הלכה · משנה תורה · מפרשים · משנה למלך · ספר עבודה

משנה למלך על משנה תורה, הלכות כלי המקדש והעובדין בו

רבי יהודה רוזאניס

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

משנה למלך על משנה תורה, הלכות כלי המקדש והעובדין בו

רבי יהודה רוזאניס

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/משנה-למלך-על-משנה-תורה-הלכות-כלי-המקדש-והעובדין-בו/
הקובץ נוצר ב־21 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א 4
הלכה ג 4
הלכה יב 4
הלכה יד 4
הלכה טז 5
פרק ב 5
הלכה ג 5
הלכה ו 12
הלכה ט 14
הלכה יא 15
פרק ג 15
הלכה ה 15
פרק ד 16
הלכה ה 16
הלכה יד 16
הלכה יז 17
הלכה כב 18
פרק ה 18
הלכה ה 18
הלכה ו 18
הלכה יא 18
הלכה יב 19
הלכה טז 19
הלכה יז 19
פרק ו 20
הלכה י 20
הלכה יא 29
פרק ז 29
הלכה יג 29
הלכה יז 30
הלכה יח 30
פרק ח 30
הלכה א 30
הלכה ב 30
הלכה ג 33
הלכה ה 42
הלכה ו 42
הלכה ז 43
הלכה יא 44
הלכה יג 44
הלכה יד 44
הלכה טו 44
הלכה טז 47
הלכה יט 47
פרק ט 47
הלכה א 47
הלכה ג 47
הלכה ו 48
הלכה ז 48
הלכה ט 48
פרק י 48
הלכה ד 48
הלכה י 49
הלכה יא 49

פרק א

הלכה ג

והקנמון הוא העץ שבא מארץ הודו כו'. וכתב הרמב"ן שהוא האדכיר הנקרא פאג"א די מיק"א והוא מרעה הגמלים ותימה איך לא הזכיר הרב מהרי"ק דברים הללו שכתב הרמב"ן שם שנראה כחולק עליו על פי' דברי רבינו יע"ש:

הלכה יב

ודבר זה אינו נוהג לדורות כו'. כתבו התוס' בפרק כל המנחות (דף נ"ז) שדרשא זו דאותם במשיחה כו' היא דוקא לר"ע דאית ליה דמדת יבש לא נתקדשה אבל למאן דאית ליה דנתקדשה מבפנים הא איצטריך קרא למעט מדת יבש מבחוץ ולפ"ז קשיא לרבינו שהרי בסוף פירקין פסק דלא כר"ע ויש ליישב ודו"ק:

הלכה יד

כלי הקדש שניקבו וכו'. ברייתא בפרק המזבח מקדש (דף פ"ח) והטעם הוא משום דמיחזי כעניות ואין עניות במקום עשירות. וא"ת והא אמרינן בפרק ב' דערכין (דף י') מכתשת היתה במקדש של נחשת היתה ומימות משה היתה והיתה מפטמת את הבשמים נתפגמה והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים ותקנוה כו' הרי שכלי הקדש מתקנים אותם. וי"ל דהא דאמרינן דאין מתקנים אותם מיירי בכלים שאינם עושים מעין מלאכתם וכיון שכן תו לא מהני לכלי שרת ולפ"ז אין מתקנים אותם לעשותם כלי שרת משום דמיחזי כעניות אבל כלים שניקבו ועושין מעין מלאכתם דקי"ל דמקדשים אם רצו לסתום הסדק או הנקב משום כבוד בעלמא שפיר דמי ואותה מכתשת אף שנפגמה היתה עושה מעין מלאכתה דהא תניא התם נטלו את תיקונה והיתה מפטמת כמו שהיתה. (א"ה שוב ראיתי בתוס' פ"ק דשבועות (דף י"א) ד"ה מכל שהקשו קושיא זו ותירצו דמכתשת של משה שאני שהיתה מפטמת ביותר וי"מ דמכתשת לא היתה כלי שרת אלא שהקטורת היה קדוש קדושת פה בדיבורו שהיה אומר יהא זה קטורת היה חל עליה קדושת הגוף אחר כתישה במכתשת ע"כ. והנה מדבריהם יש ללמוד דס"ל דהא דקי"ל דכלי שרת שנשברו אין מתקנים אותם מיירי אפי' שעושין מעין מלאכתם. ומ"ש דמכתשת לא היתה כלי שרת עיין בירושלמי פ"ד דשקלים הלכה ה' דאמרינן א"ר הונא מכתשת עשו אותה ככלי שרת לקדש. ודו"ק):

הלכה טז

שתי מדות של יבש היו במקדש כו'. גרסינן בפרק שתי מדות (דף פ"ז) בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא חצי עשרון לר"מ גדוש היה או מחוק ותיבעי ליה לרבנן לרבנן עשרון גופיה קא מיבעיא ליה גדוש היה או מחוק אמר להי ליה מדר"מ נשמע לדר"מ ומדר"מ נשמע לרבנן מדא"ר מאיר עשרון מחוק חצי עשרון נמי מחוק מדר"מ מחוק לרבנן נמי מחוק. ולא ידעתי למה לא ביאר רבינו דין זה. ועיין עוד שם בגמרא (דף צ'):

פרק ב

הלכה ג

וזהו משקל אחד עשר סמנים וכו' מוסיפין לה רובע הקב מלח סדומית וכפת הירדן ומעלה עשן כל שהוא ע"כ. לא נתבאר בדברי רבינו המלח וכפת הירדן אם הם צריכים מצד עצמם להקטירם או שאינם באים כי אם לתקן איזה דבר דומיא דבורית כרשינה ויין קפריסין שבאין לתקן הצפורן ומפשט דבריו נראה שדברים אלו אינם באים לתקן שום דבר אלא הם הכרחים מצד עצמם שהרי בדין זה לא הביא הדברים שהם לתקן דבר אחר ובדין ה' הביא שהיו מביאין בורית כרשינה ויין קפריסין לתקן הצפורן משמע דהנהו דלעיל אינם באים לתקן והדבר מוכרח ממה שלא ביאר לנו לאיזה תיקון היו באים ואני תמיה בזה דבשלמא מעלה עשן מקרא מפורש דכתיב כי בענן אראה וגו' ודרשינן מיניה שהיה נותן בה מעלה עשן וכדאיתא ביומא פרק הוציאו לו וכן מלח סדומית אפשר שיש לו סמך ממאי דכתיב ממלח טהור וגו' שהכוונה היא שיתן בה מלח וכמו שפי' הרמב"ן בפי' התורה ואע"ג דבפרק הקומץ (דף ד') נחלקו אי קטרת בעי מלח או לא היינו בשעת הקטרה כדין כל קרבן דבשעת הקטרה בעי מלח משום דכתיב על כל קרבנך תקריב מלח אבל בשעת עשייה אפשר דלכ"ע בעי מלח משום דכתיב ממלח אך כפת הירדן לא ידעתי מהיכן למדו אותה דהא מקרא לא למדנו אלא אחד עשר סמנים וכדאיתא בגמרא וגם המלח שכתבנו דיש לו סמך מדכתיב ממולח הרואה יראה שפי' הכתוב אינו אלא שיהיה מעורב וכמו שתרגם אונקלוס וכן פירש"י והרמב"ן ורלב"ג וראיתי בפסקי תוספות בפ"ק דכריתות שכתבו מלח סדומית לשרות בה הצפורן אבל לא יערב מלח בקטרת דאפי' למ"ד דבעי מלח היינו בשעת הקטרה כו' וכפת הירדן לרבי נתן נמי היינו לשרות בה ע"כ, אך כבר כתבתי שמדברי רבינו אינו נראה כסברת התוס' והדבר צריך אצלי תלמוד. כתב מרן בטור אורח חיים סימן קל"ג גם יש לך לדעת שמנין הי"א סמנין הם הצרי והצפרן כו' ואלו הם הסמנים שנאמרו למשה מסיני ואם חסר אחד מהם חייב מיתה

ושאר דברים אינם באים אלא לתקן כו' ומעלה עשן כדי לתקן שיהיה העשן מתמר ועולה ומלח סדומית בא לשום תיקון אחר וכיון שאינם באים אלא לתיקון לא מנאתם תורה בכלל הסמנים ומשמע דאפי' אם חסרם אינו חייב כלום ואפשר דאפי' איסורא ליכא בחיסור דברים אלו שאינם באים כי אם לתקון אלא שמצוה מן המובחר שלא לחסרם ע"כ. ונוראות נפלאתי בזה דבשלמא מלח סדומית ניחא וכבר כתבנו לעיל שכן כתבו התוס' דמלח סדומית באה לשרות בה הצפורן אך מה שכתב במעלה עשן הוא תימה דבהדיא אמרינן בפרק הוציאו לו דאם לא נתן בה מעלה עשן חייב מיתה וילפינן לה מקרא דכתיב ענן הקטרת ולא ימות וכי תימא דפסוק זה לא נאמר כי אם בהקטרה דיום הכפורים שהיתה לפני ולפנים אבל בהקטרה דשאר ימות השנה לא אם כן גם בחיסר אחת מכל סמניה נימא דליכא חיוב מיתה כי אם בהקטרה דיום הכפורים דהא דחיסר אחת מכל סמניה דחייב מיתה לא ילפינן לה אלא מדכתיב הקטרת ולא ימות דמשמע קטרת שלמה וכמו שפירש"י ופסוק זה בהקטרה דיום הכפורים נאמר וע"כ אית לן למימר דילפינן מיום הכפורים לשאר ימות השנה וכדאיתא התם בגמרא וא"כ ע"כ דאם לא נתן מעלה עשן בשאר ימות השנה דחייב מיתה דומיא דיום הכפורים. וראיתי למרן שהביא ראיה לדבריו מההיא דאמרינן בסוף פרק אמר להם הממונה שהביאו אומנים שהיו יודעים לפטם את הקטרת ולא היו יודעים להעלות עשן שלא היה מתמר ועולה אלא מפציע לכאן ולכאן ופירש"י שלא היו מכירים בעשב שהוא מעלה עשן ומשמע שניסו כן בהקטרת פנים וראו שלא היה העשן מתמר ועולה דבחוץ אסור להקטיר הרי שאע"פ שחיסר מעלה עשן הקטירו אותו וה"ה לשאר דברים שאינם באים אלא לתקון ע"כ. וראיה זו איני מכיר דאומנים אלו אמרו שהם היו בקיאים בעשב זה וסמכו חכמים על דבריהם והקטירו ואח"כ ראו שלא היה מתמר וידעו שלא היו בקיאים בעשב זה ושלחו אחר בית אבטינס ולעולם דחזרו והקטירו באותו יום פעם אחרת לפי שבקטרת שהקטירו אותם האומנים לא יצאו ידי חובתם וכי תימא דהוקשה למרן איך חכמים סמכו על דבריהם במקום חיוב מיתה אין זה מהזרות ועוד דאימא שניסו בחוץ ומ"ש מרן דבחוץ אסור להקטיר אפשר שעשו קטרת של חולין שלא כמתכונת הקטרת דהא שרי וכמבואר וניסו בחוץ אם היה מתמר ועולה באופן שאין בראיה זו כדאי לדחות סוגיא שלמה שכתבנו לעיל דאם לא נתן מעלה עשן דחייב מיתה. שוב ראיתי להרב באר שבע שתמה על מרן בדין זה מאותה הסוגיא שכתבנו והרב בעל שער אפרים סי' ט"ז שרצה לקיים דברי מרן וכתב דמאי דאמרינן בגמרא שאם חיסר מעלה עשן חייב מיתה היינו כשלא הניח בתוכו שום עשב שמעל העשן אבל אם הניח בתוכו עשב אף

שאינו טוב כמו מעלה עשן שגורם לעשן לעלות זקוף כמקל אינו חייב מיתה וזהו כוונת הב"י במ"ש שאם חיסר מעלה עשן שאינו חייב מיתה ואפי' איסור ליכא היינו שמ"מ נתן בתוכו עשב אחר שמעלה עשן אף שאינו מתמר ועולה וזקוף כמקל כמו העשב מעלה עשן ובאמת גם הב"י מודה שאם לא נתן בתוכו שום עשב שמעלה עשן שחייב מיתה כו' ע"כ. והנה אין בדברים הללו כדי שביעה ומה שהביא ראיה לדבריו מדאמרינן התם אין לי אלא עלה מעלה עשן עיקר מעלה עשן מנין כו' וא"ל אביי והא איפכא תניא כו' א"כ מוכח מסוגיא זו שמרבה אף שאינו טוב כמו העיקר מעלה עשן א"כ ה"ה שיכול לרבות מן רבוייא דקרא אף שאינו מתמר ועולה וזקוף כמקל רק שנותן בה עשב שמעלה עשן די ושותיה דמר לא ידענא דדוקא במין העשב שנקרא מעלה עשן בין עיקר לעלה לא קפדינן ומרבינן ליה מקרא אבל בעשב אחר מנא לן ואדרבא מסוגיא זו יש להוכיח דאין לרבות עשב אחר דא"כ נימא דאיצטריכו תרי קראי לרבות עשב אחר מדלא מרבינן כי אם עיקר ועלה שמעת מינה דאין לרבות עשב אחר, הן אמת שהראיה שהביא הרב הנזכר מאותה שאמרו בסוף פרק אמר להם הממונה וכששמעו חכמים בדבר אמרו כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו כו' וחזרו בית אבטינס למקומן כו' משמע דלא חזרו כי אם משום כבוד ה' ואי אמרת דאם חיסר מעלה עשן חייב מיתה תיפוק ליה דחזרו משום מצות הקטרת דאי אפשר לקיימה כי אם ע"י בית אבטינס שהיו מכירים בעשב שהוא מעלה עשן ראיה זו היא נכונה בעיני אלא שצריך ליישב הסוגיא דפרק הוציאו לו דמוכח מינה דאם לא נתן בה מעלה עשן דחייב מיתה. וראיתי שכתב רבינו חיסר אחד מסמניה חייב מיתה ע"כ ולא הזכיר דין היכא דחיסר מעלה עשן ובסוף הלכות עבודת יום הכפורים דין כ"ה כתב חיסר מן הקטרת אחד מסמניה או מעלה עשן חייב מיתה עליה כו' ע"כ. ויש לתמוה דמשמע דס"ל דהא דאמרינן דאם לא נתן מעלה עשן דחייב מיתה דאינו אלא ביום הכפורים משום דקרא דשמעינן מיניה מיתה היכא דחיסר מעלה עשן לא כתיב כי אם ביום הכפורים ולא ילפינן מיניה לשאר ימות השנה א"כ גם הא דאם חיסר אחד מסמניה דחייב מיתה מנא לן שדבר זה נוהג בשאר ימות השנה דהא קרא דשמעינן מיניה חיוב מיתה היכא דחיסר אחד מסמניה ביום הכפורים כתיב כדכתיב הקטרת ולא ימות דמשמע קטורת שלמה ותו דבהדיא אמרינן בגמרא התם אין לי אלא ביום הכפורים בשאר ימות השנה מנין ת"ל וכסה והתם במעלה עשן קיימינן ומרבינן לשאר ימות השנה מדכתיב וכסה וכיון דקרא דוכסה מיירי בשאר ימות השנה איכא חיוב מיתה אם חיסר מעלה עשן דהא כתיב בתריה ולא ימות. וקודם כל דבר אביא סוגיית הגמרא דקאמר כי בענן אראה וגו' מלמד שנותן בה מעלה עשן ומנין שנותן בה

מעלה עשן ת"ל וכסה ענן הקטרת הא לא נתן בה מעלה עשן או שחיסר אחד מסמניה חייב מיתה והקשו בגמרא על זה קרא לקרא ונאמרו בזה תירוצים הרבה והעולה מדברי כולם הוא דתנא דברייתא הוקשה לו דאיכא תרי קראי לומר דבעינן מעלה עשן חד כי בענן ואידך וכסה ותרי קראי לרבות מעלה עשן למה לי ולזה בא התנא ליישב דאיצטריכו תרי קראי למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה ויש לדקדק דהי קרא מייתר ליה אי קרא בתרא דוכסה הא איצטריך לומר דאיכא חיוב מיתה בחיסר מעלה עשן דמקרא קמא לא ילפינן כי אם אזהרה ואי קרא קמא דכי בענן הא ליתא דהא מכל הסוגיא מוכח דקרא בתרא הוא דמייתר דאמרינן אין לי אלא עלה כו' עיקר מנין ת"ל וכסה וכן בשאר התירוצים מייתינן לקרא בתרא לבסוף אלמא דקרא בתרא הוא המיותר ומיניה מרבינן ולזה היה אפשר לדחוק ולומר דלעולם דקרא בתרא מיותר אלא דס"ל דמיתה נמי שמעינן מקרא קמא דלא ימות דאל יבוא קאי נמי אחסרון ענן והנה זה הוא דוחק גדול דלא ימות קמא לא קאי כי אם אביאה ריקנית וכמו שפירש"י ועוד קשה בפשט הסוגיא דמאי נדחקו ביתור הפסוקים מאחר דאיכא למימר דקרא אתא לרבות שאר ימות השנה שהוא תירוץ מרווח וכן יש עוד דקדוקים רבים בהלכה. אשר על זה נ"ל שכל זה ראתה עינו של רבינו וס"ל דהתנא סובר שדין זה דצריך ליתן מעלה עשן אינו אלא ביום הכפורים דוקא ואין ללמוד הימנו לשאר ימות השנה דכי היכי דאשתני יום הכפורים בשיעור ההקטרה דבעינן מלא חפניו מה שאין כן בשאר ימות השנה ה"נ נשתנה בחיוב העשב הזה של מעלה עשן וזהו שכתב כשצוה על הקטרת של כל יום ויום לא הזכיר אף ברמז דין זה דמעלה עשן כנראה שאינו נוהג בשאר ימות השנה אך הא דאם חיסר אחד מסמניה דחייב מיתה הוא כולל דכיון דלמדנו הכתוב הקטרת ולא ימות דמשמע קטרת שלמה לא ימות הא חסרה ימות גמרינן מינה לשאר ימות השנה דהמקטיר קטרת חסרה חייב מיתה דליכא למימר דשאני התם שהוא לפנים דהא ליכא ביאה רקנית וכמבואר בגמרא והתנא הוקשה לו דתרי קראי למעלה עשן למה לי דמאחר דכתיב כי בענן ומזה למדנו דצריך שיתן בקטרת פנים מעלה עשן למה לי קרא דוכסה ענן ללמד דחייב מיתה על חסרון מעלה עשן הא מקרא דהקטרת נפיק דכיון דלמדנו הכתוב דעל חסרון הקטרת חייב מיתה ממילא ידענו דאם לא נתן מעלה עשן דחייב מיתה שהרי היא קטרת חסרה ובתירוץ קושיא זו נחלקו האמוראים דרב יוסף אמר דפסוק ב' איצטריך לרבות עיקר מעלה עשן ואביי אמר דאיצטריך לעלה מעלה עשן ורב אשי לא הונח לו בזה ואמר חד למצוה וחד לעכב כלומר דאי לא הוה כתיב אלא כי בענן הוה אמינא דליכא במעלה עשן כי אם מצוה בעלמא דכיון דבקטרת דכל יום לא היה בו מעלה עשן אפי' למצוה סד"א

