניס המגילה למים ימחק אף ברביעית לרבנן, משא"כ לפירוש תוס' א"ש דהרי כתוב בגמ' דבעינן שיראה העפר במים והיות דלרבנן יש יותר כתב זה יראה אף בחצי לוג משא"כ לפי רבי יהודה לכן אמר רביעית.]

יד                      דף פ"ה ע"ב                      גד                      קלו

### דף פ"ה ע"ב

**תוד"ה** אי לסוטה חולין הוא. לפי מה שהסבירו דקושיית הגמ' דיהיה אפשר להכניסן לכלי חול (אע"פ שכבר נתקדשו בכלי שרת) בגלל שאין עולין למזבח, א"ש מה שאמרה הגמ' דהוצרכו לקדש הכלי של רביעית לוג כדי לשים בו את הרביעית שמן לכל חלה של חביתין, אע"פ שבעצם השמן קדש לפני זה בכלי שרת כמש"כ במשנה דהיה כלי שרת במדת לוג ומחצה כדי להכניס בתוכה שמן לחביתין לבוקר וכן לערב, ולפי התוס' מובן כי א"א לשים אותם בכלי חול אחר שקדשו כי מקריבים אותם למזבח והוה גנאי אחרי שנתקדש בכלי קודש להעבירו לכלי חול, ועיין ישר וטוב.

**תוד"ה** מכלל. באו להסביר מה שאמרה הגמ' מכלל דאי בעי לאזוזי מצי מזיז לה, דלכא' זה לא מובן, אולי אם רוצה להזיז כן יכול להזיז, ע"ז הסבירו דאם היה אפשר ודאי היה צריך לסלקם כדי לנקותם יפה, וחכמים אמרו לא היו מזיזין אותה ממקומה, וכן פירש"י.

### דף פ"ט ע"א

**תוד"ה** וליעבר זהב כל דהו. גירסתינו בגמ' צ"ע דלעיל כתוב שיהיו כולם של זהב, ואילו הכא כתוב דהחידוש שצריך זהב טהור וה' יאיר עיניי. ובאמת זה מה שתוס' כותבים דלפי הגירסא דהחידוש שצריך זהב טהור צריך לגרוס לעיל שיהיו כולם של זהב טהור. ועוד צ"ע מש"כ דלפי הגירסא וליעביד כל דהו א"ש מה שגרסו לעיל שיהיו כולם של זהב, כי זה החידוש דא"א לעשותו ממתכת, אבל בכ"ז צ"ע דלכא' נראה דלפי הך גירסא מספיק של זהב וא"צ זהב טהור ואילו בפסוק שזה נלמד ממנו כתוב זהב טהור, וה' יאיר עיניי.

**תוד"ה** חצי לוג לכל נר. הקשו למה היה צריך לקדשו לפני זה בכלי שרת כמו שאמרה הגמ' (בדף פ"ח:): חצי לוג למה נמשח שבו היה מחלק חצי לוג שמן לכל נר ונר, הרי יכול להביא אף בכלי חול של חצי לוג וזה יתקדש במנורה שזה כלי שרת.

**תוד"ה** אין עניות במקום עשירות. הקשו דאכתי אפשר לנסות למ"ד מלמעלה למטה בשמן של חול ומה שישאר לא אזיל לאיבוד. ותירצו דאעפ"כ זה

כמו עניות במקום עשירות. והוקשה לי דהמ"ד שאומר דשיערו ממטה למעלה בגלל שהתורה חסה על ממונן של ישראל למה לא יעשו מלמעלה למטה בשמן של חול.

מקושיית תוס' רואים דלמדו פשט בלמעלה למטה וכן להיפך במלמטה למעלה כפירוש הב' ברש"י כת"י דעשו מדידה כמה שמן צריכים ללילה ולא כפירוש א' דמיירי אם מותר לשים יותר שמן ולתת פתילה עבה או פחות שמן ולתת פתילה דקה, כי לפירוש הזה אין מקום להקשות דיעשו בדיקה בשמן חול.

### דף פ"ט ע"ב

**תוד"ה בללן.** העמידו כרבנן דפליגי עליה דרבי יהודה וס"ל חרב שנתערב בבלול יקרב. בצ"ק הקשה דשם פליגי רבנן עם רבי יהודה מפורש בנסכי פרים שנתערבו בנסכי כבשים ומכשרי, ולשון תוס' משמע דהך משנה קאי כרבנן דס"ל כן בענין אחר שדומה לזה.

**תוד"ה והא מדקתני סיפא.** בקושייתם סברו התוס' דקושיית הגמ' מהדין שכתוב אבל אין מערבין נסכי כבשים בנסכי פרים ואילים דא"א לומר דמיירי בנתערבו מכח הסיפא. וע"ז הקשו תוס' דכן אפשר לומר דמיירי בנתערבו ובאופן שנתערבו עד שלא בלל.

**תירצו תוס' דעיקר קושיית הגמ' היתה דא"א לומר דמש"כ ברישא מערבין נסכי פרים בנסכי אילים מיירי בנתערבו, כי מצאנו בסיפא דמשנה דמיירי בנתערבו כתב שם התנא לישנא ונתערבו, והכא כתב מערבין א"כ ע"כ הכוונה לכתחילה, אבל הגמ' האריכה להביא אי הכי ואין מערבין נסכי כבשים בנסכי פרים ואילים ואפילו נתערבו נמי לא והא מדקתני סיפא וכו', כי בלי שיביאו מש"כ ואין מערבין נסכי כבשים בנסכי פרים א"א להוכיח מהסיפא, כי היה אפשר לדחות דהרישא מיירי בנסכים שוים משא"כ הסיפא בנסכים שאינם שוים (כמו כבשים בפרים) לכן הביאה הגמ' דכתוב לשון אבל אין מערבין נסכי כבשים בנסכי פרים ואילים דמיירי באינם שוים וכתוב בהו לישנא דאין מערבין כמו הרישא, וודאי הכא הכוונה על לכתחילה כי כשהתנא דיבר בנסכים שאינם שוים בדיעבד כתב לשון נתערבו, וא"כ אף מה שכתוב ברישא מערבין מיירי בלכתחילה.**

יד                      דף פ"ט ע"ב                      גד                      קלט

**תוֹר"ה** שאם אי אתה אומר. הקשו מכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן יפסלו מצד חסרון הלחם. הסביר השפת אמת דקושייתם לפי המ"ד (בדף מ"ה ע"ב) דהלחם מעכב את הכבשים, משא"כ למ"ד דאין מעכב לק"מ כי כבשי עצרת כשרים גם בלי לחם.

תוס' כתבו (בתחילה) דלרבא ניהא דאי לא חזו לשלמי חובה חזו לשלמי נדבה. וצ"ע הרי כל תודה חייב לחם. והנה (בדף מ"ו ע"א) אמרה הגמ' דאם נהיה פסול בלחם אחרי שחיתת התודה (לפני זריקת הדם) אע"פ דהלחם הוזקק לתודה כשר, בגלל שיש פסוק תודת שלמיו, דאף שזה כבר נהיה תודה (בשחיטה) זה יכול להיות שלמים, אבל עיין בישר וטוב שהכריח דהך דהכא דמיירי ששחט שלא לשמה א"צ ללימוד שבדף מ"ו ע"א, וא"כ צ"ע מנא ילפינן.

תירצו תוס' דהכא עסקה הגמ' בנסכים שהוה כגוף הקרבן בגלל שקרבי למזבח, משא"כ לחם אינו כגוף הקרבן ולכן פשיטא דאע"פ שזה חסר כשר הקרבן, וזרוע בשילה אע"פ שזה גופא דזיבחה אין לחוש מאחר דאע"פ שלא קיימו מצות זרוע ג"כ כשר הקרבן. והוקשה לי דנימא כה"ג גם לגבי מנחת נסכים דהרי ודאי שהקרבן כשר אע"פ שלא הקריבו מנחת נסכים, בפרט שאדם מביא זבחו היום ונסכיו עד י' ימים וכי לאחר שהקרבן הוכשר וקרב יפסל אחרי שלא הביאו נסכים. ומצאתי בישר וטוב שהעיר כן ותירץ דתוס' כתבו כן בדבר שזה גופא דזיבחה אבל אינו קרב בעצמו כגון זרוע בשילה, שם הכשירו בגלל שאף אם לא קיים מצות זרוע זה כשר אבל בדבר שקרב בעצמו שם אע"פ שאם לא הקריבוהו כשר זה צריך לעכב לפי אביי, ולכן תמיד של שחר שהקריבוהו שלא לשמה יצטרך ב' גזירין אע"פ שאין מעכבין הקרבן תמיד.

**תוֹר"ה** תמיד של שחר. הביאו דרש"י כתב דמפרש ביומא (דף כ"ו:) דתמיד של שחר מביאין ב' גזירי עצים כהן אחד, והבינו תוס' דכוונת רש"י להוכיח מהמשנה שכתוב דתמיד של שחר בתשעה כהנים. ועל כן הקשו תוס' דלכא' מוכח משם דלא בעינן אפילו כהן אחד, והרי זה אינו דלפחות כהן אחד בעינן, ועכצ"ל דלא הזכיר שם גזירי עצים בתמיד של שחר כי אינם בשעת התמיד וא"כ א"א להוכיח משם לא על כהן אחד ולא על ב' כהנים. אח"כ כתבו דמוכח מהברייתא שהגמ' הביאה שם אח"כ (בדף כ"ו ע"ב), [ונראה דלזה כיון רש"י, בפרט שכתב כדמפרש ולא כתב כדתנן, ולא זכיתי להבין למה לא סלקא אדעתיהו בתחילה שזה כוונת רש"י, בפרט שזה באמת תמוה לומר דרש"י הביא כן מהמשנה כמו שהקשו תוס'].  
כמו שהקשו תוס'.

אחרי שתוס' תירצו דלא חשיב שם הכהן שמביא שני גזירין בתמיד של שחר בגלל שזה לפני שחיטת התמיד, כתבו דלפי"ז יובנו דברי הירושלמי שמביא דברי רבי יוחנן שלא גזרו על שני גזירין בשחרית. ולכא' תמוה הרי ודאי שיש ב' גזירין בשחרית, ולפי דבריהם א"ש דהכוונה דלא גזרו שיביאו ב' גזירין בזמן התמיד של שחר. וגם מובן הראייה שהירושלמי מביא בשם רב אסי ממה שלא כתוב שני גזירי עצים בתמיד של שחר, כי הביאום לפני התמיד.

#### דף צ' ע"א

תוד"ה כיצד יעשה. נראה דהוקשה לתוס' דאחרי שכתוב פסולה א"כ איך אפשר לכתוב כיצד יעשה. ונראה קצת וכ"כ בחמדת דניאל דס"ל לתוס' בפירוש הראשון דאם הקטיר הבזיכין בשבת הראשון א"כ נפסל הלחם ולכן פירשו בפירוש הא' דהכוונה כיצד יעשה מעיקרא לפני שנפסלו וכן נראה דס"ל לרש"י הכא וביומא. אבל בפירוש הב' ס"ל לתוס' דלא נפסל הלחם וכן ס"ל לרש"י ביומא דף כ"ט: בהגה, וכתב הטעם דאחרי שלא קדש הלחם דהוה ליה כסדרו הקוף היות דזה שלא בזמנו א"כ למה יפסל ע"י הקרבת הבזיכין.

פירשו בפירוש השני מה יעשה מן הלחם אחר שהוקטרו הבזיכין. ולכא' קשה דהרי כתוב דהקטיר את הבזיכין בשבת פסולה, וא"כ אחרי שזה פסול מה יועיל לו להשאיר הלחם לשבת הבאה. תירץ בישר וטוב דתוס' יפרש מש"כ פסולה היינו דהקטרת הבזיכין היא הקטרה פסולה ולא מהני להתיר הלחם באכילה אבל אה"נ דהלחם לא נפסל ויסדר עמם בזיכין אחרים וישאירם לשבת הבאה ואז יקטיר עמו בזיכין אחרים. אח"כ ראיתי שכ"כ תוס' ישנים ביומא.

תוד"ה שאפילו הוא על השלחן. הקשו דבגמ' בזבחים בעא מיניה רבא מרבה אם לנו איברים בראש המזבח האם נפסלים בלינתן שם על המזבח, ושאלה הגמ' היכי דמי אם עדיין האיברים בראש המזבח אין כאן מה להסתפק דהרי אפילו דברים שודאי נפסלו בלינה ועלו למזבח לא ירדו, וא"כ אפילו נימא דנפסלו בלינה בראש המזבח, לא ירדו כי הם על המזבח. תירצה הגמ' דהספק שם באופן שאחר שלנו בראש המזבח ירדו, והספק הוא אם המזבח דומה לשולחן דלא נהיה עליו לינה כמו שכתוב הכא שאפילו הוא על השלחן ימים רבים אין בכך כלום, או אין דומה לשלחן, זה תוכן דברי הגמ' בזבחים.

והקשו תוס' דהטעם שאפילו אם זה על השלחן ימים רבים אין בכך כלום, אינו בגלל שאין לינה מועלת בשלחן אלא בגלל שכלי שרת אין מקדשין שלא בזמנן, כי מיירי כשהניחם על השלחן באחד בשבת שזה לא זמנו לכן אין נפסל, אבל אם הניחם על השלחן בזמנו וכשהגיע שבת הבאה לא סילקם ולנו במוצאי שבת אולי יפסלו. ותוס' הביאו ב' הוכחות דהטעם בגלל שאין כלי שרת מקדשין שלא בזמנן, א' כי הגמ' בסוף מנחות מקשה ואי ס"ד כלי שרת מקדשין שלא בזמנו יקדש הלחם ויפסל אלמא דאין הטעם בגלל שאין לינה מועלת על השלחן כי א"כ לא יפסל בלינה אף שמקדשין שלא בזמנן, אלא בגלל שאין כלי שרת מקדשין שלא בזמנם, ב' דהגמ' נוקטת (שם) מכח הך קושיא דבאמת אין כלי שרת מקדשין שלא בזמנם אבל הגמ' מקשה שם דאכתי אין מובן כי כשהניחם על השלחן ביום א' והשאירם עד ליל שבת קדשי בליל שבת כי לילה אין מחוסר זמן וכשיגיע ליל שבת הבא כבר היו ז' ימים על השלחן בקדושה ויפסלו בלינת ליל שבת, רואים ברור דלא אמרינן דכשזה על השלחן לא נפסל בלינה. (והגמ' תירצה שם ב' תירוצים, א' דמיירי שסילק הלחם הפנים לפני ליל שבת ואח"כ סדרם על השלחן בשבת בבוקר, ב' דכשמגיע ליל שבת אע"פ שלילה אין מחוסר זמן מ"מ לא נתקדש הלחם דהוה ליה כמו שסידרו הקוף אלא בשבת בבוקר מסלקם ומחזירם שוב ואז נתקדש הלחם)

תירצו תוס' דהגמ' הבינה מהלשון "שאפילו הוא על השלחן ימים רבים אין בכך כלום" דכתוב כאן ענין נוסף דאם שם הלחם בזמנו בשבת בבוקר על השלחן אז אפילו אם כשיגיע שבת הבאה לא יורידם וישאירם לא נפסלו בלינת מוצאי שבת, [אולם ה"מ כשהניחם על השלחן ביום שבת דאז כשמגיע יום שבת הבא היות דראוי להקטיר הבזיכין אמרינן דהוה כהקטיר הבזיכין ונעשה הלחם לחמו של שלחן ולא נפסל בלינה, משא"כ אם אין ראוי להקטיר הבזיכין בשבת שאז לא נעשו לחמו יפסל בלינה ולכן הקשתה הגמ' שם דבליל שבת יקדש ובליל שבת הבאה כשמלאו ז' ימים שהיה על השלחן יפסלו בלינה כי בליל שבת אין ראוי להקטיר הבזיכין ולא נחשב כהקטיר הבזיכין ולכן כשישאיר הלחם עד הבוקר יופסל בלינה, וזה רצתה הגמ' לדמות דכשהעלה האיברים על ראש המזבח דנעשה לחמו של מזבח לא יופסלו בלינה. כן הסביר בישר וטוב, והוא הוכרח להסביר כן, כי אם לא כן מה ההבדל בין אם שם הלחם בשבת בלילה דאז אינו מחוסר זמן, כשיגיע ליל שבת הבא יופסל אז בלינה ולא אמרינן דאין נפסל בלינה על המזבח לבין הניח הלחם בשבת בבוקר והשאירם שם במוצאי שבת (שאח"כ) דלא נפסל בלינה].

אך צריך להבין דהברייטא מדברת על כשהניחם שלא בזמנו וההיתר הוא מצד שכלי שרת אין מקדשין שלא בזמנו והברייטא נותנת טעם שאפילו הם על השלחן ימים רבים אין בכך כלום דמיירי כשהניחם בשבת בבוקר ובשבת הבאה הקריב הבזיכין וההיתר מצד שאין לינה מועלת כשזה על השלחן בהניחם בזמנו, וא"כ מדוע מביאים א"ז על הניחם שלא בזמנו דמותר מצד טעם אחר, ולא מהני בו מה שהיה על השלחן כי הניחם שלא בזמנו, ותוס' בעצמם הרגישו בהך קושי וכתבו דא"ז טעם גמור.

**תור"ה מארבע ועמדו משלש מספק מארבע.** הנה איתא בגמ' ב"מ (דף נ"ז:): דאין ריבית להקדש, והגמ' מעמידה את זה באופן שקיבל עליו לספק סלתות להקדש ארבע בסלע, ונהיה יותר יקר דמקבלים רק שלש בסלע, והוא מספק בכל זאת ארבע, דאע"פ שזה כמו ריבית דהרי קיבל סלע ומספק עכשיו ארבע שזה שוה יותר מסלע וזה נראה כמו שנותן תוספת בשביל המעות שקיבל מראש והוה כהלואה בכ"ז בהקדש מותר, דיד הקדש על העליונה ובהדיוט אסור.

**עכשיו תוס' עוסק באיזה ציור מיירי דקיבל לספק שוה ארבע בסלע ונתייקר דלהקדש שרא לספק ד' ולהדיוט אסור,** כי הנה למדנו במשנה (בב"מ דף ע"ב עמוד ב') דאסור לאדם לתת כסף לחבירו שיספק לו כמות מסויימת של תבואה (כלומר לפי מחיר מסוים) כשעדיין לא יצא השער (כלומר כשעדיין לא נקבע מחיר התבואה) כי זה נראה דנותן לו יותר תבואה בגלל שנותן לו כסף מראש והוה כהלואה, אבל אם יש למוכר כבר פירות או שאפילו אם עדיין אין לו בפועל וזה רק נמצא בגדיש גם מותר דהוה ליה כמו שהקנה לו כבר מעכשיו הפירות ואין כאן ריבית, ובגמ' שם יש מחלוקת בהיתר כשיש לו בגדיש, לפי רב מותר רק באופן שחסר ב' מלאכות כדי שהתבואה תהיה ראויה אבל אם חסר ג' מלאכות אסור ולפי שמואל אפילו בחסר מאה מלאכות אם זה בידי אדם שרא, ואם אינו בידי אדם אפילו כשחסר מלאכה אחת אסור.

**וחקשו תוס' איך מיירי הכא אם יצא השער מותר אף להדיוט, ואם לא יצא השער, ויש למוכר תבואה אפילו בהדיוט שרא דהא שרא כשיש לו גדיש (וא"א לתרץ דמה ששרא על הגדיש אף להדיוט מיירי בפוסק לפי השער ואע"פ דאיירינן דעדיין אין שער מיירי בשער הלכותות אבל להוזיל טפי אסור וזה שרא בהקדש, כי תוס' הוכיחו דאם יש לו שרא אפילו במוזיל טפי) וא"א לתרץ דמיירי דלא יצא השער ואין למוכר תבואה, כי היות דאין לו תבואה א"כ כשהגזבר נתן לו**



הכסף נשאר הכסף בינתיים בקדושת הקדש כי אין לו על מה לחול וא"כ אין למוכר כלום מהך כסף כי אסור לו להשתמש עמו וא"כ למה יסכים לזה להתחייב למחיר כשאין יכול עכשיו להשתמש במעות.

ותירצו תוס' בתחילה, דמיירי כשאין לו גדיש ומרויח דהולך מיד וקונה תבואה ממי שיש לו והם נותנים לו חמש בסלע והוא נותן להקדש ארבע בסלע. (ואין להקשות על הך תירוץ אם נותנים חמש בסלע הרי כתוב בברייתא דאם סיכס לתת שלש לסלע והתבואה הוזה ונותנים ד' לסלע צריך לתת ד' להקדש. תירצו תוס' דשם השער עכשיו ד' לסלע, לכן צריך לתת ד', משא"כ הכא אין השער רק ד' לסלע אולם הוא מקבל ה' בסלע, אולי כי הוא קונה הרבה, ולא זכיתי להבין דברי התוס' אם מיירי הכא דיש שער א"כ שיהיה מותר אף להדיוט) אבל תוס' לא ניחא ליה בהך פירוש דא"כ יוצא שמותר לקחת כסף מהקדש וללכת לסחור עמם כגון שלקח מאה ויקנה בזה שוה מאה וחמישים ויתן להקדש מאה ועשר ומוכח שאסור לעשות כן, כי אם מותר לעשות כן א"כ מצאנו ריבית דמותר בהקדש כגון שיקח מהם מאה ע"ד להחזיר מאה ועשר שיקנה עם הכסף שוה מאה וחמישים ויתן להקדש מאה ועשר, ומזה שהגמ' לא העמידה כן אלמא אסור לעשות כן.

לכן תירצו דמיירי הכא כשיש לו גדיש אבל זה באופן שאין היתר אצל הדיוט כגון לפי רב דחסר ג' עבודות, ולפי שמואל כשחסר עבודה שהיא בידי שמים.

עוד תירצו דמיירי שאין לו גדיש אולם מיירי דעשירים נותנים מעות חולין להך מוכר כדי שיספק להקדש ארבע בסלע, והכא אין איסור ריבית כי אין הנותן מקבל יותר אלא ההקדש מקבל. והקשו תוס' ע"ז א"כ לישתרי אפילו ריבית קצוצה, דהרי הגמ' בב"מ מיישבת בישוב אחד הא דשרא ריבית בהקדש מיירי בגזבר שמסורים לו אבני הבנין והוא מלווה אותם להדיוט ע"מ שיחזיר יותר ואע"פ שזה ריבית שרא מכיון שאבני בנין המסורות לגזבר עדיין אינם הקדש עד אחרי שיבנו אותם בבנין הקדש ונמצא שהוא נותן ריבית לא למי שהלווה לו וזה שרא, חילקו תוס' ב' חילוקים א' דמה דשרא שם כי כולם יודעים דזה אבנים שעומד לבנין הקדש ולא יבואו ללמוד מזה להתיר בהדיוט משא"כ הכא שמדובר במעות יבואו לומר דמותר להלות מאה כדי שישלם לו מאה ועשרים אם אח"כ יקדישום, ב' דהכא שהעשירים נותנים סלע בד' ואח"כ הוא נותן ד' אע"פ שהתבואה נתייקרה, העשירים נהנים שהקדש מקבל יותר ונמצא דהוה ליה כאילו הם עצמם קיבלו יותר ממה שנתנו וזה אסור, כמו אשה שאומרת לאדם תן מנה לפלוני ואקדש אני

לך מקודשת דנחשב דקיבלה כי הוא עושה ע"פ דיבורה. ומה דשרא בגזכר שמלוה האבנים וכו' היינו טעמא כי שם אין האבנים שלו ואינו המלוה, ואינו דומה למה שמותר לאדם לומר לחבירו שקול ד' זוז והלוה לפלוני זוז כי שם לא קיבל הלוה יותר מד' אבל אם אמר לו אני מלוה לך זוז בתנאי שתתן לשני ד' זוז אסור כי הוא הלוה זוז והשני מקבל יותר דהיינו ד' זוז בגללו א"כ הוה ליה כאילו קיבל הלוה ד' זוז.

### דף צ' ע"ב

**תוד"ה אפילו מנחה.** הקשו דהכא משמע דכשכתוב עולה אין מנחה בכלל, ובגמ' זבחים משמע דמנחה בכלל עולה. תירצו ג' תירוצים, לב' תירוצים הראשונים אין מנחה בכלל עולה ושם בזבחים זה בגלל שכתוב כל, או בגלל זאת תורת שזה מרבה אף מנחה, ולפי תירוץ הג' מנחה זה בכלל עולה ורק פה אינה בכלל, בגלל שמנחה אין כולה למזבח ומנחת נסכים כולה למזבח כמו עולה ולכן כשכתבה התורה בעולה מנחת נסכים אמרינן דמנחה אין צריך מנחת נסכים דאין דומה לו ורק דומה לעולה.

**תוד"ה שלמים מנין.** הקשו תוס' דשלמים כתוב מפורש בפסוק וכי תעשה בן בקר עולה או זבח לפלא נדר או "שלמים" לה'. תירצו (כן הסביר בספר איזהו מקומן) דהוה אמינא דאם זה שלמים מבין בקר יהיה חייב בנסכים, כי הך פסוק מיירי בבן בקר, אבל אילו יהיה שלמים מצאן יהיה פטור, לכן כתבה התורה זבח לרבות דגם שלמים מן הצאן חייב בנסכים.

**תוד"ה בן בקר בכלל היה.** תוס' כתבו דבחנם פירש"י כן כי כתוב מפורש בפסוק הראשון שהביאה הגמ' בן בקר, וגם אחרי הפסוק (שהגמ' עומדת עליו עכשיו) וכי תעשה בן בקר כתוב מפורש והקריב על בן הבקר, אבל כתבו תוס' דלישנא שכתוב בגמ' מוכח כרש"י, כי כתוב בן בקר בכלל היה, ואילו מצד הפסוקים שתוס' מביא זה מפורש ולא בכלל. [אך צ"ע לפי תוס' למה באמת כתבה הגמ' דזה היה בכלל, אם זה מפורש בפסוק, וגם צ"ע מה שהביאו תוס' דכתוב מפורש בפסוק הראשון, דהרי הגמ' לומדת מזה לפי רבי יאשיה למעט עולת העוף ולפי רבי יונתן לומר דאדם שהתנדב עולה בסתמא א"צ להביא בקר וצאן אלא סגי באחד מהם, וראיתי בישר וטוב שהעיר כן.]

יד                      דף צ"א ע"א                      גד                      קמה

### דף צ"א ע"א

**תוד"ה** הואיל ובתיב. ברש"י כת"י פירש בפירוש א' דילפינן מזה שלא כתבה התורה מן הבהמה מן הבקר מן הצאן אלא התורה כתבה ומן הצאן משמע דצריך להביא שניהם יחד. ותוס' ג"כ פירשו כן ורק צריך להגיה ולכתוב בתחילת התוס' דמדכתיב מן הבהמה מן הבקר והדר כתיב ומן הצאן משמע שניהם. (כ"כ בישר וטוב)

**אח"כ** כתבו ובקונטרס פירש בענין אחר, והכוונה לפירוש הב' שברש"י כת"י דילפינן מזה שלא כתוב מן הבקר והצאן, ואם היה כתוב כן זה היה מלמדינו דכשמביא מן הבהמה מביא או זה או זה, ומזה שהתורה כתבה ומן הצאן זה מלמד דצריך להביא שנים אחד מבקר ואחד מצאן, לכן כתבה התורה פסוק מיוחד לחלק דא"צ שתיים. (פירשתי לפי הישר וטוב)

**אח"כ** הקשו תוס' לפירושם הא' איך אפשר לומר דהו' מלמד דצריך להביא שניהם הרי הגמ' בתמורה דורשת כל' הך פסוק וגם את הו'. תירצו תוס' דאחרי שיש פסוק המלמדינו דאין מביא שניהם, עכשיו דורשים מה שדרשה הגמ' בתמורה.

**תוד"ה** וכל הזבחים. הקשו מה צריך לרבות דכל הזבחים שנשחטו שלא לשמן (חוץ מחטאת ופסח ואשם) צריך נסכים, הרי הגמ' בתחילת מנחות למדה מהפסוק מוצא שפתיך תשמור וכו' דהם הופכים להיות נדבה, ונדבה צריך נסכים, וא"א לומר דלגבי נסכים אינם נדבה ולכן הוה אמינא דלא יצטרכו נסכים כי אם תאמר כן יהיו פסולים מאחר שהקרבתם שהם היו (לפני שנשחטו שלא לשמן) צריך נסכים ואם לא יתן נסכים איזה קרבן הם. (ולפי מש"כ א"א לתרץ מה שתירץ בחמדת דניאל בתירוץ הא') ותירצו תוס' דכדי נסבא (את הזבחים שנשחטו שלא לשמן), דילפינן מזה שכתוב שהם נדבה, והכלל ופרט אתא לשאר הדברים, ומה שהגמ' כתבה דילפינן זבחים שנשחטו שלא לשמן מכלל ופרט כוונת הגמ' אילו לא הוה ילפינן מהפסוק מוצא שפתיך שהם הופכים להיות נדבה היינו מחייבים נסכים מכלל ופרט.

### דף צ"א ע"ב

**תוד"ה** דאמר מר. הביאו דהגמ' בזבחים דרשה מהפסוק ובשר "זבח" תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בוקר, ללמד דכל חטאת

ואשם נאכלים ליום ולילה, ולפי"ז כוונת הגמ' הכא חטאת ואשם מנין לגבי שנאכלים ליום ולילה, ואילו רש"י פירש דכוונת הברייתא הכא חטאת ואשם מנין לגבי נזיר דאם נתן הנזיר שיער גילווחו תחת החטאת או האשם יצא, כמו שדרשה הגמ' בנזיר פרק ג' מינין. [והנה בנזיר דף מ"ה: במשנה יש מחלוקת תנאים אם נזיר טמא גם צריך לתת שערו תחת הקרבן. ועיין בקרן אורה ובחזו"א בנזיר י' ג: שדנו לפי"ז מאי קאמר הכא דגם אשם שניתן שער נזיר טמא תחתיו עולה לו]

**תו"ד"ה אבל היבא.** הקשו דהגמ' בזבחים למדה מהפסוק זבח דכל החטאות ואשמות נאכלים ליום ולילה. ולכא' קשה תינח שאר חטאות ואשמות שוין ואפשר ללמד מתיבת זבח, אבל חטאת ואשם דמצורע אינם שוים דחטאת לכפר ואשם להכשיר ואיך ילפינן גם אותם מתיבת זבח. תירצו תוס' (ביארתי עפ"י החק נתן) דכשמרבין חטאת ואשם של מצורע ביחד עם שאר חטאות ואשמות לא מחלקינן לומר דשונים חטאת ואשם דמצורע וא"א ללמוד את שניהם, כי שם חטאת אחד ושם אשם אחד, אבל כשבאים ללמוד חטאת ואשם דמצורע לבד כגון לגבי נסכים דשאר חטאת ואשם אין בהם נסכים ובאים לרבות נסכים בחטאת ואשם מצורע מתיבת זבח שם מחלקינן כי אינם דומים דזה לכפר וזה להכשיר.

**תו"ד"ה אימא חטאת ואשם דנזיר.** הקשו דהגמ' הקשתה אולי הפסוק בא לרבות חטאת ואשם דנזיר דיצטרכו נסכים של יין (היינו חטאת בנזיר טהור, ואשם בנזיר טמא), למה לא הקשתה הגמ' דנרבי שאר חטאות ואשמות לנסכי יין, ותירצו דהגמ' הקשתה כן רק אחרי דחטאת ואשם דנזיר צריך מנחה לכן חשבה הגמ' דמרבין אף נסכי יין (משא"כ שאר חטאת ואשם שאין בא עמם מנחת סולת לא נרבי בהו נסכי יין). והנה דברי התוס' צ"ע טובא דלא מצאנו דחטאת ואשם דנזיר צריכים מנחה, ומש"כ לגבי נזיר (במדבר פרק ו' פסוק ט"ו) ומנחתם ונסכיהם פירש"י שם דקאי על עולה ושלמים. ומצאתי שהקשה כן ברש"י ונשאר בצע"ג. (ובישר וטוב נדחק דאין כוונת תוס' דיש בחטאת ואשם נזיר מנחה אלא היות דכתוב בנזיר ומנחתם ונסכיהם ובפסוק לפני זה מיירי מחטאת ועולה ושלמים דנזיר לכן נראה קצת דקאי אף על חטאת, ואע"פ שאין אשם כתוב בהך פסוק, מ"מ אשם וחטאת נזיר שוין כי שניהם להכשיר לכן הוה מרבין שניהם, וזה דחוק טובא) ועיין בעולת שלמה מה שתירץ קושיית רש"י.

**תו"ד"ה דמייתי ומתני.** בסוף התוס' כתבו וז"ל ולענין המנחה מייתי שתי מנחות בשני כלים עכ"ל. מסביר בספר צ"ק דתוס' קשה ליה איך יסתדרו עם

## יד      דף צ"א ע"ב      גד      קמז

הסולת והשמן דא"א להביא של איל ושל כבש ביחד כי אסור לערבם כי אין בלילתם שוה ותנן דריבה שמנה או חיסר פסולה ואם יערבם יהיו פסולים לכן כתבו תוס' דמביא בב' כלים.

**תוד"ה תלמוד לומר לשור האחד.** הנה בקושיית הגמ' לשור האחד מה ת"ל פירש ברש"י כת"י מה בא תיבת האחד ללמד, אבל ברש"י פירש דהקושיא למה כתבה התורה לשור הרי כבר לגבי נסכים הזכירה התורה בן בקר וא"כ למה כתבה התורה שור וע"ז תירצה הגמ' דאילו היה כתוב רק בן בקר הו"א דכוונת התורה לפר שהוא בן ב' שנים אבל עגל דהיינו בן שנה יצטרכו להביא פחות נסכים לכן כתבה התורה שור. ונראה דתוס' גם למדו כן וזה באו להסביר איך ילפינן מתיבת שור דה"ה לעגל בן שנתו לזה כתבו כי שור בן יומו קרוי שור (כי אם תוס' למדו דהדרש מכח שכתוב האחד א"כ לא היו צריכים לכתוב דשור בן יומו קרוי שור אלא דהתורה כתבה האחד ללמד דכל השוורים דין אחד להם).