דמאי דהצריך הכתוב בקטרת של פנים שיהיה בו מעלה עשן אינו אלא למצוה אבל לא לעכב קמ"ל וכסה ענן לומר דמעלה עשן מעכב ורבא לא הונח לו בתירוץ זה משום דאין לצדד ולומר למצוה ולא לעכוב משום דחוקה כתיב בפרשה ותירץ חד לעונש וחד לאזהרה כלומר דאי לא הוה כתיב כי אם כי בענן הוה אמינא דליכא בחיסור מעלה עשן כי אם אזהרה אבל חיוב מיתה ליכא ואע"ג דהוי קטרת חסרה אפשר דלא הקפיד הכתוב אלא על החסרון השוה בכל השנה דהיינו חיסור אחד מהסמנים אבל על חיסור מעלה עשן אף שהוא מעכב אינו חייב מיתה דומה למה שכתב רבינו בפ"ה מהלכות ביאת המקדש דין ז' דקדוש ידים דיום הצום אינו מעכב ואם לא קידש עבודתו כשרה קמ"ל וכסה ענן ולא ימות לומר דאף על חסרון מעלה עשן חייב מיתה נמצא דלפי כל התירוצים הללו ליכא חיוב דמעלה עשן בשאר ימות השנה מדלא צדדו לומר דאיצטריכו תרי קראי לרבות שאר ימות השנה ורב ששת שתירץ דאיצטריך קרא לרבות שאר ימות השנה הוה ליה יחיד כנגד רבים ולא קי"ל כוותיה, ואף לפי מה שכתבו התוס' דרב אשי דאמר חד למצוה וחד לעכב דמאי דקאמר דאיצטריך קרא לעכב הוה לשאר ימות השנה משום דליום הכפורים לא איצטריך קרא דהא חוקה כתיב בפרשה ובפרק השוחט והמעלה (דף ק"ט) אמרינן דרבא סבר דמלא חפניו לאו דוקא והקשה לו אביי והא כי כתיב חוקה בהקטרה דפנים הוא דכתיב ורב אשי נראה שם מהסוגיא דהכי ס"ל הרי דאף דשיעור זה דמלא חפניו אינו בהקטרה של כל יום ס"ל דהוא מעכב משום דחוקה כתיב מ"מ אפשר דאכתי לא קי"ל כרב אשי משום דרבים פליגי עליה ועוד שדברי התוס' הללו שכתבו דר"א ס"ל דכתוב השני בא לרבות שאר ימות השנה הוא דוחק דא"כ היינו תירוצא קמא ואף שהתוס' ישבו זה מ"מ לא ימלט מהדוחק וכמבואר. אשר על כן נראה דרב אשי נמי מודה שדין זה דמעלה עשן אינו בשאר ימות השנה ומה שהקשו דלעכב למה לי קרא תיפוק ליה דחוקה כתיב בפרשה אפשר ליישב וליראת האריכות לא כתבתיו. והנה מלבד מה שכתבנו דרוב מנין ס"ל דחיוב זה דמעלה עשן אינו בשאר ימות השנה עוד יש להוכיח כן מלשון הברייתא דבפ"ק דכריתות (דף ו') חיסר אחת מכל סמניה חייב מיתה ולא אמרו דאם חיסר מעלה עשן דחייב מיתה ואילו ביומא אמרו דאם חיסר מעלה עשן חייב מיתה והטעם הוא דהתם בכריתות דמירי בקטרת של כל יום ויום ליכא חיוב מיתה בחיסור מעלה עשן כי אם בחיסור הסמנים אבל הכא ביומא שבאו לדרוש הפסוקים הכתובים ביום הכפורים אמרו דאם חיסר מעלה עשן דחייב מיתה ואפשר דאף למ"ד הכא ביומא דאיכא חיוב מיתה בחיסור מעלה עשן אף בשאר ימות השנה מ"מ מודה דאידך ברייתא השנויה בכריתות פליג עלה וס"ל דליכא חיוב מיתה בחיסור מעלה

עשן של כל יום ויום ואנן קי"ל כברייתא דכריתות ועוד דיש לפסוק כסברת האומרים דברייתא דיומא נמי ס"ל דליכא חיוב מיתה בחיסור מעלה עשן משום דלדידהו לא פליגי הברייתות. אך מה שקשה בעיני הוא הא דתניא התם ביומא תניא ר"א אומר ולא ימות עונש כי בענן אזהרה יכול יהיו שניהם קודם מיתת בני אהרן ת"ל אחרי מות שני בני אהרן יכול יהיו שניהם אמורים אחר מיתת שני בני אהרן ת"ל כי בענן אראה הא כיצד אזהרה קודם מיתה ועונש אחר מיתה ואלא מאי טעמא כדתניא ר"א אומר כו' והמתבאר מכאן הוא שאם היינו אומרים דגם העונש נאמר קודם מיתת בני אהרן הוה ניחא שהיינו אומרים שבעון מעלה עשן שלא נתנו מתו וכמו שפירש"י והנה קטרת זה שהקטירו בני אהרן לא היה לפני ולפנים כי אם בחוץ ומשמע מהכא דאף קטרת של חוץ איכא חיוב מיתה בחיסור מעלה עשן והנה מלבד מה שנראה דהקטרה זו דבני אהרן לא היתה בקדש הקדשים דמהיכא תיתי שיכנסו במקום שאביהם לא הורשה ליכנס עוד נראה לי דאף על מזבח הפנימי לא הקטירו כי אם על מזבח החיצון וגזירת הכתוב היתה דהא אש לא היה יורד מן השמים כי אם על מזבח החיצון אבל על מזבח הפנימי לא היה בו אש והקטרת שהיו מקטירים בכל יום היו לוקחים אש ממזבח החיצון ממערכה שניה והיו מוליכין על מזבח הפנימי ושם היו מקטירים ומדאמרינן שדרשו אע"פ שאש יורד מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט משמע שעל מזבח החיצון היתה ההקטרה. הן אמת דלפי זה היה אפשר לדחות הראיה הראשונה שאמרנו דמהיכא תיתי שיכנסו במקום שאביהם לא הורשה ליכנס דכיון דעכ"פ קטרת זה גזירת הכתוב היתה בו אפשר דגזירת הכתוב היתה שתהיה בקדש הקדשים דומיא דיום הכפורים וטעם גדול יש בדבר שהרי אותו היום שמיני למילואים היה והיה יום מחילה וסליחה על העגל ומש"ה הושוה ליום הכפורים שהקטירו לפני ולפנים והוא שאם עונש מעלה עשן נאמר קודם מיתת בני אהרן אפשר דבעון זה מתו כיון שהיתה ההקטרה בפנים אך מדאמרינן דמשום דהורו בפני משה מתו משמע שהקטרה היתה בחוץ על מזבח החיצון וא"כ הדרא קושיין לדוכתה ונראה לומר דקטרת זה דבני אהרן גמרא גמירי שהיה בו חדוש מגזירת הכתוב שלא היה על מזבח הזהב כדין הקטרת של כל יום ויום ויש בריייתות בת"כ דאית להו דבבית קדש הקדשים היתה הקטרה זו ובודאי שגזירת הכתוב היתה והכי קאמר דאי אמרינן דעונש מעלה עשן נאמר קודם מיתת בני אהרן היינו אומרים שמה שהקטירו היה לפני ולפנים ומה שמתו היה משום דלא נתנו בהקטרה מעלה עשן אבל עכשיו דהוכחנו דהעונש לא נאמר כ"א אחר מיתת בני אהרן א"כ הקטרה היה על מזבח החיצון ונענשו משום דהורו הוראה בפני משה על נתינת האש ועיין במה שכתבו התוס' בפ"ו דעירובין (דף ס"ג) ד"ה מאי שכתבו

דלבית קדש הקדשים נכנסו להקטיר יע"ש. וראיתי להרב בעל ב"ש בחידושיו לכריתות שתמה על דברי מרן וכתב שמדברי רבינו נראה דאף בחיסר מעלה עשן חייב מיתה וכבר כתבנו לעיל שמדברי רבינו נראה דבשאר ימות השנה ליכא חיוב מיתה בחיסר מעלה עשן ודברי מרן הן הן הדברים שנאמרו למשה. וראיתי בירושלמי פ"ד דיומא הלכה ה' לא נתן לתוכה מלח או שלא נתן לתוכה מעלה עשן חייב מיתה אמר רבי זעירא ועובר משום הכנסה יתירה ע"כ וכתב הרב בעל ב"ש דטעות סופר יש בדברי הירושלמי הללו דהא לא מצינו דאיכא חיוב מיתה בחסרון מלח. והנראה מדבריו שם שרוצה לגרוס חיסר א' מסמניה או שלא נתן בה מעלה עשן. ולי נראה דיותר ראוי הוא להגיה במה שאמרו וחייב מיתה והגירסא הנכונה היא אינו חייב מיתה ואתא לאשמועינן דאף דצריך ליתן מלח ומעלה עשן אינו חייב מיתה על חסרונה ומיירי בהקטרה של כל יום ויום וזהו שסיים רבי זעירא ואמר ועובר משום הכנסה יתירה כלומר עובר על לאו דהכנסה יתירה דלישנא דעובר לא שייך על דבר שהוא חייב מיתה עליו וזה פשוט. ואפשר שכך היתה גירסתו של רבינו וכבר ידוע שדרכו הוא לסמוך על הירושלמי. אך קשה דכיון דחיוב זה דמעלה עשן ומלח סדומית אינו כי אם מדרבנן משום תקון בעלמא למה עובר משום ביאה ריקנית. ואולי דכיון דחכמים הצריכוהו חשיב ביאה ריקנית (*א"ה עיין במ"ש הרב המחבר לעיל פ"ז מהלכות תרומות ולקמן פ"ג מהלכות תמידין ומוספין יע"ש.) אך דבר זה אינו מתיישב כלל דכיון שאינו כי אם משום כבוד בעלמא פשיטא דאין בו משום ביאה ריקנית. ומה גם דמרן ז"ל כתב בפירוש דליכא אפי' איסור בעלמא בחיסור דברים אלו ע"כ נראה כמו שהגיה הרב באר שבע אלא דאין מהירושלמי זה קושיא על מרן משום דהירוש' מיירי ביוה"כ כי שם ביתו. תניא בפ"ק דכריתות (דף ו') ת"ר פיטום הקטרת כו' חיסר אחת מכל סמניה חייב מיתה ע"כ ופירש"י חייב מיתה כי עייל ביום הכפורים דכתיב ואל יבוא בכל עת ולא ימות בזאת יבוא אהרן וכי מעייל קטרת שלא כהלכתה ביאה ריקנית היא וחייב מיתה עכ"ד. והנה הוכרח רש"י לומר כי עייל ביום הכפורים דוקא הוא משום דס"ל דחיוב מיתה דחיסר אחת מסמניה הוא משום ביאה ריקנית וליכא חיוב מיתה בביאת ריקנית אלא בקדש הקדשים אבל בהיכל ליכא מיתה כ"א אזהרה לבד וכדאיתא בפרק הקומץ רבה (דף כ"ז) וכמו שפסק רבינו ריש פ"ב מהלכות ביאת המקדש ואם כן בשאר ימות השנה דליכא הקטרה כי אם בהיכל ליכא חיוב מיתה היכא דחיסר אחת מסמניה ונוראות נפלאתי על רש"י מההיא דאמרינן בפרק הוציאו לו ומניין שנותן בה מעלה עשן שנאמר וכסה ענן הקטרת את הכפורת הא לא נתן בה מעלה עשן או שחיסר אחת מכל סמניה חייב מיתה ופריך ותיפוק ליה דקא

עייל ביאה ריקנית אמר רב ששת הכא במאי עסקינן כגון ששגג בביאה והזיד בהקטרה רב אשי אמר אפי' תימא הזיד בזו ובזו כגון דעייל שתי הקטרות אחת שלמה ואחת חסרה אביאה לא מיחייב דהא עייל ליה שלמה אהקטרה מיחייב דהא מקטר קטרת חסרה ע"כ הרי סוגיית הגמרא ברור מללו דחיוב מיתה דקטרת חסרה לאו משום ביאה ריקנית הוא אלא גזירת הכתוב היא דאקטרת חסרה חייב מיתה ורבינו בסוף הלכות יום הכפורים הביא שתי אוקימתות הללו אך בהלכות כלי המקדש דין ח' לא כתב אלא חיסר אחת מסמניה חייב מיתה וטעמא דמילתא משום דבהלכות כלי המקדש מיירי בהקטרה דשאר ימות השנה שהיתה בהיכל וליכא חיוב מיתה משום ביאה ריקנית וא"כ חיוב מיתה דקטרת חסרה הויא כפשטה אך ביום הכפורים דההקטרה היתה בקדש הקדשים ואיכא חיוב מיתה משום ביאה ריקנית אז צריכים אנו לאוקימתא דרב ששת או דרב אשי ומש"ה כתבם שם רבינו. וראיתי למרן בהלכות כלי המקדש שהעתיק סוגיית הגמרא וכתב בסוף דבריו וכתב זה רבינו בסוף הלכות עבודת יום הכפורים ע"כ, ולא ידעתי לאיזה תכלית הביא שם אותה הסוגיא והורה לנו המקום שהביא רבינו דינים אלו שהרי רבינו מיירי התם בהקטרה שבהיכל דליכא חיוב מיתה משום ביאה ריקנית וא"כ אין שייכות כלל לאותה סוגיא שם וכמו שכתבנו. שוב ראיתי בבאר שבע ובצידה לדרך פרשת כי תשא שעמד על דברי רש"י הללו וכמו שכתבנו אלא שראיתי להרב ז"ל שכתב דהמקטיר קטרת חסרה במזבח הזהב חייב משום קטרת חסרה ומשום ביאה ריקנית וזה אינו דליכא משום ביאה ריקנית כי אם בקדש הקדשים ולא בהכנסה דהיכל וכמבואר. וראיתי למרן בטור אורח חיים סי' קל"ג שכתב ואפילו לדעת הרמב"ם שכתב בפ"ב מהלכות כלי המקדש חיסר אחת מסמניה חייב מיתה שהרי נעשה קטרת זרה איכא למימר דטעמיה דכיון דקטרת זרה היא הוה ליה ביאה למקדש שלא לצורך כו' ע"כ. והנראה מדבריו שרוצה לומר דרבינו מיירי בקטרת דיום הכפורים ואחרי בקשת המחילה זה אינו דרבינו מיירי בקטרת של כל יום ויום והדבר מבואר בעצמו:

הלכה ו

וכל מעשיה בקודש בתוך העזרה וכו'. ובגמרא פ"ק דכריתות (דף ו') אמרינן קודש היא קדש תהיה לכם כל מעשיה לא יהיו אלא בקדש והנה פסוק זה לא נאמר בקטרת כ"א בשמן המשחה ונראה דט"ס הוא וצריך למיגרס פסוק אחר דקדש הנאמר בקטרת אך מדברי מרן נראה דגריס פסוק זה דכתיב ביה תרי קודש. ובגמרא הקשו לזה מההיא דתנן בפ"ד דשקלים המקדיש נכסיו והיו בהם דברים הראויים לקרבנות ינתנו לאומנים בשכרן הני דברים הראויים מאי נינהו אי בהמה ועוף תנא ליה אי יינות שמנים וסלתות

תנא ליה אלא לאו קטורת ופירש"י דאינו ראוי אלא לציבור אלמא עושין קטרת מן החולין ובחוץ וא"ת אמאי לא הקשו לרבי יוסי מההיא ברייתא דאמרינן המפטם את הקטרת למוסרה לציבור פטור אלמא עושין קטורת בחוץ וכשר וכי תימא דהוה אמינא דמיירי בשעשה הקטרת בעזרה הכי נמי נימא דבהכי מיירי מתני' דשקלים וי"ל דמברייתא זו לא היה יכול להקשות משום דגבי שמן המשחה נמי אמרינן הכי בדף ה' והתם פשיטא דאינו כשר לציבור בלאו האי טעמא דרבי יוסי אלא משום דאין לנו אלא שמן המשחה שעשה משה כדכתיב זה לי והתוס' בריש פרק כהן גדול (דף מ"ז) הקשו זו דשמן היכי משכחת לה שימסרנה לציבור ותירצו דהכוונה היא שילמדו לעשות ולא שימשחו ממנו וא"כ גבי קטרת נמי נוכל לפרש דמאי דתניא למוסרו לציבור הוא שילמדו לפטם ומש"ה הקשו ממתני' דשקלים, עוד נ"ל דהכא עיקר הקושיא היה דמדברי רבי יוסי דקאמר כל מעשיה לא יהיו אלא בקודש שמעינן מינה תרתי חדא דצריך שיהיה הפטום בעזרה ואידך שצריך שתהיה מתרומת הלשכה ולא משל חולין ולפי זה בההיא דמפטם למוסרה לציבור לא קשיא מידי משום דמיירי שפטמה בעזרה וכיון שמסרה לציבור הרי נחשב כאילו בא מתרומת הלשכה והרי קרבנות ציבור שאינם באים כ"א משל ציבור אם התנדב אותם יחיד ומסרם לציבור שפיר דמי וכמו שפסק רבינו בפ"ח מהלכות אלו דין ז' וכבר הארכתי במקום אחר בדין זה אך בההיא דשקלים דמקדיש נכסיו והיו בהם קטרת דקתני דראויים לציבור נהי דמצינן למימר דפטמה בעזרה אך ע"כ לומר דעושין קטרת מן החולין וליכא למימר דמיירי שמסרה לציבור משום דבאיזה זמן מסרה אי קודם ההקדש הרי אין קטרת זה בכלל ההקדש שהרי קודם שהקדיש נכסיו מסרו לציבור ואי לאחר שהקדיש כל נכסיו הרי אין בידו למוסרו לציבור לפי שאינו שלו שהרי הקדיש כל נכסיו וכי תימא אם עיקר הקושיא היא משום דהדין כדברי ר"י שאינה באה מן החולין וכי לזו צריכין אנו לרבי יוסי והלא פשוט הוא בכמה מקומות דקטרת אינו בא כי אם משל ציבור ומתרומת הלשכה הא בורכא היא דודאי פשיטא ליה לסתמא דתלמודא דקטרת אינו בא משל יחיד ואדרבא קטרת זרה היא וכדאמרינן בפרק התכלת (דף נ') אלא דהוה ס"ל לתלמודא דאף אם פטמה כשהיא חולין שלא למוסרה לציבור ואח"כ מסרה לציבור דשפיר דמי דומיא דכל כלי שרת ובגדי כהונה שאם עשאם במעות חולין ואח"כ מסרם לציבור דמהני אך מדברי רבי יוסי משמע שכל שהיה הפטום כשהיא חולין דלא מהני משום דבעינן שכל מעשיה יהיו בקודש ודוקא אם קודם שפטמה מסרה לציבור מהני אבל אם פטמה כשהיא חולין תו לא מהני מה שימסרנה לציבור דהא כבר איפסילא משעת פטום ומש"ה הוה ניחא ליה בההיא דהמפטם למוסרה לציבור

והוקשה אליו ממתני' דשקלים דע"כ הפיטום היה כשהיא חולין קודם שימסרנה לציבור דאי מסרה קודם הקדש אין להקדש בה כלום ומאי דכתב רש"י אלמא עושין קטרת מן החולין ובחוץ הכוונה היא דכיון דע"כ עושין מן החולין א"כ למוד זה דקדש שכל מעשיה יהיו בקדש ליתיה וכיון שכן אף בחוץ נעשה אבל לעולם דעיקר הקושיא היא ממה שנעשה מן החולין וכל הישר הולך יראה שרש"י כיון למה שכתבנו דאי לא תימא הכי אלא שהמובן מדברי רבי יוסי אינו אלא שיהיה הפטום בעזרה ולזה הקשו עליו זה שכתב רש"י מן החולין אין לו מובן והוא נדרש ללא שאלו אלא ודאי כדכתיבנא. ולפי מה שכתבנו מ"ש רבינו בדין י"א או שהקטיר עליו קטרת כזו בין יחיד בין צבור כו' מיירי אף שמסרה לציבור דכיון שהפטום היה כשהיא של יחיד תו לא מהני מסירה לציבור ומ"ש מרן שם כלומר ולא מסרה לציבור לאו למימר דאם מסרה לציבור אחר פטום דמהניא אלא הכוונה היא דאם מסרה קודם פטום דלא הוי קטרת זרה דלא נימא שצריך דעיקרא דמלתא יבאו סמני הקטרת מתרומת הלשכה קמ"ל דלא. הן אמת שדין זה לא היה צריך ללמדנו דלא עדיפא קטרת מקרבנות הציבור דקי"ל דאם מסרה לציבור מהני וכדכתיבנא והא דאמרינן בפרק חטאת העוף (דף ט') הלמדין לפני חכמים אומרים יביא דבר שכולו למזבח מאי ניהו קטרת הכוונה היא שיביא סמני הקטרת וימסרם לציבור והציבור יפטמו אותה בעזרה בכלי שרת:

הלכה ט

פטמה מעט מעט במתכונתה כשרה ובדין ט' כתב אע"פ שלא עשה המשקל כולו אלא חציו או שלישו הואיל ועשה לפי משקלות אלו חייב כרת שנאמר כו' ע"כ. והנה הדין הראשון דפטמה מעט מעט דכשרה הוא מחלוקת רשב"ג וחכמים בפ"ק דכריתות (דף ו') ופסק כחכמים ומ"ש בדין יחיד המפטם דאפי' פיטם חציו או שלישו דחייב כן מתבאר שם בסוגיא ונראה דלאו דוקא שלישו דה"ה פחות מזה הואיל ועשה לפי משקלות אלו וכדאמרינן התם אמר רבא קטרת שפטמה לחצאין חייב דכתיב והקטרת אשר תעשה כל שתעשה והא אפשר דעבדה פרס בשחרית ופרס בין הערבים ע"כ נמצא דכל דהוי שיעור הקטרה יחיד המפטם חייב. וראיתי לרש"י שכתב שם הלכך יחיד שלא פיטם אלא מנה חייב ע"כ. כנראה דס"ל דבבציר ממנה פטור ולא ידעתי מנא ליה הא דכיון דפרס הוי שיעור הקטרה א"כ יחיד המפטם פרס קרינן ביה והקטרת אשר תעשה ואולי דס"ל לרש"י כיון דכל שתי ההקטרות דבוקר ובין הערבים כולהו חדא מצוה נינהו לא קרינן והקטרת אשר תעשה כי אם במנה. ודין זה שכתבנו דהקטרה בבוקר ובין הערבים דכולהו חשיב מצוה אחת כן דעת רבינו במנין המצות וכמבואר ועיין בשרשיו שורש