### דף צ"ב ע"א

**תוד"ה וכפר את מקדש הקודש.** הקשו תוס' על פירש"י דמיירי הכא לענין טומאת לפני ולפנים והיכל ומזבח, למה הכא צריך פסוק דמכפר על לפני ולפנים ועל היכל ועל מזבח ואילו הגמ' בשבועות לומדת דחייב כרת אף כשנטמא בפנים מצד פסוק אחד מזה שהתורה כתבה משכן ומקדש ואין פסוק מיוחד על הנטמא בפנים ולפני ולפנים ופסוק על הנטמא בהיכל וכו'.

**ואח"כ** הקשו עוד על פירש"י דהגמ' בשבועות עומדת על הפסוק שכתוב בשעיר הפנימי, וכפר על הקודש מטומאות בני ישראל, דיש אפשרות לומר או דמיירי לגבי טומאת עבודת כוכבים או גילוי עריות או שפיכות דמים, טוען רבי שמעון דאינו אחד מכל הנך ג' כי בפסוק כתוב וכפר על "הקודש" מטומאות בני ישראל היינו דמיירי על טומאה בקודש, היינו טומאת מקדש וקדשיו, והקשו תוס' ע"ז למה לא למד מהפסוק המובא הכא דמוכח דמיירי בטומאת מקדש וקדשיו כי מיירי בלפני ולפנים ובהיכל ובמזבח. ואח"כ הקשו להיפך לפירש"י איך למדה הגמ' הכא דמיירי על טומאת לפני ולפנים וכו' הרי הגמ' ביומא (דף ס"א ע"א) העמידה הך פסוק לגבי הזאות שבפנים ושבהיכל ושעל המזבח הפנימי ושיירי הדם שעל מזבח החיצון וא"כ איך למדה הגמ' הכא דמיירי בטומאה דלפני ולפנים וכו'.

ולבן חלקו תוס' על פירש"י (כן נראה הכא מתוס' ובשכונות דף י"ג ע"ב מפורש כן בתוד"ה וכיפר) וס"ל דבאמת הפסוק המובא בסוגיין אין מלמד על טומאת לפני ולפנים וכו' כי הך פסוק בא ללמד על ההזאות, ואע"פ שהזאות נלמד מהפסוק וכילה מכפר (וא"א לומר דהפסוק המובא בסוגיין אתא ללמד עיכובא כי גם עיכובא ילפינן מהפסוק וכילה מכפר אם כילה כיפר) תירצו תוס' דהפסוק בא ללמד דגם כהן שנמשח אחרי אהרן וגם המרובה בגדים עושה כל הנך הזאות בדם, ולפי"ז ל"ק כל הקושיות.

**תוד"ה הושוו.** תירצו דאחרי דאנו רואים בהך פסוק דלויס מתכפרים מטומאת מקדש וקדשיו [והוקשה לי דלפי רבי יהודה הפסוק משהו אותם יחד בהך פסוק לגבי הכפרה בשעיר המשתלח ולא בטומאת מקדש וקדשיו, דבאמת אינם שוים בכפרתו. ומצאתי בישר וטוב שתירץ דהרי הך פסוק דמיירי בהזאות כמ"ש תוס' לפני זה, ההזאות באים לפי כו"ע לכפר על טומאת מקדש וקדשיו וא"כ אע"פ דמה שהושוו בו זה לגבי שעיר המשתלח מ"מ בהך פסוק שמיירי לגבי טומאת מקדש וקדשיו שנתכפר ע"י ההזאות כתוב גם לויס וא"כ ע"כ גם הלויס מתכפרים על טומאת מקדש וקדשיו] ע"כ אמרינן דמתכפרים בשעיר הנעשה בפנים, כי יותר מסתבר דמתכפרים בו אע"פ שיש מ"ד דלויס לא איקרו עם מאשר לומר דמתכפרים בפרו של אהרן שכתוב וכפר בעדו ובעד "ביתו", ותוס' לא הסבירו הטעם, אבל בעולת שלמה ביאר היות דאחרי שכתוב בפסוק על כל עם הקהל, דילפינן מזה דכל ישראל מתכפרין בשעיר המשתלח כתוב יכפר דקאי על הלויס אלמא הוקשו לישראל דכמו שהם מתכפרין בשעיר הפנימי ה"נ הלויס מתכפרין בו.

### דף צ"ב ע"ב

**תוד"ה הא לרבי שמעון.** כתבו והא דחשיבי זקנים בעלים אע"פ שיש פר ושעיר לבית דין בפני עצמן, היינו דשיטת ר"ש במשנה בהוריות דמביאים י"ג פרים וי"ג שעירים, לכל שבט פר ושעיר, ולזקנים דהיינו ב"ד, פר ושעיר.

**תוד"ה איכא למיפרך.** עיין במצפה איתן (הובא בילקוט מפרשים) שתירץ ב' תירוצים על קושיית התוס', וכמו כן עיין בטהרת הקודש ובעולת שלמה מה שיישבו קושיית התוס'.

יד      דף צ"ב ע"ב      גד      קמט

**תוֹר"ה** **שכן טעונין**. כתבו דא"א לדחות דאין הסיבה שצריך סמיכה בגלל שטעון נסכים ותנופת חזה ושוק כי הרי חטאת ואשם דאין טעונין נסכים וטעונין סמיכה, כי נוכל לומר דא"א ללמוד משלמים וחטאת ואשם שיש בהם מתן דמים מרובה לגבי מזבח משא"כ בבכור ומעשר ופסח שהם במתנה אחת, ולא זכיתי להבין א"כ למה לא אמרה הגמ' הך דחיה דא"א ללמוד משלמים בגלל שמתנתו מרובה משא"כ בכל הנך, והך דחיה עדיפא שדוחה אף מחטאת ואשם.

### דף צ"ג ע"א

**תוֹר"ה** תחילת הקדש. הביאו דבנזיר הגמ' מחשיבה את התמורה לסוף הקדש (מסביר שם הרא"ש לפי דתמורה אינה קדושה ראשונה, אלא אחרי דהקדיש בהמה הוא ממיר בה לכן הגמ' מחשיבתו לסוף הקדש), וכתבו דא"יז סותר לגמ' דידן דמחשיבים תמורה תחילת הקדש, כי סוגיין מתייחסת תמורה נגד סמיכה ולכן הוה תמורה תחילת הקדש משא"כ סמיכה שזה דברים שעושים עמה אחרי שהוקדשה.

**תוֹר"ה** קרבנו ולא קרבן עובר בוכבים. כתבו דמה שקשה על הדרשא שהגמ' מביאה בסוף העמוד בני ישראל סומכין ואין העכו"ם סומכין למה צריך הך דרשא הרי כשילפינן ולא קרבן עכו"ם היינו דקרבן עכו"ם פטור מסמיכה א"כ פשיטא דעכו"ם אין סומך. תירצו תוס' (בדף ס"א:): דמצד הפסוק קרבנו ולא קרבן עכו"ם הוה אמינא דהכוונה דאין ישראל סומך על קרבן עכו"ם בשבילו, אבל העכו"ם עצמו סומך לכן לימדנו הפסוק בני ישראל סומכין ולא עכו"ם, דאף העכו"ם עצמו אין סומך על קרבנו.

**תוֹר"ה** לרבות. הוכיחו מהגמ' בהמשך שאמרה דיש ריבוי בפסוק לגבי סמיכה דכל הבעלים סומכים כי אם לא הפסוק הוה אמינא דלא מרבינן כל בעלי קרבן לסמיכה ונלמד ק"ו מתנופה שעושין אפילו בשחוטין בכ"ז אין כל הבעלים מניפין סמיכה שאינה בשחוטין ודאי דאין כל הבעלים סומכין (לכן יש פסוק לרבות דכולם סומכים), נמצא דכשאמרינן דאין כל בעלי קרבן סומכין זה בדוגמת תנופה ושם כשיש כמה בעלים אחד מניף בשביל כולם.

**תוֹר"ה** מיבעי ליה. הקשו דהכא דרש רבי יהודה מכפל הלשון ואם המר ימיר (לרבות אשה) ולא אמר דיברה תורה כלשון בני אדם ואילו לגבי מילה

אינו דורש מכפל הלשון המול ימול דאפילו כותי יכול למול אלא אומר דיברה תורה כלשון בני אדם. תירצו תוס' דרך במקום שיש הוכחה מכח הפסוק דלא נדרוש הכפל לשון אז אמרינן דיברה תורה כלשון בני אדם. מסביר החק נתן דלגבי מילה יש פסוק לה' המול דצריך מילה לשם שמים והכותי אין מל לשם שמים לכן א"א לומר דמש"כ המול ימול מרבה כותי, וע"כ צ"ל דדיברה תורה כלשון בני אדם, וכן הסביר גם בישר וטוב. והנה לשון התוס' אצלינו לא א"ש כ"כ לפי פירושם כי הגירסא היא כך, ושמא במקום שהפסוק מוכיח "לא" אמרינן (הכוונה לדברה תורה כלשון בני אדם), ולכן הגיה בחק נתן ומחק תיבת "לא" והיינו דבמקום שהפסוק מוכיח לא לדרוש הכפל אמרינן דיברה תורה כלשון בני"א, ובישר וטוב הגיה ושמא במקום "שאינ" הפסוק מוכיח לא אמרינן. וכוונת תוס' כמו לפי החק נתן. ואולי אפשר גם בלי להגיה ונסביר ושמא במקום שהפסוק מוכיח, לא אמרינן לדרוש מכפל הלשון אלא אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם.

**תוד"ה לפי שכל הענין.** תוס' עמדו על תיבות לפי שכל הענין והם דברי רבי יהודה, ותוס' הקשו עליו הרי רבי יהודה לומד תחילת הקדש (היינו תמורה) מסוף הקדש (היינו סמיכה) דכמו שסמיכה אינה ביורש ה"נ תמורה, וא"כ ה"נ ילמוד דכמו שבסוף הקדש דהיינו סמיכה אין אשה סומכת (דלומדים מבני ישראל סומכין ולא בנות ישראל סומכות, עיין רש"י ותוס' בדף ס"א ע"ב), ה"נ אין אשה עושה תמורה דהיינו תחילת הקדש, ולמה צריך להגיע מצד לפי שכל הענין.

**אח"כ** הקשו עוד למה לא נילף סוף הקדש דהיינו שחיטה מתחילת הקדש דכמו דסמיכה אינה אלא בבעלים ה"נ שחיטה, ולא הבנתי דלכא' רבי יהודה לומד תחילת הקדש מסוף הקדש, והכא הקשו דנילף סוף הקדש מתחילת הקדש, ודוחק לומר דהקושיא לפי רבנן, ואולי כמו שלומד תחילת הקדש מסוף הקדש ה"נ להיפך.

**עוד** הקשו למה הוצרכה הגמ' לדרשא דאין כהנים ממירין בבכור (אף אחר שקבלוהו) נלמד תחילת הקדש מסוף הקדש, היינו דכמו שלגבי בכור אין סמיכה, ה"נ אין תמורה, כמו שלומדים דכמו שסמיכה רק בבעלים (ולא ביורש) ה"נ אין תמורה ביורש, כן הסביר בעולת שלמה את כוונת תוס' (וא"צ להגיה כמו שהגיה בספר ישר וטוב).

**ותירצו** תוס' את כל הקושיות דאין קשר ויתכן דבעה"ב עושה תמורה ולא סמיכה וכן להיפך ולכן א"א ללמוד דכמו שאשה אין סומכת גם אין עושה תמורה



יד                      דף צ"ג ע"א                      גד                      קנא

וכן הקושיות האחרות, ומה שרבי יהודה לומד בסוגיין כן, היינו דטעמא דיוורש אינו סומך כי אינו בעה"ב ולכן גם אין עושה תמורה.

**תוד"ה רב חסדא.** בתחילה צידדו תוס' דרב יצחק בר אבדימי שהיה בזמן רבי היה רבו של רב בגלל שכתוב איכא תנא דאתנייה לרב (היינו שלימד את רב) אחויה לרב יצחק בר אבדימי, וודאי שאי"ז רב יצחק בר אבדימי האחרון שהוא לא היה מלמד את רב. ושוב כתבו דלפי רשב"ם אפשר שרב יצחק בר אבדימי הראשון לא היה רבו של רב כי רשב"ם גרס דאתנייה רב והיינו דרב לימד את רב יצחק בר אבדימי וא"כ יתכן דמיירי ברב יצחק ב"א האחרון. שוב רצו להוכיח אף לגירסת רשב"ם דרב יצחק ב"א היה רבו של רב וכתבו דאם נפרש "לו" היינו ממנו, אין גם משם ראייה דהיה רב יצחק ב"א רבו של רב.

#### דף צ"ג ע"ב

**תוד"ה אתיא סמיכה.** (תוס' הזה שייך לעמוד א') בתחילה הקשו למ"ד דיליף סמיכה מזקני העדה, ואח"כ הקשו למאן דיליף מעולת ראייה, ואח"כ הקשו לב' המ"ד למה צריך פסוק למעט אשה מסמיכה (בקרובן דידה) נילף או מזקני העדה או מעולת ראייה דאינם בנשים.

**תוד"ה יליף מעולת ראייה.** (גם תוס' הזה שייך לעמוד א') שהגמ' למדה סמיכה מגזירה שוה מעולת ראייה דסומא פטור בו ה"נ בשאר קרבן שצריך סמיכה סומא פטור, והקשו תוס' דעולת ראייה נלמד מהיקש לעולת נדבה דצריך סמיכה, והלמד בהיקש אין חוזר ומלמד בגזירה שוה. ותירצו תוס' דאם היינו באים ללמוד דצריך סמיכה באיזשהו קרבן בגזירה שוה מעולת ראייה, לא היה אפשר אחרי דעולת ראייה בעצמה נלמד מהיקש, משא"כ הכא אנו לומדים דכמו שעולת ראייה שישנה בסמיכה אינה בסומא דסומא אין עושה בו סמיכה כי פטור מעולת ראייה, ה"נ שאר קרבנות שצריך סמיכה סומא פטור בו מסמיכה.

**ובעצם דברי תוס' שהחשיבו דמה שלומדים סמיכה דשאר קרבנות מעולת ראייה זה גזירה שוה, העיר בישר וטוב דהרי בעולת ראייה וחובה בכלל לא כתוב סמיכה ואין אפ"ל דשאר קרבנות ילפי גזירה שוה סמיכה מסמיכה מעולת ראייה. ותירץ דאחרי שהתורה כתבה בעולת חובה ויעשה עולה כמשפט דהיינו כמשפט עולת נדבה דצריך סמיכה הו"ל כמו שכתוב בעולות חובה וראיה בגופיה סמיכה ולכן אפשר לעשות גזירה שוה, והדברים מחודשים.**

**תוד"ה** ידו ולא יד אשתו. הקשו תוס' למה לי קרא למעוטי נשים מסמיכה תיפוק ליה דפטורות מצד מצות עשה שהזמן גרמא, והוכיחו בב' הוכחות דהזמן גרמא, א' אם תיכף לסמיכה שחיטה דאורייתא א"כ אין יכולה לסמוך בלילה כי אפילו תסמוך סמוך לעלות השחר א"א לשחוט מיד כי קרבן התמיד קודם וא"כ אין סמיכה בלילה, ב' דבמשנה במגילה מוכח דסמיכה ביום כי ילפינן מהפסוק וסמך ושחט דכמו ששחיטה ביום ה"נ סמיכה ביום.

והנה בקרני ראם (ובמים קדושים כתב כעין דבריו) תמה על קושיית תוס' דאם התורה לא מיעטה אשה א"כ הו"א דהתורה חייבתה דזה מתנאי הקרבן ואם חייבת בקרבן תחוייב אף בסמיכה, ולפענ"ד (וכן מדויק בלשון התוס', וכ"נ קצת מדברי החק נתן שהבאתי בהמשך) קושיית תוס' אינה דא"צ את הפסוק בני ישראל ולא בנות ישראל דזה ודאי צריך, אלא הוקשה להו על הפסוק ידו ולא יד אשתו שתוס' הסביר דהתורה אתא לאפוקי שאין יכולה לסמוך בקרבן בעלה מצד ידה כיד בעלה, ע"ז הקשו תוס' דגם בלי הפסוק ידעין דפטורה דהוה מצות עשה שהזמן גרמא ולכן א"צ את הפסוק ידו דפשיטא שאין יכולה לסמוך.

[ועיין בברכת הזבח (בציורף הסברו של החק נתן כדי שלא יקשה עליו קושיית הצ"ק) שתירץ קושיית התוס' דאילו הפסוק הו"א דאע"פ שאין חייבת מ"מ יכולה לעשות סמיכה ככל מצות עשה שהזמן גרמא שהאשה יכולה להתחייב בזה ואף לברך עליהם (דכן סוברים התוס' דלא כהרמב"ם) ואף שבקרבן שלה אין יכולה היות דאין חייבת הו"ל כעבודה בקדשים מ"מ הו"א דבקרבן בעלה יכולה מצד דידה כיד בעלה ולכן אתא הפסוק ידו ולא יד אשתו דאין יכולה].

**תוד"ה** באילו לא כיפר וכיפר. הקשו דרב הונא בר יהודה ר"ל כיפר גברא לא כיפר קמי שמיא (היינו דלא עשה מצוה מן המובחר) והוכיח כן מבריייתא אחת, והגמ' שם דחתה דא"א להוכיח כן מבריייתא הנ"ל, וקשה דהו"ל להוכיח מתנופה דהכא כי א"א לדחות ולומר לא כיפר עשה דתנופה כי תנופה זה אחרי הזריקה וודאי דלא כיפר מה שזה אחרי הזריקה.

**תוד"ה** ולא ידו על הצואר. מסבירים תוס' דהכוונה לצד הגרון היינו שתחת הפה ולא צד האחורי שכנגד העורף, ובצד הגרון לא בגובה הגרון אלא במקום הסימנים ששם מקום השחיטה, וכ"כ ברש"י כת"י וז"ל על הצואר תחת הגרון עכ"ל.

### דף צ"ד ע"א

**תוד"ה** סמיכה שלא נתרבתה בשחומין. היינו דהגמ' הסבירה דצריך פסוק דסמיכה היא בחוברין, כי אילולי הפסוק הו"א דזה ק"ו אם תנופה שהיא בשחוטין בכ"ז אינה בחוברין, סמיכה שזה רק בחיים ודאי דאינה בחוברין, לכן כתבה התורה דסמיכה בחוברין. והקשו תוס' למה באמת לא נימא דסמיכה יהיה אף לאחר שחיטה בק"ו מתנופה שאינה בחוברין והוה אחר שחיטה וא"כ סמיכה שהיא בחוברין ודאי יהיה אף אחר שחיטה. תירץ בצ"ק דאם נימא כן א"כ למה הוצרכה התורה לכתוב פסוק לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה, פשיטא מה"ת שלא, אע"כ אין סמיכה בשחוטין ולכן הו"א ללמוד סמיכה בק"ו מתנופה שישנה לאחר שחיטה ואעפ"כ אינה בחוברין סמיכה שאינה אחר שחיטה לא נצטרך בחוברין.

**תוד"ה** ובדפוס. תוס' נסתפקו אם היה שם בתוך הדפוס או מחוץ לדפוס, והנה רש"י כתב (בד"ה ועדיין היא בצק) ששם הבצק בתוך הדפוס, ועיין רש"ש שר"ל דכל הדיון של תוס' זה לגבי דפוס שבתנור, אבל בשתי הדפוסים האחרים היה נותן בתוכו [כי אם גם בהם י"ל דהיו שמים הבצק מחוץ לדפוס א"כ אע"פ שנפח בדפוס שבתנור הרי רק הצד החיצון נפח וא"כ יוכל להחזירו לדפוס ראשון. ויש להוסיף על דבריו דגם לא שייך למימר על דפוס השלישי דהלחם ישימו מחוץ לדפוס כי א"כ לא ישמור על צורת הלחם כי אחרי שזה אפוי לא ידבק לדפוס, ותוס' נסתפקו כשזה בצק דאז נדבק אליו ושומר על צורתו] ולפי"ז אין ראייה מרש"י.

**תוס'** הביאו ראייה מזה שהגמ' אמרה דמנפחא בתנור אלמא הוא שם מחוץ לדפוס, דאי בפנים, הדפוס מפריע לו לנפוח. ולכא' היה אפשר לדחות הך ראייה ולומר דהדפוס שבתנור היה יותר גדול כדי שיוכל לתפוח, וכ"כ ברבינו גרשום, אבל תוס' לא ניחא להו לומר כן, הסביר בצ"ק כי א"כ כשמכניס לדפוס יותר גדול לא יעמיד את לחם הפנים כי אינו כמדתו.

**אח"כ** הביאו תוס' ראייה נוספת כי כתוב דהיו מדביקין בתנור, ואם זה בתוך הדפוס אין יכול להדביק בתנור, ולא ניחא לתוס' לומר דהתנור עצמו היה בצורת דפוס, כי לשון הגמ' משמע דהיה ג' דפוסים ולא שאחד מהם הוא התנור עצמו (וכן בלשון רש"י משמע דהוא דפוס ואינו תנור עצמו).

סיימו תוס' ומהא דקתני וכשהוא רודן נותנן לדפוס אין לדקדק, היינו דזה מחוץ לדפוס ומדביק בתנור ולכן שייך רדייה, כי גם מן הדפוס שייך רדייה, וא"כ יתכן דהיה בתוך הדפוס.

**תוד"ה** וכשהוא רודן. הקשו הא נותנן לדפוס ולכא' היינו קערות שעל השולחן, כמו שאמרה הגמ' קערותיו אלו דפוסין, וא"כ מה מועיל שאפהו מערב שבת למ"ד דאין תנור מקדש, הא מיד אח"כ נותנו לדפוס ומקדשו, כי כתוב ומשחת בו וכו' את השלחן ואת כל כליו, תירצו א' דיתכן דקערות השולחן לא מיקרו כלי השלחן ולכן לא משחום, ב' דמ"ד דס"ל דתנור מקדש ס"ל דקערות אלו הדפוסים, אבל המ"ד דס"ל דלא מקדש תנור ס"ל דקערותיו היינו הכלים "שהיו מניחים בהם בשבת" את לחם הפנים על שתי השולחנות שבאולם לפני שהיו מניחים אותם על השלחן שבהיכל (כמבואר במשנה בדף צ"ט ע"ב).

וסיימו תוס' דאין לתרץ דבאמת קערות אלו הדפוסים ושמו הלחם בתוך הקערות על השלחן שמניחים עליו לחם הפנים, והכניסום להנך קערות בשבת ולכן לא נפסלו בלינה, כי א"כ היה הלחם יותר גבוה מחמשה עשר טפחים וא"כ השלחן מקדש יותר מט"ו טפחים ובגמ' מבואר דמקדש רק עד ט"ו טפחים.

### דף צ"ד ע"ב

**תוד"ה** כמין תיבה פרוצה. תוס' ציטטו דברי רש"י, וכתבו ע"ז ומתוך פירושו נראה דפתוח הלחם מלמעלה ושני ראשים חדים כספינה וכו' דבריהם סתומים, ובאחרונים טרחו מאד בביאור דבריהם. ונראה כוונתם דלפירש"י שני הראשים הם חדים כספינה היינו דלפי מ"ד כספינה רוקדת אינו כלמ"ד תיבה פרוצה דהלחם פרוץ משני צידיו (חוץ ממה שפרוץ למעלה) אלא זה סגור משני ראשיו ומתחדד ונהיה שפיץ (כפי שספינה נראית סגור בשני ראשיו בשפיץ), ורק למעלה הלחם פתוח.

ובתבו תוס' ולהכי פריך למ"ד כמין ספינה רוקדת היכי יתבי קנים הלא ראשן חדין ואין יכול לישב שם אלא קנה אחד באמצעיתו, כוונת תוס' דאחרי שרש"י פירש דלא היה כל הלחם בצורה כזו V אלא שני ראשי הלחם היו חדים כספינה לפי"ז מובן קושיית הגמ' היכי יתבי קנים, כי על שני ראשי הלחם לא היה יכול להושיב קנה כי הם חדין ורק באמצע הלחם היה יכול להושיב קנה (על גבו כמו למ"ד תיבה פרוצה) משא"כ אם כל הלחם עשוי כך V א"כ יוכל להושיב עליו ג' קנים ב' בשני ראשיו ואחד באמצע.

## יד      דף צ"ד ע"ב      גד      קנה

ובכתבו ואע"פ שהיו שם ד' סניפין של זהב מפוצלין בראשיהן כדי לקבל ראשי הקנים, כלומר דלכא' אין מובן קושיית הגמ' דאע"פ שהיו ב' ראשיהן חדין מ"מ יוכל לשים עליהן קנים וזה יתפס בשני הסניפין [והך קושיא זה לפירש"י לשיטתו שהביאו בתוד"ה דסמכי ליה סניפין, דהקנים נכנסו לתוך הסניפין, משא"כ לשיטתם שם דלא נכנסו לסניפין אלא ישבו על הלחם לק"מ]. תירצו תוס' דבעינן שיהא לחם משאן חזק באמצען שלא יתקפלו מכובד הלחם. ביאור כוונתם דאע"כ לא מהני היות דהקנה יושב רק על אמצע הלחם (במקום השפיץ) יתקפל הלחם (משא"כ בקנה האמצעי שיושב על ב' צידי הלחם), ובעולת שלמה הגיה להם (במקום לחם) והיינו דבעינן שיהא להם דהיינו לקנים חוזק ותמיכה באמצע שלא יתקפלו הקנים, ורק צריך להבין תירוץ הגמ' מורשא עביד להו, איך הציור, ותוס' לא הסבירו. ולכא' הביאור כמ"ש רש"י דבראש הלחם שהיה שפיץ הרחיב קצת ונתן שם בצק וכך יהיה לקנים תמיכה שזה ישב על הלחם (עיין עולת שלמה וצ"ע).

**כתבו תוס'** ומה שצייר בקונטרס צורתו כזה V הם החידודין שבראשו ושכסופו של אורך השלחן, ולצד רוחבו שהיו דופני הלחם מאריכין ומרחיבין בענין זה שכופפין לצד ראשו, כוונתם דהך צורה זה היה בב' ראשי הלחם שנעשו כשפיץ שנמצאים באורך השלחן, וכן בצד רוחב של השלחן דהיינו לכיוון הסניפין דזה צורה V שלצד למטה וכן לצד ראשי הספינה הם כופפין ולצד למעלה וכן לצד אמצע הספינה הם מרחיבין, ומה שהרחיב לצד רוחב השלחן דהיינו לצד הסניפין היה רק כטפחיים ומחצה אבל הטפחיים ומחצה האחרים עלה ישר כזה V (וא"כ ע"כ מה שצייר רש"י V קאי על ב' ראשי הלחם) וכן על חצי אורך הלחם, כי א"א לומר דכל צורת הלחם היה כזה V כי בגמ' כתוב דזה עלה בכל צד גובה טפחיים ומחצה, והרי הלחם היה אורכו י', שמכל צד הוה ה' טפחים וא"כ היה צריך לעלות כמעט ה' טפחים (קצת פחות בגלל האלכסון) ולכן ע"כ צ"ל דהיה אלכסון טפחיים ומחצה ואח"כ נזקף ב' טפחים ומחצה, ואע"פ שהוגבה קצת ע"י האלכסון, בהמשך ביארו תוס' דלא היה טפח ולכן לא מנוהו. (ומה שכתבו תוס' וז"ל והם השוליים הממלאים רחבו של שלחן, נראה דחזרו למש"כ קודם דבחלק מצד רוחב השלחן היה עולה בשיפוע וע"ז כתבו והם השוליים וכו') [ובשיטת רש"י בעצמו למדו הצ"ק ומים קדושים דכל הלחם היה בצורה כזו V, וראיתי בגמ' מהדורת וואגשאהל שהסבירו דלפירש"י לא היה הלחם מונח כמו למ"ד תיבה פרוצה דהיינו שה V התחיל ברוחב השולחן, אלא דהתחיל בצד אורך השלחן והקצה השני של ה V גם היה לאורך השולחן, ואורך הלחם שהיה י' טפחים שכב

ה' טפחים על רוחב השלחן, וראש הלחם נזקף טפחיים ומחצה לכל צד (ולפי"ז ל"ק על רש"י דהיה צריך לזקוף ה'), והחלק שהיה זקף נזקף כך וולכן הקשתה הגמ' דהיה מקום להניח עליו רק קנה אחד כי זה שפיץ, וצ"ע כוונת תירוץ הגמ' דעביד להו מורשא, וכ"ז לא לפי הבנת תוס' ברש"י אלא עפ"י הבנת האחרונים ברש"י. המים קדושים דייק כן מלשון רש"י (בד"ה היכי סמכי סניפין ללחם) שכתב דהסניפין נוגעין מעט בראשו של לחם ואין יכול לסמוך דופנותיו שלא ישבר, ובשר וטוב למד ג"כ כך ברש"י וכתב דרש"י פירש כן לשיטתו (בדף צ"ו ע"א) ד"ה טפחיים ומחצה) דלמ"ד כמין ספינה רוקדת הוה הנך דפנות הולכות וזוקפות בשיפוע, אבל תוס' לא למדו כן ברש"י.]

ממשיך תוס' ואומר ולכך מפרש לקמן דסניפין עגיל להו מיעגל, נראה כוונתם דהגמ' הקשתה למ"ד כמין ספינה רוקדת היכי סמכי סניפין ללחם, ותירצה הגמ' דעגיל להו מיעגל, ולפי מה שתוס' כתבו דהלחם היה עשוי כך ו לכא' לא מובן, דגם להך מ"ד נסמכו דפנות הלחם בסניפין, לכן כתבו דקושיית הגמ' היה על החלק התחתון שהיה עשוי ו איך זה נסמך. ולכן תירצה הגמ' דעגיל להו מיעגל, (אבל לפי מה שלמדו הצ"ק ומים קדושים וישר וטוב דלפירש"י היה כל הלחם עשוי כן ו קושיית הגמ' היה דנסמך בסניפין רק בראש ובסוף הלחם ולא סגי בכך מכיון שכל הלחמים יכולים להתנדנד לכיון ראש וסוף השלחן לצד אורכו).

אח"כ כתבו דמש"כ רש"י ושני ראשיה חדין והולכין וגבוהים למעלה ואין נוגעין במים, דאם נפרש דזה כמו ספינות שלנו שמתחת לראשו הוא גבוה ואין נוגע במים לא א"ש כ"כ כי א"כ הלחם שמעליו ישב רק על הקנה האמצעי, כי במקום ב' הראשין אין לו תחתית שישב על הקנה שמתחתיו. ועיין בתוס' שנדחקו קצת לפרשו, אבל תוס' פירשו בדרך אחר שמתחת לראשו זה יורד זקוף עד למטה ולפי"ז א"ש דישב על ראש הקנה שתחתיו.

תוס' הקשו הרי מבואר במשנה דכופל טפחיים ומחצה לרבי יהודה ולר"מ כופל טפחיים בשלמא מה שכתבה המשנה נמצא ארכו ממלא רחבו של שלחן א"ש כשנימא דהכוונה אם היינו פושטים אותו שלא יהיה שיפוע, אבל בכ"ז כדי שהוא יגיע באלכסון לסוף רחבו של השלחן זה לוקח קצת יותר מטפחיים ומחצה לפי רבי יהודה ולפי ר"מ קצת יותר מטפחיים כי מאמצע השלחן עד סוף רחבו זה טפחיים או טפחיים ומחצה ואלכסון תמיד לוקח קצת יותר וא"כ איך אמרה המשנה דכופל טפחיים ומחצה לפי רבי יהודה הרי נשאר פחות מטפחיים ומחצה (ולשון תוס' בהך קושיא צ"ע).

בסוף התוס' הקשו דהלחם הפנים עוביו טפח נמצא שלחן מקדש טובא, היינו כי בקושיא סברו תוס' דהטפחיים ומחצה שעולין הם עולין טפחיים ומחצה בעובי טפח מבפנים והרי עובי הלחם הוא טפח, נמצא דיש טפח עובי הלחם בתחתיתו ואח"כ עוד טפחיים ומחצה וא"כ עלה יותר מג' טפחים ומחצה, תירצו תוס' דעלה טפחיים ומחצה מהצד החיצון, אבל מהצד הפנימי של הלחם זה עולה פחות מטפחיים ומחצה (כי חלק מהטפחיים ומחצה נבלעים בתחתיתו). אח"כ ראיתי מצטטים כן בשם התפארת ישראל.

**תור"ה דסמכי ליה סניפין ללחם.** הביאו דברי רש"י דראשי הקנים "של כל לחם ולחם" מונחין באותן פיצולין, מבואר מלשון רש"י ב' ענינים א' דסניפין סמכו לכל לחם ולחם (אף העליונים) ב' דהסניפין סמכו ללחם ע"י הקנים שנכנסו לפיצול הסניפין, היינו כמ"ש תוס' דהפיצולין היו זה למעלה מזה לרבי יהודה טפחיים ומחצה ולרבי מאיר טפחיים (והרי הקנים היו לכל הלחמים נמצא שסמכו אף את העליונים). ותוס' חולק עליו בתרתי, א' היות דלא מוזכר בשום מקום דהיה נותן ראשי הקנים לתוך הסניפין מוכח דלא היה נותן שאר הקנים לתוך הסניפין רק על הלחמים, ורק הלחם התחתון היו הקנים שמעליו נתונים בתוך הסניפין, וממילא לפי"ז יוצא דהיה סמיכה רק ללחם התחתון כי שאר הלחמים לא היו הקנים שביניהם נתונים בסניפין. ולכא' קשה לפי תוס' ג"כ למה לא כתוב דהיה נותן הקנים שמעל הלחם התחתון לתוך הסניפין, יתכן לתרץ היות דרוב הקנים לא היו נתונים לתוך הסניפין לכן לא כתב אע"פ שמעל הלחם התחתון היה נתון בסניפין, ב' דכתוב בברייתא בדף צ"ה שבהן סומכין את הלחם משמע דסמך רק לחלה התחתונה, (ולשון תוס' שכתבו משמע דלא בעי וכו', אם היינו גורסים ומשמע, היה א"ש יותר דב' קושיות הם). והנה תוס' הקשו מלשון הברייתא שכתוב סומכין בהן את הלחם דמשמע התחתון. והקשה בצ"ק דלחם משמעו אפילו כמה לחמים כמ"ש התורה ולחם התמיד עליו יהיה. ובספר ישר וטוב חילק דלחם נקרא הרבה אבל חלה מיקרי רק אחד, וא"ש דלכן הביאו תוס' מהתוספתא שכתב שבהן סומכין את החלה (כן גרס בשטמ"ק), ואף שהביאו מהברייתא שכתוב לחם נראה דזה תוספת ראייה דודאי אפשר לומר כמה לחמים אבל אחרי שיש ראייה מהתוספתא א"כ א"ש גם מש"כ לחם דבפשטות משמע חדא. [אבל מה שתוס' כתבו דבמשנה בדף צ"ו כתוב שבהן סומכין את הלחם לא מצאתי כן שם, ושם כתוב שהיו סומכין בהם "שנים לסדר זה" ו"שנים לסדר זה" ולכא' זה ראייה מפורשת לרש"י].

ולפי תוס' א"ש למה כתוב מפוצלין בראשיהן, כי רק בתחילת הסניפין למטה היו מפוצלין משא"כ לפירש"י דהיה מפוצל לכל האורך צ"ע למה כתוב בראשיהן. ואולי לכן כתבו תוס' דהפיצולין היו כעין פגימות והיינו דלא היה חורים מעבר אל עבר רק בתחילת הסניפין היו הפגימות ולכן כתוב בראשיהן. (כ"כ בישר וטוב דזה כוונת תוס' במש"כ דהיה כעין פגימות)

והיינו שתוס' פליג על רש"י וס"ל דהקנים היו יושבין על הלחם עצמו (לא בסניפין) (חוץ מהקנים שמעל לחם התחתון) ותועלתם אינו שלא יכבידו הלחמים אלא כדי שיכנס אויר בין הלחמים שלא יתעפשו, ולפי תוס' לחם התחתון צריך סמיכה כי כובד כל הלחמים עליו, משא"כ שארי הלחמים יש פחות כובד עליהם. [בתוס' בדף צ"ו ע"ב (ד"ה לא היה שם סניפין) כתוב דהקנים נכנס לסניפין, וע"כ כוונתם רק מעל הלחם התחתון].

סיימו תוס' ולא אפשר להיות כלל למ"ד כמין ספינה רוקדת עכ"ל, הסביר בישר וטוב דלמ"ד כמין ספינה רוקדת היות דלמטה זה מסתיים בעובי אצבע א"כ כל הלחמים יפלו לכן צריך סמיכה לכולן, משא"כ למ"ד כמין תיבה פרוצה, זה כדי שלא יכביד וסגי לתחתון.

### דף צ"ה ע"א

תוד"ה מר אמר במסודר. הקשו דאף לגבי קדשי קדשים מצאנו דאע"פ שנסע אהל מועד הוא, כי כתוב בשני מקומות קדשים נאכלים, קודם שיעמידו לויים את המשכן ולאחר שיפרקו לויים את המשכן, ומיירי לגבי קדשי קדשים, וקשה ממש"כ לאחר שיפרקו לויים את המשכן. תירצו ב' תירוצים, א' דמש"כ שם לאחר שיפרקו לויים את המשכן מיירי דעדיין המזבח וקלעי החצר עומדים במקומן. וצריך ביאור מה הכוונה לאחר שיפרקו לויים את המשכן, וצריך לומר דהכוונה דפירקו את קרשי המשכן אבל הקלעים קיימים עדיין, (ובטהרת הקודש גרס בתוס' אחר שנפרק אהל מועד, והמזבח וקלעי החצר עומד במקומו, או כמ"ש בהשלמות להגהות וציונים מהצ"ק לגרוס שנפרק אהל מועד והמזבח וכו'). [ועדיין צ"ע מש"כ קודם שיעמידו לויים את המשכן דלכא' זה נפסל ביוצא, ונראה דיפרשו כמ"ש רש"י הובא בסמוך (ונראה דלכן הביאו תוס' את דברי רש"י) דזה לאו דוקא והכוונה אחר שהעמידו המשכן, או דמיירי דהעמידו המזבח קודם ועדיין לא גמרו הקמת המשכן, לפי תוס' כגון שפרסו קלעים ולא את הקרשים, ולפירש"י



אפילו לא פרסו עדיין כלום, ושחטו עכשיו קדשים דהני קדשים מתאכלין]. ב' אח"כ הביאו דברי רש"י דפליג וס"ל דכל עוד שהמזבח במקומו אע"פ שהורידו גם את הקלעים (כן מדויק מדברי רש"י שהביאו תוס' וכן מפורש ברש"י זבחים דף ס"א:) עדיין נחשב דמחנה שכינה קיים, והסביר דהכוונה לאחר שיפרקו את המשכן היינו אף שפירקו גם את הקלעים כל עוד המזבח במקומו עדיין נחשב מחנה שכינה קיים.

הקשו תוס' וז"ל וא"ת כיון שנסתלק המזבח היכי מתאכלן, וקושייתם צ"ע טובא דהרי אפילו לפירש"י מיירי דהמזבח במקומו. וחשבתי דקושייתם על מש"כ לפני זה דמש"כ הגמ' בזבחים דאע"פ שנסע אהל מועד הוא מיירי לגבי קדשים קלים, וע"ז הקשו דא"א לאכלו דהו"ל כנפגם המזבח. (אח"כ ראיתי שכן פירש רי"א חבר הובא בילקוט מפרשים)

בסוף התוס' הקשו למה בסוגיין לא תירצה הגמ' דמש"כ ונסע אהל מועד אתא לקדשים קלים (ורק תירצו ההוא לדגלים הוא דאתא). ותירצו דלא משמע לסוגיין לפרש כן כי בשביל מה יאמר הפסוק דאעפ"כ זה אהל מועד, הרי לקדשים קלים לא בעינן אהל מועד דנאכל בכל מחנה ישראל ואע"פ שבתחילת התוס' הביאו דהגמ' בזבחים (דף קט"ז) תירצה דמש"כ ונסע אהל מועד קאי לגבי קדשים קלים. צ"ל דהסוגיא שם ס"ל דזה כן מתאים לקדשים קלים, וכן לגבי להעמיד הפסוק בקדשי קדשים כשעדיין הקלעים פרוסים כתבו דלא נראה לסוגיין להעמיד כן, כי ונסע משמע הכל אפילו המזבח ובאמצע התוס' הביאו דהגמ' בזבחים העמידה הפסוק כשעדיין המזבח והקלעים קיימים ולא הפריע לגמ' בזבחים לשון ונסע.

תוד"ה שמע מינה. כתבו ואי הוה אמרינן דבשום פעם לא היו נוסעין אלא או בתחילת היום או בתחילת הלילה, אז אפשר לומר דהביאו ראייה מהברייתא דכתוב בשעת סילוק מסעות קדשים נפסלין ביוצא אלמא יש סילוק מסעות בלילה, דא"א לומר דהברייתא מיירי מצד הנשחטין ביומו, כי הרי נוסעים בתחילת היום שעדיין לא הספיקו לשחוט, וא"א לומר דמיירי מצד הנשחטין ביום אתמול דהרי קדשי קדשים זמן אכילתן יום ולילה וכבר נפסלו בעלות השחר, ובקדשים קלים א"א להעמידה כי תוס' כתבו (בתוד"ה מר אמר במסודר) דקדשים קלים אין נפסלין בסילוק מסעות. [אך צ"ע לאיזה צורך כתבו דגם מסעות הלילה היו רק בתחילה הלילה, דאפילו אי נימא דמסעות הלילה היו באמצע הלילה עדיין אפשר להביא ראייה ממש"כ בשעת סילוק מסעות קדשים נפסלין ביוצא, אלמא יש סילוק מסעות בלילה, וה' יאיר עיניי]

## דף צ"ה ע"ב

**תוד"ה אין טמאי מתים.** הקשו על דברי הגמ' בסוטה ובפסחים שאמרה דלא רק טמא מת עצמו מותר במחנה לוי'ה אלא אף מת עצמו מותר והוכיחו כן ממש"כ ויקח משה את עצמות יוסף עמו, ומשה במחנה לוי'ה קאי, והוקשה לתוס' דמזה שמשה לקח עצמות יוסף עמו אפשר להוכיח דמת מותר במחנה לוי'ה אבל אולי טמא מת אסור במחנה לוי'ה, כמ"ש הגמ' בעירובין דהמכניס שרץ למקדש פטור כי התורה דיברה באדם שיש לו טהרה במקוה משא"כ שרץ ולכא' ה"ה מת, וא"כ איך הוכיחה הגמ' דטמא מת מותר במחנה לוי'ה. וכתבו דאע"פ שבודאי מוכח דטמא מת מותר במחנה לוי'ה כי נושאי ארונו של יוסף היו טמאי מת, מ"מ קשה על לשון הגמ' שאמרה דאפילו מת עצמו, דלכא' מת עצמו קיל. ותירצו א' דקאי לפי המ"ד דס"ל דהמכניס שרץ למקדש חייב (ופליג על כך מ"ד דעירובין), ב' דהמ"ד בעירובין לא התיר במת עצמו בעזרה רק בשרץ, וההבדל הוא מצד הסוג דאדם הוא דבר שיש בו טומאה וטהרה כשהוא חי, משא"כ שרץ כשהוא חי אין בו טומאה וכשהוא מת אין בו טהרה.

**תוד"ה לישתנו.** כתבו והאי דכל המנחות נילושות בפושרין אפילו מנחת מאפה פירשתי בפרק בכל המנחות באות מצה, היינו דהגמ' בפסחים אמרה דמה שכל המנחות נילושות בפושרין ולא חיישינן שתחמיץ בגלל שלשו אותו במקום זריזין היינו בעזרה, והוקשה לתוס' ע"ז דלשון כל המנחות נילושות בפושרין כולל לחם הפנים, ולחם הפנים לישתן ועריכתן בחוץ וא"כ איך שרא ניחוש לחימוץ. ובתחילה ניסו לתרץ דהיות דזה של ציבור לא חיישינן ביה לחימוץ אולם הקשו דמנחת מאפה תנור (שזה של יחיד) ג"כ דינו כלחם הפנים דלישתן ועריכתן בחוץ וגם הוא בכלל כל המנחות נילושות בפושרין ולמה לא חיישינן לחימוץ. ותירצו תוס' שם דכשהגמ' הכא אמרה על דברי רב אשי דברותא היא נתכוונה לומר דהמשנה אצלינו אינו תנא אחד, דהמ"ד דס"ל דאפייתן בפנים, ה"ה דס"ל דלישתן ועריכתן בפנים, כי ס"ל מדת יבש נתקדשה ויסבור דדוחות שבת, ומה שכתוב דלישתן ועריכתן בחוץ זה תנא אחר דס"ל דמדת יבש לא נתקדשה [ולדידיה גם אפייתן בחוץ (ולא כמו שתירצה הגמ' בתחילה דס"ל אפייתן בפנים מצד תנור מקדש) ומש"כ במשנה דאין דוחה שבת קאי לדידיה דהיות דלא נתקדש אפשר לאפותו מע"ש, ובאמצע דברי הת"ק יש הפסק בדברי תנא אחר שאומר ואפייתן

בפנים ושוב חוזרים לדברי הת"ק ואומרים ואין דוחות את השבת], ולפי"ז מיושב דהתנא של המשנה בדף נ"ה דס"ל דכל המנחות נילושות בפושרין ס"ל דמדת יבש נתקדשה ולכן לישתן ועריכתן בפנים ולכן אין לחוש לחימוץ, והמ"ד דס"ל הכא לישתן ועריכתן בחוץ לא ס"ל דכל המנחות נילושות בפושרין.

ולפי"ז מובן דברי תוס' אצלינו דהוקשה להו איך אומרת המשנה דלישתן ועריכתן בחוץ הרי צריך לחוש לחימוץ, וא"א לתרץ כי מיירי בציבור, כי כל המנחות נילושות בפושרין כולל מנחה מאפה, ע"ז כתבו דפירשו בדף נ"ה וזהו כמו שציטטתי מקודם, דמשנתינו זה ב' תנאים.

**תוד"ה ומאי קושיא.** בתירוץ הראשון הרכיבו כמה דברים יחד, א' לפי שיטת רבי יוחנן דחביתי כהן גדול אין קדושין לחצאין, ב' דברי רבי חנינא דאין מנחה קדושה בלא שמן, ג' ולכן כשבא לקדש החביתין תחילה לפני עריכתן ואפייתן צריך לשים כל העשרון בכלי ביחד עם ג' לוג שמן, וא"כ צריך לשים אותן בכלי הלח שהם נתקדשו, ד' וכשבא לחלוק אח"כ הסולת חצי עשרון היות דהיה כבר בכלי שרת (בכלי הלח) לכן זה גנאי לשים אותן בכלי שאין מקודש לכן קידשו החצי עשרון. (וממילא מובן דלישתן ועריכתן בפנים כי אחרי ששם חצי עשרון בכלי שרת צריך לישא ועריכה בפנים כי אם יוציאו לחוץ אפילו אם יעשה הלישה ועריכה בלי כלי זה גנאי כמש"כ בתוד"ה לישתן.)

והנה דברי התוס' צ"ע בכמה ענינים א' למה הוצרכו לכל המהלך הזה הרי תוס' כתבו בהמשך היות דבחביתין יש שמן וסולת, והרי השמן קדוש בכלי (דכלי הלח נתקדשו), וא"כ אין יכול לעשות הלישה והאפייה בחוץ, כן הקשה בישר וטוב ותירץ דאי משום הא לא איריא, כי השמן נבלל בסולת, וא"כ היה יכול לבלול השמן בסולת בעזרה ולהוציאן מחוץ לעזרה, דהרי מה שאם נתקדש בכלי בעינן האפייה בפנים כתבו תוס' (בד"ה לישתן ועריכתן) דזה גנאי אחרי שנתקדש להוציאו בחוץ, וכשזה כלול אין רואין השמן ואין כאן גנאי, לכן תירצו תוס' דאף הסולת צריך לקדש ביחד עם השמן בכלי ועכשיו כבר אין יכול להוציא לחוץ גם בגלל הסולת.

ב' צ"ע למה הוצרכו תוס' לומר בתירוץ דמדת החצי עשרון קדוש, כי כבר הסולת קדוש לפני כן בכלי הלח וצריך לחצות המנחה ע"י כלי חצי עשרון ולכן צריך שיהיה קדוש, הרי לכא' אין זה חסר בתירוצם ומספיק במה שהסבירו דעריכת ואפיית החביתין זה בפנים בגלל שזה קדוש לפני כן בכלי הלח. תירץ בישר וטוב

דאה"נ לא הוצרכו לכך אבל קושטא דמילתא אמרו דצריך שהחצי עשרון יהיה קדוש כי בו חולקין המנחה שהוקדשה כבר. [ויש להוסיף ביאור דהרי תוס' הקשו דבמשנה בדף צ"ו רואין דמדת היבש נתקדש ולכן עריכת ואפיית החביתין זה בפנים, ותירצו ע"ז דרק מדת חצי עשרון נתקדש, כי באמת מוכרחים לומר דחצי עשרון נתקדש].

ג' צ"ע למה הוצרכו לכך דצריך לשים בכלי הלח את השמן ביחד עם המנחה כי אין מנחה קדושה בלא שמן, אפילו אם מנחה קדושה בלי שמן ג"כ הרי צריך לקדש המנחה בכלי שרת ואח"כ לחצות אותו וא"כ ע"כ דמדת חצי עשרון נתקדש. ונראה לתרץ עפ"י מש"כ בישר וטוב דהך סברא שכתבו תוס' דלא מסתבר שיוכל להניח ב' חצאי עשרון בכלי שרת ולקדשו כך זה רק לפי המ"ד דאין מנחה קדושה בלי שמן, משא"כ למ"ד דקדושה בלי שמן עיי"ש הסבירו, ולפי"ז מובן דאילו מנחה קדושה בלא שמן היה מכניס ב' חצאי עשרון לא קדושים לכלי שרת ומקדשם ואח"כ היה יכול להוציא בכלי אחר (אפילו גדול יותר מחצי עשרון) את החצי עשרון, ולא היה מוכח מפה דחצי עשרון נתקדש, אבל אחרי שצריך לשים כל העשרון ביחד עכשיו צריך לחצותו דוקא בכלי של חצי עשרון כדי לכוין מדת חילוקו לב' חצאי עשרון וא"כ מוכח דמדת חצי עשרון נתקדש. ולפי מש"כ תבין מה רצו תוס' במש"כ ולא מסתבר למימר שיוכל לחלוק הסולת והשמן קודם שיתקדש בביסא ויניח בתוך הביסא עצמה של שחרית לצד אחד ושל בין הערביים לצד אחר וכו' ולכא' תמוה מה היינו מרויחים אם היה מחלק לפני שיניח בביסא, אבל לפמש"כ מובן מאד כי אז לא היה מוכח דמדת חצי עשרון נתקדש, כי היה יכול להוציאו בכלי יותר גדול מחצי עשרון באופן שהכלי ההוא היה קדוש.

אח"כ כתבו ומיהו למ"ד קדושה לחצאין, ומש"כ בפסוק "מנחה מחציתה" (אין כוונת הפסוק לומר דצריך להיות מנחה שלימה היינו לקדש כל המנחה ואז לחלוק אותה לשני חצאין) אלא דכשמביא מביתו מביאו שלם אע"פ שאין עליה שם מנחה דלא קדשה, א"כ יוצא דיכול להביאו שלם ולחלוק אותו בכלי חול, ואח"כ יכניסו לכלי ויקדשו, וא"כ למה כתוב במשנה דחביתין עריכתן ואפייתן בפנים, ותוס' הבין מצד דהכלי של חצי עשרון שחוצה בו את המנחה קדושה ולכן צריך לערוך ולאפות בפנים, וצריך להבין מאי שנא מדת חצי עשרון ממדת עשרון שלא קדש.

והביאו תוס' את תירוצו של רש"י למה קידשו את החצי עשרון ולא את העשרון (וכ"ה ברש"י בדף צ"ו ע"א). ולפי"ז יתיישב אף למ"ד קדושה לחצאין,

אבל תוס' הקשו עליו דהגמ' דורשת מפסוק (חמץ תאפינה ביכורים לה') דמדת יבש לא נתקדשה, וא"כ ידרשו מהפסוק דאף חצי עשרון לא קדש, וכתבו תוס' דאע"פ שהפסוק מייירי בעשרון שלם לא שנא, וצריך ביאור מה כוונתם לא שנא, הסביר בישר וטוב כי לפירש"י נצטרך להסביר טעמא דקרא (ורבנן לא דרשי טעמא דקרא רק ר"ש) דהטעם שאמרה התורה דמדת עשרון לא קדש היינו בגלל שכל אדם מודד בו מנחתו ולפעמים מוציאו לחוץ משא"כ חצי עשרון.

ועוד צ"ע דגם לפי תוס' יקשה (אליבא דמ"ד לא נתקדשה לחצאין שכתבו תוס' דחצי עשרון נתקדש) דהתורה לא חילקה ומדוע נתקדש חצי עשרון, ויש לתרץ דלפי תוס' דמוכרח דחצי עשרון קדוש א"כ ע"כ לא בו דיברה התורה, משא"כ לפירש"י הרי בפסוק לא כתוב חילוק דחצי עשרון לא קדש, ורק שאפשר להסביר סברת וטעם הפסוק ולפ"ז מדת חצי עשרון קדש ולמה נסביר טעם הפסוק ועפ"ז נימא חילוק דין מה שהתורה לא חילקה.

תירצו תוס' דנראה לפרש דאפילו למ"ד קדושה לחצאין ע"כ צריך לעשות העריכה והאפייה בפנים בין למ"ד בוללן חלות ובין למ"ד בוללן סולת, לא מיבעי למ"ד בוללן סולת הרי חייב ללושן בפנים כי שם שמן והשמן קדש אלא אפי' למ"ד חלות בוללן הוא בוללן באותו כלי שלש אותן. ועיין בישר וטוב שהקשה דתוס' לא כתבו מניין להו כן דלמ"ד חלות בוללן אף הלישה שהיה לפני זה במים בלי שמן היה באותו כלי שבללו אח"כ, [ועיין ברש"ש ובטהרת הקודש שהקשו דתוס' יכלו לומר כי לכו"ע בתחילה שם שמן ואח"כ סולת כמבואר בדף ע"ד: והרי השמן הוא בכלי קודש כי מדת הלח נתקדש א"כ אף הסולת צריך לתת בכלי קודש, ולכן חייב לעשות עריכה ואפייה בפנים כי זה גנאי אחרי שהיה בכלי קודש להוציאו לחוץ וכן זה גנאי לשומו בכלי חול אחרי שהיה בכלי קודש].

ויוצא מתוס' דבאמת לפי מ"ד דקדושה לחצאין לא קדש חצי עשרון, ומש"כ לעיל דקדש זה לפי מ"ד דאין קדושה לחצאין ואז מוכרחים לקדש חצי עשרון כדי לחלק, ולכא' קשה על כך תירוצא א"כ למה נקט התנא דוקא בחביתי כהן גדול דלישתן ועריכתן בפנים ולא כתב כן בשאר מנחות, תירצו תוס' דמש"כ התנא של המשנה דחביתין עריכתן ואפייתן בפנים, ה"ה לכל המנחות הטעונות שמן, כי כל הטעונות שמן צריך לישא ועריכה בפנים כמ"ש תוס', ומש"כ במשנה חביתין היות דהוא שונה בב' ענינים משתי הלחם ולחם הפנים שבהם לישתן ועריכתן בחוץ ואין דוחין שבת, (וה"ה שאפייתן בחוץ, כי הגמ' אומרת תברא

ואם אין דוחה שבת אז אפייתן בחוץ, ובמנחת כהן תמה מדוע לא הזכירו תוס' דגם אפייתן בחוץ, אבל אפשר ליישב כי היות דזה לא כתוב במשנה לא נקטוה התוס', כי הם נקטו רק מש"כ מפורש) משא"כ חביתין לישתן ועריכתן בפנים ודוחה שבת, משא"כ שאר מנחות שיש בהן שמן אע"פ שלישתן ועריכתן בפנים מ"מ אין דוחה שבת כי זה קרבן יחיד.

**תוד"ה אלא דרב אשי.** הסבירו דמה שאמרה הגמ' ברותא, הכוונה ומי ששנה זו לא שנה זו, היינו דהתנא דרישא שאמר לישתן ועריכתן בחוץ ה"ה דגם אפייתן בחוץ וה"ה דיסבור דאין דוחות שבת, (ור"ש מוסיף דאפשר לעשותן בפנים ואפשר בחוץ, משא"כ לפי ת"ק יתכן דאסור לעשותן בפנים. והתנא שאמר אפייתן בפנים ס"ל דאע"פ שמדת יבש לא נתקדשה ולכן לישתן ועריכתן בחוץ, מ"מ אפייתן בפנים דתנור מקדש וה"ה דדוחות שבת. (מה שהסברתי דתנא דרישא ס"ל אף נאפה בחוץ כי מדת יבש לא נתקדשה כן מפורש בתוד"ה ומאי קושיא, ומש"כ דהתנא שאמר אפייתן בפנים ס"ל לישתן ועריכתן בחוץ כ"ה מצד הפשטות שהזכיר רק אפייה, וגם לפי"ז מובן מה מוסיף רבי יהודה).

**תוד"ה דרך חולין אפיתו לה.** הוקשה לתוס' דהרי דוד דס"ל דתנור מקדש (ולכן טען להו שהלחם נפסל בלינה) א"כ זמן אפיית הלחם הוה בשבת דאי בחול יפסל בלינה, וא"כ כשאפוהו בחול תנור לא מקדש דהוה שלא בזמנו וא"כ למה אמר להם דנפסל בלינה, ותירצו דלשיטתייהו א"ל, והיינו דהם ג"כ סברו דתנור מקדש (צ"ע למה טען להם דוד כן אולי סברו דאין תנור מקדש ולכן לא נפסל בלינה, ונראה לתרץ דהיות דעכשיו סברין דתנור מקדש מה"ת נימא דהם לא ס"ל כן) ואפוהו בחול כי סברי דזמן אפיית הלחם הוא בחול, טען להם דוד לשיטתכם שזה הזמן א"כ נפסל בלינה כי זה קדש בכלי.

#### דף צ"ו ע"א

**תוד"ה שאלו.** כתבו דילפינן דמנחה טעונה קמיצה מכלי, מהיקישא דזאת התורה דכמו דעולה צריך כלי דהיינו מאכלת ה"נ מנחה צריכה כלי, דהיינו שיקמוץ ממנחה שמונחת בכלי, דקמיצה כנגד שחיטה. ולכא' צ"ע דהרי קומץ בידו וא"כ אין דומה לשחיטה דמעשה השחיטה זה בכלי.

ומש"כ תוס' וקידוש קומץ כנגד קבלה, והיינו דגם זה ילפינן מעולה דכמו דעולה צריך כלי אף בקבלה אף מנחה צריך כלי בקידוש קומץ דהוה קבלה.

כתבו דהכא בלישה ועריכה ואפייה של מנחה מיירי, והוקשה לי דתוס' בדף צ"ה: כתבו דצריך לישא ועריכה בכלי שרת כי השמן נתקדש ואם ישים בכלי חול זה גנאי, וא"כ למה צריך ללמוד הכא ללישה ועריכה דבעיא כלי, ויש לתרץ דמצד גנאי היינו דוקא אם שם בכלי חול אבל אם ישים ע"ג קטבלא דחול היה מותר לכן למדו הכא מפסוק דבעינן כלי (שוב ראיתי דכ"כ הברטנורא דאתא לאפוקי קטבלא) ואחרי שצריך כלי ודאי צריך כלי קודש מצד גנאי. ולפי"ז מובן גם מש"כ תוס' דילפינן מאפייה ללישה ועריכה דה"ה. ולכא' צ"ע דבגמ' בדף צ"ה: רואים דיתכן דאפייה בכלי שרת בעינן כי תנור מקדש ולישה ועריכה אפשר בחוץ כי מדת יבש לא נתקדשה, אולם לפמ"ש"כ מובן היטב דמאפייה ילפינן דכלי בעינן וא"כ ה"ה לישא ועריכה דמ"ש והיה מקום לומר כלי חול אבל זה א"א מצד גנאי. שוב ראיתי בעולת שלמה שכתב כעין מש"כ.

אח"כ הקשו תוס' לאיזה מנחה ילפינן דצריך כלי הרי כתוב בגופייהו כלי וא"א לומר לגבי מנחת סולת כי שם בקמיצה כבר נגמר המנחה ואז הכהנים אופים אותו או אוכלים אותו בענין אחר וא"צ כלי ולגבי להביאו בכלי כדי לקמוץ א"צ פסוק כי ילפינן לה מעולה כמ"ש תוס'.

תוד"ה והאיכא בזיכין. לא זכיתי להבין דבריהם הקדושים שהוכיחו מהגמ' בדף ז' דהשלחן מקדש, כי שם לכא' לא כתוב דהשלחן מקדש אלא דלא בעינן שהכהן יחזיק הכלי שקומץ ממנו בידו אלא סגי שקומץ מכלי המונח ע"ג הקרקע, כי אין מחזיק הבזיכין וקומץ מהן אלא הם מונחין ע"ג השלחן והוה כמונח ע"ג קרקע כי אינם בידו, אבל לא חזינן דהשלחן מקדש. ומצאתי בחמדת דניאל שעמד בזה וכתב דלכן לא תירץ רש"י כתוס', אבל תוס' שהביאו ראייה משם, הסבירו במים קדושים וישר וטוב דצריך שהקומץ ושיריים יהיו בתוך כלי שרת ביחד, והלחם הפנים מיחשב לשיריים והבזיכין לקומץ, ואי נימא דהשלחן אין מקדש למעלה מ"ב או ט"ו, א"כ יוצא דהבזיכין שהוא הקומץ הוה כמונח חוץ מהביסא וכשקמץ וחלק מהמנחה מונח חוץ לביסא לא קדש הקומץ, וזה היה קושיית הגמ' דלכא' ע"כ השלחן מקדש מעל י"ב או ט"ו ולכן הוה הכל כמונח ע"ג השלחן, ומהגמ' בדף ז' רואים דסילוק הבזיכין נחשב הקמיצה של הלבונה מתוך לחם הפנים.

## דף צ"ו ע"ב

**תוד"ה** לא היה שם סניפין. הקשו לפי רבי יוסי מה הן קשותיו דקרא. ואח"כ הביאו דברי רש"י ופלפלו בדבריו. נראה דלפירש"י ל"ק לפי רבי יוסי, אך צ"ע דגם לפירש"י בפסוק כתוב ב' ענינים קשותיו ומנקיותיו (חוץ מהמסגרת). ומצאתי בטהרת הקודש שעמד ע"ז עיי"ש מה שתירץ.

הביאו דברי רש"י שיש מחלוקת בגמ' אי קשותיו הן הסניפין ומנקיותיו הן הקנים או להיפך, ורש"י כתב דמה שתרגם אונקלוס על מנקיותיו מכילתיה, כוונתו סניפין שהן מכילין ומחזיקים הלחם כי הקנים שהלחם יושב עליהן נתמך בסניפין כדפירש"י (בדף צ"ד ע"ב ד"ה היינו דסמיכי סניפין ללחם) אבל תוס' ס"ל דכוונת התרגום על הקנים שהן מכילין הלחם כי הלחם יושב עליהם, והוכיחו דע"כ זה כוונת התרגום דאל"כ יקשה איך אפשר לומר דמנקיותיו הן הסניפין, הרי כתוב ומנקיותיו אשר יוסך בהן דהיינו דמנקיותיו הן מסככין על הלחם, והרי הקנים מסככין על הלחם ולא הסניפין מסככין על הלחם. והוקשה לי על דבריהם דהרי תוס' הוקשה לו על דברי עצמו איך אפשר לומר דקשותיו הן הסניפין הרי כתוב את קשות הנסך, דהיינו דהקשותיו היו מסככין, ותירצו דהכוונה דע"י הקשותיו שתמכו בקנים היה סיכוך על הלחם, וא"כ אפשר לומר דהתרגום ס"ל דמנקיותיו הן הסניפין ועל ידם יש סיכוך על הלחם, מצאתי בטהרת הקודש ובישר וטוב שכתבו דא"א ליישב כן את התרגום כי כתוב ומנקיותיו אשר יוסך בהן" והיינו דבהם בעצמם הוה הסיכוך, אבל בקשותיו כתוב את קשות הנסך ולא כתוב בהן ולכן אפשר ליישב דעל ידם יש סיכוך. [אבל רש"י בחומש דחה ראיית תוס' דלשון הפסוק הוא וקשותיו ומנקיותיו אשר יוסך בהן, ופירש"י דאשר יוסך בהן קאי על קשותיו כמו שכתוב בפסוק (שתוס' הביאו בהמשך) את קשות הנסך אלמא דקשותיו הן מסככין]

**תוד"ה** לדברי האומר. א' הקשו על הגמ' בבכורות שאמרה דלא משכחת טומאה מדאורייתא בכלי עץ שאין לו תוך אלא אם ראוי למדרס, וקשה דהכא אשכחינן למ"ד מסגרתו למטה דטבלא המתהפכת טמאה מדאורייתא, אבל למ"ד מסגרתו למעלה אף שזה ספק, ל"ק כי לא מצאנו. ב' ועוד הקשו על הגמ' בב"ב דאמרה דדף של נחתומין (דהיינו טבלא המתהפכת) טמאה מדרבנן והכא אמרינן למ"ד מסגרתו למטה זה טמא מדאורייתא ואף למ"ד מסגרתו למעלה זה ספק ואולי טמא מדאורייתא.



ותירצו על הקושיא א' ג' תירוצים, א' דהגמ' בבכורות אתא למ"ד מסגרתו למעלה ולדידיה זה ספק אם טבלא המתהפכת טמאה, ב' דאתא אפילו למ"ד מסגרתו למטה ואע"פ שלדידיה טבלא המתהפכת טמאה מדאורייתא היינו טעמא כי היות דזה רחב התורה מחשיבתו כיש לו תוך (כי שימושו ניחא כיש לו תוך) והגמ' בבכורות מיירי מאין לו תוך, ג' לפיר"ת טבלא המתהפכת מיירי דיש לה בצד התחתון שפה לפיו סביב והוה בית קיבול.

ועל קושיא ב' תירצו ד' תירוצים, א' דהגמ' בב"ב מיירי למ"ד מסגרתו למעלה דזה ספק בטבלא המתהפכת אם טמא מדאורייתא ואמרה הגמ' שאפילו אם טהור מדאורייתא לפחות טמא מדרבנן, ב' דדברי הגמ' בב"ב דטמא מדרבנן לא קאי כרבי יוחנן דהכא ובמסקנת הגמ' בב"ב לא קאי התירוצ' ההוא, ג' דהטעם שטבלא המתהפכת טמאה בגלל שזה משמש אדם ומשמש למשמשי אדם משא"כ הדרך של נחתומין אינו משמש אדם רק למשמשי אדם, אולם אעפ"כ טמא מדרבנן היות דזה רחב וניחא תשמיתה כבית קיבול משא"כ בדברים שאינם רחבים ואינם בני קיבול טהורים אף מדרבנן, או שנימא דרך של נחתומין משמש אדם ומשמשי אדם ולכן אין שאר הדברים טמאים אף מדרבנן כי אינם משמשים אדם ותשמשי אדם, ומה שזה רק מדרבנן נצטרך לומר כמ"ש תוס' לעיל או דקאי למ"ד מסגרתו למעלה ולפחות הוא דרבנן, או שתירוצ' הגמ' בב"ב לא נשאר כן, ד' לפי ר"ת טבלא מתהפכת לפחות יש לו שפה לפיו סביב למטה משא"כ דף של נחתומין.

**יוצא** ג' הסברים מדוע טבלא המתהפכת טמאה, לפירש"י כי רחבה היא בית קיבולה ותוס' הוסיף באחד התירוצים דהוה כיש לו בית קיבול, ב' כי זה משמש אדם ותשמשי אדם, ג' לפיר"ת כי יש לו שפה לפיו מלמטה.