י"א אך הרמב"ן סובר שהם שתי מצות וכמ"ש בסוף הספר ועיין במה שכתב בסוף שורש ט' יע"ש אלא שלפ"ז היה נראה דמה שאמרו חכמים בכל יום מתקן במתכונתה דהיינו שהיה מתקן מנה בבת אחת הא בציר מהכי לא דאי אמרת דהמתקן פרס כשר א"כ גם המפטם פרס יהיה חייב דהא בגמרא מוכח דכל מה שהוא כשר חייב עליו שהרי לרשב"ג דאמר לשליש ולרביע לא שמעתי יחיד שפיטם שליש או רביע פטור ואין זה מן התימה דאף שאינו מקטיר כי אם פרס בשחרית ופרס בערב מ"מ אפשר דבשעת עשייה בעינן שיעשה כל המנה וסמך לזה מחביתי כ"ג שהיתה קריבה חצאין ובשעת הבאה היה מביא עשרון שלם וחוצה וכמו שפסק רבינו בפי"ג מהלכות מעשה הקרבנות והרב בעל לב שמח בשורש י"א הביא דין זה לסיוע לרבינו שמנה החביתין מצוה אחת אך רבינו כתב בפירוש אפי' פיטם פרס בשחרית כו' וכן הוא מוכרח מסוגיית הגמרא דקאמר והא אפשר דעבדה פרס בשחרית ופרס בין הערבים משמע דנעשית פרס לבד סגי וא"כ יחיד המפטם פרס יתחייב דהא קרינן בה והקטרת אשר תעשה ומנא ליה לרש"י דבעינן שיפטם מנה כדי שיתחייב:

הלכה יא

שהתנדב אותה יחיד או רבים וכו'. דין זה הוא בפרק התכלת (דף נ') ומ"ש מרן דמיירי שלא מסרה לציבור כ"כ התוספות שם ד"ה יכול:

פרק ג

הלכה ה

החצוצרה היתה נעשית מן עשת של כסף כו'. התוס' בפרק הקומץ רבה (דף כ"ח) ובפ"ז דזבחים (דף ס"ח) ובפ"ג דע"ז (דף מ"ח) הקשו על המתני' דסוף קנים דקתני קרניו לחצוצרות מוכח דבאות שלא מן הכסף וכן מוכח בפרק כל הצלמים דבעי בגמרא המשתחוה לבהמה קרנים קרניה מהו לחצוצרות. ותירצו דההיא דפרק הקומץ דקאמר דהיו של כסף מיירי בשל משה ודחו תירוץ זה. ודעת רבינו ג"כ הוא שלא כתירוץ זה שהרי הביא להלכה ההיא דפרק הקומץ. עוד תירצו דחצוצרות דקנים מיירי בשופר. וגם תירוץ זה דחו אותו התוספות וכן נראה שהיא דעת רבינו שהרי בפ"ד מהלכות איסורי מזבח דין ז' הביא ההיא דע"ז וכתב קרניה פסולות לחצוצרות והתם במכשירי קרבן מיירי וכמבואר. עוד תירצו דמאי דאמרי דבאות משל כסף היינו בחצוצרות של כהנים אבל של לוים היו באים מכל דבר. ונראה שדין זה הוא דעת רבינו ולא הוצרך לבאר דכיון דפסק דעיקר השירה בפה ומאי דמצרכינן כלי אינו אלא לבסומי קלא פשיטא דמאיזה

דבר שירצה יעשה הכלים משא"כ בכהנים דהחיוב הוא בחצוצרות ואיסור ע"ז שאני דאף שאינו כי אם לבסומי קלא בעלמא אפ"ה אסור:

פרק ד

הלכה ה

בד"א בקרבנות הרגלים כו'. בירושלמי פ"ב דחגיגה הלכה ד' היכא דחל יום טבוח אחר השבת עורות של מי רבי טבי בשם רבי יאשיה איתפלגון ר"י ורשב"ל ר"י אומר של המשמרות רשב"ל אמר של אותו משמר ע"כ. ולא ידעתי למה השמיט רבינו דין זה וגם על הירושלמי קשה למה נקטו הבעיא בעורות ולא נקטו סתם העבודה של מי גם לא ידעתי אמאי לא כתב ג"כ עומר התנופה שהיו מקריבין בי"ו בניסן שהיה מתחלק לכל המשמרות. ובפ"ה דסוכה (דף נ"ה) תנן בג' פרקים בשנה היו כל המשמרות שוות באימורי הרגלים ובחילוק לחם הפנים בעצרת א"ל הילך מצה כו' והנה בלישנא דמתני' לא קשיא מידי משום דהתנא באומרו באימורי הרגלים שפירושו מה שאמור ברגלים כלל הכל קרבנות הרגלים ושתי הלחם ועומר התנופה ואח"כ שנה ובחילוק לחם הפנים ללמד שאם אירע שבת ברגל שחולקין כל המשמרות לחם הפנים ומה ששנו עוד בעצרת א"ל כו' הוא ללמדנו דין אחר שאין חולקין מנחה נגד מנחה אך לרבינו קשה למה לא כתב ג"כ עומר התנופה. ומ"ש רבינו אבל נדרים ונדבות ותמידין כו' לא ידעתי למה לא ביאר בפירוש דפר העלם דבר של ציבור ושעירי ע"ז וקיץ המזבח שאין מקריב אותם אלא משמר שזמנו קבוע דכל הני נשנו במשנה דתנן ושאר קרבנות צבור מקריב את הכל ואמרינן בגמרא דאתא לאתויי כל הני שכתבתי הרי דאחר דשנה התנא הוא מקריב תמידין נדרים ונדבות הוצרך ג"כ לרבות את אלו וא"כ הי"ל לרבינו ג"כ לבארם. ודע דרבינו לא הביא הא דתנן בעצרת א"ל הילך מצה כו' לפי שסמך על מ"ש בפ"י מהלכות מעשה הקרבנות דין ט"ו שאין חולקין מנחה כנגד מנחה אפי' מעשה מחבת כנגד מעשה מחבת וכ"ש לחם הפנים כנגד שתי הלחם שאין מעשיהם שוים. ומ"מ הי"ל להביא משנה זו ללמדנו מה חולקין בתחילה אם חמץ או מצה דבברייתא איפליגו בזה ונתבאר בגמרא טעם מחלוקתם וכעת לא ראיתי לרבינו שהביא דין זה:

הלכה יד

אין בין כהן משוח וכו'. כתבו התוס' יומא (דף נ"ז) ד"ה אני בשם ריב"א דפר העלם דבר של ציבור לא היה בבית שני לפי שלא היה שם כהן משוח כי אם מרובה בגדים ופר זה

מקריבו כהן משוח ולא מרובה בגדים. ורבינו ס"ל כסברת ר"י דההיא דמגילה הוא דוקא בהוראת כהן משוח לעצמו וכ"כ בפ"ק דמגילה (דף ט') ד"ה אין יע"ש בתוס':

הלכה יז

ואין פוחתין משנים וכו'. אני תמיה על זה דבריש תמיד וריש מדות שנינו בית המוקד וכו' זקני בית אב ישנים שם ומפתחות העזרה בידם ומבואר הוא בספ"ק דמדות מקום הנחתן של המפתחות וראיתי להרב באר שבע בפ"ק דתמיד שהקשה קושיא זו ותירץ דמתניתין דשקלים מיירי במפתחות העזרה של חדרים שהיה בהם ממון הקדש והכי דייק סיפא דקתני והגזברין נכנסים אחריהם ומוציאין מה שהם צריכים והתם מפרש מה היו עושין אלו ג' גזברין ואמר שהם מתעסקין בממון ההקדש והן פודין הערכין והחרמין וההקדשות כו' והכא איירי במפתחות העזרה של שאר חדרים שלא היה בהן ממון הקדש כי אם צרכי העבודה ע"כ. והנה מ"ש בסוף דבריו והכא איירי במפתחות של שאר חדרים כו' לא ידעתי מהו דהכא פשיטא דמפתחות העזרה דקתני היינו מפתחות השערים דז' שערים היו לעזרה ואיכא מ"ד י"ג כדאיתא פ"ו דשקלים. ואעיקרא דדינא החילוק שכתב אינו מתיישב אצלי דמפתחות העזרה סתם לא שייך לומר במפתחות החדרים ועוד דבתוספתא תנן ז' אמרכלין מה הן עושין ז' מפתחות העזרה בידם וא"כ ע"כ דמפתחות העזרה דקאמר היינו מפתחות דז' שערים שהיו בעזרה דאי מפתחות החדרים מנין זה היכא רמיזא בחדרים ורבינו עובדיה הביא תוספתא זו כלשונה בשקלים. והנראה אצלי דמעלת השבעה אמרכלין היתה שלא היה שום אדם רשאי לפתוח עד שיתכנסו כל השבעה אמרכלין ויפתחו. ומשום האי מילתא קאמר ומפתחות העזרה בידם אבל לעולם שלא היתה בידם אלא ביד זקני בית אב וכבר נתבאר בספ"ק דמדות דמקום היה בבית המוקד אמה על אמה ושם היו מונחים המפתחות ובבקר כשהיו רוצים לפתוח העזרה היו מתכנסין כל השבעה אמרכלין ופותחין. ויותר נ"ל דלעולם כל שנכנסין לעבודה לא היו מתכנסין האמרכלין אלא איש אחד היה ממונה על נעילת שערים ועל פיו היו נועלין ועל פיו היו פותחין וכמ"ש רבינו לקמן פ"ז מהלכות אלו דין ג'. אך כשהיו רוצים ליכנס בעזרה לשאר צרכים או להוציא שום דבר או להכניס אז היו מתכנסין כל השבעה אמרכלין ופותחין והגזברים נכנסים אחריהם ומוציאים מה שירצו להוציא ועיין בפיסקי תוס' דתמיד: (*א"ה עיין במ"ש הרב המחבר לעיל פ"ח מהלכות בית הבחירה סוף דין ד'):

הלכה כב

וכהן גדול שעבר עבירה שחייב עליה מלקות. כתב מרן בירושלמי פ"ב דסנהדרין כהן גדול שחטא מלקין אותו ואין מורידין אותו מגדולתו ומשמע התם דבב"ד של שלשה מלקין אותו כו'. והכי איתא בש"ס דידן בסנהדרין (דף י"ח):

פרק ה

הלכה ה

מת לו מת אינו יוצא אחריו וכו'. כתב מרן וידוע דהלכה כר"י ועיין במ"ש מרן ספ"ז מהלכות אבל ודבריו שם הם תמוהים וכמ"ש שם הרב לח"מ יע"ש:

הלכה ו

ואינו קורע על מתו כו'. לא ידעתי אמאי לא ביאר רבינו שדין זה נוהג אף במשוח שעבר וכדאיתא בפ"ג דהוריות (דף י"ב) וגבי איסור האלמנה וחיוב הבתולה ביאר רבינו בהלכות איסורי ביאה שנוהג אף במשוח שעבר ומיהו לזה אפשר לומר שסמך על מ"ש בריש הלכות עבודת יוה"כ וכל מצות כהונה גדולה עליו והכוונה שהוא אסור בדברים שכ"ג אסור בהם. אך מה שאני תמיה הוא דלמה לא ביאר שדין זה נוהג אף במשוח מלחמה וכדאיתא התם וכולן אין נוהגין במשוח מלחמה חוץ מחמשה דברים האמורים בפרשה לא פורע ולא פורם ואין מטמא לקרובים ומוזהר על הבתולה ואסור באלמנה. והביאו עוד בריית אחרת שם דמרבה מקרא למשוח מלחמה בחמשה דברים הללו. ובהלכות אבל כשהביא שכ"ג מוזהר על טומאת הקרובים גם שם לא ביאר שדין זה נוהג אף במשוח מלחמה ולא ידעתי למה:

הלכה יא

בזמן שכ"ג נכנס להיכל וכו'. עיין במ"ש מרן לקמן פ"ב מהלכות ביאת מקדש דין ד'. ומ"ש וכיון שישמע הסגן כו'. במתני' לא נזכר סגן כי אם ממונה ואולי סובר רבינו דסתם ממונה הוא הסגן וכמ"ש לעיל פ"ד דין ט"ז אך אין זה הכרח דמצינו בכמה מקומות שאמרו ממונה ואינו הסגן והרב באר שבע כתב שזה הממונה אינו הסגן כי אם הממונה על הפרוכת והסגן היה אחד מהג' שאוחזין בו והוא אוחז בו בימין יע"ש. ומ"ש מרן ולפי מ"ש רבינו צ"ל דהא דתנן הגביה את הפרוכת שלפי דבריו גם שם היה פרוכת. הנה רבינו עובדיה רפ"ז דתמיד פירש דפרוכת שהיה תלוי בפתחו של אולם היה מגביה ובעל תיו"ט הסכים לדבריו ותמה על מרן שכתב שגם על ההיכל היה פרוכת שזה לא שמענו בשום מקום. ואני תמיה על מרן למה אמרה כמסתפק והלא גמרא ערוכה היא בפרק

שני דייני גזירות (דף ק"ו) וביומא (דף נ"ד) א"ר זירא אמר רב י"ג פרוכות היו במקדש ז' כנגד ז' שערים אחד לפתחו של היכל ואחד לפתחו של אולם כו' והביא רבינו מימרא זו לקמן פ"ז מהלכות אלו דין י"ז יע"ש:

הלכה יב

והרי הוא בקדשי הגבול כשאר הכהנים. כתב מרן כן משמע מדלא אשכחן שייפו כחם בהם. ובתוספתא פ"ק דיומא נוטל חלק בראש בד"א בקדשי מקדש אבל בקדשי הגבול אחד כהן גדול ואחד כהן הדיוט חולקין בשוה ע"כ:

הלכה טז

אין הכהן עובד תחלה כו'. פירש"י דכשהכהן הדיוט נתחנך לעבודה באותו יום היה מקריב עשרון. עוד כתב לישנא אחרינא ביום המילואים היה כך אבל לדורות לא נהג ע"כ. וזה אינו וכדאיתא בפרק התודה (דף ע"ח). ומ"ש רבינו שאם עבד בכהונה גדולה קודם שיביא עשירית האיפה עבודתו כשרה. בת"כ אמרינן דפסולה וכתב שם הרב קרבן אהרן דדייק לה מדכתיב זה דמשמע מיניה עיכובא. ונראה דט"ס הוא ועיקר הנוסחא היא דכשרה וראיה דאי אמרת פסולה א"כ היכא דאירע פיסול בכ"ג ביוה"כ זה האחר שנכנס ע"כ מביא עשירית האיפה דאי לא עבודתו פסולה והא ליתא דא"כ מאי האי דבעי תלמודא בפ"ק דיומא אירע בו פיסול אחר תמיד של שחר במה מחנכין והלא היה צריך להקריב חביתי חינוך ויחנכו אותו בהם שיקריב בח' בגדים אלא ודאי דעבודתו כשרה והכי איתא בירושלמי ספ"ח דשקלים וכיון שכן ביה"כ אינו מקריב חביתי חינוך לפי שהם קרבן יחיד ואינן דוחים את השבת וכמ"ש התוס' בפרק התודה (דף ע"ח) ד"ה אחת יע"ש:

הלכה יז

כהן שלא עבד עדיין מימיו וכו' ומעשה שלשתן שוה הוא. יש לתמוה על זה שהרי בפי"ג מהלכות מעשה הקרבנות דין ד' כתב ואח"כ חולק כל חלה וחלה כו' ואם היתה מנחת חינוך אינו חוצה אלא מקריבה כולה כאחת הרי שיש חילוק בין חביתי כ"ג למנחת חינוך ומיהו לזה י"ל דלעולם מעשה שלשתם שוה הוא אלא דחביתי כ"ג שצריך להקריב מחצה בבקר ומחצה בערב חוצה אך מנחת חינוך שמקריב כולה כאחת אינו חוצה ואין זה סותר שמעשה שלשתן שוה דודאי עשייתם שוה היא אך באופן הקרבתם יש חילוק ביניהם. אך מה שאני תמיה על רבינו הוא דבת"כ בפרש' חביתין אמרינן יכול מה אהרן מביא ג' לוגין לעשרון אף בניו יהיו מביאין ג' לוגין לעשרון ת"ל זה יכול מה אהרן מביא רבוכה אף בניו מביאים רבוכה ת"ל זה ע"כ הרי שנשתנה דין מנחת חינוך ממנחת

חביתין בב' דברים באופן עשייתם אם בשיעור השמן ואם במהות החלות שלא היתה רבוכה במנחת חינוך והדבר צריך אצלי תלמוד. ודע שלפי סברת ת"כ דמנחת חינוך לא היה מביא ג' לוגין נראה דהשיעור הוא לוג אחד ככל המנחות שמביא לוג שמן לעשרון וכמ"ש רבינו בפי"ב דין י"ב. ודע דבפרק התודה (דף ע"ח) תנן דהמלואים היו באים רבוכה ואמרינן מה"מ דכתיב זה קרבן אהרן ובניו ביום המשח אותו וכי מה למדנו לבניו מיום המשחו אלא מקיש חינוכו להמשחו מה המשחו רבוכה אף חינוכו רבוכה ע"כ. והנה פירושו הוא דחינוכו הם המלואים וכי היכי דהמשחו רבוכה דכתיב מורבכת אף חינוכו רבוכה ומכאן יש ללמוד דחינוך פשיטא ליה דבעינן רבוכה מפשטא דקרא דכתיב זה קרבן אהרן ובניו דמפסוק זה למדנו מנחת חינוך וכדאמרינן בפרק התכלת (דף נ"א) אלא דלא מצי למילף מלואים מחינוך בלא היקש שהרי מצינו שנשתנו דין המלואים שהיה חלות ורקיקים משא"כ במנחת חינוך ומש"ה איצטריך היקש וע"כ היקש זה לאו לחינוך דעלמא איצטריך שהרי מפשטא דקרא נלמד אלא ודאי דאתא ללמוד על חינוך דמלואים שדומה להמשחו והוא ברבוכה ואי אמרת דסתם חינוך לא בעי רבוכה הוא דבר תימה שיקיש חינוך להמשחו לרבוכה ובחינוך דמשתעי בה קרא לא יהיה רבוכה. וראיתי לרבינו בפי' המשנה עלה דמתני' דהמלואים היו באים רבוכה שהביא דרשה זו והנראה מדבריו הוא דבגמרא לא רצו ללמוד מהיקש זה אלא על סתם חינוך דליבעי רבוכה כמו חביתי כ"ג ומכאן נלמוד למלואים שהיו רבוכה והנה בין כפי פירושנו בין כפי מה שפירש רבינו נראה שעל סוגיא זו סמך רבינו ודחה דברי הת"כ ועדיין יש להתיישב בזה. ובאידך דרשא דת"כ דממעט ג' לוגין שמן ממנחת חינוך הנה כפי מ"ש רבינו גם זה יש ללמוד מההיקש ומה גם לפי שכתב רבינו בפירוש המשנה פ"ט דמנחות מ"ג שפירש מורבכת הוא מרובה בשמן וא"כ מאחר שלמדנו שמנחת חינוך היא רבוכה ממילא למדנו שהיא מרובה בשמן ומיעוטא דזה כבר דרשו אותו בת"כ לדברים אחרים דהיינו שאין מנחת חינוך דוחה את השבת וכן אינו בא לחצאים. ועיין בת"כ בפרשת חביתין דאמרינן אין לך רבוכה בתורה אלא זו ורבוכה שבתודה ושל מילואים ועיין במ"ש שם הרב בעל קרבן אהרן שהביא הסוגיא שכתבנו דפרק התודה יע"ש:

פרק ו

הלכה י

ומהו קרבן העצים וכו' ויום שיגיע לבני משפחה זו וכו'. אפי' יחיד שהתנדב עצים או גזרים במערכה וכו'. ואני מסתפק בזה אם המנהג הזה משעה שהתנדב אותם נאסר