**לפי** הדרך דטבלא המתהפכת טמאה מצד משמש אדם וכו' הסבירו תוס' מדוע למ"ד מסגרתו למעלה היתה זה ספק, כי הרי למ"ד מסגרתו למטה היתה ילפינן מהפסוק על השלחן הטהור מכלל שהוא טמא דטבלא המתהפכת טמאה ובתורת כהנים למדו מהפסוק "כל כלי" דשלחן "וטבלא" ודולבקי מטמא א"כ קצת נראה דאין הפסוק "כל כלי" דרשא גמורה, לכן למ"ד מסגרתו למעלה היתה יתכן דטבלא המתהפכת אין טמאה אע"פ שמשמש אדם וכו' כיון שאין הפסוק כל כלי דרשא גמורה, אלא אסמכתא. [ועיין במהרש"א ב"ב דף ס"ו ע"א שהקשה למה לא מוכח לפי המ"ד מסגרתו למטה היתה דאי"ז דרשא גמורה כי אם זה דרשא גמורה למה צריכים את הך דרשא הרי אפשר ללמוד הכל מפסוק השלחן הטהור מכלל שהוא טמא, אע"פ שזה טבלא המתהפכת והיינו טעמא בגלל משמש אדם ותשמשי אדם

וכתב וי"ל ולא פירש התירוץ, ואולי כוונתו דהו"א דהטעם שהשלחן טמא אינו בגלל משמש אדם וכו' אלא בגלל שרחב והוה כבית קיבול, אבל משמש אדם ותשמישי אדם לא יטמא אם אין רחב].

תוס' כתבו דאי מקבל טומאה אפילו מדרבנן פסול לסיכוך כי מטלניות שאין בהן שלש ואניצי פשתן פסולין לסיכוך (אע"פ שאין מקבלים טומאה אפילו מדרבנן) בגלל שהמטלניות היו ראויים לקבל טומאה לפני שנקרעו כש"כ כשמקבל טומאה מדרבנן. עולת שלמה.

תוד"ה סילוקו בסידורו. עיין במש"כ על תוד"ה סילוקו כסידורו בדף כ"ט ע"א וזה ביאור דבריהם דהכא.

תוד"ה כאן בציפוי שאינו עומד. כתבו דהגמ' יכלה לדחות הך תירוץ כי הרי שלחן של משה מיירי בציפוי עומד ואעפ"כ הוא נטמא רק בגלל שהוא מיטלטל מלא וריקן, (ומה שלא דחו כן כי הגמ' דחתה יותר דאפילו ציפוי שאין עומד ג"כ חשוב לקבל טומאה מצידו). אח"כ כתבו עוד תירוץ דבאמת ציפוי השולחן דמשה לא היה עומד ע"י מסמרים אלא היה כעין מסגרת שהשלחן נכנס אליו.

#### דף צ"ז ע"א

תוד"ה שאני שולחן. הקשו בקושיא השניה (לפי אידך לישנא) דחכמים אומרים לר"א למה אתה מטהר רק מצד שהמזבחות כקרקע, הרי אפילו אם אינם כקרקע יהיו טהורים כי הם כלי עץ העשוי לנחת ואע"פ שהם מצופים מ"מ ציפוי בטל לגבייהו ויהיו טהורין, וקשה דהרי בגמ' פה רואים דאם ציפה שולחן (המקבל טומאה) בשיש שאין מקבל טומאה וציפה לגמרי ולא שייר מקום בלי שיש, השולחן טהור כי בטל לציפוי, רואים דהשלחן בטל לציפוי, והציפוי אינו בטל לשלחן. [והנה דבריהם צ"ב דהרי הקשו בקושיא א' דמצאנו דהתורה קראה למזבח עץ ללמדנו דהציפוי בטל אליו, א"כ זה שונה מסתם שולחן כי זה גזיה"כ במזבח. ואפשר ליישב א' דכוונתם בדרך את"ל, והיינו דבתחילה הקשו דמזבח נקרא עץ וא"כ קשה הקושיא ראשונה, ואף אם תמצא לומר דאין נקרא עץ קשה קושייתם השניה. שוב ראיתי במים קדושים שהעיר דלכא' לא מובן קושיית תוס' כמו שהקשיתי, ותירץ דתוס' הכא נראה להו דוחק לומר דכוונת חכמים מצד מה

שהתורה קראה לו עץ כי לא הזכירו כן, אבל בתוס' חגיגה כן למדו דזה כוונת רבנן. אבל דבריו צ"ע דאם בקושיא שתוס' סברו דמזבח עץ קאי על המזבח בכ"ז סברו תוס' דאי"ז כוונת רבנן, א"כ בתירוץ שתוס' סובר דמזבח עץ קאי על השלחן כש"כ דאי"ז כוונת רבנן, משא"כ לפי הדרך שתירצתי א"ש דתוס' תירצו דבזה גופא פליגי ב' הדיעות בחכמים אם מזה שהתורה כתבה לשון דמשמע דהמזבח עץ זה מלמד דהציפוי בטל אליו או לא.

תירצו תוס' דמש"כ המזבח עץ, אין כוונת הפסוק לומר דהמזבח הוא עץ אלא השלחן שעומד ליד המזבח היה עץ, ולפי"ז מיושב קושיא א' שהקשו, אבל צריך ליישב קושיא ב' א"כ למה אמרו חכמים (לפי דרך הב' שם בגמ') דהציפוי בטל לגבי ב' המזבחות. תירצו תוס' דלפי הדרך הב' סברו חכמים דאע"פ דמש"כ עץ קאי על השלחן מ"מ בגלל שהתורה נקטה המזבח עץ דיכול לסבול משמעות דהמזבח עץ לכן כוונת התורה לחדש דמזבח נקרא עץ וציפוי בטל לגביהו.

**אח"כ** כתבו תוס' אי נמי היינו טעמא דבטל ציפוי לגביהו וכו', נראה דבאו ליישב הקושיא ב' דמש"כ בגמ' חגיגה דבטל הציפוי לגבי העץ היינו טעמא מכיון שהתורה קראתו מזבח אדמה אלמא הציפוי בטל, אבל דבריהם קשים טובא כמו שהקשה המהרש"א בחגיגה דהרי זה מה שאמר ר"א דאין מטמאין כי נקראים אדמה, וחכמים הקשו דבלאו האי סברא לא יטמאו כי הם נקראים עץ והציפוי יבטל אליו, ולפי תוס' גם חכמים קאי מצד סברת ר"א, יישבו הצ"ק ועולת שלמה דמש"כ תוס' אי נמי לא באו לתרץ תירוץ נוסף על קושיא הב' אלא זה המשך למש"כ בתירוץ ב' הטעם של חכמים דאין מטמא משום הציפוי כי בטל אליו מצד שבכ"ז קראתו התורה למזבח עץ, אי נמי היינו דיש עוד טעם דלא מטמא והיינו טעמא של ר"א מצד שהתורה קראתו אדמה. אבל קשה להסביר כן כי תוס' כתבו אי נמי היינו טעמא דבטל ציפוי לגביהו, זה מורה דעסקו בדברי רבנן הטוענים מצד דבטל ציפוי לגביהו ולא ברבי אליעזר. לכן נראה כמו שהסביר בישר וטוב דזה ביאור נוסף (למה לפי חכמים הציפוי בטל) בגלל שהתורה קראתו מזבח אדמה ולא ע"ש הציפוי אלמא בטל הציפוי אליו ולא יקשה לך א"כ היינו רבי אליעזר, ביאר בישר וטוב דנחלקו אם מה שהתורה קראה לו מזבח "אדמה" זה בעצמו טעם שיהיה טהור כן ס"ל לר"א אבל חכמים ס"ל דאי"ז טעם לטהר, וזה רק טעם לומר דאין מטמא מצד הציפוי כי הציפוי בטל אליו, והיינו טעמא דלא מטמא כי זה נקרא עץ.

**תוֹר"ה המזבח עין שלש.** כתבו דשמא זה היה גובה של סניפין, והקשו האחרונים דבדף צ"ד: יש מחלוקת אי סניפין היו מונחין ע"ג השלחן או ע"ג קרקע, ולא מיבעי אם היו מונחים ע"ג קרקע לא א"ש, כי גובה השלחן אמה ומחצה וגובה הלחם לפחות עוד ב' אמה למ"ד שהיו גבוהין י"ב טפחים וא"כ זה ג' אמות ומחצה (וכש"כ אם היו גבוהין ט"ו טפחים), וגם אם היו מונחים ע"ג השלחן איך יהיה ג' אמות. ובברכת הזבח כתב ליישב לפי המ"ד דהיו מונחים על השלחן וגבהו ט"ו טפחים, ובאמה בת חמש יש כאן ג' אמות. ובחק נתן כתב ליישב למ"ד שהיו מונחין על הקרקע וגובה הלחם היה י"ב והיינו דכל לחם גבה ב' טפחים והיה צריך הסניפין רק גובה י' טפחים עד הלחם השישי כי תומך בקנים וא"צ יותר ולמ"ד באמה בת ששה יש כאן אמה ומחצה וטפח וגובה השלחן עוד אמה ומחצה וביחד זה ג' אמות וטפח, והיות דלא הוה אמה שלימה או חצי אמה לא מנהו. ולפי דברי הברכת הזבח והחק נתן א"ש מש"כ תוס' בדף כ"ח ע"ב ד"ה גובהה דלא היה סניפין י"ח טפחים, כי לפי הברכת הזבח יהיה ט"ו טפחים ולפי החק נתן י"ט טפחים.

**תוֹר"ה לא סידור הקנים.** הביאו דברי רש"י דאע"ג דאין שבות במקדש, האי טלטול כן אסרו משום דמיחזי כבונה וסותר, ולא זכיתי להבין הרי גם מה דמיחזי כבונה וסותר זה שבות דהיינו גזירה. ומצאתי ברש"ש שעמד ע"ז, ותירץ דאולי כוונתו לומר דשבות שחששו משום בונה זה כן גזרו במקדש.

ותוס' הקשו על רש"י דהגמ' בשבת אמרה דמש"כ דאסור להוציא הקנים ולסדרן בשבת זה נשנה קודם היתר כלים, היינו דבתחילה היה אסור לטלטל כמעט את כל הכלים ואח"כ התירו, ומש"כ איסור טלטול קנים קאי לפני שהתירו, [משמע דליכא אלא איסור טלטול בעלמא, כן גרס בישר וטוב]. (ועיין בעולת שלמה ישוב נפלא לדברי רש"י ויתיישב גם קושיית רש"ש על רש"י)

**אח"כ** כתבו תוס' דאשכחן שבות במקדש כגון ציר העליון שמא יתקע, לכא' נראה דבאו להשיג על רש"י דכן יש שבות במקדש, אבל לפמ"ש"כ מהרש"ש דרש"י מודה דשבות שזה אטו בונה כן אסרו צ"ע מה הוכיחו מציר העליון שאסור משום שמא יתקע דהוה בונה, וכן בנגר המונח, ובאמת התוס' בשבת (דף קכ"ו ד"ה והמונח) חולקים על רש"י וס"ל דבנגר המונח אף אם יתקע אין כאן איסור בונה ולפי"ז א"ש הקושיא משם, אבל מציר העליון צ"ע דהא מבואר שם בגמ' דאם יתקע יהיה חייב חטאת.

יד                      דף צ"ז ע"ב                      גד                      קעא

### דף צ"ז ע"ב

**תוד"ה אל חיק האמה.** כתבו מכאן יש לקיים גירסת הספרים וכו'. תורף כוונתם דלגירסא שגרס רש"י ג' אמות ומחצה לכל אמה יוצא דהכבש מגיע לגובה המזבח, וזה קשה כי א"כ אחרי שאמת היסוד היא בבת ה' טפחים א"כ יהיה הכבש יותר גבוה מהמזבח, ויש איסור של לא תעלה במעלות, משא"כ לגירסת הספרים דיוצא דהכבש יותר נמוך מעט (לפי החשבון), וע"ז תירץ ר' נתן מדודא דאינו נמוך מעט כי אמת היסוד היה יותר קטן, לפי"ז ל"ק מלא תעלה במעלות. שוב כתבו ומיהו אין לחוש בזה, אולי כי טפח אינו בגדר מעלות, או דהאיסור זה לעלות למזבח במעלות ולא לרדת למזבח במעלות.

### דף צ"ח ע"א

**תוד"ה רואין אותו.** הנה בצ"ק ובאהל משה (לרא"מ הורביץ) הבינו דכוונת תוס' למה לא הקשתה הגמ' דאין שולחן מקדש יותר מי"ב טפחים וא"כ הבזיכין מעל י"ב, וכמו שביארתי דבריהם (בדף צ"ו ד"ה והאיכא) דצריך שהבזיכין והלחם יהיו יחד בכלי אחד, ולפי הבנתם כשהגמ' אמרה דלפי רבי על בסמוך היינו דהיה מניח הבזיכין על השלחן ל"ק אף קושיית תוס', ולכן הוקשה לצ"ק דאולי קושיית הגמ' כוונתה לקושיית התוס', והאהל משה נתקשה דלכאור' קושיית הגמ' עדיפא מקושיית תוס', כי הגמ' מקשה מפסוק מפורש, אבל בישר וטוב כתב דאי"ז כוונת תוס', כי א"כ היו צריכים לעמוד על קושיית הגמ' והא בעינן ונתת על, ולא על דברי רבי שאמר רואין את העליונה כאילו אינה, לכן פירש דתוס' הבינו דאף לפי תירוצן הגמ' דלפי רבי על בסמוך יכול לשים את הבזיכין על המערכת, דלא גרע מבסמוך (אלא דרבי ס"ל דאף כששם הבזיכין בסמוך ג"כ כשר), ורבי דקאמר רואין את העליונה כאילו אינה נתכוין לומר דלא נימא דהכא גרע דיש הפסק, לכן אמר דאינה הפסק כי רואין את העליונה כאילו אינה, והגמ' הקשתה הרי בעינן שיניח הבזיכין על הלחם ממש וכאן הניחו על החלה העליונה שהיא כמו שאינה. ע"ז תירצה הגמ' דרבי לשיטתו דלא בעי על ממש אלא סגי בסמוך והכא כששם על העליונה היות שהוה כמו שאינה זה בגדר סמוך, וע"ז הקשו תוס' דמ"מ קשה הרי בעינן שיהיה הלחם והבזיכין בכלי שרת, והכא אינם כי זה מעל י"ב, ותירצו דכן יתכן שיהיו בתוך המקום שהשלחן מקדש.

## דף צ"ח ע"ב

**תוד"ה מדכתיב בנר מערבי.** פירשו דהיינו הנר השני שמצד מזרח למערב הוא הנר המערבי דהראשון הוא מזרחי והוא מערבי כי הוא לצד מערב, ועיין ישר וטוב שכתב דאף מש"כ רש"י (בד"ה מדכתיב בנר מערבי) דהחיצון של צד מערב קרי ליה נר מערבי כוונתו כמ"ש תוס' (דכ"כ רש"י בכמה מקומות), וכוונתו הכא כי הנר השני שבצד מזרח הוא החיצון של כל המערבים. אבל בצ"ק לא למד דזה כוונת רש"י ולכן הקשה דרש"י סותר את עצמו.

**תוד"ה שאמצעי משובח.** הוקשה להו על פירש"י דאם כוונת רבי נתן לגבי שלשה שקוראין בתורה א"כ למה אמר שאמצעי משובח הא שמה כולם משובחים, כי הגמ' במגילה אמרה דאם הראשון קרא ד' פסוקים הוא משובח וכן אם האחרון קרא ד' הוא משובח וכן אם האמצעי קרא ד' הוא משובח, כי מצאנו בכל אחד מהג' מעלה, אבל כשאומרים אמצעי משובח משמע דהשאר אינם משובחים כמוהו אלא פחות ממנו. לכן פירשו דבאמת מיירי בענין שהאמצעי משובח יותר מהשנים האחרים והיינו לגבי שהגדול הולך באמצע, וזה רק לגבי ג' שהולכים, משא"כ לגבי קריאת התורה אינם משובחים פחות ממנו.

**תוד"ה תרי דרי הוו.** (פרשתי דברי תוס' האלו עפ"י הישר וטוב) בתחילת התוס' כתבו דאע"פ דלמ"ד צפון ודרום הוו קאי יוצא דזה היה קצת יותר מ' אמות וא"כ היה בולט קצת לצד דרום, מ"מ כיון דטפי מטפח לא בלט (כן גרס בצ"ק) לא נחשב בדרום.

**אח"כ** עמדו על מש"כ בגמ' יומא בפרק אמר להן הממונה דהשלחן היה משוך מן הכותל שתי אמות ומחצה, כתבו דקאי אפילו למ"ד דהשלחנות היו בין צפון לדרום, ואע"פ שלדידיה השלחנות של שלמה התחילו בקיר הצפוני, מ"מ השלחן של משה התחיל בריחוק ב' אמות ומחצה מקיר צפון, ואם הגמ' ביומא קאי לפי הך מ"ד א"כ זה קאי על שלחנו של משה, משא"כ אי קאי כמ"ד ממזרח למערב קאי על שלחנות של שלמה.

**הביאו** הגמ' ביומא בפרק הוציאו לו, שכתוב שם דלפי ר"מ היה מהלך בין שלחן למזבח הזהב, ולכא' זה קשה כי הרי לפי ר"מ השלחנות היו בין צפון לדרום והגיעו עד אמצע ההיכל (וקצת יותר פחות מטפח), והרי כתוב דהמזבח

היה באמצע ההיכל וא"כ איך יכול להלך בין המזבח לשלחן. תירצו תוס' דהרי לפי הך מ"ד היה מרחק בין טור השלחנות הא' לשלחן של משה ב' אמות ומחצה ובין השלחן של משה לטור הב' של השלחנות עוד שתי אמות ומחצה, והשלחן של משה היה רחוק מהקיר הצפוני ב' אמות ומחצה, וא"כ מזבח הזהב שהיה אמה על אמה היה נכנס חצי אמה לבין השלחנות של שלמה ויוצא דיוכל להלך בין המזבח לשלחן של משה שהיה מולו, אבל לפי מ"ד ממזרח למערב יכול להתפרש דמהלך בין מזבח הזהב לשלחנות דמשה (וא"צ להכניס חלק ממזבח הזהב בין שני הטורים של שלחנות של שלמה, הסבר הדבר כי למ"ד ממזרח למערב אין שלחן של משה בין ב' טורי השלחנות של שלמה אלא לפנייהם לצד מערב וא"כ מרחיק את הטור הראשון מקיר הצפוני ב' אמות ומחצה והשלחנות תופסים אמה, ואח"כ מרחיק עוד ב' אמות ומחצה ונותן את הטור השני וביחד הוה ז' אמות, ולכן אף שמזבח הזהב נכנס חצי אמה לצד צפון עדיין יש ב' אמות ומחצה להלך ביניהם).

**אח"כ** כתבו וצריך ליישב הסוגיא דשקלים שמביא מחלוקת אם צפון ודרום מונחים או מזרח ומערב מונחים (הפוך מסוגיין דלסוגיין לפי רבי מזרח ומערב מונחים ולפי הירושלמי בשקלים צפון ודרום מונחים, וכן זה הפוך בדעת רבי אלעזר ב"ר שמעון), וממשיך הירושלמי ואומר למ"ד מזרח ומערב מונחין כולן ראויים לשירות, מסביר תוס' את כוונתו דס"ל דהלחם הפנים יכלו לתת אותם גם על שלחנות דשלמה, משא"כ לפי מ"ד צפון ודרום מונחים נותנים אותם רק על שלחן של משה, כי השלחנות של שלמה התחילו מקיר הצפוני ואם היו שמים שם את לחם הפנים לא היה להם אויר מצד קיר הצפוני שצמוד אליו.

**ממשיך** תוס' ומביא את המשך הירושלמי שכתב ומזבח הזהב היה נתון בתוך הבית (היינו באמצע בין דרום לצפון) וזה היה חולק את הבית מחצי הבית ולפנים, היינו דהתחיל מחצי ההיכל ולפנים, אומרים תוס' דזה מסתדר רק לפי המ"ד מזרח ומערב מונחים, דאז אע"פ שהתחיל מחצי הבית ולפנים היה מזבח הזהב נגד השלחנות של שלמה ומהלך ביניהם, משא"כ לפי המ"ד צפון ודרום נתונים הרי הטור הראשון של השלחנות התחיל מיד מחצי ההיכל ולפנים וזה הגיע עד קצת אחרי אמצע ההיכל ולא היה יכול לשים שם את מזבח הזהב ואחרי הטור הראשון היה ריוח ב' אמות ומחצה ואז שם השלחן של משה, נמצא דשלחנו של משה התחיל במרחק ג' אמות ומחצה מחצי ההיכל ולפנים ושם מולו את מזבח הזהב, וא"כ לדידיה לא התחיל מזבח הזהב מתחילת חצי ההיכל ולפנים ומש"כ בירושלמי

דהתחיל מחצי החיכל ולפנים קאי למ"ד מזרח ומערב מונחים.

**תוד"ה כמה משוך מן הכותל.** הביאו דברי רש"י דהמרחק ב' אמות ומחצה (למ"ד ממזרח למערב מונחין) זה כדי ששני כהנים הנושאים את שני הסדרים יוכלו להלך זה בצד זה. הנה מסתימת דבריהם נראה קצת דמה שצריך להרחיק ב' אמות ומחצה מן הקיר קאי אפילו לפי רבי יוסי ברבי יהודה דס"ל דהיו שמים לחם הפנים רק על שלחנו של משה ואעפ"כ היו השלחנות של שלמה צריכים להיות ראויים לתת עליהם הלחם הפנים. ובשוטנשטיין הביא בזה מחלוקת אחרונים, ובטהרת הקודש הוכיח מתוס' ישנים דהיה צריך להיות ראוי לתת עליהם לחם הפנים.

#### דף צ"ט ע"ב

**תוד"ה אחד של כסף.** במשנתנו דמיירי בב' שולחנות שהיו באולם דנו תוס' האם גרסינן אחד של שיש ואחד של זהב, או גרסינן אחד של כסף ואחד של זהב, וכתבו דברוב הספרים גרסינן אחד של שיש ואחד של זהב, וכתבו דמוכח כן גם מהמשנה וגמ' דשקלים (כפי שבעזה"י אבאר בהמשך) אבל לעומת זאת בכל הספרים כתוב במשנה בשקלים "בשנים דשל אולם" אחד של כסף ואחד של זהב, וכן במשנה דתמיד כתוב בשנים דאולם אחד של כסף ואחד של זהב. (נמצא דבהא דמסכת שקלים יש סתירה דמוכח דמיירי בשל שיש וזהב, ולעומת זאת בכל הספרים כתוב שם אחד של כסף ואחד של זהב ולא תירצו)

**מש"ב תוס' דמוכח בשקלים דשל אולם היה שיש,** כי המשנה שם הביאה בתחילה ח' שולחנות היו בבית המטבחים והם של שיש (ושנים במערבו של כבש אחד של שיש ואחד של כסף) ושנים באולם אחד של שיש ואחד של זהב, והביאה הגמ' שם ברייתא שחולקת על המשנה וסוברת דלא היה של שיש אלא של כסף, והגמ' דנה אם שייך שיהיה כסף, או לא שייך שיהיה של כסף מפני שמרתיח, ואע"פ שנעשה נס בלחם הפנים (דהיה חם ביום הלקחו) וא"כ נוכל לעשות של כסף ולא ניחוש להרתחה, מ"מ אין סומכין על הנס. והנה הך דיון שבירושלמי צ"ע על מה קאי, אם קאי על שולחנות שבבית מטבחים שבמשנה כתוב דהיה שיש וע"ז הביאה הגמ' דבברייתא כתוב דהיה של כסף והגמ' מצדדת דיש צד דא"א בכסף כי מרתיח או אפשר בכסף כי נעשה נס בלחם, ואם היינו אומרים כן, א"כ היה אפשר לומר דבמשנה בשקלים גרסינן בב' שבאולם אחד



של כסף ואחד של זהב, או קאי על ב' שולחנות שהיו באולם שכתוב במשנה דאחד של שיש (ואחד של זהב) ובברייתא כתוב אחד של כסף (ואחד של זהב) והגמ' דנה אם אפשר או א"א בכסף מצד שמרתיח, טוענים תוס' דמתוך הירושלמי מוכח דקאי על מש"כ שנים באולם שעליהם הניחו לחם הפנים, כי ע"ז מתאים מה שאמרה הגמ' דאולי כן יתכן בכסף כי מצאנו שנעשה נס בלחם הפנים, משא"כ אם קאי על השלחנות שבבית המטבחים מה ענין שנעשה נס בלחם הפנים לענין חשש הרתחה באברים, וא"א לומר דהגמ' מביאה דמצאנו ענין ניסים בבית המקדש וא"כ יכול להיות דהיה נס אף באיברים, כי אם זה כוונת הגמ' לא היתה צריכה להביא ראייה רחוקה כזו, אלא ראייה מפורשת ממש"כ במשנה באבות לא הסריח בשר הקודש מעולם ומזה שהגמ' לא הביאה מהמשנה באבות מוכח דגרסינן במשנה בשקלים לגבי שנים שבאולם אחד של שיש ואחד של זהב, וע"ז מתאים דהגמ' הביאה דברייתא כתוב (על שנים דאולם) אחד של כסף ואחד של זהב והגמ' דנה אם שייך בכסף או לא, אלמא מוכח דבמשנה בשקלים גרסינן בשנים של אולם אחד של שיש ואחד של זהב.

**אח"כ** הביאו דברש"י גם נראה שגרס במשנתינו אחד של שיש ואחד של זהב, כי רש"י על הגמ' בעמוד א' שהביאה ברייתא לגבי שנים שבאולם אחד של כסף ואחד של זהב הקשה סתירה מהמשנה שכתוב אחד של שיש, ותירץ (אינו ברש"י שלפנינו, וברש"י שלפנינו תירץ להיפך) דזה מחלוקת תנאים, כמו שמצאנו דהגמ' במסכת שקלים הביאה ברייתא דבשל אולם היה אחד כסף ואחד זהב.

**בסוף** התוס' סיימו דמה שהגמ' במסכת תמיד הקשתה אמאי עבדי דשיש, נייעבדו דכספא ודהבא, אכולהו פריך, והוקשה לי הרי תוס' הביאו לפני זה דבמסכת תמיד גרסו בשנים דשל אולם אחד של כסף ואחד של זהב, וא"כ לא שייך לשאול על של אולם למה עשו שיש. יישב בטהרת הקודש דזה המשך לפירוש הקונטרס דמייירי על שלחנות דאולם וכתב דהברייתא המובא בגמ' שקלים חולק על המשנה שלנו. ולפי"ז יוצא דהמשנה בשקלים ס"ל בלחם הפנים דהיה בשל שיש וא"כ הגמ' בתמיד שהביאה את המשנה בשקלים ע"כ צריך לגרוס שם שיש ולפי"ז כשהגמ' שם שואלת דנעשה של כסף וזהב קאי כפשוטו על כל השלחנות היינו דבית המטבחים ושלד הכבש ושל האולם משא"כ לפי כל הספרים שכתוב במשנה בשקלים של כסף בשלחן דאולם א"כ כשהגמ' הביאה הך משנה בתמיד והקשתה דנעשה כסף ע"כ הקושיא רק על שלחנות דבית המטבחים ושלד הכבש (עכ"ד הטהרת הקודש). וסיימו תוס' דר' שמואל בר רב יצחק לטעמיה דחייש להכי

במסכת שקלים היינו דלפירש"י דהמשנה בשקלים מיירי בלחם הפנים א"כ פשטות דברי ר' שמואל בר רב יצחק קאי על לחם הפנים דא"א לשום על שלחן של כסף ולכן א"ש שהגמ' במסכת תמיד הביאה תירוץ רב שמואל בר רב יצחק אף על לחם הפנים, משא"כ אם נגרוס במשנה דשקלים של כסף בשלחן דאולם א"כ ע"כ בלחם הפנים לא איכפת לן בשלחן של כסף, וע"כ קושיית ותירוץ הגמ' בתמיד לא קאי על הלחם הפנים, רק על איברים ופדרים דבהו חיישינן לא לעשות בשלחן של כסף (כן נראה לפרש דבריהם).

[ובצ"ק עמד ע"ז ותירץ בדרך אחר דכוונת תוס' דקאי בין על ח' השולחנות שהיו בבית המטבחים ובין על אחד שהיה במערבו של כבש והיה של שיש. (ולולי דמסתפינא אמינא דכוונת תוס' אף על שנים שבאולם למה עשוהו מכסף ולא מזהב וכוונת הגמ' שהקשתה ניעבדו דכספא ודהבא אף שבפשוטו נראה דקאי על השיש, מ"מ מונח כאן הקושיא דגם מה שעשו באולם של כסף היו צריכים לעשות של זהב שוב ראיתי בעולת שלמה שכתב דא"א לומר כן, כי הרי הגמ' אמרה דיש בשולחנות דאולם ענין מעלין בקודש לעשות תחילה כסף ואח"כ זהב ואם יעשה זהב, אין מעלין בקודש. ובר מן דין נראה דא"א לומר כן כי א"כ מה תירצה הגמ' דא"א לעשות כן מפני שמרתיח, וכי זהב מרתיח יותר מכסף). אך לפי פירוש הצ"ק צ"ע מה רצו תוס' בזה לומר דאכולהו קאי, למה לא. ואולי י"ל דהוקשה להו אחרי שהגמ' בתמיד גרסה בשנים דאולם אחד של כסף ואחד של זהב א"כ קשה על מי קאי שאלת הגמ' דנעביד דכספא ודהבא. תירצו תוס' דאכולהו קאי. או י"ל דהוקשה להו כי כתבו בתחילה דמוכח בגמ' שקלים דמה שאמר רב שמואל בר יצחק מפני שהוא מרתיח קאי על שנים שבאולם, והכא במסכת תמיד א"א לומר דקאי על שנים שבאולם כי היה של כסף לכן תירצו תוס' דקאי אכולהו. ודוחק]

### דף ק' ע"א

**תוד"ה** אמר להם הממונה. כתבו אלא ממונה אחר היה, נראה כוונתם דמש"כ אמר להם הממונה, אין הכוונה דהיה ממונה לסגן אלא היה ממונה לדבר אחר, וכתבו ושמא היה ממונה לפייסות.

**תוד"ה** מתתיה בן שמואל. בסוף התוס' כתבו והתם מפרש מי אומר כן, היינו דיש שם ב' דעות בגמ' לדיעה א' זה שעל הגג אומר האיר כל המזרח,

וזה שקאי אארעא שואל עד שבחברון, וזה שעל הגג עונה לו הן, ולדיעה ב' זה שקאי אארעא שואל האיר פני כל המזרח, וזה שקאי על הגג עונה לו עד שבחברון האיר, וזה שקאי אארעא עונה הן, היינו דכששאלתי האיר פני כל המזרח היתה כוונתי עד שבחברון. ובתוס' המבואר פירש דתוס' הביאו הך קטע (והתם מפרש מי אומר כן) כדי לסתור הגירסא המתניא בן שמואל אומר ממונה על הפייסות אומר, כי לפי הך גירסא ברור דהכוונה דהממונה על הפייסות היה אומר האיר פני כל המזרח ואילו בגמ' זה ספק אלמא לא גרסינן כן. [והוקשה לי דלכא' דברי התוס' שהם דברי רש"י משמע דמתניא בן שמואל שהיה קאי אארעא שואל האיר פני כל המזרח עד שבחברון וזה שעל הגג עונה לו הן, וזה דלא כחד מהנך דיעות. ומצאתי בישר וטוב שכתב דדברי רש"י ותוס' הם כדיעה קמא, ביאור דבריו דמתניא בן שמואל אומר לאותו שעל הגג אמור אם האיר פני כל המזרח, היינו דאם האיר פני כל המזרח זה שעומד על הגג יאמר האיר פני כל המזרח, וזה שקאי אארעא ישאל עד שבחברון ואותו שעל הגג יענה לו הן].

**תוד"ה אלא אפילו.** בתחילה הבינו תוס' דמה שאמר אבוב דרב אבין מנחה שנקמצה בלילה תצא לבית השריפה, נתכוין דוקא משום דנקמצה, ולכן כתבו תוס' דא"א להסביר דמה שתצא לבית השריפה זה בגלל שנפסל בלינה מצד דכלי שרת מקדשין שלא בזמן ליפסל בלינה, דא"כ אפילו בלא נקמצה, וכשכתוב נקמצה ע"כ אתא לחדש דבגלל זה ישרף מיד (אפילו קודם עמוד השחר) וע"כ היינו טעמא בגלל שזה קמיצה פסולה כי בלילה אין זמן קמיצה כמו נשחטה בלילה, אבל תוס' חזרו בהם כי בגמ' מוכח דדברי אבוב דרב אבין אתו מכח דכלי שרת מקדשין שלא בזמן והכוונה ליפסל במחוסר כיפורים ובלינה, וא"כ ע"כ דברי אבוב דרב אבין שאמר תצא לבית השריפה היינו דימתינו עד עלות השחר ואז ישרפוהו, וא"כ ע"כ צ"ל דמה שאמר אבוב דרב אבין מנחה שנקמצה זה לאו דוקא, דאפילו אם לא נקמצה ג"כ תצא לבית השריפה, אך בכ"ז צ"ע מדוע מנחה שנקמצה בלילה לא ישרף מיד הרי זמן קמיצת המנחה אינו בלילה והוא פסול בגופו דישרף מיד. ובדוחק צ"ל דהרי תוס' לא למדו כרש"י דקידש הקומץ בכלי, אלא עדיין לא קידשה (כמ"ש תוס' ביומא כ"ט: ד"ה נהדריה), וס"ל כתנאי דס"ל בשיטת בן בתירא בדף ו' ע"ב דבכל קמיצה פסולה עדיין לא נגמר המעשה עד שיקדשו בכלי. (אח"כ ראיתי שהקדימני בעולת שלמה) ולכא' קשה למה לא יחזירו לכלי, יש לתרץ כי אין תועלת בכך כי בלא"ה המנחה תיפסל כי קדשה בכלי ובעמוד השחר תיפסל.

ושיטת רש"י צ"ע דלמד דקידש הקומץ, ואולי למד דישרפו מיד וא"צ להמתין עד עמוד השחר, כי רש"י כתב הכא דמה דכלי שרת מהני לקדש שלא בזמן היינו דנפסל מחמת מחוסר זמן ולא כתב מצד לינה, ואולי נתכוין לגבי לשרוף מיד. וה' יאיר עיניי.

**תו"ד"ה בלילה.** כתבו ויש מפרשים הטבת הנרות, והנה בתוס' בתמורה (דף י"ד ע"א) מבואר יותר כוונתם ושם הביאו כגון שמן למנורה, (ומש"כ הכא הטבת הנרות נראה דנתכוונו דכשמטיבין הנרות שמים שמן בנרות ואם שם שמן בנרות בלילה נתקדש השמן), וצ"ע, אבל תוס' הקשו דלא שייך על שמן לשון קרב (כל הקרב בלילה) כי אין הדלקתו הקרבה.

#### דף ק' ע"ב

**תו"ד"ה שני ימים.** לפירש"י לחם הפנים נאכל לאחד עשר באופן שר"ה חל ביום חמישי ושישי ואז יוצא שבת ביוה"כ וזה נאכל במוצאי יוה"כ ונחשב עדיין יום אחד עשר כי בקדשים הלילה הולך אחר היום, ולפי תוס' זה נאכל באחד עשר ג"כ באופן שר"ה בחמישי ושישי, אבל מיירי בבאו עדים מן המנחה ולמעלה ואז יום שישי הוא א' תשרי ויוה"כ הוא ביום א', ולפי תוס' ל"ק קושיית רש"י דנאכל במוצאי שבת דהוה י"ב כי זה נאכל בשבת דהוא י"א, אבל קשה לתוס' דיוצא דיוה"כ חל ביום א' וזה כאחרים והך משנה משמע דלא קאי כאחרים, משא"כ לפירש"י ל"ק כי לא כתוב כאן דיוה"כ חל ביום א' רק בשבת. (שמעתי מהרה"ג ר' בערל וידר)

**תו"ד"ה ואינו דוחה.** ז"ל התוס' בפרק אלו עוברין פריך מהכא "דשתי הלחם" למ"ד מדאורייתא צרכי שבת נעשין ביו"ט עכ"ל, בישר וטוב מחק תיבות דשתי הלחם, אבל אפשר ליישב דהכוונה דהקשו מדין שתי הלחם שמופיע הכא. תוס' הביאו את הגמ' בפסחים ששאלה ולרשב"ג וכו' מאי איכא למימר, פירוש איך הוא יסביר כוונת הפסוק "לכם" מה זה בא למעט. ותירצה הגמ' דיסבור כאבא שאול דזה בא למעט נכרים.

**תו"ד"ה העופות.** כתבו דמש"כ במשנה דהעופות אין נפדין מיירי בשקדם הקדישן למומן, משא"כ אם מומן קדם להקדישן נפדין, רואים בתוס' שלמדו

דמש"כ הכא במשנה העופות וכו' משנטמאו אין להם פדיון, אין הכוונה דמיירי כשהעופות נטמאו ובא לפדותן (כי אם עדיין לא נמלקו לא חל טומאה עליהם, ואם כבר נמלקו ואז נטמאו א"כ אף בבהמה כה"ג אין נפדה אלא נשרף, ובמשנה כתוב משא"כ בבהמה דכן נפדה בכה"ג, אולם עיין בתויו"ט שכן רצה להעמיד בנטמאו ועיין בצ"ק ובישר וטוב שהקשו על דבריו), אלא מיירי בבעלי מומין כמו שרואים בגמ' דבעל מום נקרא טמא.

ותוס' הוכיחו דבריהם דבעופות אם קדם מומן להקדישן נפדין מדברי הגמ' בתמורה שאמרה וכן תני לוי במתניתיה אפילו חיה ואפילו עופות אין נפדין כשמתו כי בעו העמדה והערכה ורק כשהם חיים הם נפדין, (אבל מדברי לוי שתוס' הביאו לפני זה שאמר הכל היו בכלל העמדה והערכה ואפילו בעל מום מעיקרו, לא הביאו ראייה, כי אדרבה מלוי מוכח דגם אם קדם הקדישו למומו ג"כ נפדה, וזה פשיטא דבעופות אין נפדה כמ"ש במשנה, וע"כ צ"ל דלוי מיירי בבהמה).

ואע"פ דמש"כ לוי במתניתיה אפילו חיה ואפילו עופות מיירי באוויזין ותרנגולים (כמ"ש רש"י ותוס' בתמורה) שהם אינם ראויים כלל למזבח והכא איירי בעופות הכשרים למזבח אלא שהם בעלי מומין, צ"ל דתוס' הוכיחו דרואים בתני דבי לוי דעופות נפדין והיינו טעמא כי אין בהם קדושת הגוף כי מיירי באוויזין ותרנגולין, וא"כ ה"ה בעופות שקדם מומן להקדישן דגם אין בהם קדושת הגוף אלא קדושת דמים דנפדין, כתבתי בלי עיון די הצורך ועיין צ"ק ומים קדושים שנתקשו בדברי התוס'.

**תו"ד"ה ובלי שרת.** בגמ' מעילה כתוב דבבהמה יש מועל אחר מועל לכו"ע, אבל בכלי שרת יש מחלוקת לרבי נחמיה יש מועל אחר מועל, מצד ק"ו אם כלי שרת מביא אחרים לידי מעילה כש"כ דיהיה בו מועל אחר מועל, היינו דלא יצא לחולין ע"י מעילה וימשיך להיות בו מעילה, ולפי רבנן אין מעילה אחר מעילה בכלי שרת כי לומדים את זה מפסוק. והנה הכא איתא דא"א לפדות כלי שרת, וכתבו תוס' דלפי רבי נחמיה א"ש דא"א לפדות מדאורייתא מצד הק"ו אם מביא אחרים לידי מעילה כש"כ שלא יצא לחולין ע"י פדיון, אבל לכא' לפי רבנן לא א"ש דהרי ס"ל דזה יוצא לחולין ע"י מעילה וה"ה דיצא לחולין ע"י פדיון דמה"ת לחלק אבל תוס' כתבו וז"ל ואשכחן לרבנן נמי דאין מועל אחר מועל דמדרבנן אין נפדין, עכ"ל, ביאר בצ"ק דכוונת תוס' דאפשר לומר דהך משנה אתא אפילו כרבנן, ובאמת מדאורייתא היה מועיל פדיון ורק מדרבנן לא מועיל כמבואר בגמ' (והנה מלשון של תוס' נראה דמצאנו אף לרבנן יש מועל

אחר מועל מדרבנן אבל ביד בנימין נראה דאין כוונת תוס' שמצאנו כן לפי רבנן אלא שאפשר לומר כן לפי רבנן) [ותוס' ניהא להו לומר דקאי משנתינו אף כרבנן אע"פ שהמשנה במעילה סתמה כרבי נחמיה, כי שם אמרה הגמ' בפירוש דלא קאי כרבנן משא"כ הכא לא אמרה כן הגמ', בפרט שהגמ' אמרה דזה מדרבנן אלמא קאי אף כרבנן].

### דף ק"א ע"א

**תור"ה אע"ג דנטמא.** אקדים דברי הגמ', שמואל ס"ל דמנחות ונסכים לפני שקדשו בכלי נפדין אפילו לא נטמאו, והקשה רב הונא בר מנוח עליו ממש"כ במשנה דעצים ולבונה שנטמאו אין נפדין, דלכא' קשה הרי העצים ולבונה לא קדשי קדושת הגוף כי לא קדשו בכלי (וא"א לומר דמיירי בקדשי בכלי ובמשנה כתוב חידוש דאפילו נטמאו א"א לפדותן, כי א"כ דינו שוה למנחות ונסכים דרישא דעד שלא קדשו בכלי יש להם פדיון ומשקדשו אין להם פדיון אע"פ שנטמאו, ושמעתי מר' שלמה צלר דא"א לומר דקידשו בכלי, כי ברישא חילק התנא בין קידשו בכלי ללא קידשו והכא לא חילק אלמא מיירי אפילו בלא קידש בכלי), וא"כ מדוע אין נפדין, הרי מה שלא קדש קדושת הגוף נפדה כשנטמא, וע"כ צ"ל דמיירי באופן שאין טומאתן דאורייתא כגון שעדיין לא שיפו הגזירי עץ, והלבונה לא הכניסו לכלי דאין מטמאין מדאורייתא (כי לא הוכשרו לפני שיפו גזירין ולפני שהלבונה קדש בכלי), ונמצא "דאע"פ דנטמאו כטהורין דמו", ולכן א"א לפדותן כי טהורין א"א לפדות וקשיא על שמואל, ותירצה הגמ' וכו'.

והנה הך טומאה שנטמאו לפני שיפו גזירין דנו תוס' אם זה טהור גמור, או שטמא מדרבנן ורק לא חשיב טומאה כדי שיוכלו לפדות בגלל זה, תוס' טוען דמלשון הגמ' "אע"ג דנטמאו כטהורים דמו" משמע דכן טמאים, ובהמשך הביאו דמתוך לשון הקונטרס משמע דטהור לגמרי (לא ידעתי איך משמע כן מלשון הקונטרס, אמנם מתוך חשבון הדברים יוצא כן כפי שבעזה"י אבאר בהמשך).

וחקשו תוס' דבגמ' בזבחים משמע דלפני שקדשו בכלי העצים ולבונה אין מקבלין טומאה, וא"כ למה מבואר בגמ' הכא דמקבל טומאה. ותירצו דמקבל טומאה רק מדרבנן ולא מדאורייתא ובגמ' זבחים מיירי מטומאה דאורייתא, והכא מיירי מדרבנן.

והנה מש"כ בגמ' זבחים דכשקדשו בכלי נטמאים מדאורייתא, נחלקו תוס' ורש"י באיזה קדושת כלי מיירי, תוס' ס"ל בשיפוי הנסרים ורש"י ס"ל בכלי גמור

כגון שחתה העצים במחתה מעל המזבח. והנה בסוגיין מבואר דאילו שיפו הנסרים מקבלי טומאה, לפי תוס' זה דאורייתא ולפני שיפוי הנסרים זה דרבנן וא"ש לשון הגמ' כפשוטו, אבל לפירש"י זה דרבנן כי עדיין לא קידשה במחתה, וא"כ לפירש"י כשעדיין לא שיפה הנסרים לא מטמאים אף מדרבנן ולכן צ"ל דמה שאמרה הגמ' (הכא דמיירי לפני שיפוי הגזירין) אע"ג דנטמאו כטהורין דמו הפירוש דבאמת הם טהורין גמורין (דזה דוחק לומר דרבנן עשו ב' מעלות א' שיפוי גזירין טמא ונפדה, ב' לפני שיפוי טמא ואין נפדה).

[אך צ"ע על פירש"י למה הבין רב הונא בר מנוח דאילו היה שיפוי גזירין היה אפשר לפדות הרי גם זה רק מדרבנן ומדאורייתא טהור ואין אפשר לפדות, בשלמא לפי תוס' כשהיה שיפוי גזירין טמא מדאורייתא.]

**אח"כ** הקשו תוס' איך ע"י שיפוי הגזירין נהיים העצים קדושים הרי הקרדום אינה כלי שרת כדמוכח ממש"כ בתוספתא (ובעזה"י בהמשך אסביר טעם של התוספתא), נטל קרדום של הקדש בקע בו ובא חבירו ובקע בו כולן מעלו (והנה בתוס' הביאו הגירסא השואל קרדום של הקדש מחבירו ביקע בו ובא חבירו וביקע בו כולן מעלו, אבל בתוספתא שלפנינו לא גרסו השואל וכן תוס' בבבא מציעא לא כתבו השואל וכן מסוף התוס' מוכח דא"א לגרוס השואל, כי תוס' כתבו שם דאילו שואל קרדום של הקדש מהגזבר (והגזבר חושב שזה שלו) הגזבר מעל לפי טובת הנאה וזה ששאל הקרדום לא מועל לכן מחק בחמדת דניאל תיבות השואל קרדום של הקדש מחבירו) נתנו לחבירו וחבירו לחבירו הראשון מעל והשני לא מעל, ובעולה אינו כן נתנו לחבירו וחבירו לחבירו כולן מעלו, ואי נימא דקרדום הוא כלי שרת א"כ הרי ס"ל לרבי נחמיה דכמו שבבהמה יש מועל אחר מועל ה"נ בכלי שרת, וא"כ למה בקרדום אין מועל אחר מועל מוכח מזה דאינו כלי שרת (וא"א לתרץ דהתוספתא ס"ל כשיטת רבנן דרק בבהמה יש מועל אחר מועל, א' כי סתם משנה כרבי נחמיה (במסכת מעילה דף י"ט:), ב' כי בקטע אח"כ מביא התוספתא מחלוקת רבי נחמיה ורבנן, אלמא דהך קטע בתוספתא אתא לכו"ע), וכן מוכח ממש"כ (בפרק השואל) המשאל קרדום של הקדש מעל לפי טובת הנאה שבו (היינו כמה ששנה הן הנאה שנהנה מזה שמכירים לו טובה שהשאלו), וחבירו מותר לבקע בו לכתחילה, אלמא אין מועל אחר מועל כי אינו כלי שרת. תירצו תוס' דיש ב' קרדומות בהקדש א' אינו כלי שרת והשני מיועד לביקוע גזירים והוא כלי שרת.

**עבשיו** הקשו תוס' אם בתוספתא לא מיירי בקרדום כלי שרת למה כתוב בתוספתא ביקע בו ובא חבירו וביקע בו כולן מעלו, הרי אין מועל אחר מועל

רק בבהמה וכלי שרת כמש"כ במשנה במעילה [ולכא' יכלו תוס' גם להקשות על התוספתא מיניה וביה דמזה שכולן מועלין משמע דזה כלי שרת, ומזה שנתנו לחבירו וחבירו לחבירו דרק הראשון מעל מוכח דאינו כלי שרת], תירצו תוס' דהתוספתא מיירי בקרדום המסור ליד גזברין (כמו שאמרה הגמ' במעילה ובחגיגה על הקטע המובא אח"כ בתוספתא שכתוב שם נטל אבן או קורה של הקדש לא מעל, נתנה לחבירו הוא מעל וחבירו לא מעל, בנאה בתוך ביתו לא מעל עד שידור תחתיה שוה פרוטה והקשתה הגמ' למה ברישא כתוב נטל אבן או קורה של הקדש לא מעל, הרי גזלה וימעול כמ"ש בסיפא נתנה לחבירו הוא מעל, ותירצה הגמ' דמיירי בגזבר שמסורים לו אבני הבנין) הסבר הדבר דמעילה היינו שמוציאו מרשות הקדש ומכניסו לרשות אחרת, וגזבר ידו כיד הקדש (וכל היכא דמנחי בי גזא דרחמנא הוה) ולכן כשנטל הגזבר את האבן או הקורה של הקדש לא מעל כי זה עדיין ברשות הקדש משא"כ בנתנה לחבירו מיירי דחבירו אינו גזבר והרי עכשיו הוציאה מרשות הקדש לרשות חבירו לכן מעל, אולם אפילו גזבר שרשותו זה רשות הקדש אם יהנה מהקרדום של הקדש כגון שביקע בו הרי הך הנאה שנהנה יצא מרשות הקדש כי הוא עצמו נהנה והוא עצמו אינו הקדש (ורק שהדברים הנמצאים ברשותו הם ברשות הקדש), והשאר נשאר ברשות הקדש, ולכן ביקע בו ובא חבירו וביקע בו דמיירי שכולם גזברים כולן מעלו אע"פ שאינו כלי שרת היות דבכל ביקוע יוצא מרשות הקדש רק החלק שנהנה ממנו והשאר נשאר ברשות הקדש כי רשות הגזבר כרשות הקדש, אבל אם מישוהו זר שאינו גזבר יבקע בו אז יצא כל הקרדום לחולין כי היות שיודע שהך קרדום אינו שלו ומתכוין לגזלו קנהו כולו, ואפילו מתכוין לשואלו הרי שואל שלא מדעת גזלן והרי"ז כמתכוין לגזלו וברגע שנהנה ממנו הכניסו לרשותו ויצא מרשות הקדש, [וצ"ע א' למה כתבו תוס' דזר שביקע בו מעל ויצא לחולין, דלכא' אפילו לא בקע בו ברגע שלקחו לידו הוציאו מרשות הקדש וימעול כמו שכתוב דאם הגזבר נתנו לחבירו הוא מעל וחבירו לא מעל כי יצא מרשות הקדש, ומשמע אפילו עדיין לא ביקע בו, ב' אם זר לקח הקרדום של הקדש וחשב שזה שלו וביקע בו, יש קצת סתירה בתוס', דלגבי גזבר כתבו תוס' דחושב שזה שלו (וכ"כ תוס' בב"ק דף כ: אבל במעילה כתבו דאפילו מתכוין להוציא) ומה שזה לא יוצא לגמרי מרשות הקדש כי רשותו כרשות הקדש, משמע אילו לא היה גזבר היה יוצא מרשות הקדש כי אין רשותו כרשות הקדש, ואילו לגבי אינש דעלמא כתבו תוס' מצד שאינו סבור שזה שלו וא"כ כשמבקע בו מתכוין לגזלו ואפילו אין מתכוין לגזלו מ"מ מתכוין לשואלו ושואל שלא מדעת הוה גזלן,



משמע אילו חשב שזה שלו לא ימעול בכולו. אח"כ ראיתי בעולת שלמה דהעיקר תלוי באם חושב שזה שלו, (וגזבר דנקטו אורחא דמילתא נקטו דהיות דהוא גזבר והחפץ ברשותו לכן חושב שזה שלו) וקצ"ע לשון תוס' וכן לשון הגמ' בחגיגה שאמרה בגזבר המסורות לו אבני הבנין דכל היכא דמנחא ברשותא דידיה מנחא, וה' יאיר עיניי].

**אח"כ** הקשו (פירשתי לפי החק נתן) דכתוב המשאיל קרדום של הקדש מעל הגזבר לפי טובת הנאה והך דין זהו דוקא כשחושב שזה שלו (דאל"כ אלא יודע שזה הקדש הרי מעל הגזבר בכולו) וכתוב דחבירו מותר לבקע בו בתחילה דמשמע שהקרדום יצא מרשות הקדש לגמרי ואיך יתכן כן זה הרי ברשות הגזבר כי שאלו ממנו והוה ברשות הקדש. תירצו תוס' דבאמת זה ברשות הקדש ורק ההנאה של הביקוע זה יצא לחולין ולכן מותר לבקע בו אבל שאר דברים אסור לו לעשות בו וימעול אם יעשה.

**תוד"ה פיגל במנחה.** בתחילת התוס' כתבו דמה שפיגל במנחה נחשב שלא היה לה שעת הכושר מיירי בהקדישה במחובר ונחשב שלא היה שעת הכושר כי טהורין אין נפדין, לכא' נקטו מש"כ הגמ' בתחילה, ולא רצו להאריך לכתוב מש"כ הגמ' דאפילו אם טהורין נפדין בכ"ז נחשב לא היה לה שעת הכושר כי במציאות זה לא נפדה ואין מצוה לפדות, ועיין בחק נתן מש"כ בזה.

**הקשו** דעולה לפי ר"ש לא יטמא טומאת אוכלין, כי בחיי הבהמה כשעוד לא הקדישה אין ראויה לאכילה, ואח"כ אין ראויה לאכילה כי קאי למזבח, ולא היה לה שער הכושר (משא"כ שאר קרבנות דהבשר נאכל הוה לה שעת הכושר דהוכשר לאכילת אדם, ואם פיגל כבר בשחיטה באמת אין מטמא טומא אוכלין כמבואר בגמ').

**תירצו** דאכילת מזבח שמה אכילה (והצ"ק כתב לגרוס כאן מש"כ תוס' בהמשך והוה אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים), והביאו ראיה מלענין אותו ואת בנו דס"ל לר"ש דרק כשהשחיטה ראויה לאכילה חייב ואם לא אין חייב, ואמרה הגמ' בהיא חולין ובנה עולה חשיב שחיטה ראויה אע"פ דעולה אין נאכל, ובע"כ משום דאכילת מזבח הוה אכילה, ואפילו לרבא דס"ל דבנה עולה פטור כי לא סגי במה שזה ראוי למזבח, רק שם בעינן שיהיה שחיטה ראויה לאכילת אדם משא"כ לגבי טומאת אוכלין סגי במה שזה ראוי למזבח, ותוס' מביאים ראיה, כי רואים דכששחט ונמצאת טריפה לא חייב משום אותו ואת בנו כי אינה שחיטה ראויה ובכ"ז מטמא טומאת אוכלין, כן הסביר בצ"ק את כוונת תוס'. [ולא זכיתי להבין

ראייתם דשם זה ראוי לאכילת גר וגוי וזה אוכל שאתה יכול להאכילה לאחרים אבל מאן לימא לן דאכילת מזבח שזה אש מיקרי אכילה לגבי טומאת אוכלין.]

**אח"כ** הביאו תוס' ראייה דהא עצים ולבונה מטמאים טומאת אוכלין אף לר"ש דמצריך אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים אע"פ שאינם לאכילה וע"כ בגלל שעומדים לאכילת מזבח, וא"א לדחות ולומר דמהני לטמאות בגלל דחיבת הקודש משהו להו אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים לגבי טומאה בלי שיהיה ראוי לאכילה כי אם תאמר דחיבת הקודש מהני לעשותו אוכל א"כ למה אמרינן פיגל במנחה לא מטמא טומאת אוכלין ומיירי דהקדישה במחובר, ופיגל בקמיצה, הרי כשהביאה מנחה לפני שקמץ נימא דנחשב אוכל מצד חיבת הקודש, אע"כ לא סגי בזה לעשותו אוכל רק ע"י שראוי לאכילה, וכשפיגל בקמיצה עדיין לא נהיה אף פעם ראוי לאכילת מזבח לכן אין מטמא טומאת אוכלין.

וסיימו תוס' ועוד כמו שדקדקתי מפרה (כן גרס בצ"ק), בתוס' בחולין (דף פ"א ע"א ד"ה עולה לאו בת אכילה) מבואר כוונתם דהגמ' הכא אמרה דלפי ר"ש פרה אדומה מטמאה טומאת אוכלין בגלל שהיתה לה שער הכושר (שיכולים לפדותה ע"ג מערכתה) תיפוק ליה מצד חיבת הקודש, אע"כ מוכח דלא מהני ע"ז לעשותו אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים.

### דף ק"א ע"ב

**תוד"ה פיגל במנחה מטמא.** הקשו דלפי הס"ד דרבי אושעיא ס"ל פיגל במנחה לפי ר"ש לא מטמא טומאת אוכלין אפילו היתה לה שעת הכושר, היו צריכים להקשות מהמשנה מ"ש מבשר בחלב דמטמא כי היה לה שער הכושר. ותירצו תוס' דהיינו מתרצים דרק אם מהמצב הזה היה שעת הכושר אז מטמא טומאת אוכלין, ובבשר בחלב מיירי דשרה כל היום בשר בחלב דאע"פ דהיה בולע היה מותר באכילה (כי אינו בבישול) ואח"כ בישלו ונמצא דבמצב של בשר בחלב היה לה שעת הכושר, משא"כ מנחה ס"ל לרבי אושעיא (לפי ההו"א) היות דממתי שזה הקדש לא היה לה שעת הכושר לכן לא מטמא טומאת אוכלין.

### דף ק"ב ע"א

**תוד"ה דקומץ מנחה.** תמהו תוס' דלכא' אין כאן חידוש דשרא בקומץ אע"פ דהוה כשחיטה, כי בקמיצה היה לה שעת הכושר קודם שהקדיש המנחה.

יד      דף ק"ב ע"א      גד      קפה

[והוקשה לי דלכא' יש חידוש בזה שלא נימא דשעת הכושר היינו היכא שכבר בא למצב הזה כמ"ש בקטע הקודם. ומצאתי בטהרת הקודש שתירץ כן קושיית תוס' עיי"ש באורך]

**תוד"ה אמר רב אשי.** כתבו דא"א לגרוס הכא אמר רב אשי אמריתה לשמעתא קמיה דרב נחמן, כי רב נחמן היה רבו של רבא ונפטר לפני תלמידו רבא, וביום שנפטר רבא נולד רב אשי (ואם היינו אומרים דרב נחמן אע"פ שהיה רבו של רבא נפטר אחרי רבא היה יתכן דרב אשי אמר קמי רב נחמן, ולכן הוכיחו תוס' דרב נחמן נפטר לפני רבא), וכתבו תוס' דאם נגרוס רב נחמן בר יצחק יתכן, כי הוא אינו רבו של רבא, אבל רב נחמן סתמא, הוא רב נחמן בר יעקב והוא היה רבו של רבא.

**תוד"ה דאי בעי זריק.** כתבו תוס' דרב אשי דס"ל דלא אמרינן בזריקה כל העומד לזרוק כזרוק דמי (היות דזה מעשה) לא ס"ל הא דאמרה הגמ' לעיל דאע"פ דס"ל לראבר"ש דכדי שיקדשו הנסכים בעינן גם שחיטה וגם זריקה, בכ"ז אם שחט כדין ונתקבל הדם בכלי ואח"כ נשפך אמרינן דנתקדש מצד כל העומד לזרוק כזרוק דמי (והכא א"א לומר מש"כ תוס' בסוף דאף לרב אשי אמרינן כל העומד ליזרוק כזרוק דמי אם בסופו של דבר היה זריקה, כי בגמ' דלעיל לא היה זריקה כי זה נשפך).

**אח"כ עמדו תוס' על הגמ' במרובה שכתוב שם דר"ש אומר אדם שגנב קדשים ושחטם אם הם קדשים שהבעלים חייב באחריותם כגון שהפרישם על נדרו (שאמר הרי עלי) חייב ד' וה', כי היות דהבעלים חייב באחריותם הוה הבהמה דבר הגורם לממון וכממונו של הבעלים דמי, ולפי רבי יוחנן לא מיירי דשחט הנך קדשים בחוץ כי א"כ פטור מצד קם ליה בדרכה מיניה דחייב מיתה מצד שחוטי חוץ, אלא מיירי דשחט בפנים, שואלת הגמ' למה חייב ד' וה' הרי כששחט בפנים לשם בעלים זה עלה לשם הבעלים והוה ליה כמו שחזרה קרן אצל הבעלים דאין חייב בדו"ה. תירץ רבי יוחנן דמיירי כששחטן בפנים שלא לשם בעלים דזה כשר אבל לא עלה לבעלים לשם חובה. והקשה רבי אלעזר על רבי יוחנן דהרי השחיטה אינה ראויה לאכילה (כי עדיין צריך זריקה) וס"ל לר"ש דעל שחיטה שאין ראויה אין חייבים עליה. תירצה הגמ' דלפי רבי יוחנן נחשב כמו שזרק הדם מצד כל העומד לזרוק כזרוק דמי. כתבו תוס' דהך גמרא לא אתא כרב אשי, כי רב אשי לא ס"ל כל העומד לזרוק כזרוק דמי היות דזה מעשה. ורב אשי יעמיד כמו ריש**

לקיש דמיירי בשחט בעלי מומין בחוץ. [ולא זכיתי להבין קושיית תוס' כי הרי רב אשי ס"ל הכא בגמ' דכזרוק דמי ופוקע הקדושה מכח זה ובשלמא אם היו מפרשים כפירש"י דלגבי טומאת אוכלין לא אמרינן כזרוק דמי כי אינו אוכל א"כ י"ל דה"נ אינו אוכל ולא יתחייב דו"ה, אבל לפירוש תוס' דאף לגבי שיהיה אוכל אמרינן עומד לזרוק כזרוק דמי א"כ לא מובן קושיית תוס'. שוב ראיתי דגם תוס' מוכרחים לפרש כפירש"י כמש"כ בהמשך דברי תוס' וא"כ מתורץ הקושיא] אח"כ כתבו תוס' דיתכן דאתא אפילו כרב אשי, ואם בסוף היה זריקה כבר אמרינן דמעיקרא הוה כזרוק מצד כל העומד. (אולי זה פועל מצד ברירה דנתברר דזה באמת היה עומד לזרוק אבל אם בסוף לא היה זריקה אמרינן דנתברר דלא היה עומד לזריקה)

**אח"כ** כתבו דכן צ"ל ומוכח אף ברבי יוחנן דמה דס"ל דעומד לזרוק כזרוק דמי מיירי באופן שבסוף היה זריקה, כי רבי יוחנן אמר בגמ' מעילה דמש"כ במשנה דמעילה (ומובא הכא) דאם היה לה היתר לכהנים אז כבר אין בו מעילה, מיירי דהיה בו היתר אכילה, אבל אם רק היה היתר לזרוק הדם עדיין יש בו מעילה, ולכא' קשה מאד על רבי יוחנן דיוצא דס"ל לגבי מעילה לא אמרינן העומד לזרוק כזרוק דמי, דסותר עצמו דהרי בגמ' מרובה מחייב לגנב ששחט בדו"ה מצד עומד לזרוק כזרוק דמי, אע"כ צריך לחלק דאף רבי יוחנן מודה דאם בסוף היה זריקה אמרינן כזרוק דמי, ובגמ' מרובה היה בסוף זריקה, משא"כ בגמ' מעילה מיירי כגון שלא היה זריקה לבסוף (ומה שאמר שם רבי יוחנן היתר אכילה שנו הכוונה דבסוף היה שם היתר אכילה כי נזרק הדם), ואומרים תוס' דא"א לדחות ההוכחה מרבי יוחנן ולומר דלעולם רבי יוחנן ס"ל דעומד לזרוק כזרוק דמי לגבי חיוב דו"ה אף כשלא היה זריקה בסוף ורק לגבי חיוב מעילה ס"ל דלא פוקע כל עוד שלא היה זריקה, אין לומר כן כי בהמשך רואים דרב אשי ס"ל לגבי מעילה דזה קיל וכזרוק דמי ואילו לגבי שיחשב אוכל ויטמא טומאת אוכלין לא אמרינן כזרוק דמי, ונידון דגמ' מרובה לגבי תשלומי דו"ה נחשב בדרגא כמו טומאה כי הגמ' במרובה מביאה ראייה מטומאה לגבי תשלומי דו"ה, וא"כ אם רבי יוחנן ס"ל לגבי טומאה ותשלומי דו"ה דחמיירי דכזרוק דמי ע"כ צריך לסבור כן אף לגבי מעילה ולמה אמר בגמ' מעילה דהיתר אכילה קאמר, לכן ע"כ צריך לחלק דמה דרבי יוחנן אמר דכזרוק דמי מיירי כשזרק בסוף.

**תוד"ה** לא ראוייה. בקושיית הגמ' שוים רש"י ותוס', דהגמ' סברה דלן הכוונה הדם והבשר, ולכא' איזה שעת היתר היה כאן ע"כ בגלל שהיה עומד

לזרוק אלמא אף לגבי זריקה אמרינן כזרוק דמי, תירצה הגמ' בתחילה לפירש"י דמש"כ הכא לן הכוונה "דהדם נזרק כהלכתו" ואח"כ לן הבשר, ובאמת לגבי זריקה לא אמרינן עומד לזרוק כזרוק דמי, וע"ז הקשתה הגמ' דא"כ היה צריך לכתוב במשנה כל שיש לו שעת היתר, ביאר בשוטנשטיין דהכוונה דכשאתה כותב כל שהיה לו שעת היתר יכול להתפרש דהיה אפשרות שיתירו אותו אע"פ שבסוף לא הותר, וזה לא מתאים הכא כי בסוף הותר ע"י הזריקה, ויותר מתאים לכתוב לשון כל שיש לו שעת היתר לכהנים דמשמע שההיתר נהיה בסוף (ורק אח"כ נהיה אין ראוי בגלל פסול אחר) אבל תוס' הקשו על פירש"י דאיך אפשר לכתוב שיש לו שעת היתר דהך לשון משמע דגם עתה הוא מותר וזה אינו. ותירץ רב אשי כמו שהגמ' הבינה בקושיא דמיירי שלן הדם והבשר ורק לגבי מעילה אמרינן דעומד לזרוק כזרוק דמי אבל לגבי טומאת אוכלין לא אמרינן כן, כי לגבי מעילה כשאמרינן דכזרוק דמי פקע קדושתיה ואין מעילה ואח"כ כשנפסל ואין ראוי לזריקה איך יחזור הקדושה שפקעה, [וצ"ע לפירש"י דמכיון שעומד לזרוק הוה כזרוק א"כ מה צריכים לומר דאח"כ כשלן וא"א לזרוק לא חוזרת הקדושה מכיון שכבר פקעה, היה צריך לומר בפשיטות דכבר נחשב כזרוק, ובזרוק אין מעילה וה' יאיר עיניי] משא"כ לגבי טומאת אוכלין תלוי אם היה יכול להאכיל לאחרים והרי לא היה יכול להאכילו לאחרים כי אע"פ שנחשב כזרוק מ"מ א"א להאכילו עדיין ואינו אוכל, לכן אין מקבל טומאת אוכלין, [ולפירש"י כתב הב"ח דא"א לגרוס בגמ' כל היכא דאי בעי זריק מצי זריק ליה משוי ליה אוכלא ומטמא טומאת אוכלין היכא דאי בעי וכו' כי לפירש"י מה שעומד לזרוק לא מהני לעשותו אוכל, אולם לפירוש תוס' שהבאתי בהמשך, אפשר לגרוס כן, וכן מההסבר של תוס' נראה דגרסי לה, ועיין מש"כ בסוף התוס' דלכא' אף תוס' לא גרס לה ופירש כפירש"י] ותוס' הקשו על פירש"י איך קאמרה הגמ' דפקעה הקדושה, במאי פקעה הרי לנה ממש. והאחרונים (בה"ז ועולת שלמה וישר וטוב) נתחבטו בפירוש קושייתם, כי לכא' מובן בפשיטות דבתחילה היה עומד לזרוק וא"כ פקעה הקדושה, (אף שאח"כ כבר אינו ראוי לזרוק כי נפסל), וכל אחד מהנך אחרונים הלך בדרך אחר בישוב קושייתם עיי"ש.