בהספד כו' אף קודם שיעלה אותם למזבח ומפשט דברי רבינו הכי מוכח מדלא קאמר אפילו יחיד שהעלה עצים ונקט הדין בנדבה ולא בנדר משום דבנדבה הרי התפיס אותם בקדושה ומש"ה נהגו לעשות אותו י"ט אבל בנדר אין כאן שום מעשה כלל עד שיביאם ליד הגזבר ומ"מ הדבר קשה בעיני דמשום הנדבה יעשו אותו י"ט דבשלמא בהקטרה מצינו כיוצא בזה דהא קי"ל דערב פסח אסור במלאכה מדינא לפי שהוא זמן שמקטירים כל ישראל את קרבנותיהם וראיתי לתוס' ריש פ"ד דפסחים (דף נ') שכתבו בשם הירושלמי דאף יחיד ביום שמביא קרבן אסור במלאכה והקשו בירושלמי א"כ ערב פסח יהא אסור כל היום כמו יחיד שמביא קרבן ומפרש התם משום דראוי להקריב משחרית אבל פסח אינו יכול להקריבו אלא אחר חצות ע"כ. ותו אמרינן התם בירושלמי רבי אבהו בעי אמר הרי עלי עולה משש שעות ולמעלן מותר לעשות מלאכה משש שעות ולמטן אמר ר"י פסח שהקריבו בשחרית אינו פסח עולה שהקריבוה בשחרית עולה היא ע"כ. הרי מכל זה מבואר שמה שהיו עושים י"ט הוא בשביל ההקרבה ואולי נאמר שדברי רבינו לאו דוקא ומ"ש אפי' יחיד שהתנדב רוצה לומר שהתנדב והעלה על גבי המזבח וכל עצמו של רבינו לא בא ללמדנו אלא דאפי' עצים חשיבי קרבן וכדאמרינן בפרק הקומץ רבה (דף כ') ומש"ה אסור בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה וכל שכן המקריב קרבן ממש ונראה דקרבן העצים שהיה להם כמו י"ט לא היה הטעם משום שהיו מתנדבים להביא עצים אלא מפני שהיו מקריבים אותו היום עולות נדבה וכמ"ש רבינו ומש"ה היה להם כמו י"ט אבל מטעמא דהיו מתנדבים להביא עצים לא היה נעשה להם י"ט מתרי טעמי חדא שהרי כבר כתבנו שהעיקר הוא ההקרבה ואלו שהיו יוצאים ליערים להביא עצים מאן אמר לן שבאותו היום היו מביאים אותם ומעלים אותם על המערכה ועוד דאף דנימא שבאותו היום עצמו היו מביאים העצים ומעלים אותם על המזבח אפ"ה לא יתחייב משום זה לעשותו י"ט דאלת"ה א"כ כל יום ויום שהיו מעלים מאותם העצים יעשו אותו י"ט וזה לא אמרה אדם מעולם וטעמא דמילתא אף דקי"ל דיחיד המעלה עצים חשיב כמו קרבן דעושה אותו היום כמו י"ט הכא שאני משום דע"כ אלו שהיו מתנדבים להביא עצים למערכה ע"כ מיירי שהיו מוסרים אותם לציבור דאי לא לא מהני לפי שכמו שהתמידין צריכים שיהיו משל ציבור הכי נמי עצים שהרי אפי' יחיד שהתנדב להביא קרבן צריך שהעצים יבאו משל ציבור וכדאיתא בפרק הקומץ רבה (דף כ"א וכ"ב) ואף שבתלמודא דידן פ"ד דתעניות (דף כ"ח) כשהביאו ברייתא זו דזמן עצי כהנים לא הוזכר שם שהיו מוסרים אותו לציבור אלא אמרו סתמא ועמדו אלו והתנדבו משלהם מ"מ הדבר מוכרח מצד עצמו שהיו מוסרים אותה לציבור ובירושלמי ריש פ"ד

דשקלים ובפ"ד דתעניות הלכה ו' הביאו ברייתא זו ואמרו בפירוש ועמדו אלו והתנדבו עצים משל עצמן ומסרום לציבור ע"כ. ועוד היה רוצה רבי אחא שם לומר דברייתא זו דקתני דמהני מסירה לציבור רבי יוסי היא דאית ליה אף הרוצה מתנדב שומר חנם אבל חכמים דפליגי התם הכא נמי לא מהני וכבר הובא מחלוקת זה דרבי יוסי וחכמים סוף פ"ב דמציעא ותירצו בירושלמי דע"כ לא נחלקו רבי יוסי וחכמים אלא בגופו של קרבן אבל במכשירי קרבן כל עמא מודיי שהוא משתנה קרבן יחיד לקרבן ציבור ע"כ ומ"מ לכ"ע בעינן מסירה לציבור וכמ"ש רבינו בפ"ח מהלכות כלי המקדש דין ז' וז"ל וכן כלי שרת ועצי המערכה שמסרן יחיד לציבור הרי הן כשרים ע"כ הרי דלכ"ע בלתי מסירה לציבור לא מהני ומה שיש לשאת ולתת בדינים אלו כבר הארכתי בספר רביעי סימן ס"ד (תמצאנו בהלכות שקלים יע"ש באורך) וא"כ כיון שהיו מוסרים אותם לציבור נמצא דבשעה שהיו מעלים אותם על המזבח לא היה משלהם כי אם משל ציבור ומש"ה לא היו עושים י"ט בזמן הקרבת העצים ומה שהיו עושים י"ט באותם הימים הוא משום עולות נדבה שהיו מקריבים באותם הימים. ומ"ש רבינו אפילו יחיד כו' לא מיירי בדמסר לציבור אלא הכוונה היא שהתנדב עצים משלו דע"כ לא בעינן שיהיו משל ציבור אלא במה שהוא צורך למזבח אבל כל שיש צורך במערכה יכול להתנדב להביא עצים כמו כל קרבן נדבה וכמ"ש רבינו ריש פי"ד ופי"ו מהלכות מעשה הקרבנות דין י"ג יע"ש ואלו שהיו מקריבים עצים משל עצמן היו עושין אותו י"ט כמו שהוא הדין במקריב קרבנות. וי"ל בדברי רבינו הללו דבכל החלוקות דהיינו זמן קרבן העצים שהיו מקריבים קרבן ובמקריב עצים כתב דמה שהיו אסורים בעשיית מלאכה הוא מנהג משמע דאית ליה דאפילו איסורא דרבנן ליכא והנה התוס' בריש פרק מקום שנהגו כתבו דמהירושלמי משמע דאיסור עשיית מלאכה הוא מדאורייתא והר"ן בריש פ' מקום שנהגו כתב ואפשר דמדרבנן הוא אלא דאסמכו לה אקראי יע"ש ועיין בחידושי הרא"ם במצות ל"ת לסמ"ג סי' ע"ה ד"ה דא"כ יע"ש ומ"מ לדברי הכל אינו מנהג לבד אלא איסורא נמי איכא. ורבינו בפ"ח מהלכות יו"ט דין י"ז כתב דהעושה מלאכה בערב פסח דמנדין אותו מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן והוא הטעם הנאמר בירושלמי וכמ"ש שם ה"ה ומבואר הוא דאיסור המלאכה אחר חצות אינו תלוי במנהג אלא אסור מן הדין וא"כ איך כתב כאן שאיסור עשיית המלאכה הוא מנהג ואולי ס"ל לרבינו דדוקא פסח וחגיגה שהוא כולל לכל ישראל אסרו חכמים במלאכה אבל יחיד המביא קרבן לא אסרו אלא שישראל נהגו כן וכעת לא ידעתי מנין חילוק זה. עוד אני תמיה במ"ש דזמן עצי הכהנים מה שאסורים בהספד ובתענית הוא מנהג ולא מן הדין דהא בפ"ק דתעניות אמרינן א"ר אלעזר בן צדוק

אני מבני בניו של סנאב בן בנימין ופעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שי"ט שלנו הוא ע"כ ואי אמרת דאיסור התענית אינו אלא מנהג איך יתכן שנדחה התענית שהוא תקנת חכמים מפני המנהג ובפ"ג דעירובין (דף מ"א) למ"ד דהמתענה בערב שבת דאינו משלים הקשו מהך עובדא ואמרו טעמא די"ט הא ערב יו"ט משלימין ותירצו שאני י"ט של דבריהם מתוך שמתענין בו שעות משלימין בו ערביות ע"כ הרי מהך סוגיא מוכח בהדיא דאיסור התענית אינו מנהג לבד אלא איסורא דרבנן איכא וכעת הדבר צריך אצלי תלמוד. ודע שמדברי הירושלמי ריש פרק מקום שנהגו נראה דביום שהיה מביא קרבן מלבד שאסור במלאכה אסור ג"כ בהספד ובתענית וכן הוא בירושלמי פ"ב דחגיגה הלכה ד' ויראה שזו היא כוונת המשנה בפ"ב דחגיגה (דף י"ז) דתנן ומודים שאם חל להיות בשבת שיום טבוח אחר השבת כו' ומותרים בהספד ובתענית ע"כ ולא נתבאר מהיכא תיתי שיהיו אסורים בהספד ובתענית ולפי דברי הירושלמי שכתבנו ניחא שכיון שהיו מביאין קרבנות באותו היום היו אסורים בהספד ובתענית אלא שהתירו הכל שלא לקיים דברי האומרים עצרת אחר השבת. ובגמרא התם (דף י"ח) רמינן אמתני' דהא איתמר מעשה ומת אלכסא בלוד נכנסו כל ישראל לסופדו ולא הניחם ר"ט מפני שיו"ט של עצרת היה כו' ותירצו לא קשיא כאן ביו"ט שחל להיות אחר שבת כאן ביו"ט שחל להיות בשבת הרי דס"ל לר"ט דהיכא דחל יו"ט אחר השבת דאסור בהספד ובתענית ולא מצאתי שום טעם לזה כי אם מפני שהיה יום הבאת קרבנות ואסור בהספד ובתענית ואע"ג דר"ט לא היה בזמן הבית כי אם אחר החורבן מכל מקום סבירא ליה לרבי טרפון דכיון שנאסר בזמן הקרבן אסור לעולם וכ"כ התוס' בריש פ"ד דפסחים גבי איסור מלאכה בערב פסח וז"ל ונראה דאף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם וכ"כ הרמב"ן והר"ן ז"ל שם. ומכאן אני תמיה על הרז"ה שכתב דכיון דטעם איסור המלאכה בערב פסח אינו אלא מטעם הקרבן אינו אסור כי אם בזמן הבית אבל בזמן הזה שרי שהרי מדברי רבי טרפון הללו מוכח דכיון דנאסר בהספד ובתענית משום הקרבן אסור לעולם וצ"ע. ודע שיום טבוח כשם שאסור בהספד ובתענית כך אסור בעשיית מלאכה שכבר הוכחנו מדברי הירושלמי שבכל יום שהיה בו הקרבת קרבן אסור בעשיית מלאכה. שוב ראיתי הדבר מפורש לתוס' בפ"ב דחגיגה (דף י"ז) ד"ה אלא לאו לתשלומין שהביאו מן הירושלמי שיום טבוח אסור בעשיית מלאכה וכתבו בסוף דבריהם אף תלמוד שלנו לא פליג בהא דמדרבנן מיהא מיתסר יום טבוח ע"כ. וא"ת לפי זה אמאי לא תנן במתניתין דהיכא דחל יום טבוח באחד בשבת שיהיה מותר בעשיית מלאכה מפני הצדוקין הן אמת דלפי דברי

התוס' דריש פרק מקום שנהגו שכתבו דמן הירושלמי נראה דמן התורה מיתסר בעשיית מלאכה ניחא דדוקא איסור של דבריהם רצו לעקור מפני הצדוקין אבל איסור התורה לא ואף שגדול כוחם של רבותינו אפילו לעקור דבר מן התורה היינו דוקא בשב ואל תעשה אבל בקום עשה לא. ונראה דאף לסברת הר"ן דאית ליה דאף הירושלמי מודה דאינו אסור בעשיית מלאכה כי אם מדרבנן והתוס' ג"כ מודים דתלמודא דידן ס"ל דלא מיתסר כי אם מדבריהם וכמו שכתבנו דבריהם ומוכרח מן הסוגיא דקאמר ה"א מה תשלומין של חג המצות אסור בעשיית מלאכה אף תשלומי עצרת אסור בעשיית מלאכה קמ"ל מ"מ נראה דטעמא דלא תנן במתניתין דמותרים בעשיית מלאכה הוא משום דאפשר דחכמים לא רצו לעקור יום טבוח מכל דיניו אלא הניחו מקצת לעשות היכר ליום שהוא יום הקרבת קרבן והניחו אותו באיסור עשיית מלאכה והתירו ההספד והתענית מפני הצדוקין. ודע שלפי מה שכתבנו איסור ההספד והתענית ואיסור עשיית מלאכה ביום הקרבן אחד הוא ולפי זה נראה דערב פסח אסור בהספד ובתענית משום הקרבן דלא גרע ערב פסח מיום טבוח ולא מצאתי דין זה. ואע"ג דבלאו הכי מראש חדש ניסן עד אחר המועד אין מתענין בו ואין מספידין בו מהטעם שכתוב במסכת סופרים מ"מ ע"כ תלמודא דידן לא ס"ל הך דמ"ס דהא בפ"ו דמנחות (דף ס"ה) אמרינן ת"ר אילין יומיא דלא להתענאה בהון מריש ירחא דניסן איתוקם תמידא דלא להתענאה בה ומשמע דדוקא תענית אסור אבל בהספד שרי ולפי מ"ס אף בהספד אסורים ואע"ג דרש"י שם גריס דלא למיספד מ"מ כבר כתבו שם התוס' דעיקר הגירסא היא דלא להתענאה ואף לפי גירסת רש"י הדבר מוכרח דש"ס דילן לא ס"ל הא דמ"ס מדאיצטריכו לטעמא דאיתוקם תמידא וכמבואר וא"כ נהי דלא ס"ל הך דמ"ס מ"מ היה להם לאסור בע"פ תענית והספד דומיא דיום טבוח. וכ"ת הכי נמי הא ליתא דהא בפ"ב דתעניות (דף י"ז) אמרינן אמר מר מתמניא ביה עד סוף מועדא איתותב חגא דשבועיא דלא למיספד למה לי עד סוף לימא עד המועד ומועד גופיה יו"ט הוא ואסור. ואם איתא דע"פ אסור בהספד ותענית היה לו להקשות לימא עד ע"פ וע"פ ופסח יו"ט הוא. ומיהו לזה יש לדחות ולעולם דאסור בהספד ובתענית אבל מ"מ אינו אסור אלא מחצות היום ולמעלה שהוא זמן הקרבת הקרבן ומש"ה אינו אסור בעשיית מלאכה כי אם מחצות ולמעלה וכמ"ש התוס' בר"פ מקום שנהגו ומש"ה לא הקשו לימא מתמניא עד ע"פ דהא איצטריך לטעמא דאיתוקם תמידא לע"פ כדי לאוסרו בהספד ותענית אף קודם חצות אבל ביום טבוח אסור כל היום בהספד ותענית מפני שכל היום הוא זמן הקרבת הקרבנות. וא"ת כפי מה שכתבנו דשאני יום טבוח שאסור כל היום מפני שכל היום הוא זמן הקרבת הקרבן א"כ איך כתב

רבינו בסוף ה' י"ט שהטעם שאסור במלאכה ע"פ אחר חצות הוא מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן דכיון שיש בו חגיגה יהיה כל היום אסור שהרי זמן הקרבתו דומיא דיום טבוח. הא לא קשיא כלל משום דחגיגה זו דנקט רבינו אינה חגיגת ט"ו דההיא אינה נשחטת מערב יו"ט וכדאמרינן בפ"ז דפסחים (דף ע') אמר עולא אר"א שלמים ששחטן מעי"ט אינו יוצא בהם לא משום שמחה ולא משום חגיגה ורבין לא פליג עליה אלא שיוצא משום שמחה אבל מודה הוא שאינו יוצא משום חגיגה וכדאיתא התם וכבר הכריחו התוס' שם דאפילו הקדישן מתחלה ושחטן לשם חגיגת ט"ו לא מהני אלא חגיגה זו דנקט רבינו ז"ל היא חגיגת י"ד שהיו שוחטים עם הפסח כדי לאכול הפסח על השובע וכיון דמשום פסח קא אתיא זמן הקרבתה הוא עם הפסח ויש להביא קצת ראיה לזה מההיא דאמרינן בפרק אלו דברים (דף ע') איבעיא להו לבן תימא נאכלת צלי או אין נאכלת צלי וכו' וכן נסתפקו שם בשאר דינים הנוהגים בפסח אי הוו ג"כ לבן תימא בחגיגת י"ד ומדלא בעי אי חגיגת י"ד נשחטת בזמן הקרבת הפסח ש"מ דבהא אף רבנן מודו דנשחטת עם הפסח. אך קשה מההיא דאמרינן בפרק תמיד נשחט (דף נ"ט) אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות ופסח ומדלא תני נמי בהדייהו חגיגת י"ד ש"מ דחגיגת י"ד דינה כשאר הקרבנות. וכבר הביא רבינו ברייתא זו בריש הלכות תמידין ומוספין יע"ש. שוב התבוננתי בזה וראיתי דע"כ חגיגת י"ד אינה נשחטת כל היום כדין חגיגת ט"ו שהרי בפ"ו דפסחים (דף ע"א) אמרינן לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד ופירש"י שם אשר תזבח בערב בחגיגת י"ד מיירי דנשחטת עם הפסח בערב דהא ליכא למימר בערב של י"ט ראשון עצמו קאמר קרא דא"כ מאי בערב הלא שחיטתו ביום כולו ע"כ. הרי שהכריחו בגמרא דבחגיגת י"ד מיירי מדכתיב בערב דמשמע דס"ל לתלמודא דזמן שחיטת חגיגת י"ד היא בערב אלא שקשה לזה ההיא דר"פ תמיד נשחט שלא הוציאו מן הכלל חגיגת י"ד. והנראה אצלי בזה הוא דודאי חגיגת י"ד נשחטת אחר חצות מדכתיב בערב אבל אינה נשחטת אחר תמיד של בין הערבים אלא קודם התמיד. וטעמא דמילתא דדוקא פסח הוא אחר התמיד משום דכתיב ביה בערב ובין הערבים ואמרינן יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים וכדאיתא בר"פ תמיד נשחט. וא"כ גבי חגיגת י"ד נהי דכתיב ביה בערב לאשמועינן שיהא נשחט אחר חצות אבל לאחרו אחר התמיד מנין לנו כיון דלא כתיב ביה בערב ובין הערבים ולפ"ז ניחא ההיא דפרק תמיד נשחט משום דהתם מיירי בדבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים. ומצינו כיוצא בזה שהרי פסח שני כתיב ביה בין

הערבים ואפ"ה נסתפקו התוספות דפ"ג דיומא (דף כ"ט) ד"ה אלא ובפרק התכלת (דף מ"ט) ד"ה ת"ל וערך אם זמן הקרבתו הוא אחר התמיד משום דדוקא פסח ראשון הוא אחר התמיד משום דכתיב ביה ערב ובין הערבים כמו שיע"ש. ונראה דאף אם נאמר דפסח שני נקרב אחר התמיד אין ללמוד משם לחגיגת י"ד משום דשאני פסח שני דמכח ראשון קא אתי וכיון דלמדנו קרא דהוא בין הערבים אמרינן דלכל דיני פסח ראשון אקשיה רחמנא וה"ה דנקרב אחר התמיד אבל חגיגת י"ד דיינו מה שאמרה תורה בערב לומר שיהא נשחט אחר חצות אבל לאחרו אחר התמיד זו מנין לנו מאחר דהזהירנו הכתוב עליה השלם כל הקרבנות כולם. וכ"ת לפי זה אמאי לא שאלו אליבא דבן תימא אם חגיגת י"ד נשחטת אחר התמיד כמו הפסח הא לא קשיא כלל דאפשר דאף לבן תימא אינה נשחטת אחר התמיד משום דכיון דאקשיה רחמנא לפסח ואפ"ה כתיב בה בערב ש"מ דדוקא להך מילתא שיהא בערב הוא דאקשיה אבל שיהא אחר התמיד לא דאי לא תימא הכי למה לי דכתב רחמנא בערב. ועוד שאין ללמוד מאותה סוגיא הך מילתא דאכתי קשה אמאי לא שאלו לבן תימא אם נשחטת חגיגת י"ד על החמץ או לא, הן אמת דמדברי רש"י שכתב דנשחטת עם הפסח משמע דס"ל דנשחטת בזמן הקרבת הפסח דהיינו אחר התמיד והדבר צריך אצלי תלמוד. ובדברי רבינו לא ראיתי גילוי לדין זה שלא כתב אלא בסוף ה' קרבן פסח דין י"ב וז"ל כשמקריבין את הפסח בראשון מקריבין עמו שלמים כו' ובדין י"ג כתב דהכתוב שאומר אשר תזבח בערב מיירי בחגיגת י"ד ומ"מ היה לו לבאר הדין בפירוש. שוב ראיתי להר"מ בחידושיו לסמ"ג במצות ל"ת סי' ע"ה שכתב דערב פסח אחר חצות אסור במלאכה מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן וזמן חיוב פסח מתחיל בחצות כתב על זה הרא"ם וליכא לאקשויי מהא דתניא אין שוחטין אחר תמיד של בין הערבים חוץ מקרבן פסח לבדו דמשמע דשחיטת חגיגה קודמת לשחיטת התמיד והיה ראוי לאסור המלאכה קודם חצות די"ל כיון דחגיגת י"ד אינה אלא כדי שיאכל הפסח על השבע והוי טפל אצל הפסח לא חשש התנא לומר חוץ מחגיגה וקרבן פסח א"כ אפילו את"ל דשחיטתו קודם התמיד מ"מ אינו נשחט אלא מחצות יום ולמעלה כו' א"נ כיון דחגיגת י"ד אינו אלא כדי שיאכל הפסח על השבע אין לאוסרה המלאכה אלא בעד שחיטת הפסח לבדו והשתא אתי שפיר הא דפתח בחגיגה ופסח וסיים בפסח לבדו ע"כ. והנה כפי תירוץ האחרון נ"ל דס"ל דחגיגת י"ד זמנה הוא כל היום דומיא דחגיגת ט"ו אלא שאעפ"כ אין לאסור המלאכה בשבילה ותמהני איך עלה בדעת הרב לומר זה שהרי בגמרא אוקמוה לקרא דאשר תזבח בערב בחגיגת י"ד ואי כדברי הרב היכי כתב רחמנא בערב הא זמנה כל היום וצ"ע. העולה מתוך מה שכתבנו דלעולם כל היכא שזמן

הקרבן הוא כל היום כל אותו היום אסור בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה ושאני ערב פסח שהקרבן שהיו מקריבין אותו היום היה אחר חצות ולפי זה היה מן הדין שיהא ערב פסח מחצות ולמעלה אסור בהספד ובתענית ולא מצאתי דין זה ואדרבה בפרק ערבי פסחים (דף ק"ח) אמרינן דרב ששת הוה יתיב בתעניתא כל מעלי יומא דפסחא והתוספות כתבו שם דהיה מקבל עליו ממש תענית והמגדיל עלי התימה הוא בגמרא היו רוצים דטעמיה דרב ששת הוא משום קרבן פסח וס"ל כבן בתירא דהיה מכשיר פסח ששחטו שחרית אלמא דס"ל דמשום הקרבן חייב להתענות שמא יפשע ולא יעשה הקרבן ולפי מה שכתבנו הקרבן הוא סיבה למניעת התענית. וממה שהבכורות מתענין לא קשה שאפשר דתענית זה היא תקנה קדומה והכי איתא במסכת סופרים ובירושלמי איתא ריש פרק ערבי פסחים שרבי היה מתענה ערב פסח לפי שהיה בכור אך מאי דקשה לי הוא מאותה דרב ששת דאיך יתכן בשביל הקרבן יתחייב להתענות והדבר צריך תלמוד. עוד אני נבוך בדינים אלו לפי מ"ש למעלה בשם התוס' דיום טבוח אסור בעשיית מלאכה משום הקרבת הקרבנות ודין זה לא הוזכר בשום מקום וכ"ת דדוקא בזמן המקדש היה אסור אבל השתא דליכא קרבן לא הא ליתא שהרי ערב פסח לא נאסר אלא מטעם הקרבן והאידנא נמי אסור וסבור הייתי לומר דפסח שהוא יום שכל ישראל מביאין בו קרבן אסרוהו חכמים בסתם במלאכה מפני הקרבן וה"ה השתא נמי דליכא קרבן אסור במלאכה אבל יום טבוח שאין קרבן לכל העולם דהא קי"ל כב"ה דמביאין בי"ט שלמים ועולות וא"כ יום טבוח אינו אלא למי שלא הקריב בי"ט לא אסרוהו חכמים בעשיית מלאכה. ומ"ש התוס' דיום טבוח אסור בעשיית מלאכה הוא דוקא למי שמקריב באותו יום דלא גרע ממי שמקריב בכל הימים שאסור בעשיית מלאכה אבל מעולם יום טבוח לא נאסר במלאכה אלא שקשה לזה מההיא דרבי טרפון שכתבנו לעיל דמשמע דיום טבוח אסור בהספד ובתענית אפילו האידנא דליכא קרבן ולא ידעתי טעם לחלק בין הספד ותענית לעשיית מלאכה. עוד צריך להתיישב בההיא דאמרינן עלה דהך דרבי טרפון לא קשיא כאן בי"ט שחל להיות אחר שבת כאן בי"ט שחל להיות בשבת ולא ידעתי טעמו של ר"ט שאסר יום טבוח בהספד מאיזה טעם הוא אי משום שמי שלא הקריב בחג יהיה מקריב ביום שאחריו א"כ כל ששה ימים שאחר החג יאסר בהספד וזו לא שמענו וממקומו מוכרח דהוצרך לאוקומי עובדא דרבי טרפון בי"ט שחל אחר שבת משמע דאם חל בשבת לא משכחת יום שיאסר בהספד וסבור הייתי לומר דר"ט ס"ל כבית שמאי דאין מביאים עולות בי"ט ולפי סברת רש"י לב"ש קרבן ראיה וחגיגה אינה קריבה בי"ט ומש"ה ביום שאחר החג היו כל ישראל מקריבין קרבנותיהם ומש"ה

ס"ל דאסור בהספד חוץ מהיכא דחל בשבת מפני הצדוקין אבל בשאר הימים אף שהם תשלומים אינם אסורים בהספד כיון שאינו זמן קבוע לכל ישראל אך הדבר הוא דוחק גדול בעיני שר"ט שנה משנתו כב"ש ואליבא דב"ה לא מצאתי טעם לחלק בין יום שאחר שבועות לשאר ימי התשלומין וכל ימי התשלומים נקראים ימי טבוח וכדאיתא בפ"ב דחגיגה (דף י"ז). ועוד אני תמיה שראיתי למרן בשולחנו הטהור טור א"ח סי' רכ"ד שפסק דאסור להתענות במוצאי חג השבועות ובשאר ימים טובים לא אסר להתענות ביום שאחר י"ט משמע דס"ל דנשתנה יום שאחר שבועות משום דהוי יום טבוח ומטי בה מהך דר"ט וכ"כ בחיבורו בשם הר"ר יעקב ן' חביב ז"ל ולא ידעתי לדידן דקי"ל כב"ה מה הפרש יש בין יום שאחר החג לשאר ימי התשלומין. וראיתי להחכם בעל מגן אברהם שכתב דהטעם שאסור להתענות במוצאי חג שבועות הוא משום דכשחל עצרת בשבת היה יום טבוח הקרבנות אחר השבת והדברים אלו הם שלא בדקדוק דאדרבה היכא דחל בשבת מותרים בהספד ובתענית מפני הצדוקין כדתנן במתני' ואדרבה יש לתמוה על מרן דלמה לא ביאר שאם חל לעצרת בשבת שיום א' מותר בהספד ובתענית. וסבור הייתי לומר פי' אחר דבהך מילתא דר"ט דמה שמנע ההספד ביום שאחר עצרת לא היה מפני הקרבן שהרי אינו זמן חיוב להקרבת קרבן לכל ישראל אלא מטעם שכל יום שאחר י"ט אסור בהספד ובתענית ובירושלמי קורא אותו בנה דמועדא וכמ"ש מרן בטור א"ח סי' תצ"ד ובפ"ד דסוכה (דף מ"ה) אמרינן כל העושה איסור לחג מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח ופירש"י בשם יש אומרים שהוא יום שאחר החג ובזה הוא ניחא לי הא דכתיב בנחמיה (סי' ט') וביום כ"ד לחדש הזה נאספו בצום ובשקים כו' ויש לדקדק דאמאי לא נאספו ביום כ"ג אלא ודאי משום דהיה אסרו חג ולא רצו לגזור בו תענית. אך ראיתי לתוס' בפ"ק דר"ה (דף י"ט) ד"ה מימות עזרא כו' שהכריחו מפסוק זה דבימי עזרא היה אלול מעובר וכתבו ואין לומר דשבקוה לתעניתייהו משום מחרת י"ט ומשום כך המתינו עד כ"ד בו דמאז לא היו נוהגין בו ועוד דבר שבצבור היה ע"כ. ואף שמדברי התוס' נראה שדין זה אינו אלא מנהג מ"מ אפשר דבימי ר"ט כבר נתפשט מנהג זה ובגמרא הקשו לר"ט דאף דנימא שכל יום שאחר י"ט יהא אסור בתענית מ"מ ביום שאחר עצרת אינו אסור בתענית מפני הצדוקין שהרי אפילו בזמן הבית שהיו מקריבין קרבנות ביום שאחר העצרת והיו אסורין בהספד אפ"ה התירו מפני הצדוקין ותירצו דעובדא דר"ט היה שחל עצרת בימי החול ואף שמדברי המקשה נראה דס"ל דטעמי' דר"ט שמנע ההספד היה מפני שהיה יום טבוח דקאמר אלא אימא שיום טבוח היה י"ל דלעולם דהמקשה לא ידע דין זה דאיסור התענית באסרו חג ובזה ניחא דאיך נעלם מהמקשה תירוץ הגמרא

שהוא פשוט עד מאד אלא דהוה ס"ל דע"כ טעמיה דר"ט הוא משום יום טבוח דהא ליכא טעמא אחרינא ויום טבוח לא משכחת לה אלא בשחל בשבת דאז יום טבוח הוא באחד בשבת לפי שכל ישראל חייבים להביא ביום זה קרבן ראיה וחגיגה לפי שאינם דוחים את השבת אבל אם חל עצרת באחד מימי החול אין לו יום טבוח שהרי בי"ט כבר הקריבו כל ישראל קרבנותיהם ומש"ה הקשה לו ממתני' דקתני ומותרים בהספד ובתענית ותירצו דר"ט מיירי בשחל עצרת באחד מימי החול ומה שאסרו בהספד הוא מטעמא אחרינא וכמ"ש ומה שלא תירצו בקיצור דטעמיה דר"ט אינו משום הקרבנות כי אם משום אסרו חג הוא ללמדנו דאף לפי טעם זה דאסרו חג היכא דחל עצרת בשבת מותרים בהספד מפני הצדוקין אלא שקשה לזה דאמרינן בפ"ב דתעניות (דף י"ז) שבתות וימים טובים הן אסורים לפניהן ולאחריהן מותרין הרי מוכח בהדיא דלאחריהם דימים טובים מותרים בהספד ובתענית ולפ"ז יש לתמוה על מה שפירש רש"י בשם יש אומרים וליכא למימר דלאו דוקא דלאחריהם קאי לשבתות ולפניהם קאי לשבתות וימים טובים דהא התם הקשו לימא עד המועד ומועד גופיה י"ט הוא כו' ותירצו לא נצרכא אלא לאסור יום שלאחריו הרי מבואר דיום שלאחריו מותר בתענית וליכא למימר דרש"י לא אמר שחייב באכילה ובשתיה ביום שאחר י"ט כי אם ביום שאחר סוכות שהוא נקרא חג סתמא שהרי הרב בעל המפה הביא דברי רש"י הללו בסוף סי' כ"ט דקאי בהלכות פסח. אך לפי דברי התוס' שכתבנו דמשמע מדבריהם שאינו אלא מנהג ניחא דאף דנימא שהמנהג הוא קדמון מימות התנאים הוצרכו לומר לאסור יום שלאחריו כדי לאוסרו מן הדין ולא מטעם מנהג ועדיין צריך אני להתיישב בכל זה:

הלכה יא

אנשי מעמד אסורים מלספר כו'. דין זה חזר וכתבו רבינו בפ"א מהלכות ביאת מקדש ועיין במ"ש מרן שם:

פרק ז

הלכה יג

והשכר שמשתכר ההקדש בשערים אלו הוא הנקרא מותר נסכים. כתב מרן ופסק רבינו כרבי חנינא. והכי איתא בפרק שתי מדות (דף צ') ויש מאותה סוגיא סיוע למה שפסק רבינו כרבי חנינא ודו"ק:

הלכה יז

וי"ג פרוכות היו במקדש שני. בפרק שני דייני גזירות (דף ק"ו) וביומא (נ"ד). ומ"ש וא' על פתח ההיכל עיין במ"ש מרן לעיל פ"ה מה' אלו דין י"א. (* א"ה ובדברי הרב המחבר שם):

הלכה יח

ואם היתה חדשה שוטחין אותה על גב האצטבא. הרב בעל תי"ט בפרק ד' דסוכה משנה ד' כתב דלא גרסינן גב אלא גג והדין עמו יע"ש:

פרק ח

הלכה א

בגדי כהונה ג' מינים כו' וחוטן כפול ששה והאבנט לבדו רקום בצמר ע"כ. לא ידעתי למה לא ביאר לנו רבינו שהאבנט היה בו ד' מינים דהיינו שש תכלת וארגמן תולעת שני וכל מין היה כפול ששה דנמצא דהיה כפול כ"ד חוטין וכמו שביאר בסוף פ"ז שהפרוכת מכ"ד חוטין וכן בפ"ט ביאר בבגדי כ"ג מכמה חוטין היה כל בגד ובגד וא"כ היה לו ג"כ לבאר דגם כן באבנט ובפירוש אמרינן בפרק בא לו (דף ע"א) דאבנט היו חוטיו כ"ד ואמרינן אלא דנין מאבנט ודנין בגד כו' ומקרא מלא הוא בפ' פקודי את האבנט שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני וגו' וכ"ת דס"ל דדין זה אינו אלא באבנטו של כ"ג אבל באבנט של כהן הדיוט לא היו מד' מינים כי אם משנים דהיינו צמר ופשתים זה אינו דהא למ"ד דאבנטו של כ"ג זהו אבנטו של כהן הדיוט אין שום חילוק ביניהם כלל וכמו שאבאר לקמן ועוד דהיה לו לבאר דהאבנט היו חוטיו י"ב דהיינו שש דפשתים ושש דצמר ולומר דס"ל דבין הכל היה ו' חוטין זו לא ידעתי מנין לו שהרי בכ"מ שהצריך הכתוב ג' מינים או ד' צריך ו' חוטים מכל מין ומין ועוד דעדיין הדבר קשה דלמה לא ביאר באבנט של כ"ג שהיו בו ד' מינין סוף דבר דברי רבינו צריכים אצלי תלמוד. וראיתי לרלב"ג בפ' תצוה דאבנט של כהן הדיוט לא היה כי אם מין אחד של צמר ע"כ. ומדברי התוס' בפ"ב דשבת (דף כ"א) ד"ה שמחת מוכח דאבנט של כהן הדיוט היו בו ג' מינים של צמר שכתבו בסוף דבריהם דכיון שאין מן הפשתן אלא ברביע בטל בשאר מינין והוי כאילו אין בו פשתן כלל ע"כ וזה מבואר וכדכתיבנא:

הלכה ב

ואבנטו של כ"ג מעשה רוקם הוא והוא דומה במעשיו לאבנט כהן הדיוט. גם בזה לא ידעתי כוונת דבריו במ"ש דאבנטו של כ"ג הוא מעשה רוקם ונראה שכיון למ"ש בפרק

זה דין ט"ו בפירוש כ"מ שנאמר בתורה מעשה רוקם וס"ל שזה הוא דוקא באבנט של כ"ג ולא באבנט של כהן הדיוט אלא שחזר וכתב שאעפ"כ דומה במעשיו לאבנט כהן הדיוט. ומ"מ לא ידעתי מנין לו דין זה שיש הפרש בין אבנט כ"ג לשל הדיוט לענין מעשה רוקם אי משום דכתיב בפרשת ואתה תצוה ואבנט תעשה מעשה רוקם ופסוק זה באהרן מיירי שאחר זה כתיב ולבני אהרן תעשה כתנות ועשית להם אבנטים הרי דאבנט אהרן כתיב מעשה רוקם ובאבנט בניו כתיב אבנטים ותו לא ומכאן הכריח דדוקא אבנט של כ"ג הוא מעשה רוקם א"כ קשה דבכתנות אהרן כתיב ושבצת הכתנת וגבי בניו לא כתיב כי אם ולבני אהרן תעשה כתנות וא"כ לפי דברי רבינו הללו נאמר דדוקא כתונת אהרן צריכה תשבץ ולא כתונת בניו ואילו רבינו בפרק זה דין ט"ז כתב הכותנות בין של כ"ג בין של כהן הדיוט משבצת היתה כו' הרי דס"ל דאע"ג דדין זה דמשבצת לא כתיב כי אם גבי כ"ג ס"ל דה"ה לכהן הדיוט ועל כרחין טעמא דמלתא הוא משום דס"ל דמאי דכתיב תעשה כתנות סתם הכוונה היא תעשה כתנות כמו הנזכר וכמ"ש הרמב"ן בפרשת פקודי וא"כ אף אנו נאמר דאע"ג דכתיב ועשית להם אבנטים סתם ולא כתיב בהו מעשה רוקם הכוונה היא כמו האבנט הנזכר ואפשר היה לומר דטעמו של רבינו שכתב דאף כתנת של כהן היתה משבצת הוא משום דכתיב בפרשת תצוה ואלה הבגדים וגו' וכתנת תשבץ וגו' ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך ולבניו הרי שהשוה הכתוב כתונת אהרן לכתונת בניו אלמא דכולם הם תשבץ ואע"ג דבאבנט נמי השום מ"מ שאני אבנט דלא כתיב התם גבי אבנט מעשה רוקם וא"כ אפשר דהשווי אינו אלא בכולל האבנט אבל בפרטיו אפשר שיהיה בהם חילוק של אהרן הוא רוקם ושל בניו לא אבל גבי כתונת דכתיב כתנת תשבץ ועלה כתיב לאהרן ולבניו אלמא דגם כתונת בניו היו תשבץ וכבר הביא הרמב"ן ראיה זו. אי נמי דטעמו של רבינו הוא משום דכתיב בפרשת פקודי ויעשו את הכתנות שש וגו' לאהרן ולבניו הרי דהשוה הכתוב בכתנות לאהרן ולבניו שמעת מינה דכולם היו משבצות אבל גבי אבנט אם איתא דמאי דכתיב מעשה רוקם באבנט אהרן ה"ה ג"כ באבנט בניו היה לו לומר ג"כ באבנט לאהרן ולבניו כדי ללמדנו דין זה שהרי כל עצמו של כתוב שכתב גבי כתנות לאהרן ולבניו אע"ג דלא היה צריך לאומרו דמילתא דפשיטא היא הוא משום דבכתונת אהרן דוקא נאמר ושבצת ולא בכתנות בניו הוצרך לומר לאהרן ולבניו כדי ללמדנו שהדין שוה בכולם שצריכים משבצות וא"כ אם איתא דגבי אבנט גם כן הם שוים אהרן ובניו היה לו לומר גבי אבנט ג"כ לאהרן ולבניו. אך הרואה יראה איך הרמב"ן אחר שהכריח דבכתנת היו שוים אהרן ובניו חזר וכתב והאבנט הזה הוא ג"כ לאהרן ולבניו כו' הרי דס"ל דאין שום חילוק באבנט בין אבנט אהרן לאבנט בניו והדבר