**ואצטט** הסבר של העולת שלמה (כ"ג כוונתו) דקושיית תוס' דהרי רב אשי ס"ל בתירוץ הראשון לפירש"י דלא אמרינן כזרוק דמי אף לגבי מעילה, וא"כ רב אשי היה צריך לומר בתירוץ שני לעולם כזרוק דמי ורק לגבי קדושה וכו' אבל לא אמר כן, אלא אמר לבתר דפקעה קדושה במאי הדרא וע"ז מקשה תוס' איך אומר בסתמא פקעה הקדושה הרי בתחילה היה סבור דלא אמרינן כזרוק דמי אף לגבי מעילה ולפי"ז הקדושה לא פוקעת, ואם רוצה לשנות היה צריך לומר לעולם

כזרוק דמי ולכן פקעה הקדושה אבל לא מהני לגבי אשוויי אוכלא, ולפי העולת שלמה א"ש דתוס' מקשה על פירש"י בתירוץ הראשון מהתירוץ האחרון. ולכא' מה הקשר, ולהאמור א"ש כי בתירוץ הראשון היה סובר דאינו כזרוק אף לגבי מעילה וא"כ כשבא לתרץ אח"כ ולשנות ולומר דהוה כזרוק היה צריך לפרש.

**אבל** תוס' הלכו בדרך אחר דבתירוץ הראשון אומרת הגמ' דמש"כ הכא שלנה ושנטמאת ושיצאה, אין הכוונה דכן היה שלנה, אלא הכוונה שהיה ראוי ליפסל בלינה, והיינו דעדיין לא זרקו הדם וזה ראוי ליפסל בלינה אם לא יזרוק הדם עד אחר שקיעת החמה [ולפי תוס' גורסים בתירוץ הגמ' ראוייה ללון, משא"כ לפירש"י בפירוש הא' לא גורסים ראוייה ללון אבל בפירוש הב' כן גרס ראוייה ללון, ועיין במה שכתבתי בסוף התוס' דאף לפירוש הב' ברש"י זה שונה מתוס']. והנה כוונת הגמ' לתרץ דלא אמרינן לגבי זריקה כזרוק דמי, ובשלמא לפירש"י מובן למה אין מעילה כי מיירי דזרק אבל לפי תוס' דלא זרק, א"כ מדוע אין מעילה. ביארו תוס' דס"ל לתרצן דאם עדיין אפשר לזרוק אמרינן כזרוק דמי אבל אם א"א כבר לזרוק לא אמרינן כזרוק דמי, והיות דהכא מיירי דעדיין ראוי לזרוק כי עדיין לא שקעה החמה לכן הוה כזרוק ואין בו מעילה (משא"כ לפירש"י אין חילוק כזה, לומר כזרוק דמי כל עוד שאפשר לזרוק ולא כשכבר א"א לזרוק). [והנה צ"ע הסבר התירוץ לפי תוס' דלכא' אם בתחילה כשעמד לזרוק נחשב כזרוק א"כ אף אח"כ שנהיה פסול למה לא יחשב כזרוק כי כבר לפני הפסול נחשב שזרק הדם, ופה היה אפשר לומר דזה תלוי בברירה דאם בסוף נזרק אפשר לומר דמעיקרא נחשב כזרוק משא"כ באירע בו פסול דנתברר דלא עמד הדם ליזרק אבל בהמשך בתירוץ של רב אשי קשה לומר כן, כמו שיתבאר בהמשך, וה' יאיר עיניי].

**ולפי** תוס' מובן קושיית הגמ' דא"כ צריך להיות כתוב במשנה כל שיש לו היתר דהיינו שיכול להיות נותר ע"י שיזרוק לפני שיהיה נפסל בלינה, משא"כ הלשון שכתוב כל שהיה לו שעת היתר דמשמע דעכשיו אין, לא א"ש כי עדיין לא לן ועדיין יש לו עכשיו שעת היתר.

**לכן** תירץ רב אשי כמו שהבינה הגמ' בקושיא דמש"כ לן מיירי אפילו לן הדם והבשר, אבל בטעם זה שונה ממה שהבינה הגמ' בקושיא, דבקושיא הבינו דהיות דהיה אפשר לזרוק נחשב כזרוק ממש ואף שאח"כ אין ראוי לזרוק, לא איכפת לן מאחר דנחשב כזרקו ממש, משא"כ בתירוץ מבינים דכשעכשיו אין ראוי לזרוק אף שהיה ראוי קודם אין נחשב כזרוק, אבל היות דפקעה הקדושה כשהיה עומד לזרוק מצד כזרוק דמי לכן אף שאח"כ אינו במצב של עומד לזריקה כי נפסל

לא הדרא הקדושה. [אבל הכא קשה להסביר מש"כ למעלה דאם זה נהיה אין ראוי לזריקה נתברר דלא היה עומד לזריקה דא"כ היתה הקדושה צריכה לחזור כי נתברר דזה טעות ולא היה עומד ליזרק, וה' יאיר עיניי] [וא"ש שתוס' צירף התירוץ אחרון עם הראשון כי התירוץ האחרון בנוי על התירוץ הראשון דסוברים עומד ליזרוק כזרוק דמי כשעדיין עומד לזרוק, ולכן לא אמר התירוץ האחרון לעולם כזרוק דמי] משא"כ לגבי טומאה לא יקבל טומאת אוכלין דאף דכשהיה עומד לזריקה נחשב כזרוק והוא אוכל דלא כפירש"י, מ"מ אחרי שנהיה אין ראוי לזריקה א"א לומר בו השתא דראוי להאכיל לאחרים היות דהשתא אינו ראוי לאכילת אחרים. שוב ראיתי דקשה לומר כן, כי אם היתה לה שעת הכושר והיה ע"ז שם אוכל כגון בבשר בחלב אף שהשתא אינו ראוי לאכילה מטמא טומאת אוכלין, ולכן צ"ל דגם תוס' יסבירו כמו שפירש"י דע"י שעומד לזריקה אין נהפך להיות אוכל, אולם עיין בישר וטוב שכן מחלק בין הא דהכא לבשר בחלב, וצ"ע.

ותוס' כותב דא"ש לפי תירוץ האחרון (רק לפי תוס') למה כתוב בברייתא לן, הרי אף לפני שלן אין מעילה מצד עומד לזרוק, דרבנותא קמ"ל דהיה הו"א לומר אחרי דההיתר מצד עומד לזרוק א"כ רק לפני שלן נחשב כזרוק כי עומד לזריקה משא"כ אחרי שלן דכבר אינו עומד לזריקה יהיה בו מעילה כפי שס"ל לתירוץ הראשון, לכן כתבה המשנה דאף לן אין בו מעילה והיינו טעמא כי אחרי שפקעה הקדושה שוב לא הדרא משא"כ לפירש"י דאין יותר סברא לומר דכזרוק דמי דוקא בזמן שעדיין עומד לזריקה, א"כ קשה למה כתוב במשנה לן, דהרי לפני זה היה ראוי לזריקה והוא כזרוק וא"כ פשיטא דגם בלן נחשב כזרוק.

וסיימו תוס' דלפי מסקנת סוגיין הך לן מיירי אפילו לן הדם והבשר ושרא מצד עומד לזרוק (ופקעה הקדושה) נמצא דמש"כ במשנה שהיה לו שעת היתר היינו היתר זריקה, אבל היתר הבשר באכילה לא היה כי לא נזרק הדם, אבל בגמ' מעילה יש דיעה (והובא בתוס' הקודם) דרק אם היה בו היתר אכילה אז אין מעילה, והך דיעה יפרש דלן הבשר היינו דהדם נזרק כהלכתו ואח"כ לן הבשר.

ורש"י בפירוש הב' ג"כ גרס כמו תוס' ראוי ללון, אבל בפירוש ראוי ללון הוא שונה לגמרי מתוס', כי לפירש"י ראוי ללון היינו דכבר נזרק הדם, והבשר ראוי ליפסל בלינה, (וההבדל בין פירוש א' דרש"י לפירוש הב', דלפירוש א' הבשר לן משא"כ לפירוש ב' עדיין לא לן הבשר). (וס"ל כמו לפירוש הא' דרש"י דעומד ליזרק לאו כזרוק דמי, משא"כ לפי תוס' ראוי ללון מיירי דעדיין לא זרק וזה עדיין יום ובכה"ג אמרינן עומד ליזרק כזרוק דמי.

## דף ק"ב ע"ב

**תוד"ה בשתי מנחות.** הועוד י"ל פליג על רש"י וס"ל דרק אם בתחילה היה בב' כלים דגילה דהם ב' מנחות (והישר וטוב ביאר מצד דנתקדש לב' מנחות כשהיה בב' כלים) ואח"כ הכניסן לכלי אחד אז אמרינן דאם יכול לקמוץ משניהם זה כשר, והיינו דתוס' לומד לשון המשנה (בסיפא) שכתוב הרי עלי שני עשרונות להביא בב' כלים והביא בכלי אחד, אמרו לו בשני כלים נדרת הקריבן בשני כלים כשרים "נתנו לכלי אחד כשתי מנחות שנתערבו", דהיינו שבתחילה כשאמרו לו בשני כלים נדרת הכניסן לשני כלים ואח"כ "נתנו לכלי אחד" אז אמרינן כשתי מנחות שנתערבו דמי אבל אם הביאן בכלי אחד והשאירן בכלי אחד דלא גילה שהם ב' מנחות לא יועיל להכשיר אף ביכול לקמוץ משניהם, אבל רש"י למד דמש"כ בסיפא נתנו בכלי אחד הכוונה דהשאירו בכלי אחד ואעפ"כ כשר ביכול לקמוץ משניהם, (ולפירש"י קשה קצת הלשון נתנו לכלי אחד, הרי זה היה בכלי אחד).

והנה לכא' לשון תוס' יש בו יתור, למה הם צריכים לכתוב וקמ"ל דאף ע"פ וכו', היו צריכים לכתוב החילוק ותו לא, כנראה זה הוקשה לישר וטוב, וכתב דרש"י היה לו הכרח לפרש הסיפא דמשנה כשהביאו בכלי אחד והשאירו שם, כי אם נימא כתוס' דהכניסו בשני כלים (ואח"כ החזירו לכלי אחד) קשה מה קמ"ל התנא של המשנה הרי למדנו בהקומץ רבה דאפילו שתי מנחות של ב' בני אדם שנתערבו בכלי אחד אם יכול לקמוץ משניהם כשר, וא"כ כש"כ בשל אדם אחד, אע"כ אתא לאשמועינן הכא חידוש דאפילו לא היה כלל בשני כלים בכ"ז כשר כשיכול לקמוץ משניהם, ותוס' שלמדו דהסיפא מיירי כשהיה בתחילה בשני כלים, הוקשה לו הוכחת רש"י דלכא' זה פשיטא, לכן תירצו תוס' דהחידוש הוא דאע"פ שהיה בתחילה בכלי אחד ואח"כ נתנו לשני כלים ואח"כ חזר לכלי אחד והוה אמינא דבכה"ג פסול, קמ"ל המשנה דהיות דהיה בתחילה בב' כלים זה כשר כשיכול לקמוץ משניהם.

**והסיבה דהו"א דבכה"ג יהיה פסול,** כתב בישר וטוב מצד גזירה דיחשבו דלא היה בשני כלים כי תחילתו וסופו בכלי אחד, עכ"ד הישר וטוב, [ואולי י"ל דהו"א דאינו פסול מצד גזירה אלא מעיקר הדין כי זה מנחה של כלי אחד כי היה כן בתחילתו ובסופו, קמ"ל דלא].



**תוֹר"ה** **הא מני**. הנה בדף ק"ג ע"א יש בגמ' ב' דיעות מהו הטעם של הת"ק דכשאמר הרי עלי מנחה מן השעורין יביא מן החיטין, חזקיה אמר דהת"ק הוא ב"ש, ורבי יוחנן אומר דאתא אפילו כב"ה, ותוס' עומדים על הטעם של חזקיה דהת"ק הוא ב"ש, ומבארים מחלוקת ב"ש וב"ה באומר הריני נזיר מן הגרוגרות דלב"ש הוא נזיר ולב"ה אינו נזיר, דהגמ' בנזיר (דף ט' ע"א) אומרת דב"ש סברי כר"מ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, וגם סברת ב"ש מצד תפוס לשון ראשון כמ"ש הכא בסוגיין, וגם מבואר בנזיר דב"ש לשיטתם דס"ל הקדש טעות הוה הקדש, ביאור הדבר דשיטת ב"ש מורכב מכל הנך ג' דברים, כי בפשטות כשאומר דיבור אחד, הריני נזיר מן הגרוגרות, או שאומר הרי עלי מנחה מן השעורין, כוונתו לדבר אחד. ויוצא דדבריו הם לבטלה כי אין מנחת נדבה מן השעורין, ואין נזירות מגרוגרות ולא היה מתחייב בכלום לכן אמרה הגמ' דס"ל כר"מ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה ולכן אמרינן דנתכוין לשני דברים, א' הרי עלי מנחה, דהיינו מן חיטים (ככל המנחות), ב' מן השעורין היינו דחזור בו מדיבורו הא' ואומר שאני רוצה שהחייב שלי יהיה למנחת שעורין, והרי אין מנחת שעורין באה נדבה לכן אמרינן דחזור בו, וס"ל לב"ש תפוס לשון ראשון וזה מוסיף על אין אדם מוציא דבריו לבטלה, כי היינו יכולים לומר דטעם של ב"ש כרבי יוחנן דזה דיבור אחד ומיירי באומר אילו הייתי יודע וכו' קמ"ל דאמרינן יש בדיבורו ב' דיבורים ומתחייב מכח הדיבור הראשון אבל לכא' עדיין קשה דאע"פ דיש ב' דיבורים ונתחייב מכח הא', הא הדר ביה בתוך כדי דיבור, ויכולים לחזור תוכ"ד, ע"ז אמרה הגמ' דב"ש לשיטתו דהקדש טעות הוה הקדש, וא"כ גם א"א לחזור בתוך כדי דיבור, כי כשחזור תוכ"ד עושה דיבורו הראשון טעות (כן ביאר בקצוה"ח רנ"ה סק"ב בשם הרמב"ם) ולפי ב"ש הקדש בטעות הוה הקדש.

**והגמ' בנזיר** (דף ט' ע"א) ביארה סברת ב"ה דאינו נזיר בגלל שס"ל כר"ש במשנתנו דס"ל דהוא פטור דלא התנדב כדרך המתנדבים, ביאור סברת ר"ש, דאמרינן דנתכוין לדבר אחד להפריש מנחה מן השעורין ולהיות נזיר מן הגרוגרות דאינו כלום (וזה כוונת הגמ' בדף ק"ג: דר"ש כרבי יוסי), ומה שאמר ר"ש דפטור שלא התנדב כדרך המתנדבים, בפשטות הכוונה דלא אמרינן דנתחייב במנחת חיטין אלא חייב עצמו במנחת שעורין והיות דאין מתנדבים כן היינו דאין מנחת נדבה של שעורין לכן הוא פטור. והנה פשטות כוונת ר"ש דלא ס"ל כר"מ ואמרינן אדם מוציא דבריו לבטלה, אבל קשה דבסוף התוס' הקשו למה הגמ' צריכה לומר דס"ל לב"ה כר"ש, למה לא אמרה הגמ' דס"ל לב"ה דלא כר"מ, משמע דדברי

ר"ש אינם מצד שחולק על ר"מ. ומצאתי בעולת שלמה שהקשה כן ותירץ דבאמת ר"ש יכול לסבור כר"מ לגבי אדם שאמר ערך כלי עלי דאמרינן אדם יודע שאין ערך לכלי וגמר ואמר לשם דמים (כי אין אדם מוציא דבריו לבטלה) ורק לא ס"ל מכח הסברא דאין אדם מוציא דבריו לבטלה לומר כ"כ רחוק דנתכוין לב' דיבורים ובדיבור הב' חוזר מדיבור הא' עד כדי כך לא ס"ל כר"מ.

ותוס' הקשה למה הוצרכה הגמ' בנזיר להסביר דב"ה ס"ל כר"ש, הרי יכולים לומר דגם ס"ל כר"מ ויש כאן ב' דיבורים א' שנתכוין לחייב עצמו בנזירות ב' דחזר בו, אולם ב"ה לשיטתייהו דהקדש טעות אינו הקדש ולכן יכול לחזור בו תכ"ד.

תירצו תוס' דיש מחלוקת אם פותחין בחרטה גרידא (פירשתי עפ"י הישר וטוב), היינו כשבא לחכם ואומר שעכשיו מתחרט, יש מחלוקת אם אפשר להתיר ע"ז, או שצריך פתח לומר אילו הייתי יודע שכן לא הייתי נודר, שאז עוקר הנדר מעיקרו, שמעיקרו היה בטעות. והנה אם נימא דב"ה ס"ל דאין אדם מוציא דבריו לבטלה ויש כאן ב' דיבורים בא' הוא מקבל נזירות או נדר ובשני מתחרט, הרי"ז חרטה פשוטה ולא פתח, ולכן לא אמרה הגמ' לפי ב"ה מה שאינו נזיר זה מצד הקדש טעות אינו הקדש, כי לפי הך מ"ד לא סגי בסתם חרטה אלא צריך פתח, והכא אין פתח, לכן אמרה הגמ' דס"ל לב"ה כרבי שמעון.

ותוס' מוסיפים דמה שהגמ' הוצרכה לומר לפי ב"ש הטעם כי הקדש טעות אינו הקדש ולא אמרו מצד שאין כאן פתח הוצרכו לומר כן לפי מ"ד שבעלמא בנדרים מהני חרטה וא"צ פתח והכא יש חרטה וא"כ למה לא מהני לכן הוצרכו לומר דס"ל לב"ש דהקדש טעות הוה הקדש, משא"כ למ"ד א"א בחרטה א"צ לומר דס"ל הקדש בטעות הוה הקדש.

ועוד תירצו תוס' דבמשנה בנזיר יש מחלוקת בשיטת ב"ש, לפי ת"ק כשאמר הריני נזיר מן הגרוגרות הוה נזיר, ולפי רבי יהודה גם ב"ש סוברים דאינו נזיר אבל אם שואלים אותו האם נתכוונת להפריש עצמך בנדר מגרוגרות ואמר הן, הוא אסור רק בגרוגרות מצד נדר, והגמ' העדיפה להסביר הסבר בסברת ב"ה לפי ת"ק (דלפי ב"ש הוה נזיר) שההסבר יהיה טוב אף לפי ב"ש לפי שיטת רבי יהודה, כי לפי ת"ק ס"ל לב"ה כמו שס"ל לב"ש לפי רבי יהודה, ורק יש הבדל ביניהם אם כששואלים אותו אם נתכוון לנדור נדר להפריש עצמו מגרוגרות ואמר הן לפי ב"ש אליבא דרבי יהודה, הוא אסור בגרוגרות מצד נדר (ומה שאמר הריני נזיר מן הגרוגרות הכוונה הריני מופרש מן הגרוגרות ולא מצד נזירות אלא מצד נדר)

ולפי ב"ה הוא מותר בגרוגרות, והרי ב"ש ס"ל הקדש בטעות הוה הקדש, ואם היה מסביר סברת ב"ה מצד דהקדש טעות אינו הקדש זה לא היה קאי לפי ב"ש אליבא דרבי יהודה לכן אמרה הגמ' טעמא דב"ה מצד דס"ל כר"ש שזה עולה אף לפי רבי יהודה אליבא דב"ש, אך תוס' מקשים על כך תירוצ' דהגמ' בזבחים אמרה דס"ל לרבי יהודה תפוס לשון ראשון (והיינו דמחלקים דבריו לשנים ואומרים דבתחילה נתכוין לנזירות ואח"כ נתכוין לחזור בו), והגמ' אמרה דר"ש ס"ל כרבי יוסי דאמר אף בגמר דבריו אדם נתפס, והיינו דלא מחלקים דבריו אלא אמרינן דכל דבריו הם דיבור אחד (אע"פ שיוצא דאמר דבריו לבטלה) וא"כ איך אפשר לומר דלפי רבי יהודה אליבא דב"ש הטעם כי ס"ל כר"ש הסובר אף בגמר דבריו אדם נתפס, ולא תירצו.

**אח"כ** הקשו איך הגמ' אומרת דס"ל לב"ש דאין שאלה להקדש (מצד דהקדש טעות הוה הקדש) הרי בנזיר משמע דס"ל דכן יש שאלה. תירצו תוס' דשם הנידון לא מצד חרטה אלא מצד אם הך דיבור הוא דיבור של נזירות, או אינו דיבור של נזירות. וכתבו תוס' דלפי"ז שהנידון הוא על עצם הדיבור, א"ש דכתוב שם ונשאל לחכם ואסרו, דלכא' אי מיירי דרצה לישאל על נדרו והחכם לא קיבל הפתח, לא שייך לכתוב ואסרו דהרי הוא אסור ועומד מזמן הנדר אלא הו"ל למיכתב ולא התיר, אבל אי מיירי דמה ששאל לחכם היה על עצם הלשון אם זה נזירות או לא, מתאים הלשון ואסרו, היינו דאמר דזה לשון איסור (שאוסרו ביין וליטמא למתים). ועוד כתבו תוס' דלפי"ז (שהשאלה לחכם היה על הלשון) א"ש מש"כ שם דאם אסרו, צריך למנות הנזירות משעת הנדר, ובשלמא אם היה הנידון על עצם הלשון, היה הו"א דלא יוכל למנות נזירות כל עוד לא היה ברור שהוא נזיר, משא"כ אם רצה לישאל ע"י פתח, פשיטא דאף מה שמנה לפני שנשאל לחכם יעלה לו שהרי הוא נזיר, ורק רוצה לעקור נדרו, וא"כ ודאי שיוכל למנות גם הזמן לפני שנשאל לחכם, ותוס' דחו הך ראייה.

**עוד** הקשו בסוף התוס' למה אמרה הגמ' בנזיר דב"ה ס"ל כר"ש הרי היה אפשר לומר בפשיטות דלא ס"ל כר"מ ואדם מוציא דבריו לבטלה. ועוד קשה דאם הגמ' מסבירה סברת ב"ה כר"ש, א"כ יוצא דרבנן דמתניתין דפליגי על ר"ש ס"ל כב"ש, וזה תימה, דרבנן יהיו כב"ש, וכי תימא דהגמ' בנזיר סברה דרבנן דמשנתינו הם ב"ש כמו שאמר חזקיה הא מני ב"ש היא, אכתי קשה מהגמ' בפסחים שאמרה דרבי יוסי לא ס"ל כר"ש וא"כ יוצא דיסבור כב"ש דהרי הת"ק הוא ב"ש. תירצו תוס' דהגמ' בנזיר לא רצתה דדברי ב"ה יהיו בפלוגתא (דהיינו

דלא כר"מ), לכן אמרו דס"ל כר"ש, ומה שהגמ' אומרת דדברי ב"ה הם כר"ש דמשמע לכא' דפליגי ב"ה על רבנן דמשנה וא"כ אין דבריהם ככו"ע תירצו תוס' דב"ה גם יכולים לסבור כרבנן דמשנתינו, ומה שאמרה הגמ' דס"ל כר"ש, הכוונה עפ"י סברתו שפליג הכא עם רבנן ס"ל לב"ה בנידון האומר הריני נזיר מן הגרוגרות דאינו נזיר כי לא התנדב כדרך המתנדבין ואע"פ שלגבי האומר הרי עלי מנחה מן השעורין פליגי רבנן על סברת ר"ש וס"ל דמחוייב מנחה מן החיטין, מ"מ בנידון האומר הריני נזיר מן הגרוגרות שם מודו רבנן לסברת ר"ש דאינו נזיר כלל (וא"כ יוצא דב"ה ס"ל ככו"ע אף כרבנן), סברת החילוק, דבעצם ס"ל לב"ה כר"ש דמה שאמר האדם זה דיבור אחד (ולא ב' דיבורים, דיבור אחד וחזרה), אולם האומר הריני נזיר מן הגרוגרות היות דכולם יודעים שאין נזירות בגרוגרות א"כ לא התנדב כדרך המתנדבין ולא היה בדעתו לנזירות כלל, משא"כ אם אמר הרי עלי מנחה מן השעורין היות דיש מנחת חובה מן השעורין טעה וחשב דיש אף מנחת נדבה משעורין, ובדעתו דאם אין מנחה משעורין אז שיהיה מן החיטין ולכן חייב, אולם כל התירוק של תוס' אפשר לומר לפי רבי יוחנן דסוגיין ונאמר דהסוגיא בנזיר אתיא כוותיה, משא"כ לפי חזקיה דהסביר דרבנן דמשנתינו הם ב"ש, יוצא דנידון דמשנתינו לגבי האומר הרי עלי מנחה מן השעורין דומה לאומר הריני נזיר מגרוגרות ולפי ב"ה דס"ל אינו נזיר ה"ה דבמשנתינו לא יתחייב במנחת חיטין ולכן הוצרך להעמיד דרבנן הם ב"ש, ולכא' עדיין יקשה לפי חזקיה דהגמ' בפסחים אמרה דרבי יוסי אינו כר"ש, וא"כ קשה על הגמ' בנזיר וכי רבי יוסי כב"ש (אחרי דב"ה כר"ש) כמו שהקשו תוס' קודם, כי אף חזקיה רק אמר שרבנן דמשנתינו הם ב"ש אבל רבי יוסי אינו ב"ש. תירצו תוס' דמה שאמרה הגמ' בפסחים דרבי יוסי אינו כר"ש כיונו לר"ש דנידון הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו, אבל כר"ש דהכא דאמר שאין חייב במנחת חיטין כי לא התנדב כדרך המתנדבים כן יכול לסבור (וא"כ רבי יוסי יהיה כבית הלל), וביאור סברת החילוק בין ר"ש דהכא לר"ש דנידון דהרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו הסבירו תוס'.

### דף ק"ג ע"א

תוד"ה הריני נזיר מן הגרוגרות. הביאו דר"ת פירש עפ"י הירושלמי דקרו אינשי לגרוגרות תירוש, ולכא' א"כ הרי"ז כינויים ואולי י"ל מכיון שכינויים נקרא על שם נזיר כגון שאומר נזיק פזיח וכו' אבל הכא אין הכינוי על עצם שם הנזירות אלא על המשך דבריו שאמר מן הגרוגרות ואינשי קרו לגרוגרות תירוש

יד      דף ק"ג ע"א      גד      קצה

לכן זה כינויי כינויים, וצ"ע. ותוס' סיימו פירוש כששואלין אותו אומר כך היה בליבי ביאור כוונתם (דהנה הגמ' בנזיר הסבירה סברת ב"ש דס"ל כר"מ דאין מוציא דבריו לבטלה ויש כאן ב' דיבורים, דיבור א' הריני נזיר, ודיבור ב' זה חזרה כי אומר מגרורות, דזה כאומר איני נזיר כלל, ואין יכול לחזור בו בגלל שס"ל לב"ש שבהקדש אין מועיל שאלה כי הקדש טעות הוה הקדש, וזה ודאי חולק על הדרך של הירושלמי שלומד דהרי"ז כאומר הריני נזיר מן התירוש כי הרי לפי הגמ' בנזיר זה כאומר הריני נזיר ואח"כ בדיבור של מן הגרורות רוצה לחזור בו), דתוס' הבינו דאע"פ דלפי הירושלמי הוה כאומר הריני נזיר מתירוש מ"מ לא נימא דכוונתו על תירוש בגלל שאיכא אינשי דקרו לתירוש גרורות א"כ אמר כן היה בליבי.

דף ק"ג ע"ב

**תוד"ה לא שנו.** תוס' הביאו ואית דגרסי והוא פירוש הא' ברש"י, ותוס' הקשה עליהם דלפי"ז לא מובן קושיית הגמ' במש"כ בלא שמן ולבונה מאי לאו דלא אמר מנחה, ולפי הך פירוש הכוונה דאמר מנחת בלא שמן ולבונה, וזה לא שייך, דשייך רק כשאומר מנחת שעורין או מנחת קמח, אבל א"א לומר מנחת בלא שמן ולבונה, ואולי רש"י יישב הך גירסא דהם מודו דאם אמר בלי מנחה כלל כפירוש הב' של רש"י כש"כ שיהיה בזה את דינו של זעירי, והקושיא משמן ולבונה מאי לאו דלא אמר מנחה הכוונה דלא אמר כלל, לא מנחה ולא מנחת (כ"כ מהרי"ק וליקוטי הלכות).

**תוד"ה מאי לאו.** ביאור כוונתם דזעירי ס"ל כחזקה (לפני שחזר בו) דחיובו מצד דכשאמר הרי עלי מנחה כבר נתחייב ואח"כ כשאומר מן השעורין (וכדומה) רוצה לחזור בו, וכשהגמ' שואלת עליו מהמשנה מאי לאו דלא אמר מנחה ואעפ"כ חייב, צריך לומר דיתחייב כמו שביאר רבי יוחנן כוונת המשנה באומר אילו הייתי יודע וכו' (כי לפי הסבר חזקה וזעירי א"א לחייב כי לא אמר הרי עלי מנחה).

**תוד"ה אי הכי אימא סיפא.** ביארו דקושיית הגמ' היה בשלמא אם מיירי בלי שאמר מנחה, וסיבת החיוב כי מיירי באומר אילו הייתי יודע א"כ כשאומר הרי עלי עשרון ומחצה מיירי ג"כ שאומר חשבתי דאפשר להתחייב

בעישרון ומחצה משא"כ אילו הייתי יודע שא"א, הייתי מתחייב בב' עשרון, משא"כ אם מיירי באמר הרי עלי מנחה של עשרון ומחצה כשאמר מנחה של עישרון נתחייב בעישרון, ואיך יתחייב אח"כ בעישרון השני, מצד מה שאמר חצי עישרון, הרי אינו מתחייב אם לא אמר מנחה, והכא מצד מה שאמר מנחה נתחייב בעישרון הראשון.

**תוד"ה** אי הכי רבי שמעון. פשטות כוונת קושיית הגמ' היא, דבשלמא אם לא מיירי באמר מנחה וסיבת החיוב לפי ת"ק זה מצד שאמר אילו הייתי יודע, א"כ מובנת טענת ר"ש דבכ"ז כיון שאנשים לא מתנדבים כך לכן אינו חייב, משא"כ השתא דאוקמי זעירי דאמר הרי עלי מנחה ונתחייב מצד תפוס לשון ראשון כמו חזקיה (כן למד רש"י), הקשתה הגמ' על ר"ש דהרי זה כן כדרך המתנדבים שאומרים הרי עלי מנחה. וע"ז הקשו תוס' דזעירי דאמר כחזקיה ולפי חזקיה רבנן כב"ש דתפוס לשון ראשון וא"כ ר"ש כב"ה דלא ס"ל תפוס לשון ראשון אלא זה דיבור אחד הרי עלי מנחה של חצי עשרון ועשרון, וזה שלא כדרך המתנדבין. תירצו תוס' דחזקיה חזר בו.

ודבריהם צ"ב א' דעל זעירי דס"ל כחזקיה ולא ס"ל כחזרתו (כי זעירי מחייב רק כשאמר מנחה, ואילו ס"ל כרבי יוחנן הו"ל לחייב אף בלי מנחה כשאומר אילו הייתי יודע) לא קשה מ"ט דר"ש, ועוד קשה ב' דאחרי שחזקיה חזר בו וס"ל כרבי יוחנן כו"ע ס"ל כרבי יוסי דאף תפוס לשון אחרון, וטעמו של הת"ק דמחייב מצד דמיירי באומר אילו הייתי יודע וכו' לכא' מובן בפשיטות דברי ר"ש כי בכ"ז אין כן דרך המתנדבים כמ"ש קודם וא"כ מה הקשתה הגמ', ועוד קשה ג' מה תירצה הגמ' דטעמא דר"ש דפוטר כי ס"ל כרבי יוסי, הרי גם ת"ק ס"ל כרבי יוסי ומחייב וא"כ מה טעמא דר"ש דפוטר, כן הקשו במים קדושים ובעולת שלמה. תירץ במים קדושים בדרך נפלא (כ"נ כוונתו) דלפי תירוץ תוס' ס"ל לזעירי ג"כ כרבי יוחנן (ובאמת זה מחלוקת ראשונים דהרמב"ם ס"ל דדברי זעירי קאי כרבי יוחנן דהילכתא כוותיה, ולכן הביא הרמב"ם דברי זעירי להלכה, אבל הראב"ד ורש"י למדו דדברי זעירי הם אליבא דחזקיה דאין הלכתא כוותיה ולכן לא פוסקים גם דברי זעירי, ולפי המים קדושים תוס' ס"ל בזה כרמב"ם), ולפי רבי יוחנן גם ב"ש וגם ב"ה ס"ל תפוס לשון ראשון ומחלוקתם באומר הריני נזיר מן הגרוגרות לשיטתם אי מהני הדיבור ב' שחוזר בו, דב"ש ס"ל דלא מהני כי הקדש בטעות הוה הקדש, וב"ה ס"ל הקדש בטעות אינו הקדש ולכן מהני חזרתו (וזה כמו שתוס' הקשו בדף ק"ב: על הגמ' בנזיר למה לא אמרה כן), והת"ק דמשנתינו

ס"ל כב"ה ואעפ"כ ס"ל דחייב להביא מנחה מן החיטין, כי אומר אילו הייתי יודע וכו' א"כ אומר מפורש דדבריו לא היו חרטה ממה שאמר הרי עלי מנחה, ומה שהוא מתחייב זה מצד דיבורו הראשון שאמר הרי עלי מנחה, אבל גם לפי הת"ק אילו אמר הרי עלי מנחה מן העדשים אין חייב כלום כמו שלפי ב"ה כשאמר הריני נזיר מן הגרוגרות לא מהני שיאמר אילו הייתי יודע, והיינו טעמא כי כו"ע ידעי דאין מנחה מעדשים ואין נזירות מגרוגרות ולכן ודאי דמה שאמר מן העדשים ומן הגרוגרות הוה חזרה ולכן אין חייב להביא מן החיטין ואינו נזיר, ועכשיו הקשתה הגמ' למה ר"ש אומר אין חייב להביא מן החיטים שלא התנדב כדרך המתנדבים הרי כן התנדב כדרך המתנדבים, כי בדיבורו הראשון שאמר הרי עלי מנחה כבר נתחייב וזה כדרך המתנדבים, ואם רצה ר"ש לפוטרו מצד שחזר בו היה צריך לומר כן, ולא לומר שלא התנדב כדרך המתנדבים. תירצה הגמ' דר"ש לא ס"ל (כב"ש וב"ה) אלא ס"ל כרבי יוסי דאף בגמר דבריו אדם נתפס וא"כ אמר דיבור אחד הרי עלי מנחה מן השעורים שאין דרך המתנדבים כן, ולכן אינו חייב במנחה ומה שאומר אילו הייתי יודע לא מהני כלום כי סוף סוף בדיבורו לא נתחייב כלום, ולפי"ז מיושבים כל הקושיות בטוב טעם ודעת. וכעין דבריו כתב בטהרת הקודש דאף לרבי יוחנן ס"ל מצד תפוס לשון ראשון.

[ולבא' לפי דברי המים קדושים צ"ע מה אתא זעירי לאשמעינן, הרי לכו"ע אם אמר הרי עלי מן השעורין, לא מתחייב במידי, כי לא אמר מנחה, ואולי י"ל דהיה מקום לומר דלפי רבי יוחנן כשאומר הרי עלי מן השעורין או הרי עלי מנחת שעורין ואומר אילו הייתי יודע וכו' היה מתחייב להביא מן החיטין, וכ"כ החפץ חיים בספר זבח תודה לפירש"י וראב"ד וזעירי קאי לפי חזקיה, ודברי רבי יוחנן לא אתא לפי מ"ד תפוס לשון ראשון (כפי שבאמת לומדים בפשטות), חידש זעירי דאינו כן ורבי יוחנן אתא מצד תפוס לשון ראשון ואם לא אמר מנחה פטור לכו"ע, והשתא מובן מה שהקשתה הגמ' אי הכי מ"ט דר"ש, כלומר בלי חידושו של זעירי הו"א דמיירי המשנה בלי שאמר מנחה וסיבת החיוב מצד אילו הייתי יודע, והיה מובן טענת ר"ש דאין כן דרך המתנדבים, כי לא אמר מנחה ואמר הרי עלי שעורין ואתינן מצד בלבד, אבל אחרי שזעירי חידש דמיירי דוקא באומר מנחה ופועל מצד תפוס לשון ראשון א"כ הרי התנדב כדרך המתנדבים, ועיין במים קדושים מש"כ בזה].

**תוד"ה מעשה.** בדף ק"ד ע"א איתא דרבי יהודה היה מורינא דבי נשיאה, פירש"י דהיה המורה הוראה של בית רבי ועל פיו עושין כל דבריהם, ולכן אייתי הכא הך ענין דשמא גם מינוי זה היה עפ"י הקיסר.

## דף ק"ד ע"א

**תוד"ה מוריינא.** הנה בפשטות רבי יהודה היה לפני רבי, אך תוס' הוכיחו דאף היה קיים בזמנו של רבי כי אפילו ר"מ שנפטר לפני רבי יהודה היה בזמן הילולא דר"ש בר רבי, וכש"כ דרבי יהודה היה קיים אז. אח"כ כתבו דר"מ ורבי יהודה היו קיימים אף בימי רב כדמוכח בעירובין, אבל כתבו דיש שגרסו בעירובין רבי, כדמוכח בירושלמי דהיה ר"מ וכש"כ רבי יהודה קיימין בזמנו של רבי, וא"כ מסתבר לגרוס כן בגמ' בעירובין מאשר לומר דהאריך ימים הרבה עד זמנו של רב.

**תוד"ה הואיל ויכול לקרוש.** תירצו דצריך פסוק מיוחד לרבות דם שרצים דמטמא כעדשה אפילו כשזה צלול, ולא תימא דצריך יותר מעדשה כדי שכשזה יקרוש יעמוד על כעדשה, והוכיחו כן מהירושלמי (כן הסביר בישר וטוב) דהקשה על הכתוב דדם נבילה טמא, דלכא' זה סותר את המשנה שכתוב דם השרץ כבשרו מטמא ואינו מכשיר ואין לנו כיוצא בו. תירץ הירושלמי דאין לנו כיוצא בו שמתמא בצלול כשיעור הבשר ואין צריך יותר כדי שכשיקרוש יעמוד על שיעור הבשר אלמא דדם שרץ צלול מטמא בכעדשה.

**בסוף התוס'** תירצו תירוצ' דמתרץ את כל קושיות התוס' דלעולם דם לא מיחשב כבשר וצריך לומר דיש פסוק שמרבה דם נבילות, ולכן לא תירצה הגמ' בפסחים כשהותרה נבילה היא "ודמה" הותרה, ואחרי שהתורה ריבתה דם נבילה מטמא מעתה אמרינן מסברא דכוונת התורה לשיעור רביעית (כי מצאנו שבשר מטמא בכזית א"כ מסתבר שגם דם מטמא ברביעית דיכול לקרוש ולעמוד על כזית כי למה נימא דיש ב' שיעורים שונים לגבי טומאה) [ועיין בתוס' בסנהדרין שהקשו על הך תירוצ' דא"כ למה לא אמרינן ג"כ דדם השרץ צלול יצטרכו יותר מכעדשה כדי שכשיקרוש יעמוד על כעדשה. וצ"ע מדוע לא תירצו תוס' בסנהדרין דאחרי שהתורה ריבתה דם מטמא אע"פ שאינו כבשר מעתה יכולים ללמוד גם לשאר מקומות דם מטמא, ומה שצריך פסוק באדם היינו טעמא בגלל שרק מי שאין גזעו מחליף מטמא ולכן אם התורה לא היתה כותבת דם אדם טמא הוה מטהרינן. ובשרץ לא היתה התורה צריכה לכתוב דם מטמא כי נלמד מדם נבילות כי הרי שרץ חמיר דמטמא בכעדשה לכן אמרינן דהתורה כתבה הפסוק ללמד דם כעדשה מטמא אע"פ שכשזה יקרוש זה יהיה פחות מכעדשה. ואולי לכן לא הקשו תוס'.



יד                      דף ק"ד ע"א                      גד                      קצט

הכא הך קושיא. שוב העיר לי ר' שלמה רבינוביץ דא"א לתרץ כן את קושיית תוס' בסנהדרין, כי לכא' א"א ללמוד שרץ מנבילה כי נבילה חמור דמטמא במשא משא"כ שרץ לא מטמא במשא כמבואר בכלים פ"א משנה א', ושרץ חמיר מנבילה דמטמא בכעדשה ואדם חמור מהם שהוא אבי אבות הטומאה, ואחרי שא"א ללמוד אחד מחבירו א"כ מתורץ בפשיטות למה צריך פסוק באדם ובשרץ וא"צ לתרץ מצד דדם גזעו מחליף וחזרה קושיית תוס' בסנהדרין למקומה.]

### דף ק"ד ע"ב

**תוד"ה** מה נשתנית. הקשה בטהרת הקודש אולי הפסוק בא רק ללמד דכאילו הקריב את נפשו, ואיך ילפינן אף דאין באה בשותפות. תירץ בטהרת הקודש דכשבאים לדרוש מפסוק, דבר ראשון דורשים דרש שהוא נפ"מ לדינא ואח"כ דרש שאינו נפ"מ לדינא לכן קודם דורשים דאין באה בשותפות, אבל א"כ קשה למה לא כתוב איש או לשון אחר לכן ע"כ ילפינן ב' דרשות.

**תוד"ה** הרי עלי מנחה יביא איזה שירצה. פירשו תוס' דהיינו אחד מה' מנחות אבל לא מנחת נסכים, ואע"ג דמתנדב אדם בכל יום מנחת נסכים, מ"מ כשנדר בסתמא דעתו על א' מחמש המנחות המפורשות ורגילות לבוא בפני עצמן ולא בגלל זבח משא"כ במנחת נסכים, א' דמנחת נסכים נלמד מדרש "האזרח" ואינו מפורש, ב' דמנחת נסכים באה בגלל זבח ואע"פ דודאי אפשר להביא מנחת נסכים בפני עצמה ולא בגלל זבח, מכל מקום אין רגילות להביא בפני עצמן אלא עם הזבח (משא"כ ה' המנחות מפורשים בפסוק ובאות בפני עצמן, לכן אמרינן דדעתו עליהם). וקשה דלכא' מה חידשו תוס' הרי הגמ' אמרה כן בסוף הפרק הקודם דמה שאמרה התורה ה' מנחות היינו בסתמא. ויש לתרץ דתוס' רוצה להסביר מהו הטעם שאמרינן דבסתמא דעתו לה' מנחות.

### דף ק"ה ע"א

**תוד"ה** למחרת מביא אשמו. אקדים כמה הקדמות לדברי תוס' האלו ולפיי"ז יובנו דברי התוס'.

(א) דין המצורע, ביום שהכהן רואה שנרפא נגע הצרעת הוא צריך להביא ב' ציפורים חיות טהורות ושוחטים אחד מהן על כלי חרס עם מים חיים וכו' ואז

הוא מגלח את כל שערו, וביום השביעי מגלח את כל שערו, וביום השמיני מביא ג' בהמות, שני כבשים אחד עולה ואחד אשם, וכבשה אחת לחטאת, ואם הוא דל מביא ב' תורים או ב' בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת וכבש לאשם.

(ב) דין נזיר טמא מגלח בשביעי, ובשמיני מביא ב' תורים אחד לחטאת ואחד לעולה, וכבש בן שנתו לאשם, וכדי שיוכל להתחיל למנות נזירות טהרה חייב להביא חטאתו, משא"כ עולתו ואשמו אינם מעכבים להתחיל נזירות טהרה, ושיטת ר"ע דאם גילח בשמיני שלו יכול באותו יום להביא קרבנותיו. והוצרכו להביא הכא את שיטת ר"ע, כי אחר ה' יום הראשונים הוא מגלח ובאותו יום מביא קרבן חטאת העוף בספק דשמא הוא נזיר טמא, והיינו כי התגלחת נתעכב אחרי יום השביעי ולכן יכול באותו יום להביא קרבן נזיר טמא.

(ג) דין נזיר טהור מביא ג' בהמות, כבש לעולה וכבשה לחטאת ואיל לשלמים, ואם הביא אחד מקרבנותיו יכול לגלח כבר.

(ד) חטאת בהמה אין באה מספק, וחטאת העוף באה מספק.

(ה) אם אדם מצורע וגם נזיר, אין יכול להתחיל למנות ימי נזירותו עד אחרי שיטהר ויגלח מצרעתו, ומותר לו לגלח ב' הפעמים לצרעתו אע"פ שהוא נזיר, והתגלחת שעושה לצרעתו אין עולה לנזירותו.

(ו) אולם אם הוא ספק מצורע אסור לו לגלח בזמן נזירותו ורק כשמותר לו לגלח מצד נזירותו אז יכול לגלח לצרעתו.

(ז) הך ברייתא שכתוב למחרת מביא אשמו ולוגו עמו, מיירי באדם שהיה מצורע ודאי (דהיינו מוחלט) ועכשיו כבר אינו מצורע אבל הוא מסופק אם כבר הביא קרבנותיו או שעדיין לא הביא, וגם הוא נזיר עדיין דלא גמר נזירות טהרה אבל יש לו ספק אם הוא נטמא או שהוא טהור.

(ח) כדי שיצא מצרעתו ומנזירותו הוא סופר ל' יום ומגלח (ובתגלחת הראשונה וכן בשלישית צריך להביא חטאת העוף מספק שמא הוא נזיר טמא ואין מתחיל נזירות טהרה בלי חטאת, אבל בשניה ורביעית אין מביא חטאת העוף כי אם היה נזיר טמא כבר הביא בגילוח ראשון ובשלישין], והך גילוח עולה לו לגילוח ראשון של צרעתו, ואח"כ סופר עוד ל' יום ומגלח, והך גילוח עולה לו לגילוח שצריך לעשות ביום השביעי של מצורע וזה הוא עושה ביום השישים, ולמחרת יום השישים שזה נחשב למחרת יום השביעי של מצורע מביא קרבנות צרעתו (כי מצורע לא יכול ביום אחד לגלח ולהביא קרבנותיו ורק בנזיר התיר ר"ע כשמגלח

יד      דף ק"ה ע"א      גד      רא

ביום השמיני להביא גם את קרבנותיו באותו יום כמבואר בנזיר דף מ"ד ע"ב) ומותר בקדשים, כי אחרי התגלחת שלאחר יום השישים כבר סיים עם צרעתו, והשתא הוא צריך להמתין ז' ימים כדי לעשות התגלחת של נזיר טמא אך אין יכול לגלח אז כי שמא אינו נזיר טמא אלא טהור לכן צריך להשלים הל' ימים ואז לגלח, והגילוח הזה הוא ספק לנזירות טומאה ספק לנזירות טהרה, ואח"כ סופר עוד ל' ימים כי שמא עד עכשיו הוא ספר לנזירות טומאה ועכשיו סופר ל' ימים לנזירות טהרה.

בתחילת דברי התוס' כתבו פירש בקונטרס למחרת יום שישים והיינו ביום ס"א ואח"כ כתבו ובזבחים פירש למחרת יום שמיני, ופה הכוונה למחרת יום השביעי שהוא יום השמיני כן מבואר מדבריהם הכא ובמסכת נדה.

בסוף דברי התוס' תמהו מדוע לא כתוב בברייתא דלאחר ק"כ יום מביא חטאת בהמה מצד נזירות הטהרה ודאי שהרי הוא ודאי נזיר, ולא הבנתי למה לא תמהו על מה שלא כתוב דמביא אחר גילוח השלישי עולת העוף בספק מצד נזירות טומאה ומתנה דאם אינו חייב יהיה נדבה, וכן אשם צריך להביא מספק נזירות טומאה ולהתנות דאם אינו חייב יהא שלמי נדבה.

בסוף התוס' הביאו דאם היה טמא בודאי ומצורע מוחלט מספק (היינו ספק אם הביא קרבנותיו) אוכל בקדשים לאחר ל"ז יום ושותה יין ומיטמא למתים לאחר ע"ד יום (היינו כי סופר ז' ימים מצד נזיר טמא ואח"כ מגלח לצרעתו, ואין יכול לגלח עוד פעם ביום י"ד כי חיישינן שמא טהר מצרעתו וצריך לספור ל' ימים נזירות טהרה, ואז מגלח, וזה עולה לצרעתו), ואח"כ סופר עוד ז' ימים מצד דנזיר טמא צריך לספור ז' ימים ומגלח (ואין לחוש שמא כבר יצא את ספירת ז' ימים לנזיר טמא מיד בתחילה, כי אולי הביא לפני כן קרבנות צרעתו כי א"כ כבר גמר ג"כ עם נזירות הטהרה) וסופר עוד ל' יום לנזירות טהרה ומגלח ומותר לשנות יין וליטמא למתים.

דף ק"ה ע"ב

תוד"ה וסמיכה. תוס' כתבו דלמ"ד סמיכת אשם מצורע דאורייתא א"כ בחנם נקט סמיכה ונסכים [וצ"ע דמשמע דלמ"ד שזה לא מדאורייתא לא נקט נסכים בחינם, וקשה דאף למ"ד סמיכה באשם מצורע לאו דאורייתא בחינם נקט נסכים, ואולי כוונת תוס' דלהך מ"ד בחינם נקט גם בסמיכה וגם בנסכים משא"כ

למ"ד לאו דאורייתא נקט בחינם רק בנסכים], אח"כ כתבו ומצינו למימר דמה שנקטו הכא נסכים אע"ג דאשם מצורע טעון נסכים כמו שלמי נדבה, משום דסתם אשם אין טעון נסכים לכן נקטה דאותו אשם טעון נסכים משא"כ שאר אשמות, ובאמת בהך אשם יש גם סיבה נוספת דצריך נסכים מצד שמא זה שלמי נדבה.

**אבל** סמיכה בחנם נקטה למ"ד סמיכה באשם מצורע זה דאורייתא (וא"א לתרץ כמו שתירצו תוס' לגבי נסכים), בגלל שבשאר אשמות בעינן נמי סמיכה מדאורייתא (כדיליף בזבחים דף י"א ע"א).

**תוד"ה שמעינן ליה.** תוס' כתבו דהמקור דאפשר להביא לפי ר"ש עשרון אחד מב' עשרונות, כי סבר מדת יבש לא נתקדשה ולכן מה ששם בב' עשרונות לא נתקדש לב' עשרונות ולכן יכול לשים אותם אח"כ ביחד. והוקשה לי דמה שתוס' הביאו דלפי ר"ש תנור אין מקדש מיירי לגבי שתי הלחם ולחם הפנים דאין בהם שמן אבל מנחת מאפה תנור דיש שמן צריך לעשות הלישה בכלי שרת וא"כ נתקדשו ב' העשרונות וא"כ מנלן דמותר לערבם לפי ר"ש (עיין תוס' בדף צ"ה ע"ב ד"ה ומאי קושיא) ומצאתי בישר וטוב שהסביר דאע"פ דהחלות באמת נתקדשו בכלי שרת בגלל הלישה מ"מ הרקיקין לא נתקדשו בכלי שרת, בגלל שהרקיקין לא היו בלולות בשמן (כמ"ש הגמ' בדף ע"ה ע"א), ולכן כששם הרקיקין אח"כ בכלי אחד עם החלות מצטרף כי גם הרקיקין נתקדשו בהך כלי שרת. אך צ"ע דלכא' מתן שמן בכלי קודם לסולת היה אף ברקיקין וא"כ נתקדשו הרקיקין בכלי אחר, אבל עיין בתוס' (בדף צ"ה:) בד"ה ומאי קושיא דתוס' לא השתמשו עם הך סברא.

### דף ק"ו ע"א

**תוד"ה דתלי לה בדעת הכהן.** כדי להבין דברי התוס' אקדים דברי הגמ' (בדף כ"ד:) דאיתא שם עשרון שחלקו לשנים ואבד אחד מהחצאין והפריש חצי אחר ואח"כ נמצא החצי האבוד ושלשתן נמצאים בביסא אחת, ס"ל לרבא דאם קמץ מהאבוד או ממה שהפריש במקום האבוד, מותר לאכול השיריים של החצי שהפריש ממנו וכן את החצי הראשון, כי האבוד הופרש להצטרף עם הראשון, וכן מה שהפרישו תחת האבוד הופרש להצטרף עם הראשון, אבל אם הפרישו קומץ מן הראשון, אע"פ ששיירי הקומץ מהחצי הראשון נאכל מ"מ א"א לאכול את האבוד וכן את מה שהפרישו תחת האבוד, והיינו טעמא כי שניהם

באו להצטרף עם הראשון ולא ידעין מי מצטרף עמו לכן שניהם אסורים, ואביי חולק וס"ל דאפילו אם הפריש הקומץ מהאבוד או מהמופרש תחתיו א"א לאכול את הראשון כי כל אלו השלשה חצאין יש להם קשר ואולי האבוד הצטרף עם המופרש תחתיו, מקשה ר"פ על אביי דלפי דבריו דאביי שכל השלשה שייכים יחד א"כ אף השיריים של החצי שקמצו ממנו יהיה אסור לאכול, כי הקומץ בא על שלש החצאין וא"כ הרי"ז חיסר קומצה כי צריך קומץ על עישרון והכא זה קומץ על עישרון ומחצה, אומר רב אשי זה לא קושיא על אביי דאע"פ דשייכים אהדי מ"מ ודאי הכהן כשקומץ דעתו דהך קומץ יעלה על עישרון ולא על עישרון ומחצה, כי אין קומצים על עישרון ומחצה רק על עישרון, רק שאין אנו יודעים מי מצטרף להך חצי כי הכהן לא פירש ולכן לפי אביי אסור לאכול את שני החצאים האחרים ורק שיירי החצי שקמצו ממנו שרא באכילה. זה תוכן דברי הגמ' שם.

ולפי"ז לכא' לא מובן מש"כ תוס' דאביי לא ס"ל שם סברת בדעתיה דכהן תליא, דהרי כן ס"ל, ומצאתי בחק נתן שעמד בזה ונשאר בקושיא. ואולי יש ליישב (כן נראה קצת בצ"ק) דתוס' נתכוונו דאביי לא ס"ל שם דהכהן מתכוין לצרף חצי מסויים כגון לאבוד או למופרש תחתיו, אבל ודאי מתכוין להפריש קומץ רק על עישרון ולא על עשרון ומחצה כי אין מנחה של עשרון ומחצה. וזה הוקשה לתוס' למה אצלינו אמרינן דהכהן מתכוין ואומר היכא דמטיא ידי השתא זה חובה ולבסוף נדבה. ע"ז תירצו דהכא שאני והוא מודה דאמרינן דהכהן מתכוין ולא הסבירו החילוק, אבל בחמדת דניאל הסביר דהכא הנודר התנה דהסולת יתפרש בקמיצת הכהן ומה שיקמוץ בתחילה זה יהיה לחובה והקמיצה השניה יהיה לנדבה, ומדויק כן בלשון הגמ' שכתוב דתלי לה בדעת כהן, אבל ודאי הכהן עצמו אין מתכוין לברר החלקים. ועיין ישר וטוב.

### דף ק"ו ע"ב

**תוד"ה אפשר.** הקשו הרי לפי רבי חובה בחובה אפשר לערב וא"כ ינדור עד ס"א, ויביא בב' כלים ומגע להו וכו', ולכא' צ"ע דליסגי בס' ויאמר אם ס' נדרתי הרי כל הס' שהבאתי לנדרי ואם פחות מס' נדרתי הרי עלי עד ס', ויביא ס' בכלי אחד ויאמר דאם נדרתי ס' הרי הם לנדרי ואם נדרתי פחות א"כ השאר הם למה שהתחייבתי עד ס' ויפריש ב' קמצים מספק וקודם יקריב לחובתו הא' ואח"כ לחובה הב' ויתנה דאם חייב רק אחד הרי אני מעלה אותם לשם עצים.

ובצ"ק עמד בזה ותירץ דס"ל דלא כר"א וא"כ אין יכול להעלות לשם עצים לכן נודר עד ס"א דכך יוכל להביא אחד בכלי אחר ורק מגע להו ואין כאן משום כל שממנו לאישים הרי הוא בכל תקטירו, אבל דבריו צריכים ביאור דהרי לכא' הגמ' הוכיחה הכא דלא פליגי ברבי אליעזר וגם רבי ס"ל כרבי אליעזר, ונראה דכוונת הצ"ק דהגמ' לא אמרה דס"ל כר"א, אלא אמרה דא"א לומר דס"ל לרבי מותר לערב חובה בנדבה והסיבה של רבי בגלל דלא ס"ל כר"א, כי אפילו אם לא ס"ל כר"א אם היה סובר דמותר לערב חובה בנדבה, לא היה צריך להביא מא' עד ס' אלא מביא ס' בכלי אחד, ואחד בכלי אחר ומגע להו, לכן ע"כ צ"ל דס"ל לרבי אסור לערב חובה בנדבה ויתכן דבאמת גם לא ס"ל כר"א, ולכן כתבו תוס' דינדור עד ס"א וכו', על צד שלא ס"ל כר"א. ועיין בישר טוב מש"כ בזה.

**תוד"ה ורבי בר' אליעזר בן יעקב.** כתבו דאין להקשות דאפילו אם טעמו של רבי כי ס"ל כראב"י עדיין יש עצה דיביא ס' בכלי אחד ויתן בו לוג שמן ויביא עוד עישרון בכלי אחר ויתן בו לוג שמן ומגע להו ויקמוץ משניהם וכו', כי א"א לעשות כן דשמא נדר פחות מס' וחלק מהמנחה של ס' עשרונים הם מנחה אחרת וא"כ כשיבלול המנחה של ס' בלוג אחד הוה ליה חיסר שמנה של המנחת חובה וריבה שמנה של הנדבה. ולא קשה למא הוצרכו לומר כן דהרי פשיטא דאם הטעם של רבי כראב"י א"כ הסיבה בגלל חיסר שמנה, דיש לתרץ דפשטות כוונת הגמ' דאם ישים בהך כלי לוג אחד, יתכן דזה ב' מנחות וצריך ב' לוגין והוה חיסר שמנה כי אין לנדבה כלל שמן, ואם ישים ב' לוגין יתכן דהוה מנחה אחת והוה ריבה שמנה, ולכן הקשו תוס' דיביא בב' כלים ובכלי השני ישים עוד לוג, והשתא אם בכלי של ס' העשרונים זה ב' מנחות אין חסרון של חיסר שמנה כי הלוג בכלי השני ומחברם וכש"כ אם בכלי של ס' עשרון זה מנחה אחת דאין בית מיחוש כי שם לוג אחד, וע"ז תירצו דאילו בכלי של ס' עשרונים הוה ב' מנחות יהיה חסרון כשיבלול כי המנחת נדבה תבלע מהחובה והוה חיסר שמנה של החובה וריבה שמנה של הנדבה.

**תוד"ה לא יפחות מן הקומץ.** כתבו דבירושלמי יש מחלוקת כאיזה קומץ יביא כקומץ יד הבעלים או כקומץ יד הכהן, ולכא' צ"ע אם כיד הכהן, כאיזה כהן יביא. ואולי ככהן שמקריב בזמן שמביא, ודחוק טובא לומר כן כי א"כ יוצא דחויבו לא מיברר עד ההקרבה ובלשון הירושלמי יש ככהן גדול, ופירשו הקרבן עדה לפני משה דהיינו כשיעור קומץ הגדול שבכהנים, היינו דצריך להביא כשיעור קומץ של כהן שקומצו הכי גדול.

**תוד"ה המעלה את הקומץ.** הביאו דברי רש"י דהוקשה לו למה לא נקטו דמעלה קומץ בפנים הוה הקטרה מעלייתא, ביאר כוונתם בישר וטוב דהוקשה לרש"י דשיעור הקטרה בפנים לצאת הבעלים ידי חובתן ולהתיר שיריים באכילה הוה כשהקטירו את כל הקומץ (וזה אף לשיטת רבנן, דפליגי רק לגבי מקטיר כזית בחוץ, דיש מחלוקת בין ר"א וחכמים במקטיר כזית מהקומץ בחוץ אי חייב, לר"א פטור ולרבנן חייב). ותירץ רש"י דכשאני אומר שחייב כשהקטיר קומץ בחוץ (והיינו כל הקומץ כשיטת רבי אליעזר) היינו טעמא כי ס"ל דחייב על הקטרת חוץ רק במה שמתקבל ומרצה בפנים ולכן אם בחוץ חייב על קומץ, מובן מזה דאף מעלה קומץ בפנים הוה הקטרה מעלייתא, והקשו תוס' וכי התנא דמשנתינו סתם כר"א.

**ותירצו דבאמת התנא דמשנתינו הוא רבנן,** ומה שנקטו הכא קומץ לרבותא נקט, כי מיירי בקומץ דבזיכי לחם הפנים וס"ל לר"א דאין חייב בחוץ רק בהקריב ב' הבזיכין וזה קמ"ל המשנה דחייב אף על קומץ אחד, ובאמת הוא חייב אף על פחות מקומץ (דהיינו כשהקטיר כזית בחוץ) והתנא אתא לאשמועינן דאפילו כשלא הקטירו ב' הקמצים בחוץ רק אחד מהם וה"ה אפילו חלק מהקומץ מ"מ הוא חייב דלא כר"א. והוקשה לי דא"כ מש"כ במשנה חמשה קמצים הן אינו בדוקא כי הכא חייב אפילו על כזית. ומצאתי ביד בנימין שהעיר כן. ואולי לכן למד רש"י דמשנתינו כר"א דבעינן קומץ שלם, (וא"א לומר דס"ל לרש"י כתוס' כי אם ס"ל לרש"י כתוס' א"כ לא היה יכול לכתוב ובהאי כללא הוה מעלה קומץ בפנים דזה הקטרה, כי אפילו בפחות מזה הוה הקטרה בחוץ לפי תוס' לפי רבנן).

**כתבו תוס' ולפירוש זה לא מיירי בקומץ דסולת,** בפשטות כוונתם כי הרי קאי לפי רבנן ולדידהו חייב אף בכזית מהקומץ סולת בחוץ והכא כתוב קומץ אבל יתכן דגם הוקשה לתוס' לפי פירושם דמש"כ הכא המעלה את הקומץ זה לאו דוקא קומץ אלא ה"ה כזית, א"כ קשה למה לא כתוב דמעלה את הקומץ בפנים הוה הקטרה, וא"א לתרץ כתירוצי רש"י כי הרי לפי תוס' בחוץ חייב אף בפחות מקומץ ובפנים דוקא כשהקריב הכל (אם מדברים לגבי בזיכי לבונה דוקא כשהקטיר ב' הבזיכין. ולגבי קומץ המנחה דוקא בהקטיר כל הקומץ). תירצו תוס' דהתנא לא מיירי בקומץ סולת רק בב' בזיכי לבונה ולכן א"א לכתוב דבפנים חייב אם הקטיר קומץ אחד כי רק אם הקטיר את ב' בזיכי הלבונה אז חייב.

**ובעולת שלמה הקשה על תוס' דתוס' יכלו להעמיד הך משנה בקומץ דסולת** והתנא מחדש דחייב בהקטיר קומץ סולת בחוץ ואפילו פחות מקומץ לאפוקי

משיטת ר"א דס"ל דחייב רק כשהקטיר קומץ הלבונה עם קומץ הסולת בחוץ. עיי"ש מה שתירץ. ונראה לתרץ דבעצם זה קשה גם על רש"י שהקשה דיכתוב מקטיר קומץ בפנים הוה הקטרה, וקשה דהרי לא הוה הקטרה עד שיקטיר גם הקומץ דלבונה וגם הקומץ של הסולת, וע"כ צ"ל דהכא עסקינן מכל מין בפני עצמו דכשמקטיר קומץ ממנו הוה הקטרה. ולפי"ז מיושב גם קושיית העולת שלמה על תוס' דא"א לכתוב במשנה דחייב על הקטרת קומץ לבונה בחוץ או פחות מקומץ ולהתכוין דחייב אע"פ שלא הקטיר הסולת כי אנו מדברים באותו מין, משא"כ פירושם של תוס' א"ש כי מיירי באותו מין דחייב אף בלא הקטיר ב' הבזיכין.

**תוד"ה והאיכא עולה.** עיין בצ"ק מה שיישב הקושיא ב' דתוס'.

### דף ק"ו ע"א

**תוד"ה ודילמא נסבא.** הביאו להוכיח גם ממסכת שקלים דנסכא הוא פחות מדינר, כי שם כתוב דאם אמר הרי עלי זהב יביא דינר זהב, אמר ר' אליעזר והוא שהזכיר צורה (היינו מטבע) אבל אם לא הזכיר צורה מביא "אפילו" צינורא, מוכח דאם לא הזכיר מטבע מביא אפילו פחות ממטבע דהיינו צינורא, ומוכח מזה דנסכא הוא פחות ממטבע כי בסוגיין איתא דאם לא אמר מטבע מביא נסכא, ואע"פ דהכא כתוב דמביא נסכא ושם כתוב צינורא שיעורן אחד דהיינו חתיכה קטנה של זהב דלפחות יוכל לעשות ממנו צינורא.

**בהמשך** הוכיחו דמש"כ זווי היינו זווי מדינה שהם שמינית שבדינר צורי, והוכיחו כן גם מהגמ' סוכה שכתוב כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת, ונראה שפירשו כפירש"י בסוכה (ולא כתוס' שם) דכוונת הגמ' לתרץ דאם הסכך הוא מחצה (בדיוק) ומחצה אויר זה פסול כי כשיש למעלה אויר בגודל זווי יהיה למטה חמה בשיעור יותר גדול דהיינו איסתירא, ולגבי סוכה רק אם יהיה בפועל בסוכה למטה מחצה אויר ומחצה צל זה כשר, רואים בגמ' סוכה דאיסתירא זה יותר מזווי, וקשה הרי שנינו דאיסתירא זה חצי זווי, ואיך יתכן ליישב הך סתירה, אע"כ צ"ל דזווי דשם מיירי מזווי פשיטי שהם שמינית מצורי, ואיסתירא שזה חצי זווי מיירי מזווי צורי, דזה חצי מצורי, דנמצא דבהך איסתירא יש ד' זווי פשיטי אלמא זווי מיירי מזווי פשיטי.



**תוד"ה באתרא דלא סגי פריטי דכספא.** הקשו ב' קושיות, א' דהכא ובגט פשוט כתוב דמיירי באתרא דלא סגי פריטי דכספא, כלומר דיש שעושין פרוטות כסף אבל בהך מקום לא עושין, ואילו בכתובות כתוב פריטי דכספא לא עבדי אינשי. תירצו תוס' דמש"כ הכא ובגט פשוט פרוטות, לא מיירי בפרוטות דמיירי בכתובות, דהכא מיירי בפונדיונים או במעות או איסרים, וע"ז תירצה הגמ' דמיירי דבהך מקום לא סגי, אבל אם היה סגי הכא פונדיונות או מעות היה יכול לתת לו וא"צ לתת לו דינר, אבל בכתובות מיירי בפרוטות ממש וע"ז תירצה הגמ' דלא עושים בכלל פרוטות של כסף.

**וקושיא ב'** הקשו דבגט פשוט כתוב דאם כתוב בשטר חוב כסף מגביהו דינר, ובכתובות כתוב מגביהו לזה מה שירצה, תירצו דהכוונה מגביהו מה שירצה היינו איסרים או פונדיונות כי מיירי באתרא דסגי איסרים או פונדיונות, וע"ז הקשתה הגמ' שם למה לא יוכל לתת לו פרוטות ממש וע"ז תירצה הגמ' דפרוטות ממש של כסף לא עושים בכלל (ותוס' הסביר מהיכן ידעה הגמ' בכתובות דאין נותן לו פרוטות ממש, יישבו תוס' כי הגמ' סברה דאם יכול לתת פרוטות ממש א"כ היה צריך לכתוב מגביהו פרוטות שזה הכי גרוע ומזה שלא כתבו כן דייקה הגמ' דפרוטות אין יכול לתת לו), משא"כ הכא דכתוב דנותן לו דינר כי מיירי במקום שאין משתמשים באיסרים או בפונדיונות של כסף.

**תוד"ה שמוחמין בה את הפתילות.** חלקו על פירש"י בסנהדרין דהיינו שטווין בה זהב וכתבו דאשכחן צינורא דהכוונה שטווין בה במשניות כלים. [וקשה אם תוס' מצא כן, א"כ מדוע מיאנו לפרש כפירש"י בסנהדרין דהיינו שטווין בה זהב.]

**תוד"ה אי תניא.** הקשו דבפרק כל המנחות באות מצה אמר שם ר"פ דלכו"ע דון מינה ומינה, למה ר"פ לא חזר בו אחרי שמוכח דרבי ס"ל דון מינה ואוקי באתרה. תירצו תוס' דיחויא בעלמא הוא. נראה כוונתם כמ"ש (בדף ס"ב:): דר"פ לא נתכוין לומר באמת דרבי ס"ל דון מינה ומינה אלא אמר דמדברי רבי שנחלק עם חכמים (שם בדף ס"ב:) אין ראייה דס"ל דון מינה ואוקי באתרה דדבריו יכולים להסתדר אף אם ס"ל דון מינה ומינה, אבל ודאי מודה ר"פ דממקום אחר מוכח דס"ל דון מינה ואוקי באתרה.

**תוד"ה רבי אלעזר בן עזריה אומר.** הקשו תוס' הרי היו קונים את הבהמות והעופות בירושלים (כמו שהוכיחו) וא"כ כשנודר ומתכוין להביא עולה

הכי פתוחה לכא' כוונתו מה שהכי פחות במקום הקניה דשם שמשלם הממון מתבטא מה פחות ומה יותר. תירצו תוס' דבזמן שמתחייב הוא מתחייב לעולה הכי פחות שבמקומו, מסתמא הכוונה דבאותו מקום כשידברו מה עולה הכי פחות בעולה יתייחסו למה שבמקומם, ולכן זה דעתו בנדרו.

### דף ק"ז ע"ב

**תור"ה כבש יביא הוא ונסכיו בסלע.** אקדים כמה הקדמות, (א) כסף קצוב המוזכר בתורה היינו כסף צורי, וכסף צורי הוא פי שמונה מכסף מדינה, (ב) בלשון תורה סלעים ושקלים זה היינו הך (כמו שמוכח ממש"כ בתחילה דאיל אשם שהוא בן שתי שנים "בכסף שקלים" היינו ב' סלעים וכבש שהוא בן שנה בחצי ממנו דהיינו סלע), אבל בלשון חכמים שקל היינו חצי סלע, ובסוף התוס' כשמזכיר שקל היינו חצי סלע, (ג) סלע היינו ד' דינרין או ד' זוזים (דינרין וזוזים היינו הך), (ד) מנה היינו ק' דינרין או זוזים, דהיינו כ"ה סלעים, (ה) הפחות שבחטאת בהמה מביא כשבה, והכא בגמ' כתוב דכבש הוא בסלע, (ו) תוס' לא גמרו לצטט את הגמ' בכריתות, דהגמ' שם למדה דאם דלות זה אחד משש עשרה בעשירות (כי כבש מביאים בסלע, וקן ברובע דינר), אז דלי דלות שמביא עשירית האיפה זה אחד משש עשרה מרובע דינר דיוצא פרוטה עיי"ש בגמ' החשבון.

**תירצו על קושייתם (דהכא כתוב דכבש מביאים בסלע ובגמ' במקום אחר כתוב דסגי בשישית דינר) דמן התורה סגי אפילו בפרוטה ורבנן נתנו שיעור עין יפה בסלע ועין רעה בדנקא (היינו שישית דינר) ודבריהם צריכים ביאור, א' למה כשאמר הרי עלי כבש כתוב במשנה דיביא סלע מדוע לא יוכל להביא בדנקא דהרי מבואר הכא במשנה דנותן הפחות כגון כשאמר הרי עלי עולה מביא כבש או עוף מה שעולה פחות. ושמעתי מר' שלמה רבינוביץ לתרץ דעל איזה סוג (בהמה או עוף) אמרינן דנתכוין לפחות, אבל באותו סוג אמרינן דנתכוין לעין יפה (דמה שמביא כבר רוצה בעין יפה), ב' איך הגמ' בכריתות לומדת דהתורה חסה על עני דיביא עוף שזה אחד משש עשרה מכבש הרי מן התורה אין שיעור לכבש וא"כ איך שייך לומר דהתורה הקילה דיביא עוף שזה אחד משש עשרה מכבש. ותוס' בכריתות הרגישו בזה ותירצו דהדרך שמביא כבש יפה דהיינו שעולה סלע וא"כ כשהתורה הקילה להביא עוף יוצא דירדו לדבר שהוא אחד משש עשרה בכבש.**

**כתבו תוס' וז"ל** (כפי הגהת צ"ק וכן מוכח בתוס' בכריתות) ושמא עין יפה בסלע עין רעה בדנקא, ואם יוזלו טלאים אפילו בפחות מדנקא אם הוא טוב ומובחר מתכפר בהם, היינו דאע"פ שאמרו עין רעה בדנקא ולא פחות, מ"מ אם הטלאים הוזלו ובפחות מדנקא יכול להביא מובחר וטוב יביא אפילו בפחות מדנקא כי מה שאמרו עין רעה בדנקא דשיערו דזה הסכום שעדיין אפשר לקנות בו כבש מובחר וטוב ולא בפחות מזה משא"כ אילו משיגים יפה וטוב בפחות מזה אפשר אף בפחות מזה.

**הקשו תוס' דבגמ' ביומא משמע דקינים הם חצי דינר ולא רובע**, כי כתוב שם שישקול ארבע זוזי, וחצי דינר צורי יוצא ד' זוזי מדינה כי כסף צורי הוא פי שמונה מכסף מדינה (ותוס' הוסיפו דאיסתירא דהוא סלע מדינה הוה פלגא זוזא ולא ידעתי מה רצו להוסיף בזה, ואולי זה ידוע, ולכן אמרו דאף מש"כ הכא ד' זוזי דהיינו סלע מדינה הוה חצי זוז של צורי).

**אח"כ הקשו דבגמ' בב"מ מוכח דרובע היינו רובע שקל** (היינו חצי סלע) דהיינו חצי דינר, והרי לפי מש"כ זה רובע דינר. תירצו דדוקא שם בב"מ זה רובע שקל, ואדרבה משם ראייה כי באמת הגמ' בתחילה רצתה לומר דמיירי ברובע דינר, ורק אח"כ אמרו דזה רובע השקל בגלל ב' סיבות, א' בגלל שלא כתוב עד רביע, ב' כי כמו שסלע מותר לקיימו עד שיחסר לחצי דהיינו שקל, ה"נ דינר עד חצי שלו דהיינו רובע משקל דשקל הוא ב' דינרין ורובע שלו הוא חצי דינר.

**תוד"ה שיחא שלום זה עם זה**. (הסברתי עפ"י העולת שלמה) הוקשה לתוס' הרי כל בית אב מקבל העורות משופר שלו (ולא מחלקים בע"ש כל העורות לכל המשמר בשוה, דא"כ לא הוצרך להיות שופרות נפרדים) וא"כ איזה תקנה יש בזה שמחלקים העורות בע"ש משום בעלי זרוע, הרי כל בית אב מקבל מספר עורות ומתחלקים ביניהם וא"כ מה זה משנה אם כל המשמר נמצא ביחד. תירצו תוס' דאע"פ שכל בית אב מחלק לבית אב שלו מ"מ הבעלי זרוע היו יכולין לחטוף אבל עכשיו שכל המשמר נמצא ביחד יפחדו לחטוף כי יש ריבוי עם.

**תוד"ה ורבי היא**. הנה בתוס' רואים דלפי רבנן שס"ל קטן והביא גדול יצא, זה אפילו בשני מינים, כי תוס' כתבו דשמא נתן לשם אילים ומביא פר תחתיהם ולרבנן לא חיישינן לזה.

והנה הברכת הזבח גרס כמ"ש בתוס' דנתנן לשם אילים, אבל הצ"ק גרס לשם ב' אילים, כי הוקשה לצ"ק מה חידוש יש בתוס' פשיטא דלרבנן זה כשר, לכן גרס דמיירי כשנתנן לשם ב' אילים שמביאים ב' מנחות והוא מביא פר דזה מנחה אחת ואעפ"כ לא איכפת לן, וליישוב דברי הבה"ז י"ל דיש כאן חידוש דקטן והביא גדול ממין אחר ג"כ כשר לפי רבנן זה חידשו התוס', דמרש"י (בדף ק"ח ע"א ד"ה כיחידאה) נראה דס"ל דלא מהני בב' מינים, וכן ס"ל לרמב"ם בפט"ז מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ט' כי כתב שכח באיזה מין הבהמה קבע עולתו יביא שור ואיל ושעיר, ולפי דברי התוס' סגי לפי רבנן בשור בלבד.

ובישר וטוב לא ניחא ליה לומר אפילו לפי תוס' דלפי רבנן אפשר להביא ממין למין וכתב דלא גרע משחור לא יביא לבן ולבן לא יביא שחור והגיה בתוס' עגלים (במקום אילים), (ועוד נראה לומר דאף הבה"ז כיון כמ"ש הצ"ק כי איך יתכן דאם נתן לשם אילים קנו מזה שור שהוא יותר יקר ובע"כ צירפו כסף של כמה אילים יחד וא"כ זה כמו לפי הצ"ק. וצ"ע).

והנה רש"י פירש דזעירי מיירי במתנדב לעולה שאם התנדב פר נותן לשופר ששמו פר, ועגל לשופר ששמו עגל ואם התנדב איל נותנו לשופר ששמו איל וע"ז אמרה הגמ' דזה כרבי, כי לפי רבנן יספיק בג' שופרות א' לשור ועגל, וא' לאיל וכבש, וא' לשיער וגדי, אבל לפי תוס' דלפי רבנן אפשר אף ממין על מין אחר א"כ לפי רבנן יספיק שופר אחד ויתנו בו את הכל.

והנה לכא' בין לפירש"י ובין לפירוש התוס' צ"ע טובא איך יתכן דאדם נדב כסף לעגל, ומכספים של כמה אנשים יחד מצרפים ומביאים קרבן אחד דנמצא דמגיע לכל אחד מהמתנדבים פחות מקרבן אחד (חצי בהמה) כן העיר בטהרת הקודש. וראיתי שבמקדש דוד סי' י"ט אות י"ג הקשה על רש"י דאם האדם התנדב עולה למה יתנו לשופר הרי צריך לסמוך על עולתו (והרי כל הקרבנות מתערבין יחד בשופר). ותירץ דכוונת רש"י דהתנדב פר לנדבת ציבור, ולפי"ז יתכן לתרץ גם הקושיא הראשונה דלא איכפת לן דלכל אחד מהמתנדבים יגיע רק חלק מהבהמה כי מסרם לציבור לנדבת ציבור לכן לא איכפת לן.

### דף ק"ח ע"א

**תו"ד** והמעה. עיין בישר וטוב ובשפת אמת שנתקשו בדברי התוס' ואשתדל לבאר בעזה"י, ונקדים כמה הקדמות, א' כל אחד ששוקל מחצית השקל

צריך לתת קלבון להכרע (כמבואר במשנה שקלים פ"א משנה ו') והסיבה שצריך לתת קלבון, כי דרך המטבעות להשתפשף וחיישין שאין בו מחצית שלם לכן צריך להוסיף עוד מטבע קטנה. ב' באופן שנתנו שני אנשים ביחד שקל שלם, נחלקו במשנה, רבי מאיר ס"ל דנותנים ב' קלבונות, וחכמים ס"ל קלבון אחד, ביאור סברת חכמים דהרי כשנותנים שקל ביחד גם יש לחוש שזה משופשף אבל אין חשש שזה משופשף יותר ממחצית השקל ולכן כמו שהשוקל מחצית השקל נותן קלבון אחד ה"נ מספיק קלבון אחד לשניהם ביחד (ועיין בברטנורא מהי סברת ר"מ), ג' ובמשנה ז' נחלקו ר"מ וחכמים כמה הוא קלבון לפי ר"מ מעה כסף ולפי חכמים חצי מעה כסף.

ועתה נבוא לבאר דברי רש"י, רש"י כותב דכ"א ששוקל מחצית השקל צריך להביא מטבע קטנה להכרעה (ולא פירש"י כמה הוא מטבע קטנה) וכששוקלים ביחד סלע אם יביאו רק הכרע אחד, א"כ נמצא דנותנים פחות כי אם היה כ"א שוקל לבד היה כ"א נותן הכרעה וא"כ היה ב' הכרעות, לכן כששוקלים ביחד נותנים מעה בלבד ולא נותנים עוד הכרע, וכנראה הוקשה לרש"י איך כתוב כאן דאחד השופרות היה להכניס שם מעה דהיינו קלבון הרי חכמים במשנה ס"ל דקלבון היה חצי מעה, לכן פירש רש"י דבאמת הקלבון היה חצי מעה, אבל כשנתנו בשותפות ביחד הוצרכו לתת לכל אחד קלבון לכן נתנו מעה וכך יוצא דכ"א נתן קלבון של חצי מעה, ותוס' הוקשה לו על רש"י ממ"נ אם ס"ל כר"מ דכל הנותן מחצית השקל נותן מעה כסף א"כ יוצא דלב' אנשים צריך ב' מעה כסף דכך משמעות לשון רש"י דלא סגי בהכרע אחד (וזה כוונת תוס' שכתבו דאם הכרע עולה יותר ממעה כסף (היאך יוצאין בהכרע אחד במעה), היינו דב' ההכרעות יחד עולים יותר ממעה כסף, כי כ"א לבד צריך לתת מעה כסף) ואם נימא דהנותן מחצית השקל מוסיף חצי מעה כשיטת חכמים שאז יוצא דשנים ביחד זה מעה (וזה כוונת תוס' שכתבו ואם זה שיעור הכרע היינו דהמעה כסף הוא שיעור ב' ההכרעות יחד), למה דחק בקונטרס לפרש כן, זה לשון התוס'. ולכא' אין מבואר כוונת תוס' דהרי פירש"י מרווח טובא. ואולי כוונת תוס' להקשות דאם רש"י פירש דהנותן מחצית השקל נותן חצי מעה כדי שזה יסתדר לפי שיטת חכמים, לא הרויח בזה דעדיין אינו כשיטת חכמים כי שיטת חכמים דשנים ששקלו ביחד מביאים קלבון אחד, וגם קשה מאד לפרש כן כי לפי"ז יוצא דכ"א ששוקל מחצית השקל דנותן קלבון, הך קלבון הולך לקופה של התמידין וא"כ כששוקלים ביחד למה עכשיו זה הולך לנדבה, ולכן היה עדיף שיפרש הא דהכא באדם אחד שנותן מחצית השקל דנותן מעה כפי שיטת ר"מ והשתא א"ש דתמיד ההכרעות הם לנדבה.

לכן תוס' חולק על רש"י ומפרש דמיירי הכא בכל אדם שנותן מחצית השקל דנותן קלבון דהיינו מעה וזה כשיטת ר"מ, ולכן הביאו תוס' מיד את התוספתא שיש בו מחלוקת כמה הוא קלבון, מעה או חצי מעה. [אך צ"ע למה הביאו ג"כ את המחלוקת היכן נותנים הקלבון לשקלים או לנדבה. ונראה דבאו ליישב שלא יקשה אם הקלבון הוא להכרע היינו להשלים את המחצית השקל היו צריכים לשים את זה ביחד עם המחצית השקל ולא בשופר של הנדבה לכן הביאו דזה מחלוקת תנאים ויש תנא הסובר דזה לנדבה, וצ"ע סברתו.]

ויתבן ללמוד בדרך אחר, (כן נראה בשפ"א), דמש"כ רש"י דכשנתנו ביחד הם נותנים מעה לקלבון היינו חוץ מהכרע אחד, ורש"י לא כתב כמה הוא המטבע של ההכרע, וכתב השפת אמת דלפירש"י ההכרע שכל אחד נותן כששוקל מחצית השקל, שזה בא להשלים השחיקה של מחצית השקל, זה הולך ביחד עם החצאי שקלים, ורק הקלבון שנותנים בגלל שאילו היה כ"א נותן לבד מחצית היה נותן הכרעה, ולכן כדי שהקדש לא יפסיד מוסיפים קלבון זה הולך לנדבה, כי אינו חלק של המחצית השקל, עכ"ד השפ"א. ותוס' הקשו על רש"י דאם שיעור הכרע זה יותר ממעה א"כ לא הועלנו בזה שנתנו מעה כסף כי עדיין זה פחות מהכרע ואנו צריכים ב' הכרעות, ואי נימא דמעה זה שיעור הכרע בחינם פירש כן, היינו דהוה ליה לפרש על כל אדם שנותן מחצית השקל שנותן מעה לקלבון, דזה הולך לנדבה. [אך אם זה כוונת התוס' היה אפשר ליישב דבאמת סתם הכרע הולך ביחד עם החצאי שקלים, כי בא להשלים השפשוף, ורק המעה הנוסף שבעצם מעיקר הדין לא היו צריכים להביא כי מספיק מעיקר הדין בהכרע אחד כי יש כאן חשש של שפשוף אחד זה הולך לנדבה, וכנראה זה הוקשה לשפת אמת ולכן כתב שאין מבין את התוס'.] ולפי הך פירוש א"ש מאד למה אחר פירוש תוס' הביאו את המחלוקת בתוספתא אם הקלבון הולך לנדבה או לשקלים כדי שלא יקשה לפירושם איך יתכן דהמעה לנדבה הרי זה השלמה למחצית השקל לכן הביאו דמצאנו דר"א סובר כן בתוספתא.

**תוד"ה** ושמואל. דבריהם צ"ע טובא א' דעל קושיית הגמ' למה שמואל לא אמר כרבי אושעיא פירשו דה"ה כל הני אמוראי קמאי למה לא אמרו כרבי אושעיא, ועל קושיית הגמ' מדוע רב אושעיא לא אמר כשמואל כתבו דאין הקושיא על שאר אמוראי, למה לא פירשו דגם הך קושיא קשה על כל אמוראי קמאי, ב' דכתבו דעל אמוראי קמאי לא קשה למה לא ס"ל כשמואל כי ס"ל דמותר מנחה (חוטא) לאו לנדבה אזיל (משא"כ שמואל ס"ל דלנדבה אזיל), וזה קשה טובא

א"כ איך אפשר לומר דהקושיא ראשונה שהקשו למה לא ס"ל כרבי אושעיא קאי על כל אמוראי קמאי, הרי ס"ל דמותר מנחת חוטא ירקב ורבי אושעיא ס"ל דלנדבה אזיל וא"כ לא קשה כלל לדידהו, ג' דמוכח בגמ' דמותר מנחת חוטא עדיף דלכו"ע אזיל לנדבה ובמותר עשירית האיפה של כה"ג זה מחלוקת אם אזיל לנדבה, ואילו בתירוץ תוס' נראה להיפך דיותר מסתבר דיהיה לנדבה במותר עשירית האיפה של כה"ג מאשר במותר מנחת חוטא. ועיין בישר וטוב שהקשה עוד קושיות. ונראה לי לתרץ עפ"י דבריו (ואולי גם זה כוונתו) דתוס' היה פשיטא ליה דהך קושיא ורבי אושעיא מאי טעמא לא אמר כשמואל, לא קאי על כל אמוראי קמאי, כי הגמ' תירצה דלא אמר כשמואל כי ס"ל לרבי אושעיא דמותר עשירית האיפה ירקב, ואחד מהנך אמוראי קמאי הוא רבי יוחנן וס"ל להדיא דמותר עשירית האיפה לנדבה אזיל, לכן ע"כ הקושיא דוקא על רבי אושעיא, והוקשה לתוס' מ"ט לא הקשו כן גם על הנך אמוראי קמאי, ומכח זה כתבו דס"ל להך מקשה דמותר מנחת חוטא ירקב אבל מותר עשירית האיפה של כה"ג לנדבה כי יותר מסתבר דעשירית האיפה יהיה לנדבה מאשר מותר מנחת חוטא (עיין בישר וטוב למה יהיה כן ודבריו מחודשים מאד), ולכן לא הוקשה על אמוראי קמאי למה לא ס"ל כשמואל, (כי במשנה בשקלים כתוב דמותר עשירית האיפה זה לנדבה ולמדו כפשוטו דמיירי בעשירית האיפה של כה"ג ולא כתירוץ הגמ' אח"כ דמיירי במותר מנחת חוטא שג"כ מביא עשירית האיפה וא"כ מדויק מהמשנה דדוקא מותר עשירית האיפה של כה"ג אזיל לנדבה ולא מותר מנחת חוטא לכן לא ס"ל כשמואל), אבל על רבי אושעיא הקשתה הגמ' דאם ס"ל במותר מנחת חוטא דלנדבה אזיל כש"כ דיסבור כן במותר עשירית האיפה של כה"ג וא"כ למה לא ס"ל כשמואל, וע"ז תירצה הגמ' דס"ל לרב אושעיא להיפך דדוקא מותר מנחת חוטא אזיל לנדבה ומותר עשירית האיפה של כה"ג ירקב, ולכן לא ס"ל כשמואל. ומה שנראה בגמ' דזה יותר מסתבר דמותר מנחת חוטא לנדבה מאשר מותר עשירית האיפה זהו שיטת רבי אושעיא. (משא"כ הקושיא הראשונה שהקשו ושמואל מ"ט לא אמר כרבי אושעיא זה קשה אף לאמוראי קמאי כי דברי רבי אושעיא הם אחרי דברי שמואל והקושיא למה שמואל לא הזכיר מה שהוסיף רבי אושעיא דהיינו קנין, והך קושיא יכול להיות גם על כל אמוראי קמאי למה לא הזכירו קנין, ולכן תירצה הגמ' הא תני קנין, משא"כ הקושיא שהקשו מדוע רב אושעיא לא אמר כשמואל היינו למה בא אחרי שמואל ואמר משהו אחר למה אין יכול לומר כשמואל בכל דבריו, וע"ז אמרו תוס' דא"א לשאול על כל האמוראי קמאי כי עכשיו סבר המקשן דיותר יש סברא במותר עשירית האיפה של כה"ג

דילך לנדבה מאשר מותר מנחת חוטא וא"כ כשכתוב במשנה בשקלים דמותר עשירית האיפה זה לנדבה מיירי בשל כה"ג ומשמע דשל מנחת חוטא לא, ולכן א"א לשאול דיאמרו ככל דברי שמואל, ויתכן דמה דס"ל למקשן דמותר עשירית האיפה של כה"ג זה יותר מסתבר דיהיה לנדבה מאשר מותר מנחת חוטא למדה ממה דאמוראי קמאי לא אמרי כשמואל זה בגלל שס"ל דמותר מנחת חוטא ירקב, כי א"א לומר מצד דס"ל עשירית האיפה ירקב, דהרי ס"ל לרבי יוחנן דלנדבה אזיל, וא"כ ע"כ ס"ל דמותר עשירית האיפה של כה"ג זה יותר מסתבר דלנדבה אזיל, אבל על רבי אושעיא כן אפשר לשאול דיאמר ככל דברי שמואל אף לגבי עשירית האיפה של כה"ג דאתא בכל שכן ממותר מנחת חוטא דס"ל לרבי אושעיא דזה לנדבה. ותירצה הגמ' דרבי אושעיא ס"ל איפכא דמותר מנחת חוטא זה יותר לנדבה מאשר מותר עשירית האיפה של כה"ג.

**תוד"ה ומדאינה קרויה חטאת.** הוקשה לתוס' דמותר שאר המנחות (מחבת ומרחשת ומאפה תנור וסולת) אין קרוים חטאת ובכ"ז לא ירקבו (עיין רש"י בד"ה ומותר דמנחת חוטא) וא"כ אע"פ דעשירית האיפה של כה"ג לא מיקרי חטאת למה ירקבו, תירצו דבאמת עשירית האיפה של כה"ג מיקרי חטאת (כמ"ש ביחזקאל) וכשהתורה מיעטתם דהם אינם חטאת היינו לומר דאין דינם כחטאת לא לגבי לבונה ולא לגבי לנדבה אלא ירקבו, אבל צ"ע למה לא נימא דממעטים רק לבונה הכתוב בהך פסוק לא ישים עליה שמן "ולא יתן עליה לבונה חטאת היא" דדרשינן מינה היא חטאת ואין עשירית האיפה של כה"ג קרויה חטאת ולכן טעון לבונה, ואולי י"ל דאחרי דהתורה מיעטתם מדיני חטאת ואחד מדיני החטאת זה שמותרו לנדבה א"כ אמרינן דעשירית האיפה שממועט מדין חטאת הוא ממועט ג"כ דלא אזיל לנדבה, (וממילא אם לא אזיל לנדבה זה ירקב כדין חטאת שכיפרו בעליה).

### דף ק"ה ע"ב

**תוד"ה לפי שאין בילה.** כתב המים קדושים דדבריהם סתומים וזה ביאורם, דתוס' באו לבאר מה ההבדל בין ב' מנחות דאסור לפי שאין בילה לבין זריקת דם של ב' האילים דלכא' גם זורק בפעמיים, וע"ז כתבו, כי ב' מנחות אסור לערב יחד אפילו שהם שוים באותו מדה של שמן וסולת, כמבואר לעיל בדף פ"ט ע"ב כי בדבר שמקריבים אותו אסור לערב אחד בשני, ולכן כשמביא



ב' מנחות אין נראה כנדרו שנדר במנחה א', משא"כ הדם של ב' האילים אחר שנתקבלו בב' כלים מותר לערבן לכתחילה, כי הזריקות שוות, ולכן אף שמביא ב' אילים במקום פר אין נראה כקרבן אחר כי יכול לצרף הדמים. ואין דומה ליין של נסכים דלכתחילה אין מערבין, כי שם אם יערב היין יבואו אף לערב הסולת והשמן של ב' קרבנות כי שניהם ממנחת נסכים, וזה איסור גמור כי הם קריבים על המזבח, משא"כ כשיערבו דם לא יבואו ללמוד דשרא אף לערב חלבים כי הם ב' דברים.

**אח"כ** כתבו ולכל הפחות אם נתערב סולתן יכול לערב לכתחילה כדאמרן לעיל גבי יין, ביאר במים קדושים דתוס' אומרים דאפילו תימא דגם הדמים אע"פ שזריקותיהן שוות אסור לערב לכתחילה כמו שמבואר בגמ' בדף פ"ט ע"ב דאסור לערב היין יחד לכתחילה, בכ"ז זה שונה מהמנחה של סולת ושמן, כי בהם אסור לערב מעיקר הדין כי מקריבים ע"ג המזבח משא"כ היין דאין מקריבים ע"ג המזבח וה"ה הדמים מעיקר הדין מותר לערבם ורק רבנן אסרו לערב היין אם לא נתערבו הסולת והשמן, אטו שמא יבוא לערב שמן וסולת של ב' מנחות, ולכן אם כבר נתערבו סולת ושמן דב' מנחות מותר אף לערב היין והדם, מאחר שאין איסור בעצם לערב היין והדם.

### דף ק"ט ע"א

**תוד"ה אפילו תימא עלייה.** (כן פירש במים קדושים) הקשו דהכא מתרצת הגמ' דמראהו עלייה שזה גרע ומסקנת הסוגיא בנדריים דמראהו מעולה שבנכסיו. תירצו תוס' ושמא דיחויא הוא היינו דבאמת מראהו מעולה שבנכסיו ומה שאמרה הגמ' הכא השתא דאתית להכי אפילו תימא עליה דגריעה, זה רק בדרך דיחוי ולא קיימא להלכה.

**אח"כ** הוקשה לתוס' דמסקנת הסוגיא בנדריים דצריך להראותו מעולה שבנכסיו כי יד בעל השטר על העליונה, ואילו הכא מוכח דיד בעל השטר על התחתונה כי כתוב בברייתא בית בביתי אני מוכר לך, ונפל, מראהו נפול, כי יד בעל השטר על התחתונה. תירצו תוס' ושמא לאפוקי יציע דוקא קאתי, היינו דיציע זה גם נקרא בית אבל זה גרוע משאר בתים ומש"כ בנדריים דצריך לתת לו מעולה שבנכסיו הכוונה דאין יכול לתת לו יציע רק בית אבל יכול לתת לו מגרוע שבבתים כי יד בעל השטר על התחתונה.

**תוד"ה** לא ישמשו במקדש. צ"ע מה שהביאו מספר הזהיר דעבדו ליה רבנן מעלה מפני דרכי שלום, דלכא' לא שייך לכאן דשם בגיטין דנ"ט: אמרו דעשו תקנה דהכהן לא יוכל לתת לישראל לעלות לפניו, משא"כ הכא אמרינן דהכהן מופקע בכלל מעלייה הראשונה.

בסוף התוס' הביאו מהגמ' בתענית דלא לומדים דבעל מום אסור בברכת כהנים מהיקש לשרת ולברך בשמו, דכמו שבעל מום אסור לשרת ה"נ אסור לברך כי אמרינן דהפסוק אתא להקיש לעמוד לשרת דיושב פסול דשירות הוה דוקא בעמידה.

### דף ק"ט ע"ב

**תוד"ה** חוניו בני ישמש תחתיו. הקשו קושיא ב' דהרי אין נעשה כהן גדול אם לא היה סגן קודם וא"כ היות שהיה סגן כהן גדול ודאי יודע מה שכהן גדול לובש. תירצו תוס' דטעה וחשב דבזמן שמתחנך לכה"ג לובש הנך בגדים שאמר לו שמעי (וצריך לגרוס בסוף התוס' כהגהת השיטמ"ק).

**תוד"ה** והעלה עליו עולה. תירצו דהיה מעלה לבני נח, עיין בברכת הזבח שכתב דזה לא כשיטת רבי יוסי (בזבחים דף מ"ה ע"א) דהמעלה לבני נח בחוץ חייב כרת מצד שחוטי חוץ, אלא אתא כר"ש דס"ל דאין חייב אם מעלה בחוץ של נכרים, ועיין בצ"ק שר"ל דמחלוקת ר"מ ורבי יהודה דהכא אם העלה לשם שמים או לע"ז תלוי במחלוקת רבי יוסי ור"ש, דר"מ דס"ל דהעלה לעכו"ם כי ס"ל כרבי יוסי דחייב משום שחוטי חוץ אף לעכו"ם, ורבי יהודה ס"ל כר"ש דאין חייב ולכן פירש דהעלה לשמים ומיירי בקרבן של עכו"ם.

**תוד"ה** בתחילה. לפי פירוש ראשון דרש"י נראה דגרס רק בתחילה כל האומר עולה או מנחה אני מטיל עליו קומקום של חמין, ולא גרס בסוף וכו' כי אין לזה שום שייכות הכא, אבל לגירסא הב' גרסינן בתחילה כל האומר לי עלה אני כופתו לפני ארי ובסוף גרסינן עתה כל האומר לי לירד אני מטיל עליו וכו'.

ותוס' כתבו דהיה כתוב בספרים כמו גירסא הראשונה אבל קשה על כך גירסא דהיה צריך להביאו בעמוד א' כשדיברו על הרי עלי עולה.

**אח"כ** הביאו תוס' דרבינו קלונימוס הגיה בשעת פטירתו במקום כל האומר לי "עולה" הגיה "עלה", והסביר דזה טעות הסופרים שהחליפו במקום עלה, עולה.

ותוס' כתבו וז"ל ושלשה דברים הגיה כמפי נבואה בשעת פטירתו זאת ועוד אחרת עכ"ל והסביר בספר בנין יהושע (על אבות דרבי נתן) דזה כמפי נבואה דכיון לאבות דר"נ שכתוב שם עלה.

ונסתפקתי אם כל הג' דברים הגיה בשעת פטירתו ולפי"ז צריך לעשות הפסקה אחר תיבת בשעת פטירתו, או שרק ההגהה של עלה הגיה בשעת פטירתו, ולפי"ז צריך לעשות הפסקה אחר תיבת כמפי נבואה, ואחר תיבת זאת עוד הפסקה, וה' יאיר עיניי. אח"כ ראיתי ברש"י בזבחים דף מ"ה ע"ב שהביא בשעת פטירתו גם על הדבר השני שהגיה רבי קלונימוס, אלמא כל הג' דברים הגיה בשעת פטירתו.

#### דף ק"י ע"א

**תו"ד** ה' הלומד תורה במהרה. בגמ' קידושין חילקו בין בני א"י לבני בבל, ורש"י פירש דבני בבל שאחרי שנושאים אשה הולכים לא"י ללמוד ואין צורכי הבית מוטלים עליהם לכן עדיף שקודם ישאו אשה כדי שילמדו במהרה משא"כ בני א"י הלומדים במקומם אם ישאו אשה ואח"כ ילמדו יהיו צורכי הבית מוטלין עליהם לכן קודם ילמדו תורה ואח"כ ישאו אשה אבל תוס' שם פירש בשם ר"ת איפכא.

**תו"ד** ה' ומיכאל השר הגדול. הביאו דלפי הפירוש דואשי ישראל קאי על ההמשך היינו דאשי ישראל ותפילתם מהרה תקבל ברצון, מתפרש ואשי ישראל או על נשמותיהם של צדיקים או על כבשים של אש שמיכאל מקריב על המזבח, משא"כ לפי המפרשים דואשי ישראל קאי אדלעיל והשב את העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל, לא מתפרש על הנך קרבנות שמקריב מיכאל כי עליהם א"צ לבקש שהקב"ה ישיבם אחר שנוהגים גם עכשיו, אלא מתפרש שהקב"ה יחזיר לנו הקרבנות, ועיין בט"ז באו"ח סי' ק"כ שהקשה דלכא' לפי פירוש הזה לא א"ש מהו הכפילות העבודה ואשי ישראל דלכא' היינו הך, ואף אם נחלק ביניהם (אולי עבודה קאי על שירת הלויים ונסכים) מ"מ קשה למה הפסיק וכתב לדביר ביתך בין עבודה לואשי ישראל היה צריך לכתוב והשב העבודה ואשי ישראל לדביר ביתך, לכן כתב הט"ז דהעיקר שואשי ישראל קאי על ההמשך דהקב"ה יקבל הקרבנות שמיכאל מקריב וכן את תפילות ישראל.

ברוך רחמנא דסייען לסיים פירוש יד גד על תוס' מנחות חלק ב' השי"ת יעזור ויקבל הקרבנות והתפילות של עם ישראל במהרה בימינו.