הקשה אצלי בדברי רבינו הללו הוא דבפ"ק דיומא (דף ו') הקשו למ"ד דסבר הלבישה היתה אהרן ואח"כ בניו ממאי דכתיב וחגרת אותם אבנט ותירצו ההוא קמ"ל אבנטו של כ"ג זהו אבנטו של כהן הדיוט כו' הרי דמהיקש הכתוב דכתיב אותם אנו למדים דאף אבנט של כהן הדיוט הוא של כלאים אף שלא נזכר בהם דין זה וא"כ מנא לן שיהיה ההיקש למחצה ולא לכל דבר וכעת הדבר צריך אצלי תלמוד. ואגב גררא דסוגיא זו ראיתי לתוס' שם שכתבו דכ"ג שאר בגדיו היו נמי דכלאים אפוד ומעיל ע"כ ותמהני דמעיל לא היה כלאים כי אם כולו תכלת ושוליו היו בו ג' מינים דהיינו תכלת וארגמן ותולעת שני אבל פשתים לא היה כלל לא במעיל עצמו ולא בשוליו וכמבואר ואולי ט"ס הוא וצריך לגרוס במקום מעיל חושן שהיה כלאים וכמבואר. ודע שבדפוס מגדל עוז ראיתי גירסא אחרת ברבינו והיא אבנטו של כהן גדול מעשה רוקם הוא ואינו דומה במעשיו לאבנט כהן הדיוט ע"כ. וכן היא גירסת הרב בעל קרית ספר וכתב ואינו דומה במעשיו לאבנטו של כהן הדיוט דאבנטו של כהן הדיוט כתיב ביה תכלת והאי לא כתיב ביה אלא מעשה רוקם ע"כ ולא הבינותי דבריו דבאבנט כהן הדיוט לא כתיב ביה תכלת אלא סתם כתיב ולבני אהרן תעשה אבנטים ובאבנט כהן גדול כתיב ביה תכלת וכדכתב בפרשת פקודי ואת האבנט שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני מעשה רוקם ופסוק זה באבנט כהן גדול מיירי וכדאמרינן בפרק קמא דיומא (דף י"ב) כי אתא רבין אמר אבנטו של כהן גדול בשאר ימות השנה ד"ה של כלאים לא נחלקו אלא באבנטו של כהן הדיוט כו' הרי לך הדבר מבואר דבאבנט דכהן גדול כתיב ביה תכלת ומעשה רוקם אבל באבנט כהן הדיוט לא כתיב ביה אלא אבנט סתם ונחלקו בזה אם נלמוד מאבנט כהן גדול לאבנט כהן הדיוט או לא ואם כן לדידן דקי"ל דאבנטו של כהן גדול זהו אבנטו של כהן הדיוט מנא לן לחלק בשום דבר ביניהם. ודע שמדברי מרן נראה דגריס והוא דומה במעשיו שכתב ומה שכתב והוא דומה במעשיו לאבנט כהן הדיוט נתבאר בסמוך ע"כ. ונראה שכיון למה שכתב בתחלת הפרק דהלכה כרבי דאמר דאבנטו של כהן הדיוט היה של כלאים ומיהו יותר מתיישב אצלי בדברי רבינו הגירסא האחרת דכפי גירסת מרן דגריס והוא דומה קשה דאיך תלי תניא בדלא תניא שהרי כהן גדול אינו למד מכהן הדיוט אלא כהן הדיוט למד מכהן גדול וא"כ לא הוה ליה למימר דהוא דומה במעשיו לאבנטו של כהן גדול. ודע שמדברי הסמ"ג במצות עשה סי' קע"ג יראה לי דסבירא ליה דאין שום חילוק בין אבנט כ"ג לאבנט כהן הדיוט אלא כולם שוים הם בכל מעשיהם. ומה שכתב רבינו ומצנפת האמורה באהרן כו'. עיין בתוספות סוכה (דף ה') ד"ה ואל וביומא (דף י"ב) ד"ה אלא (ודף כ"ה) ד"ה נטל:

הלכה ג

וארבעתן לבנים וחוטן כפול ששה וכו'. בפ"ח דיומא (דף ע"א:) תנו רבנן בגדים שנאמר בהם שש חוטן כפול ששה כו' מנא לן דאמר קרא ויעשו את הכתנות שש ואת המצנפת שש ואת פארי המגבעות שש ואת מכנסי הבד שש משזר חמשה קראי כתיבי חד לגופא דכתנא ניהוו וחד שיהא חוטן כפול ששה וחד שיהיו שזורין וחד לשאר בגדים שלא נאמר בהם שש וחד לעכב ע"כ. והכי פירושה דארבע שש וחד בד כתיבי בהאי קרא והוה סגי בחד וליכתביה לבסוף ומש"ה דרשינן הכי חד לגופיה דכיתנא ניהוו וחד שיהא חוטן כפול ששה ולאו דוקא בהני דכתיבי בהאי קרא בעינן שיהא חוטן כפול ששה אלא בכל מקום שנאמר בו שש הוי דינא הכי וכדאמרינן בגמרא פרוכת כ"ד ד' דשיתא שיתא לית דינא ולית דיינא ופירש"י דהא נאמר בו שש ואמר מר דברים שנאמר בהם שש חוטן כפול ששה והטעם דכיון דמרבוי הכתוב למדנו דחד שש אתא לומר שיהא חוטין כפול ששה א"כ כל מקום שנאמר בו שש נמי אמרינן דמלבד פשטיה דקרא דהיינו כיתנא אתא נמי לומר שיהא חוטן כפול ששה והכל נכלל במשמעות שש וכן אידך שש נמי דאמרינן דאתא לומר שיהיו שזורין הוי נימא הכי דכל מקום שנאמר בו שש הכוונה היא דליהוו כיתנא וליהוו חוטן כפול ששה ושיהיו שזורין ואידך שש אתא לשאר בגדים שלא נאמר בהם שש ואין הכוונה דבגדים שלא נאמר בהם שש דליהוו כאילו נאמר בהם שש ונימא דליהוו כיתנא דהא ודאי מעיל שלא נאמר בו שש כי אם כליל תכלת פשיטא שלא היה בו פשתן אלא אהני יתור זה דשש לבגדים שלא נאמר בהם שש לומר שמאותו המין שהיו באים אותם הבגדים שלא נאמר שצריך שיהיה אותו המין חוטיו כפול ששה ושיהיו שזורים וטעמא דבמקום שלא הזכיר הכתוב לא שש ולא בד א"כ גזירת הכתוב היא שאותו בגד לא יהיה בו כלאים ואם אנו אומרים דייתור זה דשש דאהני לדבר שלא נאמר בהם שש דהוי כאילו נאמר בו שש ובעי דניהוי נימא כיתנא א"כ אנו עוקרים הפסוק ממשמעותו דרחמנא אמר דלא הוי כלאים ומכח הייתור אמרינן דהוי כלאים אך אי אמרינן דאהני דוקא לשיהא חוטן כפול ששה ושיהיו שזורין אין אנו עוקרים הפסוק ממשמעותו והוה ליה כאילו כתיב במעיל תכלת שש דפירושו זה התכלת שצויתיך צריך שיהיה שש דהיינו שיהיה חוטיו כפול ששה ושיהיו שזורין. וראיתי להרב בעל קרבן אהרן בפרשת אחרי מות שהביא סוגיא זו וכתב וחד לשאר בגדים שלא נאמר בהם שש דליהוו נמי שש רצוני שיהא חוטן כפול ששה ע"כ וכן כתב בפרשת צו ונראה דאין כוונת הרב למעט ולומר דלא אהני יתור זה אלא לומר שיהא חוטן כפול ששה ולא לענין שיהיו שזורין דמאי שנא חוטן כפול ששה משזורין אלא כוונת

הרב היא למעט דלא נימא דליהוו נמי שש לכל מילי וניהוו כיתנא אלא לשאר מילי דהיינו חוטן כפול ששה ושזורין וחדא מינייהו נקט וכן צ"ל בדברי רש"י שכתב לשאר בגדים שלא נאמר בהם שש שיהיו אף הם חוטן כפול ששה ע"כ ואידך שש אמרינן דאתא לעכב ונראה דלאו דוקא לבגדים שנאמר בהם שש דאם לא היה חוטין כפול ששה או שלא היו שזורין דמעכב אלא אף לבגדים שלא נאמר בהם שש כיון דמיתורא דחד שש אמרינן דגם בגדים שלא נאמר בהם שש צריך שיהא חוטן כפול ששה ושיהיו שזורין אהני ריבוי זה דחד שש דאמרינן דאתא לעכב אף לבגדים שלא נאמר בהם שש דאם לא היה חוטן כפול ששה או שלא היו חוטיו שזורין דמעכב בהם. ודע דבפ"ב דזבחים (דף י"ח) אמרינן ת"ר בד שיהיו של בוץ בד שיהיו חדשים בד שיהיו שזורין בד שיהיו חוטיו כפול ששה בד שלא ילבש של חול עמהן א"ל אביי לר"י בשלמא שיהיו של בוץ הא קמ"ל בוץ אין מידי אחרינא לא אלא בד שיהיו חדשים חדשים אין שחקין לא והתניא משוחקין לא והתניא משוחקין כשרים א"ל וליטעמיך בד שיהא חוטיו כפול ששה בד חד חד לחודיה משמע אלא ה"ק בגדים שנאמר בהם בד צריכין שיהיו של בוץ חדשים שזורין שיהא חוטן כפול ששה יש מהן למצוה ויש מהן לעכב ע"כ. והכוונה דאביי הבין דתנא דברייתא ממשמעות בד דריש שיהיו חדשים כלומר כדרך שהוא מברייתו שעלה בבדיו ועל זה הקשה מהברייתא דקתני משוחקין כשרין ור"י השיב לו דאיך יתכן דתנא דברייתא כל הני דרשות ממשמעות בד מפיק להו דהתינח בוץ ושיהיו חדשים דנאמר דממשמעות בד מפיק להו אלא שיהא חוטיו כפול ששה איך יתכן דממשמעות בד מפיק לה דהא מלבד שאין המשמעות מורה כן אדרבה מורה בהיפך דבד חד חד לחודיה משמע אלא ע"כ דכוונת הברייתא היא דה"ק בגדים שנאמר בהם בד צריך שיהיה בהם כל אלו התנאים שהזכיר ולא ממשמעות דבד נפיק אלא כל אחד ואחד נלמד ממקומו דבוץ נפיק ממשמעות הכתוב וכמו שדרשו שם ושיהיה חוטיו כפול ו' ושיהיו שזורין נפיק מאותה הדרשא שאמרו ביומא דחמשה קראי כתיבי ותרי מינייהו אתו לומר שיהא חוטן כפול ששה וגם שיהיו שזורין והני הוו לעכובאדהא חד שש אייתר לעכב וכדכתיבנא ושיהיו חדשים נפיק משום דכתיב בבגדי כהונה לכבוד ובעינן שיהיו חדשים למצוה בעלמא משום נוי. וראיתי לרש"י ז"ל שם שכתב ויש מהם לעכב בוץ ושזורין וחוטן כפול ששה בוץ כדמפרש ואזיל כו' שזורין כיון דבד היינו בוץ ובעלמא קרי ליה שש משזר וחוטן כפול ששה כדילפינן בסדר יומא מקראי דברים שנאמר בהם שש חוטן כפול ששה ויליף ליה התם לעכובא עכ"ד ולא הבינותי דברי רש"י הללו במ"ש שזורין כיון דבד היינו בוץ ובעלמא קרי ליה שש משזר דבאיזה בגדים מיירי רש"י אי בבגדים שנאמר בהם שש הא

מאי דבעינן דליהוו שזורין מיתורא דשש קא נפיק וכדאיתא ביומא ואי מיירי בבגדים שלא נאמר בהם שש הא נמי מיתורא דשש קא נפיק דאמרינן דאתא לבגדים שלא נאמר בהם שש וכמו שכתבנו וכי תימא דלעולם דמיירי בבגדים שלא נאמר בהם שש ואפ"ה ס"ל דהא דאמרינן דחד שש אתא לבגדים שלא נאמר בהם שש הוא דוקא לענין דליבעו חוטן כפול ששה ולא לענין דליבעו שזורין וקצת נראה כן מדברי רש"י ביומא הא ליתא שהרי כתבנו לעיל דאין לחלק בין חוטן כפול ששה לשזורין ואף אם נרצה לדחוק לומר דרש"י ס"ל דיש לחלק אכתי קשה דבדברי רש"י נראה דמיירי בבגדים שנאמר בהם שש שהרי כתב כדאמרינן בגדים שנאמר בהם שש חוטן כפול ששה ומשמע דאיירי בבגדים שנאמר בהם שש ומיהו לזה אפשר לומר דכיון דקי"ל דחד שש אתא לבגדים שלא נאמר בהם שש וא"כ הוה ליה כאילו נאמר בהם שש לענין זה שיהא חוטן כפול ששה דהא קי"ל דכל מקום שנאמר בהם שש חוטן כפול ששה ולעולם דרש"י מיירי בבגדים שלא נאמר בהם שש. והנה בעיקר דברי רש"י הללו שכתב דשזורין ילפינן כיון דבד היינו בוץ ובעלמא קרי ליה שש משזר דנראה דס"ל דכיון דגלי קרא בחד דוכתא דבעינן שש משזר דמיניה ילפינן לכל מקום שנאמר בו שש דבעינן שיהיה משזר והוסיף רש"י לומר דגם במקום שנאמר בד בעינן שיהיה משזר כיון דבד היינו בוץ יש לדקדק דמסוגיית הגמרא דיומא שכתבנו מוכח דאיצטריך חד שש שהוא מיותר לומר דבעינן שזורין ולפי דברי רש"י אין צורך לשש מיותר וקודם ראותי דברי רש"י הללו נתקשיתי באותה סוגיא דיומא שכתבנו דקאמר דחד שש אתא לגופיה וחד לשזורין דלמה לי תרי שש דליכתוב קרא שש משזר ומיניה ילפינן דכתנא ניהוו וכן דליהוו שזורין דהא ודאי קרא לכל הבגדים הכתובים שם קאי וא"כ אי הוה כתיב קרא ואת המכנסים שש משזר שפיר הוה שמעינן מיניה דבעינן שזורין דכי היכי דשש קאי אכולהו הכי נמי משזר קאי אכולהו וי"ל דמאי דאמרינן דחד לגופיה דכיתנא ניהוו היינו מלת בד שהיא מורה על הפשתים וכדאיתא התם בגמרא דבר העולה מן הקרקע בד בד אבל מלת שש אינה מורה על הפשתים וא"כ איצטריך קרא לומר בד לומר שיהא פשתים ואח"כ חזר ואמר שש משזר ללמד שיהיו שזורין אבל אי לא הוה כתיב בד כי אם שש משזר לא היינו יודעים דכיתנא ניהוו וא"ת הניחא למאן דיליף דכתנא ניהוו ממשמעותיה דקרא דבד דאיצטריכו תרי קראי חד ללמדנו שיהא פשתים ואידך לשזורין אך למ"ד דמקרא דיחזקאל למדנו שיהא פשתים אכתי קשה דלא ליכתוב קרא בד כ"א שש משזר ומיניה ילפינן דפי' שש הוי כתנא מקרא דיחזקאל וילפינן נמי דבעינן שזורין הא לא קשיא משום דלכ"ע פי' מלת בד הוה פשתים וזה שמו אשר יקראו לפשתים בד אלא דאי לאו קרא דיחזקאל לא היינו יודעים פי' מלת

בד אההיא מורה ואתא יחזקאל ולמדנו דבד פירושו הוא פשתים וא"כ לכ"ע איצטריך קרא למכתב בד להורות על הפשתים וא"ת משזר דכתב קרא למה לי תיפוק לי מריבוי דשש לבד דע"כ לשזורין אתא דאי לא למאי איצטריך הא לא קשיא משום דמלת שש איתא במשמעותה שזורין וא"כ אי לא הוה כתיב כי אם שש לבד בלא משזר לא הוה ידעינן מאי קאמר קרא ומש"ה איצטריך קרא למיכתב שש משזר להורות דבעינן שזורין ומה שאמרו חד לשזורין הכוונה היא על שש משזר דאייתר ולמדנו מכאן לכל מקום שנאמר שש דבעינן שזורין דכיון דגלי קרא בחד שש שיהיו שזורין ילפינן מינה לכל מקום שנאמר שש דניבעי שזורין. ולפי מה שכתבנו הן הן דברי רש"י שכתב בזבחים כיון דבד היינו בוץ ובעלמא קרי ליה שש משזר דס"ל דמאי דבעינן שזורין הוא משום דכיון דגלי קרא בחד דוכתא דשש הוי משזר הוא הדין לכל מקום שנאמר בו שש או בד דבעינן שזורין אך אכתי קשה לי דליכתוב קרא בד וילפינן מיניה שפיר תרתי חדא דכתנא ניהוו מאומרו בד ושיהיו שזורין מדכתיב משזר וכי תימא דאיצטריך למיכתב שש משזר ללמד על מקום שנאמר בו שש דליבעי שזורין דאי לא הוה כתיב כי אם בד משזר לא הוה ילפינן לשש מבד הא ליתא שהרי רש"י גמר לבד משש משום דבד הוא בוץ ובעלמא קרי ליה שש משזר וא"כ אי נמי לא הוה כתיב כי אם בד משזר שפיר הוה גמרינן מיניה לשש דכיון דשש הוא בוץ ובעלמא קרי ליה בד משזר. אשר על כן היה נראה לי לומר דאי לא הוה כתיב כי אם בד משזר לא היינו למדים למקום אחר דניבעי שזורין משום דהוה אמינא דדוקא בהני דכתיבי בהאי קרא בעינן שזורין אבל במקום אחר לא אבל השתא דכתב רחמנא חד שש מיותר דכתב בד וחזר וכתב שש משזר ע"כ אתא ללמד דכל מקום שנאמר בו שש בעינן שזורין ולפ"ז אין צורך למה שכתבנו לעיל דאיצטריך למיכתב בד משום דבד מורה על הפשתים ושש אינו מורה דאף דנימא דגם מלת שש מורה על הפשתים איצטריך למיכתב בד ושש משזר כדי שנלמוד למקום אחר שלא נאמר כי אם שש לבד שיהא משזר דאי לא הוה כתיב כי אם שש משזר הוה אמינא דדוקא הכתובים בענין הוו משזר ולא היינו למדים למקום אחר וא"ת א"כ חוטן כפול ששה מנ"ל שיהא הדין בכל מקום אימא דוקא בהני דכתיבי בהאי קרא כי היכי דאמרת דאי לא הוה כתיב כי אם שש משזר לא היינו למדין למקום אחר הא לא קשיא משום דדוקא הא דחוטן כפול ששה דנפיק ממשמעותיה דקרא ולמדנו הכתוב דפי' שש נמי מורה על מספר ששה שיהא חוטן כפול שפיר שמעינן מיניה לכל מקום שנאמר בו ששה שיהיה פירושו ג"כ מספר שש וניבעי חוטן כפול ששה אך שזורין דלא נפיק ממשמעות מלת שש צריך למיכתב חד שש יתירא להורות על כל מקום שנאמר בו שש דניבעי שזורין וכל זה הוא

שלא כדברי רש"י שכתבנו דמדבריו נראה דכיון דגלי קרא בחד דוכתא דבעינן שהשש יהיה משזר גמרינן מיניה לכל מקום שנאמר שש או בד דליהוו שזורין ולאו משום יתורא דשש הוא ומיהו עדיין יש לדחוק דברי רש"י הללו וליישבם עם מה שכתבנו ודו"ק. עוד נראה לומר דמשש משזר לחודיה לא הוה שמעינן מיניה שיהיו כל הששה חוטין שזורין יחד משום דפשטיה דקרא הוא שהשש יהיה שזור אבל שיהיו כל הששה חוטין שזורין יחד זו לא ידענו אבל השתא דכתיב בד ללמד שיהא פשתים וכתיב שש אחר ללמד שיהא חוטן כפול ששה כי כתיב קרא שוב שש משזר הוא ללמד שכל הששה חוטין יהיו שזורין והכוונה היא דעל כל מה שמורה מלת שש צריך שיהיה משזר דאי כל הששה חוטין אינם שזורים יחד שש יתירא למה לי וזהו שהקדימו ביומא דרשא דחוטן כפול ששה לדרשא דשזורין משום דכל מאי דאיצטריך רבוי דשש לשזורין הוא ללמד שכל הששה חוטין יהיו שזורין כאחד ומש"ה הקדימו בתחילה ואמרו חד לחוטן כפול ששה וחזרו ואמרו חד לשזורין דהיינו הששה חוטין וכן פירש רש"י ביומא שיהיו שזורין יחד כל הששה. הן אמת דבזבחים הקדימו שזורים לחוטן כפול ששה ואי פירוש שזורים דזבחים הוי פירושו דומיא דשזורים דיומא היה להם להקדים חוטן כפול לשזורין אשר על כן היה נראה לי דמה שאמרו בזבחים שזורין לא קאי על הששה חוטין שיהיו שזורין כאחד אלא על הפשתן עצמו שיהיה שזור ובזה ניחא מה שפירש רש"י התם דשזורין נפקא לן משום דבד היינו בוץ ובמקום אחר קוראהו שש משזר והקשינו עליו דמפשטא דסוגיא דיומא מוכח דשזורין נפקא לן מרבוי דשש ולאו משום דבמקום אחד מצינו שש משזר ילפינן מיניה לכל מקום שנאמר שש דליהוו שזורין אך כפי מה שכתבנו ניחא דמאי דאיצטריך רבוי דשש הוא דוקא ללמד שיהיו כל הששה חוטין שזורין כאחד דאי לאו רבוי דשש הוה אמינא דאין צורך שיהיו כל הששה חוטין שזורין יחד אבל שזורין דזבחים דפירושו שהפשתים יהיה שזור אין צורך לזה לרבוי אלא כיון דגלי קרא במקום אחד דהשש הוא משזר ילפינן מיניה לכ"מ שנאמר בו שש דליהוי משזר והוא הדין לכל מקום שנאמר בו בד כיון דבד הוא בוץ ומיהו אם הדברים כן לא ידעתי אמאי לא אמרו בזבחים ג"כ דכל מקום שנאמר בד בעינן שיהיו הששה חוטין שזורין כאחד דהא כי היכי דילפינן דחוטן כפול ששה משום דבד היינו שש וכבר ידענו דכל מקום שנאמר בו שש חוטן כפול ששה מהאי טעמא גופיה יש ללמוד דכל הששה חוטין בעינן דליהוו שזורין כיון דקי"ל דכל מקום שנאמר שש בעינן שיהיו כל הששה חוטין שזורין כאחד ובד היינו שש. הנה הארכנו מילין בדברים שלא נצרכו אלא לפלפולא והעולה מדברי רש"י הוא דס"ל דמאי דאמרינן יש מהם למצוה ויש מהם לעכב מאי דהוי למצוה הוא

חדשים וכל השאר שהם בוץ ושזורין וחוטן כפול ששה הם לעכב והנראה עוד בפשט דברי רש"י הוא דמאי דאמרינן בגדים שנאמר בהם בד כו' דמיירי בבגדים שלא נאמר בהם שש ואע"ג דביומא אמרינן דחד שש אתא לבגדים שלא נאמר בהם שש היינו דוקא לבגדים שלא נאמר בהם לא שש ולא בד וכגון מעיל וכדאיתא התם בגמרא אך בבגדים שנאמר בהם בד היינו כאילו נאמר בהם שש בפירוש כיון דבד היינו בוץ. וראיתי לרבינו שכתב בגדי כהונה מצותן שיהיו חדשין כו' והנראה מדבריו דדוקא למצוה הוא דבעינן חדשים אבל לא לעכב ודבר זה הוא מוסכם לא נחלק בו אדם וכדתניא משוחקין כשרים אך בדין י"ד כתב כל מקום שנאמר בתורה שש או שש משזר צריך שיהיה החוט כפול ששה ומקום שנאמר בד אם היה חוט אחד לבדו כשר ומצוה מן המובחר שיהא החוט כפול ששה ע"כ. וראיתי למרן שכתב ונראה שרבינו מפרש יש מהם למצוה היינו שיהיה כפול ששה ויש מהם לעכב היינו חוט אחד ע"כ ולא ידעתי בחוט אחד מה שייך לומר לעכב דהא אי אפשר בלאו הכי והנראה דרבינו ס"ל דמאי דאמרינן יש מהם לעכב לא קאי אלא למאי דקאמר צריכין שיהיו של בוץ אך השאר דהיינו חדשים ושזורין דחוטן כפול ששה הוא לעכב דישנו במשמעות שש והו"ל כדאמרינן בעלמא שנה הכתוב לעכב אבל שזורין דאינו במשמעות שש לא שייך לומר דאתא חד שש לומר דשזורין מעכב. אך רש"י ז"ל בזבחים כתב בפירוש דשזורין מעכב:

עוד יש לדקדק בדברי רבינו כשכתב חלוקת בגדים שנאמר בהם בד אמאי לא ביאר דלמצוה בעינן שזורין וכדאיתא בהדיא בזבחים ונהי דלא איצטריך לאשמועינן דאינו מעכב דמכ"ש מבגדים שנאמר בהם שש נפיק מכל מקום לגבי מצוה היה לו ללמדנו דמצוה איכא. הן אמת דבגי' דת"כ כשהביאו ברייתא זו דזבחים בפרשת צו ובפרשת אחרי מות לא הזכירו חלוקה דשזורין. עוד יש לדקדק בדברי רבינו כשהביא דין ד' בגדים של כהן הדיוט לא כתב כי אם דחוטן כפול ששה ולא כתב דבעינן שזורין וכן המעיל לא כתב אלא דחוטיו כפולין שנים עשר ובשולי המעיל כתב שזור ח' ובחשן כתב וכופל השבעה חוטין כאחת ולא ידעתי למה לא ביאר רבינו בכולם דבעינן שזורין והנראה אצלי דרבינו ס"ל דבאומרו חוטן כפול ששה כבר נתבאר בדברים אלו דבעינן שזורין דמלת כפול מורה על השזורין ומ"ש בגמרא חד לחוטן כפול ששה וחד לשזורין לאו דוקא אלא הכוונה היא חד לחוטן ששה וחד לשזורין אלא כיון דלפי האמת דינא הוא דבעי' שזורין לא דקדק התנא בלשונו וקאמר חד לחוטן כפול ששה. וזהו דבתחילת הברייתא אמרו בגדים שנאמר בהם שש חוטן כפול ששה ולא אמרינן ג"כ שזורין משום דבאומרה חוטן כפול כבר נתבאר שהם שזורין וזהו דבברייתא דת"כ נמי לא הזכירו גבי בגדי הבד דבעי'

למצוה שזורין משום דבאומרה דלמצוה בעינן חוטן כפול ששה כבר נתבאר דלמצוה בעינן שזורין. ובזה מתיישב כל מה שדקדקנו בדברי רבינו ובתחילה כתב דכ"מ שנאמר שש או שש משזר צריך שיהא החוט כפול ששה והכוונה שיהיו שזורין כל הששה חוטין כאחת ואח"כ כתב דמקום שנאמר בד ל"מ דלא בעינן שזורין לעכב אלא אפי' אם היה חוט אחד לבדו כשר ומיהו מצוה מן המובחר הוא שיהא כפול ששה כלומר שיהיו החוטין ששה וגם שיהיו שזורים וכמו שכתבנו דבאומרו כפול מורה על השזורין. ודע שראיתי להרב זוהר הרקיע על מ"ש המשורר ובעת לכת לבית הפרוכת בגדים משוזרים. שכתב אם לפני ולפנים הוא יש קיצור בשירו כי משזר חוטו שזור כמ"ש רז"ל ביומא ובגדי לבן אין חוטן שזור ע"כ יראה שיש הפרש בין מבית לפרוכת ובין בין לפרוכת ובית הפרוכת הוא ההיכל ושם משמש בבגדי זהב שיש בהם משזר ואפשר שגם בבגדי לבן אע"פ שנאמר בהם בד חוטן כפול ששה ויתבאר זה ממ"ש בפ"ק דיומא אין בין בגדי כ"ג ביום הכפורים לכהן הדיוט אלא אבנט וכ"כ הר"מ ז"ל בחיבורו עכ"ל. והנה הנראה מדברי הרב הוא דס"ל דבבגדי הבד לא היה חוטן כפול ששה אפילו למצוה ושוב חזר בו ממ"ש ביומא אין בין בגדי כ"ג ביום הכפורים לכהן הדיוט אלא אבנט ואם איתא דבגדי הבד לא היה חוטן כפול ששה הא טובא איכא בינייהו ותמהני איך נעלם מהרב סוגיא דזבחים דאמרינן בפירוש דבגדים שנאמר בהם בד חוטן כפול ששה והיה לו להביא סוגיא זו ודברי רש"י דס"ל דחוטן כפול ששה אף בבגדים שנאמר בהם בד הוי לעכב. ודע שמדברי רבינו נראה דבבגדים שהיו מינים הרבה לא היה שוזר כל המינים כאחת אלא כל מין ומין היה שוזר בפני עצמו ודיו. שהרי גבי שולי המעיל לא כתב שכל הכ"ח חוטין היו כפולין כאחת. אך רש"י בפרשת תרומה כתב בפירוש שכל הד' מינים היו שזורין יחד כ"ד כפלים לחוט וכ"כ שם הרא"ם וכן נראה מדברי רש"י בסוגיית הגמרא דיומא שכתבנו וכ"כ בפי' הסמ"ג עשין קע"ג יע"ש:

ומ"ש רבינו ושתי כתנות אחרות היו לו לכ"ג ביום הכפורים אחת לובשה בשחר ואחת בין הערבים ושתיהם בל' מנה משל הקדש. דין זה הוא משנה בפ"ג דיומא (דף ל"ד) דתנן וחכמים אומרים בשחר היה לובש של שמנה עשר מנה ובין הערבים של שנים עשר מנה הכל שלשים מנה ע"כ. ואיכא לעיוני טובא בדברי רבינו הללו שכתב ושתי כתנות אחרות דמנא ליה שדין זה הוא דוקא בכתנות ולא כלל לכל הבגדים ורש"י ז"ל כתב במתני' בשאר בגדים שלובש בטבילה זו הוא מפשתן של מדינת פילוסין שהוא חשוב ומעולה הרי שלא חלק בין בגד לבגד אלמא ס"ל דמתניתין על כלל כל ארבעה בגדי לבן מיירי וכן נראה מסוגיית הגמרא דקאמר מנא לן אמר רב הונא בריה דרב עילאי אמר

קרא בד בד בד מובחר בבד והנה בכתוב על כל ארבעה בגדי לבן כתיב בד ובין לדברי רש"י שפי' ארבעה זימני כתיב בלבישת בגדי שחרית למימר דהוו בד המובחר בבד ובין למה שכתבו התוס' שם לא ידעתי מנא לן לחלק בין כתונת לשאר הבגדים ואולי שיצא לו לרבינו ממאי דאמרינן התם בדף ל"ה אמרו עליו על רבי ישמעאל בן פאבי שעשתה לו אמו כתונת של מאה מנה כו'. ואמרו עליו על רבי אלעזר שעשתה לו אמו כתונת משתי רבוא כו' ונראה דס"ל דטעמא דהני שעשו הכתונת משיעורים מופלגים הללו הוא משום דראו שהכתוב הקפיד בכתונת של בגדי לבן שיהיו מעולים משל שאר הבגדים משום הכי רצו להפליג בהם ועשו אותו של מאה מנה ומ"מ עדיין אין זה מספיק דאפשר דגם שאר הבגדים היו מעולים מבגדים שעובד בהם שאר השנה אלא לפי שהכתונת הוא הבגד הגדול שמכסה בו כל גופו עשו אותו מעולה יותר ומה גם שלא ידעתי היכן רמיזא בקרא שהכתונת של בגדי לבן יהיה משונה משאר בגדים וצ"ע. ועוד אני תמיה דבגמרא אמרינן ותנא מניינא אתא לאשמועינן הא קא משמע לן דבציר מהני לא נעביד הא אי בציר מהני וטפי אהני לית לן בה ע"כ והנה פשט ההלכה נראה דמאי דאמרינן דבגדי השחר היה שוה שמנה עשר מנה ובגדי בין הערבים י"ב מנה לאו דוקא אלא ה"ה אם עשה של שחר של י"ו מנה ושל ערבית של י"ד מנה דמהני שהרי בין הכל הא איכא שלשים מנה ולעולם בעינן דשל שחרית יהיו מעולים משל ערבית דאי לא תימא הכי לאיזה תכלית נקט התנא דשל שחר היו של י"ח ושל בין הערבים היו של י"ב לא הוה ליה למיתני אלא דבגדי השחר ושל ערב יהיו שוים שלשים מנה אלא ודאי כדכתיבנא דלעולם בעינן שיהו של שחר מעולים משל ערב אלא דשיעור העילוי אין לו קצבה רק שיהו שוים שניהם שלשים מנה ודבר זה מבואר בגמרא דכולי עלמא מיהא דשחר עדיף ופשיט לה מדכתיב ארבעה בד בכתוב ופירשו התוס' שהכוונה היא שבד שלישי לומר שיותר טוב מבד של שאר ימות השנה והרביעי לומר שטוב משל ערבית ובירושלמי אמרי' דרב נחמן בשם רבי מנא בשחר כתיב בד בד ד' פעמים ובמנחה כתיב בד ובגמרא הקשו מדכתיב ולבשו בגדים אחרים מאי לאו אחרים חשובים מהן ותירצו לא אחרים פחותים מהם ע"כ הרי דפשיטא ליה שבגדי הערב צריך שיהיו פחותין משל שחר וכ"כ הרא"ש שצריך שיהיו של בקר טובים יותר וכ"כ רבינו עובדיה בפי' המשנה ולפי זה אני תמיה על רבינו למה סתם הדברים וכתב ושתיהם בשלשים מנה ולא ביאר שהאחת צריך שתהיה מעולה מחבירתה וכדכתיבנא והדבר צריך אצלי תלמוד. ודע שעבודה זו של ערב שצריך שתהיה בבגדים פחותים פי' רש"י שהוא בבגדים שלובש להוצאת הכף והמחתה ובגמרא פי' רש"י הטעם לפי שעבודה הראשונה חשובה ומכפרת וזו אינה אלא לפנות

המקום שאין כבוד שיהיו מונחים שם לפיכך שינה הכתוב בבגדים לפחות ע"כ ורבינו לא ביאר לנו דבר מזה לא כאן ולא בהל' עבודת יום הכפורים אלא כתב כאן ואחת בין הערבים כלשון המשנה ואפשר דטעמא דסתמא הוא משום דליכא עבודה בין הערבים בבגדי לבן כי אם הוצאת הכף ודע שרש"י בגמרא פירש הא אי בציר מהני בשחרית מי"ח וטפי אהני דערבית משנים עשר לית לן בה ונראה דה"ה איפכא אי בציר מהני דערבית מי"ב וטפי אהני דשחרית מי"ח וכגון שעשה של שחרית מעשרים ושל ערבית מי' מהני וכן כתב הרא"ש וז"ל לובש בגדי לבן שוין י"ח מנה או יותר או פחות רק שיהיו טובים מאותם שילבש בערב ובין שניהם יש להם להיות שוים שלשים מנה ע"כ. ומ"ש רבינו בגדי לבן הם ארבעה כלים כו' ואף על גב דאבנט דוקא נשתנה דאבנט שהיה לובש עם בגדי זהב היה כלאים ואבנט זה דבגדי לבן היה פשתן אבל כתנת ומכנסים ומצנפת אין הפרש בהם בין בגדי זהב לבגדי לבן מ"מ צריך שיהיו בגדי לבן הללו מיוחדים ליום הצום ולא מהני הבגדים שלובש בהם כל השנה ואע"פ שהם שוים בעשייתם וגדולה מזו כתב רבינו לקמן בדין ה' בגדי לבן שעובד בהם ביום הצום אינו עובד בהם פעם שנייה לעולם כו' וכ"ש וק"ו שבגדים שעובד בהם כל השנה אינו עובד בעבודה הצריכה בגדי לבן וזה פשוט.

עוד כתב רבינו ושתי כתנות אחרות היו לו לכהן גדול ביום הכפורים אחת לובשה בשחר ואחת בין הערבים. ונראה מדבריו שהיו לו לכ"ג ביום הצום ג' כתנות הא' היא המוזכרת עם בגדי לבן וב' אחרות ולא ידעתי הא היכא איתא דממתניתין דפ"ג דיומא (דף ל"ד) לא מוכח אלא שהיו לו לכ"ג ב' כתנות מיוחדים ליום זה ועוד אני תמיה דב' כתנות הללו דשויונם שלשים מנה לא היה לובש אותם אלא בעבודות הצריכות בגדי לבן וכמבואר במתני' דקתני הביאו לו בגדי לבן והנה ביום הצום לא היה עובד בבגדי לבן כי אם ב' פעמים אחת בשחר בשחיטת פרו והקטורת ואחת בין הערבים בהוצאת הכף והמחתה וכמבואר כל זה בדברי רבינו בהלכות עבודת יום הכפורים ואם כן יש לתמוה הכתנת שכתב רבינו בהדי בגדי לבן לאיזה תכלית היתה נעשית שהרי לא היתה משמשת כלום ולומר דבעבודות דבגדי לבן יש מהם שהיתה בכתונת דבגדי לבן ויש מהם בכתנות הללו דשלשים מנה ונמצא שהיה פושט בגדי לבן וחוזר ולובש בגדי לבן דבר זה לא ראיתי בשום מקום וזה לא ניתן להאמר ודברי רבינו צריך עיון. עוד אני תמיה דמנ"ל לרבינו שינוי זה בכתונת דהא מפשטא דמתני' נראה דעל כל ארבעה בגדי לבן מיירי וכן פירש"י שם וז"ל בגדים שלובש בטבילה זו וכו' ובין הערבים בגדים שלובש וכו' ע"כ ובגמרא אמרינן מנא לן אמר ר"ה בד בד בד בד מובחר בבד והני ד' בד בד' בגדים כתיבי ואם כן

מנא לן שהכתונת נשתנה דינו משאר בגדי לבן וגם זה צריך אצלי תלמוד.
עוד כתב רבינו ואם רצה להוסיף מוסיף משלו ומקדיש ע"כ. וכתב על זה מרן כן משמע שם בגמרא ע"כ. וכעת לא מצאתי שום רמז לזה:

הלכה ה

ובגדי כ"ג שבלו גונזין אותם. בירושלמי פרק החליל תני מבלאי מכנסי כ"ג היו מדליקין את הנרות שבפנים ומבלאי מכנסי כהן הדיוט היו מדליקין הנרות שבחוץ וממ"ש רבינו כאן ובדין שאחר זה נראה דס"ל דבלאי בגדי כ"ג לא היו עושין מהם שום דבר אלא נגנזים. ובגדי כהונה אם יש להם דין כלי שרת עיין בתוס' קידושין (דף כ"ד) שכתבו שאם עדיין לא נתחנכו אין להם דין קדושת כלי שרת אלא קדושת בד"ה אבל אם נתחנכו יש להן דין כלי שרת שקדושים קדושת הגוף אך הריטב"א שם חולק בזה וסבירא ליה דאינן קדושת הגוף ככלי שרת שהרי אין משתמשין בהן בגופם ומכשירי עבודה הם ודינן כקדושת דמים ע"כ. אך ק"ל לסברת הריטב"א מהא דקי"ל דבגדי כ"ג שבלו נגנזים ואי אמרת בשלמא דיש להם קדושת הגוף היינו טעמא דנגנזין משום דאין להם פדיון ככל כלי שרת דאין להם פדיון כמו שכתב רבינו בפ"ח מהלכות איסורי מזבח דין ד' אלא אי אמרת דדינם כקדושת דמים אמאי אין פודין אותם וצריך עיון:

הלכה ו

מכנסי כהנים הדיוטים כו' היו עושין מהם פתילות כו'. כתבו התוס' בפ"ב דשבת (דף כ"א) ד"ה שמחת בית השואבה שאני תימה היכי שרי להדליק והא לאו צורך קרבן הוא ואמרינן פ"ב דקידושין בגדי כהונה שבלו מועלין בהן ודוחק לומר לב בית דין מתנה עליהן דמה צורך יש להם להתנות בשביל זה ונראה לר"י הואיל ולכבוד הקרבן היו עושים דכתיב ושאבתם מים בששון צורך קרבן חשיב ליה עד כאן. ויש לדקדק במה שכתבו ודוחק לומר לב בית דין מתנה שהרי כתבנו לעיל (דף ע"ב) דלעולם אין ב"ד מתנין שיצא לחולין אלא שיהיה לו פדיון וע"י הפדיון יצא לחולין י"ל דהיינו דוקא היכא דליכא שום תכלית לאותו דבר שיוצא לחולין אבל אם יש קצת מצוה באותו דבר שיוצא לחולין מתנין שיצא לחולין וכההיא דתנינן בשקלים ועל המלח ועל העצים שיהיו הכהנים נאותים בהם דכיון דאיכא צורך מצוה דאוכלים בו קדשי שמים התנו ב"ד עליהם והתירו והכא נמי אם היה צורך בהם היו מתנים ומתירים אלא שהקשו דמה צורך יש להם להתנות בשביל זה דבשלמא מלח ועצים יש צורך לתנאי לפי שמצות עשה היא שיאכלו הכהנים קדשי שמים אבל הכא שמחה זו אין לה שום רמז כלל ותירצו דהואיל ולכבוד הקרבן כו' צורך קרבן חשיב ליה. ולכאורה נראה דלפי תירוץ ר"י אין צורך לתנאי

ב"ד אלא דלפי מה שהקשו בתחילה והא לאו צורך קרבן הוא דמשמע דאם היה בו צורך קרבן היה מותר בלא תנאי ב"ד לזה תירץ ר"י דצורך קרבן חשיב ליה ואני תמיה בזה שהרי חליל שהיו תוקעין בחג משום נסוך המים משום דכתיב ושאבתם מים בששון וכמו שפרש"י בפרק החליל וחליל אין איסורו כי אם משום שבות ואפ"ה לא התירו אותו לא בשבת ולא ביו"ט וכדתנן התם ואם איסור דרבנן לא התירו ולא חשיב צורך קרבן איך התירו איסור תורה דהא ודאי להדליק בבלאי בגדי כהונה אסור מן התורה דהא דקי"ל דקול ומראה וריח אינו אסור כ"א מדרבנן וכמו שפי' רבינו סוף פ"ה מהלכות מעילה היינו דוקא היכא דהודלקה בהיתר אז הנהנה מאותו האור אין בו משום מועל משום דאין בו ממש וכדאיתא בפרק כל שעה (דף כ"ו) אבל הלוקח פתילת של הקדש ומדליקה פשיטא שאין לך מועל גדול מזה. אשר על כן נ"ל דתירוצו של ר"י הוא בהצטרפות מה שכתבו בתחילה דלב ב"ד מתנה עליהם אלא שהקשו דמה צורך יש להם להתנות ולזה תירץ ר"י דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין צורך קרבן חשיב ומשום האי צורך קרבן התנו והתירו דומיא דההיא דמלח ועצים דמשום צורך קרבן התנו והתירו הכא נמי צורך קרבן חשיב ומש"ה התנו והתירו. ומ"ש מרן ולא נשאר לפתילות התמיד כי אם כתנות ומצנפות כו'. עיין בתוס' פרק החליל (דף נ"ב) ד"ה מבלאי ודו"ק:

הלכה ז

כל בגדי הכהנים אינם באים אלא משל ציבור כו'. כתב מרן בפ"ג דיומא ואני תמיה ע"ז דבפ"ג דיומא (דף ל"ה) אמרינן תני רב יהודה ואמרי לה רב שמואל בר יהודה אחר שכלתה עבודת ציבור כהן שעשתה לו אמו כתנת לובשה ועובד בה עבודת יחיד ובלבד שימסרנה לציבור פשיטא מהו דתימא ליחוש שמא לא ימסרנה יפה קמ"ל. והנה מסוגיא זו נראה דדוקא לעבודת יחיד מהני מסירה לציבור אבל לעבודת ציבור לא ורבינו סתם וכתב דיחיד שהתנדב בגד מבגדי כהונה מוסרו לציבור ומותר ולא חילק בין עבודת יחיד לעבודת ציבור. הן אמת דבירושלמי לא חילקו בין עבודת יחיד לעבודת ציבור אך בש"ס דילן חילקו והוא תימה דשבק ש"ס דילן ופסק כהירושלמי. ומה שכתבתי לעיל* בשם יש אומרים דלעולם דמסירה מהני אף לעבודת ציבור ומאי דנקט עבודת יחיד לאו משום דחיישינן דלמא לא ימסרם אלא משום דהציבור מקפידים בדבר שהוא עבודת ציבור שלא יביא כי אם משלהם. עכ"ז דברי רבינו אינן מתיישבים שהיה לו לפרש כל זה. והנראה אצלי דרבינו דחה סוגיא זו דפ"ג דיומא דמשמע מינה דלעבודת ציבור לא מהני מסירה מכח כל אותם הסוגיות שכתבנו לעיל דמוכח מינייהו דמסירה מהני לעבודת ציבור דהיינו ההיא דבן בוכרי וההיא דנשים ועבדים וקטנים ששקלו וההיא דפ"ק דר"ה

וההיא דמעילה דמכל הני מוכח דמסירה מהניא אף לקרבן ציבור. ואפשר דס"ל דסוגיא זו דיומא אתי כאוקימתא קמייתא דרבא בפרק הבית והעליה דקאמר דרבנן ור"י דפליגי אי חיישינן דלמא לא ימסרם יפה ולרבנן חיישינן. אך כפי אוקימתא האחרת דפליגי אי חיישינן לבעלי זרועות כבר כתבנו לעיל דלאוקימתא זו אפשר דרבנן מודו דלא חיישינן דלמא לא ימסרם ורבינו בהלכות שקלים פסק כאוקימתא זו יע"ש ואם נאמר דאף כפי אוקימתא זו ס"ל לרבנן דחיישינן דלמא לא ימסרם יפה צ"ל דרבינו ס"ל דיש לחלק דשאני שומר וכמ"ש התוס' בפ"ק דר"ה אך בשאר דברים לא חיישינן. ואף דמסוגיא דפ"ג דיומא משמע דלעבודת ציבור חיישינן דחה אותה מכח הסוגיות האחרות המורות הפך אותה הסוגיא ומה גם דהירושלמי קאמר בסתם דמסירה מהני לבגדי כהונה ומוכח התם דמהני אף לעבודת ציבור: (*א"ה תמצאנו בפ"י מהלכות שקלים יע"ש)

הלכה יא

חוץ מן האבנט כו'. עיין לעיל בסוף הלכות כלאים:

הלכה יג

ותכלת האמורה בכל מקום כו'. כדומה לדברים כתב בריש הלכות ציצית ולא ידעתי למה לא ביאר רבינו שצבע זה צריך שיהיה בדם חלזון ואף אם ימצא צבע אחר שיהא עינו דומה לעצם השמים פשיטא דלא מהני כיון שאינו מדם חלזון ובריש פ"ב מהלכות ציצית ביאר רבינו שתכלת האמור בציצית הוא מדם חלזון ופשיטא שגם כאן הדין כן ואולי סמך על מ"ש בהלכות ציצית: **והארגמן הוא הצמר הצבוע אדום**. נראה שאין ההקפדה אלא בצבע שיהיה אדום אך רש"י בפירוש התורה כתב בפרשת תרומה ארגמן צמר צבוע ממין צבע ששמו ארגמן. נראה דאף אם הצבע הוא אדום לא מהני אם לא יהיה מצבע ששמו ארגמן. ומ"ש הראב"ד ארגמן ארוג מב' מינין לא ידעתי פירושו. גם מ"ש או מג' צבעין לא ידעתי כוונתו למה במינים כתב ב' מינים ובצבעים כתב שלשה צבעין:

הלכה יד

כל מקום שנאמר בתורה שש כו'. (*א"ה עיין לעיל בפירקין דין ג' שהאריך בזה הרב המחבר):

הלכה טו

כל מקום שנאמר בתורה מעשה רוקם וכו'. בפ"ז דיומא (דף ע"ב) אמרינן מעשה רוקם כמעשה חושב א"ר אלעזר שרוקמין במקום שחושבין תנא משמיה דר"נ רוקם מעשה מחט לפיכך פרצוף אחד חושב מעשה אורג לפיכך שני פרצופות ע"כ. והנה פסוק זה דמעשה רוקם כמעשה חושב אינו ולא מצינו במקום אחד שיצוה הכתוב שיעשה

מעשה רוקם ומעשה חושב. והנראה שהוא ט"ס ועיקר הגירסא היא מעשה רוקם מעשה חושב והכוונה שבמקום אחד כתוב מעשה רוקם ובמקום אחר כתוב מעשה חושב וארי"א שהכל הוא דבר אחד ובמקום שכתוב מעשה רוקם הו"ל כאילו כתוב ג"כ מעשה חושב וכן במקום שכתוב מעשה חושב הו"ל כאילו כתוב בו מעשה רוקם. והכוונה היא שרוקמים במקום שחושבין כלומר בתחילה מתקן הצורה על הבגד ע"י צבע ואח"כ רוקמה במחט וכמו שפירש"י. ור"נ פליג עליה וס"ל דבמקום שנאמר מעשה רוקם הוא דוקא מעשה רוקם ובמקום שנאמר מעשה חושב הוא דוקא מעשה חושב. וההפרש שיש בין מעשה רוקם למעשה חושב הוא דמעשה רוקם הוא פרצוף אחד ומעשה חושב ב' פרצופין. ופירש"י חושב מעשה אורג שיש לה ליריעה ב' קירות וב' צורות על ב' קירותיה אין דומות זו לזו פעמים שמצד זה ארי ומצד זה נשר כמו לחגורות של משי והיינו ב' פרצופין אבל רוקם כצורתו מכאן כך צורתו מכאן ע"כ. אך רבינו ס"ל דלעולם אף במעשה חושב ליכא צורות משתנות זו מזו אלא שההפרש הוא דמעשה רוקם הוא פרצוף א' כלומר שהצורה אינה נראית כי אם מצד אחד בפני האריג ומעשה חושב שהוא שני פרצופין היינו שהצורה נראית משני צדדין פנים ואחור. וראיתי בירושלמי בפרק בתרא דשקלים הלכה ד' כתוב א' אומר מעשה רוקם וכתוב אחד אומר מעשה חושב מעשה רוקם פרצוף אחד מעשה חושב ב' פרצופין ר"י ור"נ חד אמר מעשה רוקם ארי מכאן וארי מכאן מעשה חושב ארי מכאן וחלק מכאן וחורנא אמר מעשה רוקם ארי מכאן וחלק מכאן מעשה חושב ארי מכאן ונשר מכאן ע"כ זו היא הגירסא הנמצאת בספרים אבל לא יכולתי להולמה מכמה קושיות והנראה אצלי הוא דט"ס נפל בספרים והגי' הנכונה היא חד אמר מעשה רוקם ארי מכאן וארי מכאן מעשה חושב ארי מכאן ונשר מכאן וחורנא אמר מעשה רוקם ארי מכאן וחלק מכאן מעשה חושב ארי מכאן וארי מכאן והכוונה היא דכולהו אית להו דמעשה רוקם הוא פרצוף אחד ומעשה חושב הוא ב' פרצופין וכמו שהקדימו דבר זה בירושלמי ובריייתא זו הוה שמיעא להו לר"י ולר"נ אלא שנחלקו בפי' במה שנחלקו רש"י ורבינו ז"ל. דחד אמר דפי' פרצוף אחד וב' פרצופין הוה דפרצוף א' הוא ארי מכאן וארי מכאן והיינו מעשה רוקם וב' פרצופין הוא ארי מכאן ונשר מכאן וזהו פירש"י. וחורנא אמר דמעשה רוקם שהוא פרצוף אחד היינו ארי מכאן וחלק מכאן ומעשה חושב דהוא ב' פרצופין היינו ארי מכאן וארי מכאן וזהו כפי' רבינו. וראיתי להרב יפה מראה שכתב דיש גירסאות שגורסין כמו שכתבנו ודחה הרב גי' זו וקיים הגירסא הנמצאת בספרים. ומלבד שהרואה יראה כמה נדחק הרב במה שרצה לקיים הגי' הנמצאת זאת ועוד יראה הרואה איך נעלם מהרב דברי רבינו הללו ומש"ה

דחה גירסתנו וכמבואר. אך הדבר הקשה אצלי בדברי רבינו הוא דבש"ס דילן קאמר דמעשה רוקם הוא מעשה מחט ומעשה חושב הוא מעשה אורג ורבינו השמיטו ולא הזכיר מכל זה כלום ולא ידעתי אם בנוסחאתו לא היה כתוב זה או שהיה כתוב והשמיטו ואם הדבר כן לא ידעתי טעם לרבינו וגם מרן לא הרגיש בזה ולא ידעתי למה. ובסמ"ג עשין קע"ג כתב כדברי רבינו בפי' פרצוף אחד וב' פרצופין וכתב ג"כ דרוקם הוא מעשה מחט וחושב מעשה אורג וכ"כ הרב קרית ספר יע"ש. ודע שצורות אלו שהצריך הכתוב לא נתבאר מאיזה תואר יהיו. והנראה דליכא קפידא בזה אלא מאיזה מין צורה שירצה יעשה וזהו שסתם רבינו ולא ביאר איזה פרצוף יעשה. ונראה דדוקא במקום שכתוב כרובים מעשה חושב אז צריך שיהיו הצורות צורת כרובים כגון בעשר יריעות שצוה בפרשת תרומה דכתיב בהו כרובים מעשה חושב אבל במקום שלא כתב הכתוב כרובים כ"א מעשה חושב או רוקם כגון במסך דלפתח האהל ומסך דלשער החצר דלא כתיב בהו בפרשת תרומה כ"א מעשה רוקם בלבד וכן באפוד וחשן דלא כתיב בהו בפרשת תצוה כ"א מעשה חושב וכן באבנט כתיב בפרשת תצוה ובפרשת ויקהל מעשה רוקם בכל הני דלא כתיב בהו כרובים יעשה הפרצוף מאיזה מין צורה שירצה. ומה שפירש"י בגמרא שמצד זה ארי ומצד זה נשר לאו דוקא הנך צורות אלא שדיבר בהווה שכך היו עושין לחגורות של משי ומה שלא כתב צורת כרובים הוא משום דמאי דכתיב בהו כרובים הוא דבר שאינו נוהג לדורות דהיינו יריעות דמשכן. ומזה הטעם עצמו לא הביא רבינו צורת כרובים לפי שלא נאמר כרובים כ"א בדבר שאינו נוהג. אך מה שאני תמיה ברבינו ז"ל הוא שהרי בפרשת תרומה גבי פרוכת שהוא דבר הנוהג תמיד כתיב ביה מעשה חושב יעשה אותה כרובים וא"כ בספ"ד דין ט"ז כשהביא סדר עשיית הפרוכת שהיה מד' מינים למה לא ביאר דבפרוכת צריך שתהיינה הצורות צורת כרובים. ולומר דס"ל לרבינו דמאי דכתיב בפרוכת כרובים אינו אלא בפרוכת המשכן ואינו דבר הנוהג לדורות. זו לא ידעתי מנ"ל דהא בחד קרא נצטוינו שיהיה מד' מינים ושיהיו הצורות צורות כרובים ומאן פלגינהו לומר דמה שהצריך הכתוב ד' מינים הוא דבר הנוהג לדורות ומה שהצריך שיהיו הצורות צורות כרובים אינו נוהג לדורות. הן אמת שמדברי רש"י בפי' התורה נראה דס"ל דאף במקום שנאמר בו כרובים אין הכוונה צורת כרובים אלא כל איזה צורה שירצה יעשה. שהרי בפרשת תרומה גבי עשר יריעות דכתיב כרובים מעשה חושב פירש ארי מצד זה ונשר מצד זה וכן בפרוכת דכתיב כרובים כתב כרובים ציורים של בריות יעשה בה. והדבר הוא תימה בעיני דמאחר דפירוש כרובים הוא דמות פרצוף תינוק וכמו שפירש"י גבי כרובים דכפורת א"כ איך יתכן לומר בשאר המקומות

שנאמר בהם כרובים שאינו דמות צורת פרצוף תינוק. שוב ראיתי להרא"ם פרשת תרומה שתמה בזה ועיין במהר"ש יפה בסוף שקלים ועיין במ"ש רלב"ג בפי' התורה. ודע שראיתי להרא"ם דאחר שכתב דהאי דנקט ארי מצד זה ונשר מצד זה לאו דוקא כו' כתב ושמא לזה כיון המתרגם שתרגם כרובים דפרוכת ודמשכן צורת כרובים ותרגם כרובים דכפרת כרובים לא צורת כרובים ע"כ. ואחרי בקשת המחילה הראויה כוונת אונקלוס הוא דדוקא בכרובים דכפורת שלא היו ציור בעלמא כי אם ממש דמות תינוק היה עושה מזהב מש"ה תרגם כרובים ולא צורת כרובים אבל בכרובים דפרוכת ודמשכן שהיו צורות בעלמא מצויירים מש"ה תרגם צורת כרובים וזה נראה פשוט בעיני:

הלכה טז

הכתונת בין של כ"ג בין של כהן הדיוט משבצת היתה כו'. כתב מרן מבואר בכתוב. והיינו דכתיב בפרשת תצוה ושבצת הכתונת שש אך הראב"ד כתב שדין זה הוא דוקא בכ"ג אבל בכהן הדיוט א"צ להשבץ והביא סמוכות לזה. אך הרמב"ן בפרשת פקודי כתב שהיו הכתונת שוות באהרן ובניו אע"פ שאמר באהרן ושבצת הכתונת שש ובבניו אמר סתם תעשה כתנות הכוונה היא תעשה כתנות כמו הנזכרת. ויש סמך לדברי הרמב"ן ורבינו מההיא דאמרינן בפ"ב דיומא (דף י"ב) אירע בו פיסול אחר תמיד של שחר במה מחנכין אותו ואיתא תו התם אין בין כ"ג לכהן הדיוט אלא אבנט. מכל הני נראה דהכתונות היו שוים ועיין שם בתוס' ודו"ק:

הלכה יט

מקיפו ומחזירו כרך ע"ג כרך וכו'. איתא במדרש שהיה הכהן מקיפו סביביו שתי פעמים כנגד לבו של אדם כ"כ התוס' פ"ג דערכין (דף ט"ו) ד"ה אבנט ובירושלמי ס"פ בא לו איתא שהיה אורכו ל"ב אמה יע"ש:

פרק ט

הלכה א

עושה טס של זהב רוחב ב' אצבעות כו'. שיעור זה הוא מדרבנן ומן התורה ליכא שיעור. כ"כ התוס' פ"ק דסוכה (דף ה'):

הלכה ג

שהקורען דרך השחתה לוקה. בעל קרבן חגיגה סי' ס"ח ס"ל דדוקא בשאר בגדי כהונה אינו לוקה כי אם דרך השחתה אבל במעיל לוקה אפי' שלא בדרך השחתה ומטי בה ממ"ש רבינו בפ"ח מהלכות מעשה הקרבנות דין כ' יע"ש ולדידי ליתנהו להני מילי:

הלכה ו

כל אבן מהן מרובע כו'. לא ידעתי דין זה היכא איתיה. ועיין בקרית ספר. ומ"ש רבינו שמקיפו מלמטה ומד' רוחותיו כן הוא דעת רש"י שכל האבן היתה משוקעת בתוך הזהב ומטעם זה נקראו אבני מילואים על שם שממלאים את הגומא אבל הרמב"ן בפרשת תרומה כתב שהיו עושין מלמטה מושב כמדת האבן ומוציאין ממנו מזלג שלש השנים שיאחזו את האבן ע"כ וכבר נוהגין כן היום באבן יקרה כדי שתהא נראית מכל צד וקורין אותו בלשון תורגמה ג"א רדאקל"י וכתב עוד שדעת אונקלוס הוא ג"כ כסברא זו:

הלכה ז

ומפתח על האבנים שמות השבטים כו'. בפרק עגלה ערופה (דף מ"ח) אמרינן אבנים הללו אין כותבין אותם בדיו משום שנאמר פתוחי חותם ואין מסרטין עליהם באיזמל משום שנאמר במלואותם אלא כותב עליהם בדיו ומראה להם שמיר מבחוץ והן נבקעות מאליהם כתאנה זו שנבקעת בימות החמה ואינה חסרה כלום וכבקעה זו שנבקעת בימות הגשמים ואינה חסרה כלום ע"כ. והרמב"ן ז"ל בפרשת תרומה צידד לומר שדין זה אינו אלא באבני החשן דכתיב בהו במילואותם אבל אבני האפוד מסרטין אותם באזמל ומה שכתב איכא שמיר דאייתי משה לאבני אפוד החושן יקרא אפוד בדרך העברה ע"כ. ולא ידעתי אמאי השמיט רבינו כל זה:

הלכה ט

ששה על אבן זו כו'. (א"ה עיין בס' גט פשוט סי' קכ"ט ס"ק קכ"ז):

פרק י

הלכה ד

מצות עשה לעשות בגדים אלו וכו'. רש"י בפרשת כי תשא עלה דקרא דואת בגדי השרד פי' דהיינו בגדי המסעות שהיו מכסים בהן את הארון וכן פירש בפרשת פקודי אך מסוגיית הגמרא יומא (דף ע"ב) מוכח דס"ל דבגדי השרד הם בגדי כהונה וכן פי' הרמב"ן בפרשת כי תשא אלא שהוא ז"ל סובר דבגדי שרד הם בגדי כ"ג ומן הסוגיא הנזכרת נראה שבגדי שרד כולל לכל כהנים וראיתי לרש"י בפרק ראשית הגז (דף קל"ח) שכתב דבר הראוי לשירות לתכלת דבגדי שרד וכתב עליו הרב בעל תיו"ט שם דרש"י בפי' התורה מפרש כפי פשוטו של מקרא וכמו שהשרישנו הרא"ם ז"ל בכמה מקומות אך בפי' הגמרא נטה אחר דברי רז"ל דס"ל דבגדי שרד הם בגדי כהונה ונקט בלישניה בגדי שרד לפי שתרגם אונקלוס בגדי שמושא ועיקר ילפותא דהכא הוא משום דכתיב לעמוד

לשרת. ומ"ש רבינו וכ"ג ששימש בפחות מח' בגדים אלו חייב מיתה כזר ששימש דוקא בעבודה תמה דומיא דזר והכי איתא בפרק בתרא דזבחים (דף קי"ב) וכ"כ מרן לקמן בסוף הלכות ביאת מקדש יע"ש:

הלכה י

עשו בבית שני אורים ותומים כו'. עיין לעיל רפ"ד מהלכות בית הבחירה ובמ"ש הראב"ד שם:

הלכה יא

וכיצד שואלין עומד הכהן וכו'. גרסינן בפ"ו דיומא (דף ע"ג) כי אתא רבין אמר נשאל בהם איתמר תניא נמי הכי בגדים שכ"ג משמש בהם משוח מלחמה נשאל בהם ע"כ. וכעת לא ראיתי לרבינו שהביא דין זה: