תלמוד בבלי · אחרונים · נזר הקודש

נזר הקודש - מנחות

הרב משה רוזין

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

נזר הקודש - מנחות

הרב משה רוזין

מקור הטקסט: דיקטה · רישיון: CC BY-SA 4.0

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/נזר-הקודש-מנחות/
הקובץ נוצר ב־22 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

דף ב 4
דף ה 24
דף ו 41
דף יז 99
דף יט 114

דף ב.

הקדמה:
לולי תורתך שעשעי אז אבדתי בעניי. (תהלים קי"ט). רבן שמעון בן לקיש בשם רבי ינאי שיתף הקדוש ברוך הוא שמו הגדול בישראל למלך שהיה לו מפתח של פלמנטריא קטנה אמר המלך אם אני מניח' כמות שהיא אבידה היא אלא הריני עושה לה שלשלת שאם אבדה השלשלת תהא מוכחת עליה, כך אמר הקדוש ברוך הוא אם מניח אני את ישראל כמות שהם נבלעין הן בין העכו"ם אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם והן חיים. (ירושלמי תענית פר"ב ה"ו). יתברך הבורא ויתעלה היוצר אשר נתן לנו את התורה אשר היא לשעשועין ולשמחת לבב בכל עת ועידן, וזה נותן כח ועוז לעמוד בין קשרי המלחמה מלחמת הזמן ומלחמת החיים, וכמו שאמר אדוננו דוד המלך ע"ה לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי, ואין בכלל אלא מה שבפרט, והפרט מעיד על הכלל, וגם על הכלל האומה הישראלית התכוון המשורר, וזהו לדעת ר' יהושע בפסחים קי"ז כל הספר תהלים אמר דוד לכלל האומה הישראלי, כי השעשועין דאורייתא היא המעמדת ומקיימת את האומה הישראלי בכל עת, ומגנא ומצלא מכל האויבים מסביב לה, וזהו הסוד הכמוס בעמנו עם ישראל וקדושו אשר כל המצוקות והתלאות אשר שונאנו מציקים ומעיקים שמגמתם להכחיד את עמנו מקרב השמים, כל מפעלם ללא יועיל, המה כרעו ונפלו, ואנחנו קמנו ונתעודד, והוא מפני כי טמון בנו עם ישראל כח טמיר ונעלם אשר נמסר לנו מהר סיני, והוא המקיף וסובב את מחנה ישראל ההולך וזורם בלב האומה בכל עת ועידן, להחזיק מעמד, ולהתבצר, ולהיות עולים בדרך המובילה בית אל, ואור התורה מאיר לנו מלהיות נכשלים ח"ו בהקוצים והברקנים אשר שונאנו מניחים לנו, ועם ישראל חי, ורוחנו חזק ואמיץ בלב כביר לבל נהיה בנופלים ח"ו, מפני שכח הנצחי ישתרר בנו והוא כח ד' על ידי התורה המסורה לנו מפי ד' שהשמיע לנו קול גדול ולא יסף לומר שלא יופסק לעולם ועד, וזה לנו לשעשועין לבלי להתייאש מתקותנו לקיום הנצחי:
והנה רואים אנחנו אשר רבותינו ז"ל הגדילו והרימו את מעלת לימוד התורה בתורת הקדשים גם בזמן הזה שאין לנו ביהמ"ק, כמבואר בשלהי מנחות אמר ר' יצחק מאי דכתיב זאת תורת החטאת זאת תורת האשם כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת כל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם, וכן במד"ר פ' צו ובפסיקתא דר"כ פסקא מ"ו ר"א בשם ר' חנינא בר פפא שלא יהי' ישראל אומרים לשעבר היינו מקריבין קרבנות בנות ומתעסקים בהם, ועכשיו שאין אנו מקריבין מהן מהו להתעסק בהן (כלומר בלימוד הלכותיהן) אמר להם הקב"ה הואיל ואתם מתעסקים בהם כאילו אתם

מקריבים אותם, ויותר מזה מבואר בתענית כ"ז ע"ב א"ר יעקב בר אחא אמר רב אסי אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ שנא' ויאמר ד' א' במה אדע כי אירשנה אמר אברהם רבש"ע שמא ישראל חוטאין לפניך אתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה א"ל לאו אמר לפניו רבש"ע הודיעני במה אירשנה א"ל קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת וגו' (והיינו קרבנות) אמר לפניו רשב"ע תינח בזמן שביהמ"ק קיים, בזמן שאין ביהמ"ק קיים מה תהא עליהם אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות בזמן שקוראין בהן לפני מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני ואני מוחל להם על כל עונותיהם, יעוי"ש ובפירש"י, מבואר שקיום העולם בזמן שאין ביהמ"ק קיים על לימוד תורת הקדשים, והבטחת הקב"ה לאברהם אבינו אשר אף אם עם ישראל לא יהיו זכאים יותר מדור המבול ומדור הפלגה חלילה, שלימוד תורת הקדשים מועיל להיות הגנה והצלה, ולזאת מהראוי והנכון אשר מלבד לימוד התורה בכלל לקבוע לימוד גם בתורת הקדשים:

ומרומז זה בתורה פרשה שלימה בתורת כהנים, דכתיב בפ' צו וידבר ד' אל משה לאמר, צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העלה הוא העלה על מוקדה וגו', ויש לדייק, א) מהו לאמר שנאמר שתי פעמים, ומה שייך לאמר, דהרי עיקר המצוה ל לאהרן ולבניו נאמרה, ב) הלא עולה בא זכר, ומדוע קרינן היא בלשון נקבה, והיה לן לקרות הוא כדכתיב, ג) מה שדרשו רבותינו בלשון צו שהכוונה לזרז בין מיד בין לדורות, הלא מצוה זו לא שייכה לדורות בזמן שאין ביהמ"ק קיים, ד) דרשת ר' שמעון, הובא ברש"י, דבעי לזרז במקום שיש חסרון כיס, ותמוה דהלא החסרון כיס הוא להבעלים המביאים את הקרבן, והכהנים אין להם חסרון כיס, אדרבה הלא פרנסתם היא מעבודת הקרבנות, כדכתיב בפ' שופטים לא יהיה לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל, אשי ד' ונחלתו יאכלון, ופירש"י אשי ד', קדשי המקדש, וגם מהעולה לה שכולה כליל, עור העולה לכהנים, ואם כן מדוע נאמר הזריזות לאהרן ולבניו:

אמנם הענין בזה לפי מה שאמרו במדר"ת שם וזאת תורת זבח השלמים, זשה"כ אשמעה מה ידבר הא' ד' כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו (תהלים פ"ה) שזה תשובה לאומה"ע שבאו בטענה מדוע לא ניתן להם קרבנות להקריב, וזהו מפני שמטרת הקרבנות הוא שלום, וזה למי שקבל את התורה, וזהו תורת זבח השלמים שעושה שלום בין המזבח ובין הכהנים ובין ישראל, ולכאורה הלא מקבלין קרבנות גם מאומות העולם, כמבואר חולין י"ג איש איש לרבות העכו"ם שנודרים נדרים ונדבות כישראל, וא"כ אין להם טענה מדוע אינם מקריבים קרבנות, והביאור נראה בזה דזה מיירי למ"ד שכל הקרבנות של נכרים אינן אלא עלות, ואפילו אם דעתם לזבח שלמים הדין דמקריבין עולה כמבואר

במנחות ע"ג, ולזה התאוו תאוה לזבח שלמים, והתשובה להם שאינם מסוגלים לקרבן זה, שמפני שעיקרו הוא שלום, וקרבן שלמים ומטרתו אינו אלא אצל ישראל שקבלו את התורה, ועליהם נאמר ד' עוז לעמו יתן ד' יברך את עמו בשלום:

עוד בזה כי האומות התאוו תאוה לכל הקרבנות כולם, והיינו גם לחטאת ואשם, בכדי שיתכפרו בכפרתם, אבל לא ידעו כי יש עוד תנאי למביאי קרבנות, והוא קבלת התורה, ומזה יש לשפוט מישרים לומר דהרי זה כאילו התנה הקב"ה עם ישראל אחת שהיא שתים עסק עבודתן, ועסק תורתן, וממילא לימוד התורה ולימוד תורת הקדשים כתנאי קודם למעשה אשר רק עם ישראל שקבלו את התורה ובה גם תורת הקדשים, להם ניתנה סדר הקרבתן, אבל מי שאין לו חלק ונחלה בתורה, אין לו שייכות גם עם הקרבתן של הקרבנות כולן, ומטעם זה אין מקבלין קרבנות גם ממומרים ופושעי ישראל: ובזה יש לפרש זאת תורת העולה הוא העולה היינו כי התורה והלימוד של העולה ג"כ עולה, והיא למעלה מהקרבן מפני שהיא באה מקודם, כי הלימוד בא מקודם, ובזה יובן הא דכתיב לאמר שתי פעמים. והיינו שיש בזה שתי אזהרות, א) לאהרן ולבניו, להם יהי' הציווי דיני הקרבה, ב) לאמר גם לישראל בדבר לימוד התורה, ובזה גם לימוד הקרבנות, רבנות, וזהו שאמר הנביא ירמי' בשם ד' כי מעולם לא דברתי על עולה וזבח, יען שחיוב קרבנות הוא בתנאי של לימוד התורה, ומובן אשר אם לא קיימו את התנאי בלימוד התורה אין מקום לעולה וזבח, ולימוד התורה בראשונה, ועולה וזבח באין באחרונה, וחיוב שניהם תלוי זה בזה, וזהו דרשת ר"ש בתו"כ דאמרה תורה זירוז למקום שיש חסרון כיס, היינו על האזהרה השנייה של לימוד התורה, דזה עולה לחסרון כיס להעוסקים בה ולהמחזיקים בה, כמו שמצינו ברבותינו שנתנו כל עמלם וכל נכסיהם עבור לומדי התורה, ולדוגמא ר' יוחנן שהיה מוכר את נחלת אבותיו לפרנסת ביתו והיה עוסק בתורה כמבואר במד"ר שה"ש פ' ח' אות ז', ורבים היו עושים כמוהו, וגם בעתותנו ישנם רבים אשר להם כשרונות נעלות להיות משתלמים בלימודי חול אשר על ידי זה יותן להם נחלה וחלקה טובה, והם השליכו זה מהם והלאה, האין זה חסרון כיס ובחרו בנחלת ד', להיות מתפרנסים ככהן עובד עבודה, ולזה נדרש זריזות רבה, ועל דא אמרו רבותינו ז"ל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, היינו שממית עצמו ממחמדי תבל החומרי, כדרך שאמרו בתמיד ל"ב מה יעביד אינש ויחיה, אמרו לו, ימית את עצמו, ויפה פירש בעקד"י יקר בעיני ד' המותה לחסידיו, זה שממית עצמו מתענוגי הגוף, ובוחר במה שערב לנפש:

וכאשר ידוע לכל באי שערי ציון שערים המצוינים בהלכה גודל ערכה של לימוד התורה והמחזיקים בה, וזהו מטרת האומה הישראלית מאז היותה לעם בקבלת התורה, לזאת יש לנו להתאמץ ולאזור כחנו הן בלימוד התורה, הן בהחזקתה, וד' יעזרנו להקים את התורה, ונזכה לראות עמוד כהן לאורים: והנה אני נותן תודה לד' שעזרני להיות עוסק בעבודה זו בלימוד תורת הקדשים ועסקתי ועמלתי כפי שידי יד כהה מגעת בביאורי למסכת מנחות אשר נתתי מקום להמעיינים לעיין, הן בביאור הסוגיא, הן בהכרעה לדינא לפי שיטת הראשונים, וזה כארבע שנים אשר הוצאתי לאור את ספרי "נזר הקודש" על מסכת זבחים, הנה כמעשה הראשון כן עתה מעשה השני, וביתר עוז ועצמה בהלכות עמוקות מאד, וקראתיו גם כן בשם הזה נזר הקודש", ומסודר בסידור נאה ויאה להקל על המעיין, ואני תפלה להשי"ת דאימא מלתא דתתקבל, ויצילני משגיאות, ונזכה לקבל פני משיח מלכנו ולראות בבנין בית מקדשנו ובהקרבת תמידין כסדרן ומוספים כהלכתם בב"א:

על הטוב תזכר עזרתי בקודש, אשר היא תמיד בעזרתי מנשים באהל תבורך, היא רעיתי הרבנית הצנועה מרת הינדא תחי' בת הרב הגאון הגדול המפורסם כש"ת מו"ה הלל דוד הכהן טריווש זצ"ל. - יתן ד' אשר נזכה לראות נחת מצאצאנו שילכו בתורת ד' תמיד ולהתברך בעושר ואושר כאות נפשינו ולראות בבנין בית מקדשנו, אמן. - חכמים היו דורשים בכבוד אכסניא של תורה, כן אני דורש בכבוד אכסניא, הקהלה הנכבדה אשר אני שוכן כבוד בתוכה ביהכ"נ הנקרא בשם "חברה תורה אנשי ראדישקאוויץ נ"י" אשר המה חובבי תורה ומוקירי רבנן, יתברכו מנותן התורה בזה ובבא לראות בבנין ציון וירושלים. המחבר נזר הקודש מסכת מנחות בדין שלא לשמה בקדשים א כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, והנה שינוי דשלא לשמה דמנחות היינו שקמץ מחבת לשם מרחשת, כמו שפירש"י, - ויש לעיין הלא כיון דשלא לשמה במנחות נם כן משלמים נלמד כמו שכתבו התוס' ד"ה כל, והלא לא דמי לשלמים, דהתם הוי שינוי קודש בעצם הקדושה, דהיינו שמשנה מקודש לקודש, מעולה לשלמים, וכדומה, - משא"כ במנחות דאין כאן שינוי קודש כלל, דע"כ שתי המנחות בין מחבת ובין מרחשת קדושתן שוות, ורק שינוי מעשה ביניהם, וא"כ אין ללמוד זה משלמים, - וע"כ צריך לומר דכיון דע"כ מלמדנו הכתוב דיש ענין שינוי במנחות כמו בקרבנות, - ואם אינו בשינוי, קודש, כיון שקדושתן שוה, אם כן ע"כ הכוונה על שינוי מעשה. ב אבל יש לעיין דהלא איכא גם מנחות סולת הבאות לקרבנות דנסכים, ואצלם אין שינוי מעשה מפני שאינן באות אפויות רק קמח עם שמן, והם קדושת קרבן עליהם, וא"כ יש

בזה שינוי קודש מעולה לשלמים, וכדומה - וא"כ יש לומר דבזה רבתה תורה להיות דינם כשלמים, ולא בשינוי דמחבת ומרחשת, - ודוחק לומר כיון דכתיב סתם מנחה הכונה כל המנחות:

נ והנה לכאורה יש לומר דמנחות סולת הבאות לקרבנות אינו פוסל שלא לשמה כלל. - והיינו מלתא בטעמא דכיון דבאה לאחר הקרבת, הקרבן, ושחיטת הזבח מקדשתן, כמבואר לקמן ע"ז, וממילא נתקדשה בקדושת הקרבן, והרי היא כאילו קריבה נם היא לשמה ממש, - ולכאורה יש לומר שזהו כוונת רש"י דפירש כגון שהתנדב מנחת מרחשת וכו', - ומה בעי רש"י בזה, - ואפשר דבא לשלול מנחות סולת הבאות לקרבן נסכים, - ואם אמרינן כן אתי שפיר, דלפי"ז ע"כ הלימוד מנחות לשלמים היינו דוקא מחבת ומרחשת: ד וכן יש לדייק נם מדברי הרמב"ם שכתב בפרט"ו מפסוה"מ ה"ב שינוי השם במנחה כיצד כגון שקמץ מנחת נדבה לשם מנחת חוטא, או מרחשת לשם מחבת וכו', יעוי"ש ומדוע לא כתב השינוי במנחות סולת, וע"כ דסבר דבזה אין פסול שינוי השם, - וע"כ הביאור דכיון דנסכים וגם המנחה דנסכים נתקדשין בשחיטת הזבח, לכן שוב אין מחשבה פוסלת בהן, - וכן יש להוכיח גם מדברי מרן הכס"מ שכתב מקור לדברי הרמב"ם מסוגיא זו דריש מנחות, - והיינו כוונתו דקאמר הש"ס דהמשנה דלא כר"ש, מהא דמעשי' מוכיחין עלי',- והיינו דמפרש הסוגיא דהמשנה מיירי דוקא במנחות כאלו אשר יש בהן שינוי מעשה, ולאפוקי מנחות סולת הבאות לקרבן, דהשינוי קודש בהן אינו פוסל כלל, וכמוש"כ, וחידוש דין הוא. בדין חצי מתיר בשלא לשמן ה כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, - וכן הדין בזבחים, כדתנן ריש זבחים דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרות, - והנה מצאתי לחקור, בעיקר הדין בשלא לשמה, בין בזבחים ובין במנחות, אם הדין בזה כמו בפיגול דפליגי ר"מ ורבנן אם שייך פיגול נם בחצי מתיר, דר"מ סבר מפגלין בחצי מתיר, וחכמים סברי דבעינן שיפגל בכל המתיר כולו, כדמבואר לקמן ט"ז במשנה, היאך הדין במחשבה דשלא לשמו, בין לענין שאינו מרצה, בין לענין פסול, כמו בפסח וחטאת, וכדומה אם גם בזה פליגי ר"מ ורבנן, - ולרבנן בעינן שתהי' המחשבה בכל המתיר, - ובחצי מתיר לאו כלום, - או"ר שאני במחשבה דשלא לשמן דמחשבה כל דהוא פועלת, - ולכאורה הדבר נוטה לומר דלא חמירה מחשבה שלא לשמו ממחשבת פיגול, דהרי שניהם באים ממקור אחר מלא יחשב, - אבל זה פלא שלא מצינו במשנה או בברייתא הא דחצי מתיר בשלא לשמו: ו לכן נראה דבמחשבה דשלא לשמו הוא גם בחצי מתיר לכו"ע, - והיינו דשאני מחשבה שלא לשמו שהוא פוגם בעצם עבודה, - היינו ששינה מכוונת

רצון הבורא ב"ה בעצם עבודה שאמרה תורה לעשות לשמו, והוא שינה, - ולהכי יש פגם בהמעשה עצמה, - וממילא נם בחצי מתיר הנעשה בפגם פועלת, משום דמה לי כולה ומה לי פלגא, - הלא עכ"פ נעשית עבודה בגרעון, - משא"כ מחשבה דפיגול שאין שום פגם בעצם העבודה, - שעובד עתה רק חושב לעשות אח"כ בגרעון, או הזריקה, או אכילה, או הקטרה, - אבל אין שינוי כלל מעבודה שעובר עתה, - וכל עיקר המחשבה בפיגול הוא על הניתרים שהם בפועל יוצא מן העבודה, - להכי סברי בזה רבנן דבעינן אופן הניתר, שהמתיר כולו הי' באופן הזה.- ז והנה הכא במשנה בדבר קמיצה דמנחה שלא לשמה. - משמע קמיצה לחודיא בלא הליקוט של לבונה, והנה לפי מה שפסק הרמב"ם כפרט"ז מפסוה"מ ה"ז דקמיצה בלא ליקוט לבונה הוי חצי מתיר, - ולפי"ז הוי קמיצה חצי מתיר, - וחזינן ממשנה זו דלא בעינן כל המתיר במחשבה דשלא לשמה, - אבל אפשר לדחות דסתם משנה ר"מ דסבר דגם בפיגול מפגלין בחצי מתיר, - אבל לפי"ז תיקשה להרמב"ם דפסק כחכמים דאין מפגלין בחצי מתיר, כמבואר שם ברמב"ם, - ומכל זה פסק הכא לדין המשנה, כמו שמבואר בפרט"ו מפסוה"מ ה"ב שכתב שם וז"ל שינוי השם במנחה כיצד כגון שקמץ וכו', יעוי"ש, ולא הזכיר הליקוט לבונה, - הרי מוכח בהדיא דבמחשבה דשלא לשמו לכו"ע סני גם בחצי מתיר:

ח וכן מוכח מדברי השיט"מ ריש זבחים שכתב וז"ל דמשמע לי' לשמו ושלא לשמו כשחיטה ששחט סימן אחר לשם פסח וסימן ב' לשם שלמים ולכך דייק הא לשם פסח וסתמא כשר אלמא סתמא כלשמן דמי דאי כשלא לשמן דמי נהי דאין צריך לזבוח לעולם לשם פסח בכל סימן וסימן הי' ל להזכיר לשם פסח, עכ"ל. - מבואר מזה דבפסח דפסול שלא לשמו נם בסימן אחד נפסל. - אבל תיקשה לפי"ז סוגיא ערוכה בפסחים ס"א דשחטו למולים ולערלים, דמפרש שם הסוגיא דפליגי אם מפגלין בחצי מתיר.- - ט ונראה גם כן דשאני הא דשחטו למולים ולערלים, דג"כ לא הוי הפסול בעצם העבודה, - ומחשבה דלערלים הוי היאך שינהוג בהקרבן אחרי הכשרו, דהיינו בדבר האכילה, והרי"ז דומה לפיגול בשתים, היינו שהעבודה בעצמותה היא בהכשר, וגם ענין האכילה הוא דבר הניתר, - ובזה שייך לומר דחצי מתיר אינו פוסל. - י והא דלא פסלי רבנן שם כמו דסברי דחצי מתיר פסול מדרבנן, הנה הקשו בזה התוס' בזבחים מ"א ד"ה ממאי, וכתבו דלא שייך שם מידי דגזירה דאין לגזור אטו סימן השגו, - ולכאורה תמוה מדוע לא נגזור אטו שלא לשמו דפסול מדאורייתא נם בחצי מתיר, - לפי מה שכתבנו. - והיינו שנגזור חצי מתיר דלערלים אטו חצי מתיר דשלא לשמו, וכמו שקאמר כן הש"ס לקמן י"ד ע"ב. יא ועיקר דברי התוס' שם בתירוצם במה שכתבו שאין לגזור סימן אחד אטו שני סימנים-

תמוה לן טובא דאטו גרע סימן שני מכבש שני, דמבואר לקמן שם בגמ' דגזרו רבנן כבש אחד אטו כבש חברו, ופירש"י שמא ישחוט שניהם במחשבת פיגול, - ואם גזרינן בכבש זה משום השני, - א"כ פשיטא שיש לגזור סימן אחד בשביל השני שיעשה בשניהם בפסול פגול, - ועוד דע"כ צריך לומר כן דגזרינן סימן זה אטו השני, - דהרי כיון שגזרו חכמים פסול בכל חצי מתיר דקרבנות, - ובשלמא בחטאת יש לומר דגזרו בחצי מתיר אטו שלא לשמו דפוסל בחטאת גם בסימן אחד, לפי מה שביארנו, - אבל בכל הקרבנות הכשרים שלא לשמו מה שייך לגזור, - וע"כ דגזרינן סימן אחד אטו השני, - וא"כ דברי התוס' צע"ג. - יב ואפשר לומר דכוונת התוס' דאין לגזור סימן אחד אטו שני סימנין, היינו דוקא התם בקרבן פסח שנמנו עליו ערלים ומולים, ואם חשב בסימן אחד לערלים, ע"כ לא יחשוב סימן שני ג"כ לערלים, דהלא יודע שישנם מולים מנוים עליו, - ולהכי לא גזרו, - אבל בכל הקרבנות גזרו סימן אחד אטו שני סימנים, וגם בחטאת גזרו סימן אחר אטו שני סימנים, - וממילא אין נחיצות לומר דגזרו בחטאת בחצי מתיר דפיגול אמו חצי מתיר דשלא לשמו, - משום דזה לא מסתבר לומר דליגזור מחשבה דפיגול בשביל שלא לשמו, - והיינו דשני ענינים נינהו, כמו שכתבני לעיל, - וממילא לא קשה הא דהקשינו לעיל מדוע לא נזרו בהא דערלים ולמולים אמו שלא לשמו דחצי מתיר דפסח דפסול, משום דשני ענינים נפרדים נינהו, ולא גזרינן, ובזה מיושב הכל. יג אח"כ מצאתי בספר אור שמח בפרט"ז מפסוה"מ שכתב לחקור גם כן בחצי מתיר דשלא לשמו, אבל לא העיר בכל מה שכתבנו, - נג כתב שם דבחמאת פסול חצי מתיר משום מחשבה דשלא לשמו בחצי מתיר, - דבריו תמוהין, דמה יאמר בחצי מתיר דשארי קרבנות הכשרים בשלא לשמו, - וע"כ עיקר הדבר דגזרו סימן אחד בפיגול אטו שני סימנין, וכמוש"נ. - בדין שייכות בעלים בשלא לשמו יד אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ופירש"י דלא יצא ידי נדרו וצריך להביא אחרת לשם מרחשת, - והנה יש לעיין לפירש"י שפירש לעיל דמיירי בנדבה, שכתב כגון שהתנדב וכו', - מה שייך בנדבה שלא עלו לבעלים כיון שע"כ בנדבה אינו מחויב להביא אחרת ולא נרע מנאבדה, - והנה אפשר לומר דלהכי מדייק רש"י וכתב דלא יצא ידי נדרו, והכוונה דלא שייך חיוב להביא אחרת רק בנדר, אבל לא בנדבה, - אבל תמוה מדוע פירש לעיל דמיירי בנדבה, - והנה זה ניחא לפי מה שביארנו בספרנו נזר הקודש לזבחים, דגם בנדבה שייך אינו עולה לבעלים, היינו שאינה נחשבת נדבת הבעלים להיות קרבן שלו של הבעלים, כמו שמבואר שם בארוכה. ובאופן אם רוצה להשלים רצונו בדבר הקרבן נדבה, מחויב להביא אחרת להשלים את קרבן נדבה שלו, ובזה אתי שפיר דמיירי המשנה בכל אופן, ושפיר פירש"י דהמשנה מיירי גם במנחת

נדבה. טו ונראה דשאילתין דידן תליא בפלוגתא דרש"י ותוס' יומא ס"א ע"ב אשם מצורע ששחטו שלא לשמו באנו למחלוקת וכו' לר"מ דאמר יביא אחר ויתחיל בתחילה ה"נ יביא אחר וישחוט, ולר"א ור"ש שאומרים ממקום שפסק משם הוא מתחיל הכא אין לו תקנה, - ופירש"י לר"מ דאמר עבודה שלא נגמרה הרי היא כמו שאינה אף זו הואיל ולא נגמרה שהרי לא עלתה לשם חובה הרי היא כמו שאינה, - ולר"א ור"ש דלא אמרי כמאן דליתא דמיא ה"ג חשיבה היא ואי אפשר לגומרה באחר מטעם דכבש אחד אשם אחד אמרתי לך, ולא שתי אשמות, יעי"ש, - מבואר מזה דלפירש"י לר"א ור"ש נחשב קרבן שלא לשמה לקרבן בעלים באופן שמעכב להביא קרבן אחר במקום שהקפידה תורה על אחד דוקא, - וממילא מוכח מזה דהוי קרבן נדבה באופן שהיא נדבת הבעלים דאל"כ לא שייך לומר קרבן אחד ולא שתי קרבנות אם הקרבן הראשון אינו שייך לו כלל, - אמנם התוס' מיאנו בפירש"י מטעם דלא שייך לומר אחד כיון שאינו עולה לבעלים לחובה, - וע"כ ביאור דבריהם דסברי התוס' דאינה גם קרבן הבעלים, וכאיש אחר נחשב לקרבן זה, - הרי מבואר דפליגי בזה רבותינו. - טז רש"י ד"ה כל המנחות וכו' כגון שהתנדב מנחת מרחשת והביאה וכו' - ויש לדייק מהו זה שכתב רש"י והביאה, ומה כוונתו בזה. - ונראה דהנה יש להסתפק היאך הדין בשנדרו הבעלים מנחה סתם, דהדין דיכול להביא בין מחבת בין מרחשת, כמבואר לקמן ק"ד, - והנה כשהביאו הבעלים המנחה, ולא פירשו מה יעשה הכהן, והכהן מדעת עצמו קבע שתהי' מחבת, וקמץ לשם מרחשת, - אם יש בזה תורת שינוי, - על זה מדייק רש"י והביאה, - והביאור בזה דהבעלים הביאוה לשם מחבת, - והכהן שינה בה, - מבואר בזה דהעיקר תליא בקביעותא דבעלים. - יז תוספות ד"ה כל וכו' דעיקר קרא לכדר' יהודה ברי' דר' חייא אתא, דאם בא לעובדה בכלי בשמאל כשר, - והקשה בגיה"ש הא לפי מה דקיי"ל דזרק בשמאל פסול בכל הקדשים לא שייך למידרש כלל הך דרשא דר"י ברי' דר' חייא אם בא לעובדה בכלי בשמאל דהא לדידן גם דאשם בכלי בשמאל פסול, וממילא ע"כ הקרא לענין שלא לשמה דמנחת חוטא כחטאת, ומנחת נדבה כאשם וצ"ע. עכ"ל, - וחנה לכאורה יש לומר דכוונת התוס' דמניין לר' שמעון כל עיקר דרשא זו דבעינן לשמה במנחות ואעפ"י דלר"ש ליכא פסול במחבת לשם מרחשת, מפני שמעשי' מוכיחין, - אבל נפק"מ לשינוי בעלים. - יח אמנם נראה דגם אם נפרש לשלא לשמה אין הכתוב מתפרש יפה, משום דתיקשה קושיות התוס' לקמן ע"ב ד"ה מנחת חוטא שהקשו הא הוי למד מלמד, דהיינו מנחת נדבה מאשם, ואשם גופי' משלמים ילפינן, ותירצו דהך דרשא אסמכתא בעלמא, כדמפרש בזבחים דעיקר קרא לכדר"י ברי' דר"ח, וילפינן מנחה משלמים בהיקש דזאת התורה, יעי"ש,

- נמצא מבואר דלא מצינן למדרש דרשא זו לענין שלא לשמה, - ודברי מרן צ"ע. - יט ובעיקר הקושיא של הגרע"א ז"ל שהקשה דלא מצינן למידרש דרשא זו לכדר"י ברי' דר"ח משום דלא קיי"ל בזה כר"ש להכשיר בכלי בשמאל.- נראה דכוונת התוס' דלאו בדוקא נקטו לכדר"י ברי' דר"ח, - אלא כוונתם לדרשא אחרינא, ולדוגמא נקטו דרשא זו שהיא אליבא דר"ש, - אבל באמת יש דרשא גם לדידן כמו שנדרש בספרא פ' צו פר"ג דהוקשה מנחה לחטאת דאינה באה אלא מן החולין,- והא דהוקשה גם לאשם, - ע"כ אסמכתא בעלמא היא, כמו"ש התוס' שם ע"ב:

כ והנה ביאור אסמכתא שכתבו התוס', לכאורה אין לזה ביאור דהיאך שייך לומר דכתבה תורה לאקושי מנחה לאשם בכדי, - אבל נראה דכיון שכתבה תורה לאקושי מנחה לחטאת לדין שאינו בא אלא מן החולין, או לאקושי לחטאת לענין מנחת חוטא דפסולה שלא לשמה, -- ואם לא כתבה תורה לאקושי מנחה גם לאשם הוי אמרינן שדין הוא בכל המנחות דפסולין שלא לשמה מטעם ההיקש לחטאת, משום דאין היקש למחצה, - להכי הוכרח הכתוב לכתוב היקש גם לאשם, לומר שמנחת נדבה כשרה שלא לשמה, - וזהו הביאור בתוס' דההיקש לאשם הוי אסמכתא, היינו הכוונה לאוקמי' מנחת נדבה כדינה הנלמד משלמים, לומר דמנחת נדבה כשרה שלא לשמה, - אבל אין ללמוד עיקר הדין מאשם, משום דהוי למד מלמד, - אבל עכשיו שאנו אומרים דעיקר הדין בשלא לשמה נלמד משלמים מטעם דכתיב שם מנחה בהדיא, כמו"ש התוס' הכא, ע"כ אשם דכתיב הכא במנחה לא בא רק להורות בכדי שלא נאמר אין היקש למחצה מדאיתקש לחטאת, לומר דאינו בא אלא מן החולין, וכמוש"כ. - כא שם בתוס' וא"ת ועופות דבעי לשמן מנלן וכו' יעוי"ש וקשה טובא הלא מבואר בספרא בפר' ויקרא דבעינן שכל מעשי' לשמה, -- וע"כ צריך לומר דכוונת התו"כ גם בלעכב, - וזהו דדרשו שם מדכתיב חטאת היא, דע"כ שתים שמענו דבעינן לשמה כחטאת, וגם עיכובא מדכתיב היא, - וכן מבואר להדיא שם בתו"כ דהם שתי דרשות דהיינו מחטאת נלמד שיהא כל מעשי' לשם חטאת, היא פרט לשמלקה שלא לשמה, וע"כ הביאור כל מעשי' ומליקה לאו דוקא, וכמובן והתוס' הביאו שנלמד לשמה מהיקשא דזאת התורה, וגם עור קשה הלא אם יש ללמוד מההיקש דבעינן לשמה א"כ למ"ל קרא דחטאת על לשמה, - והנה למ"ד מיצוי מעכב קאי ע"כ הקרא על המיצוי. - אבל למ"ד מיצוי אינו מעכב, וחטאת קאי אירישא כמו שקאמרה הסוגיא שם במעילה ח' ע"ב קשה למ"ל קרא דבעינן לשמה הא שפיר נלמד מהיקשא, וצ"ע. - כב שם בא"ד ושחיטה מביום זבחכם, ולא דריש מביום צותו, משום דשחיטה לאו עבודה היא, יעי"ש, וקשה הא בלא"ה שחיטה בלילה פסולה משום דהדם נפסל בלינה, -

ונראה דנפק"מ בששחט במשהו אחרון דלילה קודם שנתקבל בכלי שרת, ובזה משמיע לנו הכתוב דהשחיטה מצד עצמה פסולה מטעם לילה. - וכתבנו בזה בספרנו נזר הקודש בסוגיא דזבחים נ"ו. כג ע"ב ר' שמעון אומר כל המנחות וכו' מעשי' מוכיחין עלי' וכו' - ויש לעיין בכוונת ר' שמעון אם אמרינן דהמעשה המוכחת מבטלת המחשבה דשלא לשמה לגמרי, - או"ד דהמעשה מוכחת הרי"ז כשתי מחשבות, לשמה ושלא לשמה, - אמנם מדחזינן דר"ש מכשיר גם במנחת חוטא, ע"כ צריך לומר דאין כאן שתי מחשבות, משום דזה לא מהני בחטאת, כמבואר במשנה פסחים נ"ט ע"ב. כד וע"כ זהו כוונת רש"י בד"ה בלולה דמתני' פליג עלי' דר"ש בתרתי, יעוי"ש, - והיינו דיש בזה תרתי משום דע"כ סבר ר"ש דהמעשה מוכחת מבטלת המחשבה לגמרי, והרי זה כאילו לא הי', - ומוכיח רש"י מזה דמכשיר ר"ש גם במנחת חוטא. כה ומזה יש לפשוט הא דהסתפקנו בחידושנו למסכת זבחים בספרנו גזר הקודש, היאך הדין במחשבת השתים לענין ריצוי לבעלים בשארי קרבנות, - והוא מדחזינן דהוכחת רש"י דוקא מהא דמנחת ח', - ולא מדייק מהא דמרצה ועולה לבעלים בשארי מנחות, - והיינו מטעם משום דאין הוכחה מטעם דלענין ריצוי בשארי קרבנות מהני גם במחשבת השתים. - כו והנה בעיקר חקירה זו כתב לי חכם אחד להקשות שדין זה משנה מפורשת בזבחים ס"ד ע"ב, - וכוונתו להא דתנן שם בחטאה"ע לשמה ושלא לשמה, ובעולה"ע כשרה, ומשמע דהכוונה גם כן באופן זה דשתי מחשבות דלשמה ושלא לשמה, ותנן שם שלא עלתה לבעלים לשם חובה, - הנה אין זה הכרח, דשפיר מתפרשא עולה"ע כשרה בעצם הדין דשלא לשמה, אבל אין הכרח לומר דכוונת התנא על שתי מחשבות גם כן, ואדרבה מדלא פירש התנא בהדיא דהוי רבותא שאינו מרצה, ובהכשר אינו רבותא וממילא יותר מתפרשא במחשבה דשלא לשמה לחודיא, והוי רבותא בהכשר, ולא מיירי בשתי המחשבות:

כז גם מה שהעיר מדברי הרמב"ם פר"ג מפסוה"מ ה"א, ע"כ כוונתו בזה שכתב שם שינוי השם כיצד זה השוחט את הזבח שלא לשמו, כגון שהי' עולה ויחשב שהוא שלמים או ישחטנו לשם עולה ושלמים, ומפרש כוונתו שפירש בדברי הרמב"ם ששחט עולה לשם עולה ושלמים שיש בזה שתי מחשבות לשמה ושלא לשמה, - אבל נראה דאין הפירוש כן בדברי הרמב"ם, אלא הפירוש ששחט איזה קרבן על מחשבה דעולה ושלמים, והיינו דמחדש רבינו דלאו דוקא במחשבה דקרבן אחד הוי שלא לשמה, אלא כן הדין בשמחשב על שתי קרבנות נתפסת המחשבה דשלא לשמה, דלא תאמר דשתי מחשבות של שני קרבנות מבטלות זו את זו, וכמאן דליתא למחשבה כלל דמיא, - וסעד לזה סוגיא דפסחים ס', - ועל זה משמיע לנו רבינו דיש בזה פסול דשלא לשמה. כח והנה מרן בכס"מ כתב

מקור לדברי הרמב"ם ממה ששנינו בספ"ק דזבחים י"ג בפסח וחטאת ששחטן לשמן ושלא לשמן, - ותמוה טובא מה ראי' מפסח וחטאת דהתם השלא לשמה הוא פסול, - משא"כ לענין ריצוי, - אבל עכ"פ נשמע מדברי מרן אשר חם לנו לומר דאשתמיט מיני' המשנה דזבחים ס"ד, - וע"כ משום דמפרש נ"כ המשנה כמו שכתבנו לעיל, - ובמה שפירשנו לדברי הרמב"ם אתי שפיר גם דברי הכס"מ, והיינו שמפרש דכוונת הרמב"ם לחדש דשתי מחשבות של שני קרבנות ג"כ מצטרפות לפסול, - ומפרש מרן דהכוונה לפסול בפסח וחטאת, - וזה שפיר נלמד מק"ו, דמה התם דאיכא לשמה דהקרבן עצמו אינו מועיל לבטל המחשבה דשלא לשמה, א"כ כש"כ בשלא לשמה גרידא, - רק היתה בצירוף שני קרבנות דפשיטא דיש כאן פסול בקרבן, - וכמוש"נ. כט איברא דלשון הגאון בעל קרית ספר להמבי"ט משמע דמפרש דברי הרמב"ם כפשוטו, והיינו שכתב וז"ל שינוי השם הוא כגון עולה ששחטה לשם שלמים, או לשם שניהם, - לשון זה מורה דהעולה בעצמותה נשחטה לשמה ושלא לשמה -אבל מדברי מרן הכס"מ ע"כ מוכח כמו שכתבנו דמפרש באופן שכתבנו. ל תוד"ה שחיטה, תימא קצת אמאי לא פליג בקבלה דמנחות כו' יעוי"ש, - ונראה דדוקא בהולכה סבר ר"ש דאין זו עבודה, מטעם דאפשר לבטלה, והיינו דאין בזה מצוה כלל, - משא"כ בהא דמנחות שע"כ באופן דבא לעובדה בכלי שרת יש כאן עבודה מעליא עם קדושת כלי שרת ג"כ, ובזה מחשבה פוסלת גם לר"ש. לא דף ג' דאי עולת העוף היא למעלה הוה עביד לה ומיצוי הוה עביד לה, - נקט הש"ס שתים, היינו היכרא דמקום, והיכרא דפעולה, והיינו משום דבעינן דתתבטל המחשבה לגמרי, משום דכיון דשתי מחשבות נמי פוסלת, וכמו שכתבנו לעיל, -- ואין זה ענין להא דחריבה לשם בלולה, - דשאני התם דכיון דהמעשה בגוף הדבר היפך דבריו, - משא"כ באופן שאין המעשה רק מצד הדין, להכי בעינן שני שינויים, - ובזה יש ליישב הא דלא פריך הש"ס ממליקת חטאת, כמו שהקשו התוס'. - והיינו דכיון דאין במליקה שינוי בגוף המעשה, רק השיגו. מצד דיני חטאת גרידא, להכי אם לא הוי שני שינויים, לא דנין בזה הא דמעשה מוכחת. לב תוד"ה לא שנא וכו' אלא חריבה לשם בלולה, אמרי הא בלולה היא ומיעבר הוא דעבר, יעוי"ש, - ונראה גם בזה כיון דעושה פעולתו היפך דבריו, אין לנו לומר דטועה בדין, כיון דהמעשה בעצמותה מעידה אהיפך, - ואין זה ענין לכל הני דחשיב הש"ס שאין זה אלא שינוי בדין.- לג ד"ה אמר וכו' וא"ת אכתי אמרי דמיעבר עבר, ומייתי לי' לבן שנה וכו' והביאו בן שנה כשרה וכו, יעוי"ש, - וקשה לפי מה שכתבו התוס' זבחים קט"ו ע"א ד"ה או דמוקמי לברייתא זו בשלא לשמו דוקא, - משא"כ בלשמו פסול באופן זה. בדין מיצוי בחטאה"ע ובעלה"ע א כתב הרמב"ם בפ"ט

מביאת מקדש ה"ג וז"ל כיצד על הזריקה בין שזרק בפנים בין שזרק בחוץ בין שהזה הזאה אחת מכל הזיות הדם, בין שהזה הזאה אחת מכל הזיות קרבנות המצורע וכו' יעוי"ש, והנה מקור הדין מברייתא ביומא כ"ד שחשיב שם עבודות שזר חייב עליהן מיתה, אבל תמוה טובא מדוע השמיט הא דמיצוי הדם דעולה"ע דחשיב שם התנא דזר חייב עלי' מיתה, - והנה מרן כתב וז"ל ודע ששנו עוד שם בברייתא המזה בחטאה"ע והממצה ויש לתמוה למה השמיט רבינו ממצה, [וכוונת רבינו הכס"מ מדוע השמיט לגמרי הא דממצה וכוונתו ג"כ למיצוי דעולה"ע] ואפשר דמשמע לי' דבכלל אחת מכל הזיות הדם היא, עכ"ל, ולכאורה אין זה מספיק דמדוע שינה הרמב"ם מדברי התנא דחשיב להדיא הא דממצה, - עוד קשה טובא דע"כ לשיטת הרמב"ם יש שני חיובים בהא דחטאה"ע, והיינו דיש לחייב לזר מיתה בין על ההזאה בין על המיצוי, וכאשר יבואר, והי' לרבינו להודיענו דין זה, - והיינו דהנה קשה מדוע לא שנה התנא שם כחיוב זר הא דממצה בחטאה"ע, וכמו שהקשו בזה התוסי"ש וז"ל והמזה בחטאה"ע ה"נ הומ"ל והמוצה בחטאה"ע אלא דפליגי בה אמוראי בפ' שני דמעילה אם מעכב בה מיצוי עכ"ל, - ביאור הדברים דלמ"ד מיצוי אינו מעכב ממילא אין לחייב זר על עבודת המיצוי, כיון שהיא עבודה שאינה מעכבת, ולכאורה אין זה מספיק דהלא אדרבה תיקשה מזה למ"ד מיצוי מעכב, וע"כ כוונת התוס' דמ"ד מעכב סבר דתנאי פליגי בדין זה, וכמו שאמר רב פפא בזבחים נ"ב ומעילה ט', - עכ"פ נשמע מזה דלמ"ד מיצוי בחטאה"ע מעכב זר חייב עלי', - וכן דעת הריטב"א דבחטאה"ע איכא חיוב מיתה לזר בין בהזאה ובין במיצוי, וכתב והא דלא קתני בהדיא המזה והממצה בהטאתה"ע משום דפלוגתא היא בפר' שני דמעילה אם מיצוי מעכב בחטאה"ע אם לאו, הלכך שדיא הכא לממיצה בינתים שיהא נדרש או לשניהם או לעולה"ע בלבד לפום פלוגתא דתנאי דהתם, יעוי"ש, הרי מבואר דסבר הריטב"א גם כן דיש חיוב לזר גם במיצוי דחטאח"ע, והתנא מכוון לזה ג"כ, וא"כ תמוה מדוע השמיט הרמב"ם לדין זה לשיטתו דסבר דמיצוי מעכב כמבואר בפ"ז ממעה"ק ה"ז, - והנה כנראה כוונת מרן נ"כ להקשות מדוע השמיט הא דממצה, כוונתו נ"כ להקשות בחטאה"ע, דע"כ לדידי' יש לחייב לזר נם על מיצוי דחטאה"ע, וכמו"ש הריטב"א שלזה נתכוון ג"כ התנא בברייתא:

ב והנה לכאורה יש להעיר וגם קשה טובא בעיקר הדברים שסברי התוס' והריטב"א דלמ"ד מיצוי מעכב בחטאה"ע יש חיוב מיתה לזר נם על המיצוי, והיינו דיש לפי"ז שני חיובים בהא דדם חטאה"ע, היינו חיוב אחד על הזאה, וחיוב שני על המיצוי, אבל קשה הא קיי"ל דזר אין חייב מיתה אלא רק בעבודה תמה ולא בעבודה שיש אחרי' עבודה,

היינו עבודה המעכבת, ואם יש חיוב מיתה על המיצוי מפני שהיא עבודה המעכבת, א"כ ע"כ אין חיוב מיתה על ההזאה הקודמת, מפני שאינה עבודה תמה, וא"כ ע"כ אין שני חיובים, דממנפ"ש אם באנו לחייב מיתה על ההזאה דחטאה"ע, ע"כ צ"ל דאין מיצוי מעכב, ואם באנו לחייב על המיצוי מפני שהיא עבודה המעכבת, אין לנו לחייב מיתה על ההזאה הקודמת מפני שיש אחרי' עבודה, והיא עבודת המיצוי, וכמו כן תיקשה על הרמב"ם נ"כ שפסק דמיצוי מעכב וגם פסק דזר חייב מיתה על ההזאה, - ולכאורה אפשר לומר דהזאה ומיצוי דחטאה"ע עבודה אחת מיקרי, ולא שייך בזה יש אחרי' עבודה, אבל קשה דהלא מבואר במשנה זבחים ס"ד דשייך מחשבת פיגול גם במיצוי, ומבואר ברש"י מעילה ט' דבין אם חשב מחשבת פיגול בהזאה לבד או במיצוי לבד נם כן הוי פיגול, וע"כ דשתי עבודות נינהו הא דהזאה והא דמיצוי, דאל"כ לא הוי אלא חצי מתיר, ואין מפגלין בחצי מתיר, וכיון דשתי עבודות נינהו קשה טובא היאך יש לחייב מיתה לזר שהיזה בחטאה"ע הלא אינה עבודה תמה, כיון דיש אחרי' עבודה, והיא עבודת המיצוי, - ומצאתי אח"כ שעמד בזה הגרי"מ זצ"ל בלקוטי הלכות למעילה בזבח תודה והניח בצ"ע:

ג ונראה רזה ודאי דשתי עבודות נינהו הא דהזאה והא דמיצוי, - ומ"מ לא שייך בזה עבודה שיש אחרי' עבודה, - והוא מטעם דשתי מיני עבודות נינהו, - והוא מטעם דהעבודות נעשות בשני מיני דמים, והיינו דהזאה נעשית בהדם בעין המונח בתוך הצואר אחרי המליקה, - והמיצוי נעשה בהדם המובלע בהצואר, וזו היא עבודה אחרת לגמרי, ואין שייכות עם הזאה, ונפק"מ גם לדינא גם כן, והיינו אם נפשוט בעי' דר' אבין זבחים צ"ב לחומרא דכניסה לפנים פוסלת בחטאה"ע, - מ"מ אם היתה הכניסה בפנים לאחרי ההזאה, דאז בודאי דלא נפסל בשביל זה הדם המיצוי, - והיינו דדם המיצוי ע"כ בכלל בשר הוא, - שאין כניסה פוסלת כמו שמבואר בסוגיא, - לכן נראה אשר מטעם זה לא שייך לדון בזה בהזאה שהיא עבודה שיש אחרי' עבודה, והיא המיצוי, - דליתא משום דהעבודה של הזאה השייך לדם נגמרה לגמרי והמיצוי היא עבודה אחרת לגמרי, מפני שעבודת המיצוי הנעשית בדם המיצוי הוא כמין אחר לגמרי, - וממילא עבודה אחרת היא, - וממילא המה שתי עבודות תמות, - ויש לחייב על שתיהן מיתה לזר העובדן, - וזהו כוונת התוס' שהקשו דליחייב גם על המיצוי, - וגם מבעי' שני' דר' אבין אם נפסל דם חטאה"ע בכ"ש, - והוא בעי' דלא איפשטא, כמבואר ברמב"ם פר"ב מפסוח"מ ה"כ, - והנה אם ניזול שם להכשיר, - נמצא דעבודת הזאה כשרה גם מכ"ש, - ומיצוי בודאי לא שייך באופן זה, - ומדחזינן מר' אבין שיש מקום לומר בהזאה כשרה גם באופן זה

ע"י ב"ש, - ע"כ צריך לומר דהזאה אין לה שייכות עם המיצוי, - ומזה מוכח דשתי עבודות נינהו. - ד עוד יש בזה להביא ראי' לזה שכתבנו מדברי התוסי"ש ביומא ד"ה לאתויי שכתבו דלהכי הוי שבע הזאות שבפנים עבודה תמה אעפ"י שאח"כ הוא מזה על הקרנות, - מפני שמאותו דם שהזה אין אחרי' עבודה, דלא דמי להולכה ולקבלה שמאותו דם שקבל ושהוליך יש אחרי' עבודת הזריקה, יעוי"ש הרי מבואר שהעבודה הנעשית בדם הנשאר אינו מגרע בהדם אחר שנעשה בראשונה בו עבודה, - וא"כ ה"נ בדם המיצוי אינו מגרע עבודת הזאה שנעשית בתחילה להיות נקראת עבודה שיש אחרי' עבודה, כיון שהעבודה השנייי' נעשית בדם אחר, - וכן משמע כוונתם שם לעיל בד"ה ואימא לכל דבר וכו' שכתבו לפרש כן גם בהא דמיצוי להדיא כמבואר שם, וזה ברור:

ה ולהבין שיטת הרמב"ם מדוע לא כתב לחייב זר גם על המיצוי בחטאה"ע דלפי מה שביארנו ע"כ יש שני חיובים על ההזאה ועל המיצוי, - נראת דסבר הרמב"ם דשונה היא הא דמיצוי מהזאה, - והיינו דאעפ"י דשתיהן על המזבח, אבל השינוי מקום הנתינה בתמיצוי שהוא בא על היסוד, וכמו שכתב הרמב"ם בפר"ז ממעה"ק ה"ז וז"ל חטאת"ע כיצד היתה נעשית וכו' ומזה מדמה על קיר המזבח למטה מאמצעו, ושירי הדם מתמצים על היסוד שנאמר והנשאר בדם ימצה אל יסוד המזבח וכו' יעוי"ש, - הרי מבואר דיש שינוי מקום דהזאה היתה באה על הקיר, - והמיצוי הי' מתמצה על היסוד, - ובזה יובדל המיצוי של החטאה"ע מעולה"ע, דעולה"ע היתה המיצוי על קיר המזבח, במבואר ברמב"ם פר"ו ממעה"ק ה"כ וז"ל וממצה דם הראש ודם הגוף על קיר המזבח למעלה מן החוט שבאמצע המזבח וכו' יעוי"ש, - ובזה סבר הרמב"ם לחלק בחטאה"ע בין הזאה למיצוי גם בעצם הכפרה כאשר יבואר: ו והוא דסבר הרמב"ם דשתי עבודות נינהו גם עבודתן, - והיינו דהזאה של החמאה"ע היתה באה לכפרה ממש כדין כל הקרבנות שהכפרה הוא בדם שבא על המזבח, - אבל המיצוי של חמאה"ע היתה נעשית עבור תיקון הקרבן בעצמו, - דהיינו שאמרה תורה עבור תיקון הקרבן שיתמצה דמו אבל אין עיקרו לכפרה רק תיקון הקרבן שכך גזרה תורה שיתמצה דמו, - ואעפ"י שזה מעכב: - אבל עיכובו לא מצד המזבח אלא מצד עצם הקרבן בא, - ועיכובא לכפרה הוא בגדר תנאי לכפרה אבל אין הכפרה ממש בזה המיצוי, - ודינו כשיריים בכל הקרבנות, ורק יובדל בזה במה שהוא לעיכובא, - אבל הוא בגדר תנאי לחודיא, ומצינו כזה בגמ' זבחים נ"ב שיריים מעכבין א"ב, ופירש"י דר' ישמעאל סבר כפרה הוא דלא מכפרי, אבל עיכובי מעכב - ר"ע דמוסיף וכו' יעוי"ש, - ובספרנו נזר הקודש לזבחים שם ביארנו דהכוונה שמעכבי אף בנאבדו, וחמיר זה מאברים ופדרים, מפני שזהו בהמכפר עצמו, שהוא

הדם, נמצא מבואר דיש אופן זה דמעכב אעפ"י שאינו בכפרה, וע"כ דתנאי הוא בכפרה, - וה"ג סבר הרמב"ם בדבר המיצוי שישנו בעיכובא, אעפ"י שאינו בכפרה:

ז אמנם יובדל הא דמיצוי בחטאה"ע משיריים של קרבנות, והיינו דהרמב"ם פוסק דשיריים אינם מעכבין כמבואר בה' מעה"ק פרי"ט ה"ד, - אבל מיצוי חטאה"ע מעכב, והוא מטעם דהכא חסר עדיין מעשה בגוף הקרבן, - וזה מעכב, - ועבודה זו דמיצוי מקומה ביסוד המזבח, - אבל בזה יובדל מהזאה, - שהזאה תכליתה הכפרה דהיינו שעל ידי שבא הדם על המזבח מתכפרין הבעלים, אבל המיצוי התכלית הוא המיצוי על מקום זה דהיסוד, ותנאי הכפרה הוא המיצוי הבא במקום הזה. - ח ולפי"ז יש לומר דבר חדש דהמיצוי בחטאח"ע יובדל מהמיצוי דעולה"ע, דהמיצוי דעולה"ע בא בתור הזאה למזבח, והיינו שזהו עצם הכפרה נתינת הדם למזבח, - ומטרת עבודה זו היא הנתינת הדם על המזבח, - אבל לא כן המיצוי דהטאה"ע שעיקרו למטרת מיצוי בא, - ונפק"מ שאין זה עבודת מתנה אלא עבודת סילוק, והרי"ז בהרמת הדשן שעיקרו הוא סילוק מעל המזבח, - ואין זר חייב עלי' מיתה -דוגמא לדברינו מה שכתבו התוסי"ש ביומא כ"ד ד"ה ואימא וכו' בסוה"ד שם וז"ל וא"ת וכו' למה חושבה עבודת סילוק כיון שיש הנחה אחרי' י"ל כי העיקר הוא הסילוק יעוי"ש, - וע"כ גם שם הביאור דהנחה הוא בנדר תנאי, - והכא במיצוי בודאי מוכח שכן הדבר, והשינוי מקום מעיד על זה, כמוש"נ. - ט ובזה אתי שפיר דלא נקט התנא והמוצה בחטאה"ע, - והיינו דהתנא הזה סובר דדוקא על עבודת מתנה חייבה רחמנא, ולא על עבודת סילוק מדלא חשיב הרמת הדשן, ומזה הוי הסוגיא תניא כוותי' דרב, - מטעם זה אין לחייב זר מיתה עבור מיצוי דחטאה"ע נם כן, - והרמב"ם דפסק כרב כפר"ט מביא"מ ה"ה, לכן שפיר השמיט האי דמיצוי בחטאה"ע:

י ובזה מבואר דברי הרמב"ם שהשמיט הא דממצה, - והא דלא נקט מיצוי דעולה"ע, דבזה בודאי יש חיוב מיתה לזר העובדה, - נראה דהמיצוי דעולה"ע נקרא הזאה גם בלשון התנא, - והוא בספרא פ' ויקרא פרי"ח וזה לשון התנא מה חטאה"ע אוחז בראש ובגוף ומזה אף עולה"ע אוחז בראש ובגוף ומזה, - והאי מזה ע"כ היינו מיצוי, דהזאה ליכא בעולה"ע, - והא דבאמת נקט התנא לשון הזאה על מיצוי, נראה דבעולה"ע כיון דליכא הזאה מקודם דהיינו שפיכת הדם בעין על קיר המזבח כמו גבי חטאת, נמצא דעושה בעולה"ע הזאה ומיצוי בבת אחת, דהיינו ששופך הדם בעין עם המיצוי ביחד, לכן קורא אותה התנא בלשון הזאה, - והרמב"ם דנקט שם הכולל הזאה מכל מין דם ע"כ מיצוי עולה"ע בכלל הזאה כיון שזה נקרא גם כן הזאה, משא"כ חמאה"ע שע"כ אין המיצוי בכלל לשון הזאה, כיון שהמיצוי הבא לבסוף לא הוי אלא מיצוי לחודיא כיון

שאין כאן דם בעין מפני שכבר הוזה הדם בעין, ולכן אם היתה כוונת הרמב"ם לחייבו לזר על המיצוי חי' כותב להדיא מיצוי בחטאה"ע, וע"כ כמו שכתבנו דדעת הרמב"ם דעל מיצוי דם חטאה"ע אין לחייבו לזר מיתה - וכמוש"נ. יא ובזה נבוא לבאר דברי המאירי בחידושיו ליומא שם אשר לכאורה דבריו מרפסין איגרי, - והוא שכתב וז"ל והוא הדין למזה בחטאת העוף שכתוב בה (ויקרא ה' ט') והזה מדם החטאת על קיר המזבח וכן הממצה והמקטיר בעולת העוף נאמר בה מיצוי והקטרה דכתיב (שם א' ט"ו) והקטיר המזבחה ונמצא דמו ר"ל שאחר הזאה ממצה, ומתוך כך יש לפרש שאם הזה בעולת העוף פטור הואיל ויש אחרי' מיצוי עכ"ל, - ודבריו תמוהין במה שכתב דין הזאה בעולה"ע, - ובאמת אין דין הזאה כלל בעולה"ע אלא מיצוי לחודיא, - וגם מה שכתב דאם עשה הזאה בעולה"ע אינו חייב מטעם דיש אחרי' עבודה והיא המיצוי, - דהלא אין כאן שום ענין לומר כן בעולה"ע, - והנה לכאורה אפשר לומר דכוונה על חטאה"ע, וט"ס יש שם, - ובמקום עולה"ע צריך להיות חטאה"ע, - אבל זה ליתא דהוא מבואר להדיא בברייתא דהמזה בחטאה"ע חייב מיתה, - והמאירי בעצמו כותב כן בהדיא, - וא"כ דברי המאירי צע"ג. - יב ונראה דהביאור בזה כמו שכתבנו דתמיד יש במיצוי עולה"ע גם הזאה, - והיינו כי מפני שלא שפך עדיין הדם דבעין, ממילא נעשה הזאה והמציוי בבת אחת, - ולזה בא רבינו המאירי ללמדנו דאם עשה הזאה בעולה"ע קודם המיצוי דהיינו ששפך הדם דבעין קודם המיצוי, - ומותר לעשות כן כמבואר בתוס' זבחים ס"ו ע"ב ד"ה אלא במיצוי, אין זר חייב על זה מפני שבעולה"ע העיקר הוא המיצוי - והזאה לא נחשבה לעבודה, ואעפ"י שבכל מיצוי עולה"ע ישנו לעבודה זו, אמנם כיון שעבודת המיצוי הבאה באחרונה הוא העיקר, וא"כ ממילא הוי ההזאה בזה עבודה שיש אחרי' עבודה ואין זר חייב עלי' מיתה, - ומזה נשמע שאם עשה זר הזאה בעולה"ע בלא המיצוי עבר על ל"ת וגם יש בזה חיוב מלקות, אבל חיוב מיתה אין כאן, - ולדעתי נראה שזהו הכוונה האמיתית בדברי המאירי, -וכמוש"נ יג ובמה שכתבנו יש מקום לומר לקיים גירסא בגמ' חולין כ"ב כמשפט ביום, מביום צותו נפקא סד"א ה"מ חטאת העוף אבל עולה"ע אימה לא קמ"ל, וגירסא זו הובא בשו"ת הרשב"א ס"י רע"ט, והקשה על זה מאי אולמי' דחטאה"ע דתליף, מביום צותו טפי מעולה"ע יעוי"ש, - אמנם לפי מה שביארנו דבכל מיצוי דעולה"ע יש תמיד גם הזאה בהדה, דהיינו דיש הזאה ומיצוי בבת אחת, - ויש מקום לומר דהזאה הנעשית בהדי המיצוי ג"כ בכלל המצוה דמיצוי - וממילא הו"א דבאופן שעשה הזאה בעולה"ע ביום סד"א דזה נחשב שעשה פלגא העבודה ביום, וא"כ יכול לגמור המיצוי גם בלילה - ובזה שוה עולה"ע לחמאה"ע, דכמו שבחטאה"ע

חיתה הזאה ביום, כן היתה גם בעולה"ע הזאה ביום, ושפיר הו"א דהמיצוי שפיר דמי גם בלילה. - על זה בא הלימוד דהמיצוי דעלה"ע הוא העיקר, וצריך להיות ביום דוקא. - יד כתב הרמב"ם בפרי"ג מפסוה"מ ה"ה וז"ל והעוף בשני דברים במליקה ובמיצוי הדם עכ"ל, ותמוה הלא בחטאה"ע יש גם הזאה, וא"כ איכא שלשה דברים מליקה והזאה ומיצוי, - וחכם אחד לחדש יצא דבחטאה"ע לא נפסל במחשבה במיצוי מפני שאין בזה מעשה אדם, אלא מאליו מתמצה על היסוד, ומדייק כן מלשון הרמב"ם בפר"ז ממעה"ק ה"ו שכתב שם ושירי הדם מתמצה על היסוד, דמשמע ממילא בלא סחיטה ודחיקה באצבע, וממילא אין זה עבודה חשובה להיות נפסל במחשבה, וע"כ כוונת הרמב"ם דנקט מיצוי הוא בעולה"ע, ובחטאה"ע הוי הזאה ולא מיצוי, עכת"ד - הנה אם כי בסברא הי' מקום לומר כן, - אבל אין זה במשמע דברי הרמב"ם כאשר יבואר, והוא, דאם נפרש כן כוונת הרמב"ם דהיינו דכללא כייל דבעוף נפסל בשני דברים ובעולה"ע נפסל במליקה ובמיצוי, וממילא מובן דבחטאה"ע הוי מליקה והזאה, - דלפי"ז קשה מדוע בחר במיצוי ושבק הזאה, וסמך על המובן מאיליו דבחטאה"ע הוי הזאה ולא מיצוי, - וקשה מדוע לא כתב הזאה והוא בחטאה"ע, וממילא מובן דבעולה"ע הוי מיצוי, - ומדוע מצא מיצוי חן בעיני הרמב"ם יותר, ואדרבה עתה יש מקום לטעות דמיצוי נוהג גם בחטאה"ע, אבל אם הי' כותב הזאה אז אין מקום לטעות דכוונתו גם על עולה"ע, כיון דאין הזאה נוהגת כלל בעולה"ע - ואעפ"י שאם עשה הזאה בעולה"ע אינו נפסל כמו שכתבו התוס' זבחים ס"ו ד"ה ואלא במיצוי, - אבל אין זה מן הדין, ולכן אם היתה כוונת הרמב"ם דבחטאה"ע אין מחשבה פוסלת אלא בהזאה ולא במיצוי בודאי הי' שונה וכותב הזאה כמו שכתבנו, - משא"כ אם אמרינן דמיצוי נוהג גם בחטאה"ע אתי שפיר דנקט הרמב"ם מיצוי משום דנוהג בשניהם, - וע"כ גם כוונת התנא בהמשנה דנקט מיצוי הוא מטעם זה ולמ"ד מיצוי מעכב. טו ועוד דאפילו אם נדחוק בדברי הרמב"ם כן בהלכה זו דכוונתו במיצוי דוקא בעולה"ע, וחטאה"ע הוי הזאה במקום מיצוי, - והיינו מפני שכתב הכא דבשני דברים נפסל, ממילא מובן דבחטאה"ע מפיק מיצוי, והזאה באה במקומה, וממילא יש כאן שני דברים ולא יותר, - אבל מה נעשה בדברי הרמב"ם לקמן בפרט"ו מפסוה"מ שם בה"א שכתב וז"ל וכן עולה"ע שמלקה או שמצה דמה במחשבת שינוי השם כשרה ולא עלתה לבעלים. ובחטאת העוף פסולה עכ"ל, ובזה לא כתב הרמב"ם הכלל דשני דברים, וכתב סתם דבחטאה"ע פסולה, וע"כ דקאי על מה שכתב בעולה"ע דהיינו מיצוי, - והרי"ז כאילו כתב בפירוש מיצוי בחטאח"ע נפסל במחשבה, ובזה מוכח דדעת הרמב"ם כדעת התוי"ש דמחשבה פוסלת בחטאה"ע גם במיצוי, - וגם לישנא דתו"כ שם בפרי"ח

משמע כן דתניא שם חטאת שיהי' כל מעשי' לשם חטאת, וע"כ דכוונתו על המיצוי ג"כ. - טז ובזה שכתבנו יש לפרש הסוגיא דמעילה ד"ט שם דנקט שמיצה דמן ולמ"ד מיצוי מעכב קאי גם אחטאה"ע, - ולא קשה מדוע לא נקט התנא הזאה, - וגם הגמ' לא פריך ולטעמך מדוע לא נקט הזאה, משום דהתנא שונה מיצה הנוהג בשניהן, ואילו הזאה אינה אלא בחטאה"ע, - ועוד דאילו הוי תנא הזאה הוי אמרינן דסבר האי תנא דמיצוי בודאי אינו מעכב, - והנה בתוספתא דזבחים פר"ז תניא זה הכלל כל המולק והמזה בחטאה"ע, כל המולק והממצה בעולה"ע יעוי"ש, הרי מבואר דמדייק ונקט מזה בחטאה"ע ומיצוי בעולה"ע, והיינו משום דסבר האי תנא דמיצוי אינו מעכב בחטא"ה, וכן פירש שם המפרש, - הרי מבואר דמאן דסבר מיצוי אינו מעכב נקט בחטאה"ע מזה, - וממילא מ"ד דמצוי מעכב נקט מיצוי, - וביותר במקום שכולל שניהם ביחד נקט מיצוי, - והא דלא כתב הרמב"ם רק שני דברים אעפ"י שע"כ איכא בחטאה"ע גם הזאה, - יש לומר דחשיב פעולות חלוקות, והזאה ומיצוי פעולה חדא היא, שנעשית בעצם הדם על המזבח, וכחדא חשיב לה. - יז עוד ראיתי דיש להעיר שם במעילה ט' דפריך מהא דקתני מיצה, - ומדייק מזה דמיצוי מעכב, וקשה הא ע"כ יש תנאי דסברי שיריים מעכב, כדאיתא זבחים ל"ט ושם נ"ב, - וא"כ למ"ד שיריים מעכב, פשיטא דמיצוי דחטאה"ע לא גריעא מיני', וא"כ לישני דאתיא במ"ד שיריים מעכבין, ולכך גם מיצוי דחטאה"ע ישנו במחשבה וזה עדיף מלאוקמי' לצדדין, - ונראה דסבר הש"ס דאם מיצוי אינו מעכב לא עדיף משיריים של חטאות החיצונות ולא כשיריים של הפנימיים, משום דסו"ס על החיצון בא, - ומבואר בפירש"י זבחים נ"ב דאף למ"ד שיריים מעכב, היינו דלא מעכבי כפרה, - והפנים מאירות מפרש הכוונה שדינן כאברים ופדרים, וביארנו כוונת רש"י לנכון בספרנו נזר הקודש שם, - ולכך לא מהני זה לענין מחשבה כיון שאין שיירים לכפרה, אם אמרינן דדין מיצוי כדין שיריים החיצונים, ולהכי מוכרח הסוגיא לשנית לצדדין קתני וכמוש"נ. יח והנה בהא שכתב הרמב"ם בפר"נ מפסוה"מ ה"ה העוף בשני דברים במליקה ובמיצוי הם, - קשה טובא מדוע לא חשיב נם הזאה, דהרי בחטאה"ע יש גם הזאה קודם המיצוי, - איברא דיש לומר דהרמב"ם כתב סתם עוף, ואיכא למימר דהכוונה על עולה"ע דאין שם הזאה, - אבל מדחשיב שם דבזבח איכא ארבעה המביאים לפסול, ובעוף שני דברים, משמע דליכא קרבן בעוף המביא לידי פיגול יותר משנים, ותמוה הא ע"כ איכא חטאה"ע דע"כ נפסל בהזאה, וא"כ איכא שלשה דברים כעוף, והיינו חטאה"ע. - יט ונראה דדעת הרמב"ם בזה דע"כ לא הוי יותר משני דברים גם בהטאח"ע, - והנה דאם עשה מיצוי בחטאה"ע דהיינו שלא עשה מקודם הזאה, אלא

עשה הזאה ומיצוי בב"א, וזהו מעשה עולה ששופך כל הדם על הקיר וממצה, - אם עשה כן בחטאה"ע ג"כ כשר, ואין זה נקרא מעשה עולה בחטאה"ע, כיון שלא הבדיל הסימנים, - וכן מבואר בזבחים דדוקא בשהבדיל, - וגם עשה מיצוי למ"ד מיצוי מעכב, אז נקרא שעושה מעשה עולה בחטאה"ע ופסולה, אבל בשלא הבדיל ועשה ההזאה במיצוי ביחד כדרך עולה"ע אין זה נקרא מעשה עולה בחטאה"ע וכשרה, - מטעם דכיון דבמליקה עשה כמעשה חטאת שלא הבדיל הסימנים, - וכן יש לדייק מלשון הרמב"ם בפר"ז מפוסה"מ ה"ז שכתב וז"ל חטאה"ע שמלקה למטה כמליקת עולה לשם חטאת או כמעשה חטאת לשם עולה, או כמעשה עולה לשם עולה פסולה, עכ"ל, - והנה יש להבין כוונתו מה עשה כמעשה עולה, - אם במליקה כבר כתב כמליקת עולה דהיינו בהבדלה, וע"כ הכוונה דשינה במיצוי דלפי"ז למה מדייק וכתב לשם עולה, וע"כ בעיקר הפסול משום שלא לשמה דחטאת נפסל, - ואעפ"י שכן הוא לשון המשנה זבחים ס"ו, - והתויו"ט עמד בזה וכתב באגב אחרינא נקטי יעוי"ש, - אבל על הרמב"ם לא שייך לומר דנקט אגב אחרינא דהרי מדייק וכתב, - וע"כ דסבר דרק משום שלא לשמה מפסל, - וחזינן גם כן דמפרש הרמב"ם כמעשה עולה לשם חטאת דשני במליקה, - ולא דשני בהזאה, - וזהו כמסקנא שם בגמ' הא כדאיתא והא כדאיתא, ובריש מיירי דשני במליקה, - ומזה מוכח דשינוי בהזאה באופן שעשה בחטאת מיצוי כמעשה עולה כשרה, - איבריא דהגאון בקרית ספר כתב לפרש דהשינוי בהזאה, - אבל תמוה טובא, והנה תמך יסודו אסוגיא, - ובאמת במסקנא מסיק הש"ס הא כדאיתא והא כדאיתא, - וכיון שכן תצא חדתא דיכול לבטל הני שתי עבודות הזאה ומיצוי ולעשותן חדא. - כ והנה דעת הרמב"ם דעבודה שאפשר לבטלה לא חשיבה עבודה לפגל, - וכמו שסבר ר"ש בהולכה דלאו בת פיגול היא דאפשר לבטלה, - ואעפ"י דבזה פסק הרמב"ם דלא כר' שמעון כמבואר בפר"א מפסוה"מ, - וגם פסק דהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה והיינו דהולכה מעכבת יעוי"ש עב ביאור הדברים דהקפידה תורה דבעינן דוקא הולכה, ואף שהמל"מ כתב להסתפק אם הכוונה שההילוך הוא בחיוב, או"ד אעפ"י שאפשר בלא הילוך מ"מ היכא דהילוך חשיב עבודה ומחשבה פוסלת בה יעוי"ש, - אמנם בתו"כ פ' צו פ' ח' תניא ר"מ פוסל בהילוך שאי אפשר לעבודה בלא הילוך יעוי"ש, הרי מבואר דהילוך בחיוב, וע"כ זהו סברת חכמים דפליגי על ר' שמעון, - ובזה אתי שפיר דכתב הרמב"ם וז"ל לפיכך כהן גדול שקבל את הדם ועמד במקומו וזרקו למזבח נפסל הזבח יעוי"ש, וע"כ הטעם מטעם חסרון הילוך, [כהן גדול דנקט כוונתו שהוא גדול בקומה] הרי מבואר דעת הרמב"ם דעבודה שאפשר לבטלה אין מחשבה פוסלת, ושאני הילוך

דאינה בביטול, - ולפי"ז בחטאה"ע אינה במחשבת פיגול אלא במיצוי משום דהזאה ישנה בביטול, - ושפיר מדייק הרמב"ם בביטול,-- בהא דחטאה"ע דנפסל במליקה ובמיצוי, - וע"כ מפרש הרמב"ם הא דמעילה דמבואר דיש פסול בין בהזאה ובין במיצוי זהו לראבר"ש דסבר שמבדילין בחטאה"ע, לדידי' ע"כ הזאה באה בחיוב לחטאה"ע, דאל"כ הרי"ז כמעשה עולה ממש, - ובזה מדויק ואתי שפיר הא דכתב הרמב"ם דבשני דברים נפסל עוף במליקה ובמיצוי, והיינו דכתב סתם וכוונתו נם על חטאה"ע והיינו כי גם בחטאה"ע אין מחשבה נתפסת רק במיצוי, - וכמוש"נ. בדין מנחת העומר א דף ד' אמר רב מנחת העומר שקמצה שלא לשמה פסולה הואיל ובאת להתיר ולא התירה וכו, - לכאורה למה לו הטעם הזה דבאת להתיר, הלא בלא"ה פסולה מטעם משקה ישראל, וכמו שפריך הגמ' לקמן לר"ל דמכשיר, - ולרב ליכא לשנויי דסבר האיר המזרח מתיר, דהלא סבר לקמן ס"ח דהאיר המזרח אינו מתיר, וכיון שע"כ יש כאן פסול גדול דהיינו משקה ישראל, ומחו"ז נ"כ לבו ביום, כמו שמוכיח הסוגיא לקמן, - ומצאתי בשיט"מ שהקשה כן בהשמטות, - וכתב ותוכן דבריו שם בשם הר"פ דשיטת רב דלולא סברא זו דחסרון המתיר, הוי אמרינן דזה נקרא משקה ישראל משום דשירי' היו נאכלין נ"כ כדין כל הקרבנות הנעשים שלא לשמה דנאכלין נ"כ, וכן מצינו בלוג שמן של מצורע שלא לשמה דשיריו נאכלין, ורק מפני זה שבאת להתיר ולא התירה, יש בזה חסרון עצמו המעכב שיריים מאכילה, ורשב"ל סבר דאעפ"י שהמנחה כשרה היא להקרבה, אבל אין בה פעולת מתיר לשיריים, יעוי"ש, - והביאור בזה לדברי רשב"ל הוא דבעומר מצינו שני מתירין, א) היתר אכילה דהקדש, והיינו דהקרבת הקומץ מתיר השיריים באכילה מטעם קרבן, ואין בזה משום איסור הקדש, - וזהו דין כולל בכל הקרבנות, ב) מתיר הוא איסור חדש שהוא איסור דחולין, - ובזה פליגי רב ורשב"ל, דרב סבר דנם בשלא לשמה הקרבת הקומץ מתיר את השיריים מהשתי איסורים כמו בלשמה- ורשב"ל סבר דרק בזה שנוגע להקדושה מתיר, - אבל באיסור דחולין כמו הכא איסור חדש דאינו שייך דוקא להקרבן, - בזה אינו מתיר הקומץ דשלא לשמה. - ב ויש לעיין לרשב"ל כיון דע"כ סבר נ"כ דאין חסרון בעצם הקרבת המנחה, - וע"כ יש שלימות בהקרבה דשלא לשמה, - וממילא יש בזה גם המצוה דאכילת שיריים ג"כ, - ומדוע לא אמרינן דעשה דאכילה תדחה איסור חדש, - ואפשר לומר דכיון דיש עצה להתיר האיסור ע"י הקרבת המנחה דאח"כ באופן זה לא אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת, - וזה תליא בפלוגתא דהב"י ורבנו ירוחם, הובא בב"י או"ח סי' י"א, - ומכאן ראי' לשיטה זו דלא אמרינן עשה דוחה ל"ת באופן שיש לקיים העשה בלא דחיי', וכמוש"נ:

ג ובעיקר הקושיא שהקשו הא לרב בלא"ה פסולה מטעם משקה ישראל, - אפשר לומר דסבר רב דמנחת העומר כשרה גם מן הישן, כמו שמבואר לקמן פ"ג ע"ב דקאמר שם הסוגיא מתניתין דלא כהאי תנא דתניא עומר הבא מן הישן כשר אלא שחיסר מצוה, יעוי"ש, - ולהכי קאמר רב הטעם משום דבאת להתיר ולא התירה:

דף ה.

ורשב"ל אמר מנחת העומר וכו' כשרה והא בעינן ממשקה ישראל אין מחוסר זמן לבו ביום, - והנה יש לפרש בזה בשני אופנים, א) דמקריבין תיכף מטעם ההיתר דאין מחו"ז, - ב) דמקריבין אח"כ אחרי הקרבת המנחה המתרת, - ולכאורה יותר נוח לומר דמקריבין אותה אח"כ בכדי שתהי' היתר גמור, - ואין לומר דהוי דחוי אם אסור להקריב עתה, - דליתא דכיון דאין מחו"ז לבו ביום, ממילא אין כאן דחוי כלל, - והנה הרשב"א בחידושיו כתב וז"ל כיון דאין מחוסר זמן לבו ביום לאו איסורא הוא, פי' דכמאן דקריבה מנחת העומר האחרת דמי, יעוי"ש, - ומאי בעי הרשב"א בזה, - ונראה דבא לומר דמקריבין אותה עכשיו, ואין ממתינין אחר הקרבת המנחה האחרת, - ונראה הטעם בזה משום דיותר טוב להקריב אותה טרם שנקרב המנחת העומר הכשרה והמתרת, - והיינו דעתה עכ"פ עדין יש חיוב הקרבה דעומר, - משא"כ לאחר שנקרבה המנחת העומר המתרת ותפקע החיוב, א"כ ממילא אין מקום להקרבה זו כלל. - ה דף ד' אמר רב מנחת העומר שקמצה שלא לשמה וכו' משום שבאת להתיר ולא התירה, - ויש לעיין הלא רב לשיטתו דסבר לקמן פ"ח דבזמן המקדש עומר מתיר, וא"כ ע"כ פסולה שלא לשמה, דכיון דאין כאן מתיר, א"כ לא הוי ממשקה ישראל, כמו שפריך הש"ס לקמן לר"ל, - ומצאתי בקר"א לקמן ה' שעמד בזה בתמי', - ונראה דכיון דע"כ בכל הקרבנות הנעשים שלא לשמה, הכשרים ואינם מרצים, - הענין בזה דע"כ עושה הקרבן כל ההכשר הנדרש להקרבן, ורק חסר בזה פעולת הריצוי גרידא, וגם חסר בזה כח המתיר, ולהכי נם במנחת העומר שקמצה שלא לשמה, ע"כ כל ההכשר הנדרש להקרבן בעצמו, עושה הקרבן עבור עצמו, ולהכי גם כח המתיר עבור עצמו יש בזה, ושפיר קרינן גם ממשקה ישראל, מה שנדרש להכשר הקרבן, וכמו שכתבנו לעיל. - ו אמנם מפני שחסר כח המתיר להשיריים, א"כ הרי הם כחסרו השיריים בין קמיצה להקטרה, ומבואר לקמן ט' פליגי ר' יוחנן ודי"ל אם מקטיר הקומץ באופן זה, ור' יוחנן סבר דמקטר הקומץ, ולפ"ז אפשר לומר דסבר רב כר' יוחנן, נמצא דנם בלעדי היתר אכילה, מ"מ יש בזה הקטרה, - ולהכי הוכרח רב לומר דיש בזה פסול מטעם דבאת להתיר, ולא התירה, - משא"כ לר"ל לקמן שפיר פריך

הש"ס מהא דמשקה ישראל, כיון דלשיטתו אין כאן הקטרה, - וזה אין לומר דמועיל הקרבן לעצמו גם להתיר השיריים באכילה, דזה ליתא, דע"כ בעינן כח מתיר לגמרי, גם להדיוט, ולעולם, - ובלעדי זה אין זה נקרא מנחת העומר, וכמובן:

ז אמר ר' ירמי' מצינו שחלק הכתוב במכפרין ובמכשירין וכו' יעוי"ש, מבואר דהמעכב באכילת קדשים נקרא מכשיר, ושאינו מעכב באכילת קדשים נקרא מכפר, - ומדחזינן דקרי הש"ס לאשם נזיר ולאשם מצורע בתורת מכשיר, וא"כ מבואר דהאשם מעכב בהם באכילה, - ומזה ראי' לשיטת מרן הכס"מ פר"א ממחו"כ ה"ה, דכתב דט"ס בדברי דבינו שכתב דהאשם אינו מעכב. - ח דף ה' מקרב היכי קרבה ממשקה ישראל וכו' ולכאורה יש לעיין מדוע לא פריך מהא דתנן לקמן דאין להקריב קודם הקרבת העומר ואם הקריב פסול, - וע"כ אפשר לומר דסבר הש"ס דטעם המשנה גם כן משום משקה ישראל, - ולפי"ז ע"כ בדברים שאין בהם איסור חדש מותר להקריב קודם העומר, - ולפי"ז יש לתמוה בשיטת הרמב"ם דגם נסכים פסולים קודם העומר, דהיינו נסכי יין, וכן הסכים לזה התויו"ט שם במשנה. - והקר"א עמד בזה, - ונראה דבשביל איסור הקרבה דקודם העומר, ע"כ כיון דקיי"ל כל הקקרבנות כשרין בשלא לשמה, הרי הוא מתיר את עצמו לענין זה, ועיקר הפירכא לר"ל דוקא כמו"ש לעיל. - בדין מחוסר זמן ט תוס' בד"ה ואי מחוסר זמן, ותימא דביומא כו' ומ"ל כו' אבל סבר עבודת יוהכ"פ דלכפרה לא חשיב מחוסר זמן, יעוי"ש, - מבואר דחלקו התוס' בין קרבנות מצורע דלהכשיר שהוא ענין טהרה, - ובזה הסדר מעכב, - משא"כ יוהכ"פ דהקרבנות המה לכפרה אין הסדר מעכב מטעם אין מחוסר זמן לבו ביום, - ולכאורה קשה טובא בהא דאיתא בתוספתא פר"ד דפסחים הקדים אשמו לגזלו, לא יהא אחר ממרס בדמו, וכן הקדים אשמו למעילתו לא יהא אחר ממרס בדמו, אלא תעובר צורתו ותצא לביה"ש, יעוי"ש, - הרי מבואר דנם בכפרה יש מחוסר זמן לבו ביום, - ומצאתי בקר"א שעמד בזה. - ונראה דשאני כפרה דאשם גזלות ומעילות, משארי קרבנות הבאות לכפרה, - והוא דבכל קרבנות הבאות לכפרה אין הסדר מעכבתן לבו ביום, מטעם כי אין חסרון זמן לבו ביום, - והיינו כי הביאור בזה דבכל קרבנות השתים הבאות לכפרה כל אחד עושה כפרה שלימה ורק בעינן כפרות השתים, לכן אין הסדר מעכבתו, כיון דעכ"פ נעשה גם בקרבן אחד כפרה שלימה לפי מה שהוא, ולכן אם אין מחוסר זמן לבו ביום, חשבינן להקרבן שבא בראשונה אעפ"י שדינו באחרונה, לכפרה שלימה מצד עצמו, - ורק ביוהכ"פ שאמרה תורה חקה אז גם הסדר מעכב, - משא"כ בעלמא אין הסדר מעכב כיון שאין חסרון מצד עצמו, אלא בהסדר, ויש לחוש לגדר חסרון זמן הפוסל בקדשים, - לזה מהני הא דאמרינן

אין מחוסר זמן לבו ביום, - משא"כ באשם גזלות ומעילות דהכסף עם הקרבן עושה כפרה, - היינו שזה מכפר מחצה וזה מכפר מחצה, כמבואר ב"ק ק"י, - ואמרה תורה דמחצה השני' תהי' הקרבן, - ובאמת לא שייך כפרה לחצאין, - וא"כ אם לא כיפר רק במחצה לא עשה כלום, - ונפק"מ בזה לשארי קרבנות, דבאופן שהקריב רק קרבן אחד, - אמרינן דהוי קרבן מעליא, - רק מחויב להביא קרבן אחר גם כן, - משא"כ באשם גזלות ומעילות לא הוי כפרה כלל טרם השלים הכפרה בשלימותו, - ולהכי כשהקריב אשמו ולא הביא הכסף עדיין הרי"ז כפרה דמחצה ואין קרבן בא לחצאין, - דדוקא בכסף שייך מחצה כמו שאמר אביי שם בב"ק כסף מכפר מחצה, - אבל קרבן אינו שייך למחצה, - ואם אינו בר קרבן בשלימותו, הרי הוא כדליתא כלל, - ולא נחשב השחיטה לשחיטת קרבן כלל, - ופסול, וכמוש"נ. בדין חטאת ועולה יא אמר ר' ירמי' מצינו שחילק הכתוב בין מכפרין למכשירין מכפרין אית בהו דאתי לאחר מיתה מכשירין לית בהו דאתי לאחר מיתה, דתנן האשה שהביאה חטאתה ומתה, מביאין יורשין עולתה וכו', יעוי"ש, - והנה יש לדייק מדוע נקט התנא שהקריבה חטאתה, והלא עיקר חידושא דעולה בא לאחר מיתה, וא"כ אין נפק"מ בין אם הקריבה חטאתה או לא, - ומצאתי במנח"ח מצוה קס"ח שכתב, - להוכיח מזה דאם לא הקריבה חטאתה, שוב אין להקריב העולה, משום דמעיקר הדין צריך להקריב החטאת קודם לעולה, ואעפ"י שבדיעבד כשר, כמו"ש התוס' ד"ה ה"נ וכו', אבל זה דוקא בראוי' להקריב החטאת קודם מטעם כל שראוי לבילה אין בילה מעכבת, אבל היכא דאין ראוי להקריב מעכב ולכן אם לא הקריבה החטאת קודם שוב אין להקריב העולה, עבת"ד, - והנה לפי דברי המנח"ח יש ליישב קושיות הפנ"י בקדושין י"נ שהקשה מדוע השמיענו התנא דעולה בא לאחר מיתה ביולדת טפי מבשארי עולות, אבל אם אמרינן דהכא הקרבת החטאת מעכבת העולה, שפיר יש לומר דהתנא בא להשמיענו דין זה דהכא הקרבת החטאת מעכבת את העולה. - יב אבל יש לדחות דאפשר לומר דלא שייך הכא כלל עיקרא דהאי דא דינא דחטאת קודם לעולה, - והיינו דבשלמא אם היולדת בחיים דאז שניהם בין החטאת ובין העולה באים על דבר הלידה ושניהם בני ביקתא נינהו, - אז שייך הדין דהחטאת קודם לעולה, - משא"כ בלאחר מיתה דע"כ העולה הוי קרבן בפני עצמו, - והיינו שהעולה קרב כשארי עולות, ואין עולה זו שייכה ליולדות דהרי אינה צריכה לשום כפרה, וגם לא להכשר אכילה דקדשים, ובע"כ עולה זו אינה בכפרה ליולדות, והרי עולה זו כשארי עולות דעלמא, - וכמו שביארנו בארוכה בספרנו נזר הקודש לזבחים ה' - וא"כ כיון שהם קרבנות נפרדים החטאת והעולה וא"כ מה שייך לומר דהחטאת תעכב את העולה מלהקריב. -:

יג וע"כ הא דנקט התנא שהקריבה חטאתה, - אינו בדיוק על דין עולה לומר שאם לא הקריבה חטאתה, אין היורשין מקריבין את העולה, דזה ודאי ליתא, - אלא הכוונה לרבותא דהיינו אף שהקריבה חטאתה מחיים עבור מטרת לידתה, - דאז הוי אמינא דהחטאת עשה קביעות גם לעולה הבאה אח"כ, לומר שהוקבע, על העולה תורת עולת יולדת, - וממילא תורת חטאת גם על העולה, וזה אינו שייך בלאחר מיתה, - לזה אשמעינן התנא דהעולה בא קרבן לאחר מיתה משום דעולה זו הרי היא כשארי עולות דעלמא, - ובזה מיושב גם קושיות הפנ"י, - וכמו שמבואר בספרנו נזר הקודש. - יד תוד"ה לא יביאו וכו' הגירסא משתבשת בת"כ בפ' ויקרא וכו' - והנה בשיט"מ אות כ"ח כתב ליישב הגירסא דבעוף לא נאמרה ההלכה דחמש חטאות מתות, ובת"כ בעוף איירי, אבל בחטאת יולדת כיון דמכשיר הוא לא אתא לאחר מיתה, כיון דהכשירה עיקר הכפרה, ולכך לא יביאו יורשין חטאתה, - והנה המפרש בנזיר כ"א כתב גם כן דבהטאה"ע שמתו בעלי' לא גמרינן שתמות, - יעוי"ש, וזה תמוה מכמה משניות דקנין המבואר להדיא דחטאה"ע שמתו בעלי' הוי קרבן בפסול, ולהדיא מבואר בזבחים ה' ברש"י דחטאת שמתו בעלי' תמות, - וכבר עמד בזה השעה"מ בפ"ד מפוסה"מ, - איברא דבזה יש לומר כמו שכתב השיט"מ דשאני חטאת יולדת משום דמכשיר הוא, - אבל שם בשיט"מ הקשה הר"ר שמואל מאייוורא מסוגיא דיומא מ"א גבי מטמא מקדש וכו' ומבואר דגם בעוף שייך דין זה דחמש חטאות, יעוי"ש, - והנה הדבר נפלא אשר באמת מבואר כדברי המפרש בתוספתא דתמורה פר"א ה"ט וז"ל אלו דברים שבין בהמה לעופות שהבהמה וכו' יש בה חטאת מתה וכו. משא"כ בעופות, יעוי"ש הרי מבואר דבעוף לא שייך דין זה, וזהו כדברי המפרש. טו ונראה לומר דבכל הני חטאות בהמה היתה ההלכה שתמות, ואם באמת לא היתה באה ההלכה לזה הוי אמרינן שתרענה עד שיסתאבו ויפלו דמיהם לנדבה, וכמבואר בסוגיא דשבועות י"ב שעיקרן של קרבנות אפילו חטאות המה עולות, יעוי"ש, וממילא הוי אמרינן דחטאת שמתו בעלי' שתרעה, ובעינן לזה ההלכה שתמות, - אמנם בחטאה"ע דקיי"ל שאין פדיון לעוף וממילא ליתא בהו תרעה, וא"כ מצד הסברא אית לומר בזה בחטה"ע שמתו בעלי' שתמות, דאין לומר שתקרב, דהדי בעינן בעלים, דחטאת פסול שלא לשם בעלים, וכיון שאין בעלים, ממילא אמרינן דתמות, - וזהו פירושא דהתוספתא הבדל שבין בהמה לעוף, דבבהמה איתא ההלכה שתמות משא"כ בעופות ליתא ההלכה שתמות, ורק מצד ההכרח אמרינן שתמות, ולפי"ז בכל מקום דאמרינן בחטאח"ע שמתו בעלי' שתמות, היינו לא מצד ההלכה, - וזהו כוונת המפרש דנזיר דלא גמרינן שתמות, - להכי שם בהפרה ששייכא קצת כפרה ג"כ על שציערה

עצמה מן היין שפיר יש ליקרב את החטאח"ע, - אמנם מדברי הד"ר יחיאל בר יוסף, שהובא בשיטמ"ק שם, - משמע דלא פירש כן, ולדידי' יתפרשא התוספתא בפשוטו, לומר דליתא דין זה בחטאה"ע. - יז תוד"ה אלא אמר רב פפא וכו' - נחתו לחלק בהא דאמרינן אין מחוסר זמן לבו ביום דסבר ר"פ לענין הפרשה, דהיינו להקדיש אמרינן אין מחו"ז לבו ביום, אבל לענין הקרבה אמרינן יש מחו"ז לבו ביום, יעוי"ש, והביאור בזה, דלענין להפריש לא בעינן אלא שיהי' נקרא ראוי לקרבן, ובזה שפיר נקרא ראוי במה שיהי' ראוי בו ביום, משא"כ לענין הפעולה כיון שהתורה אסרה בשעה זו, מה מועיל שאין מחוסר זמן, דהרי זה גופא אסרה תורה, - והנה שיטת הרמב"ם דע"כ אין מחוסר זמן לבו ביום, והוא מדחזינן דפסק כר"ל דמנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשרה, ולא מצי סבר כסברת ר"פ דטעמא דר"ל משום דהאיר המזרח מתיר, דהרי פסק להדיא בפר"י ממ"א ה"ב דבזמן הבית העומר מתיר, - וע"כ סבר הטעם דאין מחוסר זמן לבו ביום, ומה"ט שפיר פסק בפרי"ח מה' מעשה הקרבנות הי"א דחייב בחוץ גם קודם הזמן, יעוי"ש, ומקור הדין מיומא ס"ג וזבחים קי"ד, מוכח ג"כ דאין מחוסר זמן לבו ביום, - אולם לפי"ז יש להבין מדוע לא משני הגמ' ביומא ס"ג בהא דפריך שם למ"ל קרא לאסור שעיר המשתלח מחוסר זמן והא בעינן. שיהי' ראוי לשם, - לישני דמיירי שהי' השעיר המשתלח מחוסר שעה דקיי"ל דשעות פוסלת בקדשים, כמבואר ברמב"ם פר"א מ"ה מעה"ק הי"נ, ומקור הדין בזבחים כ"ה, - וא"כ שפיר צריך קרא בשעיר המשתלח כגון שמחוסר שעות, דלענין להקדיש שפיר נקרא ראוי לשם מטעם דאם יעלה שעיר זה לשם ימתין עד שיגיע זמן שראוי להקרבה, להכי בעינן קרא שפסול מחו"ז בשעיה"מ, דהיינו לענין שילוחו ממש והנה לשיטת רש"י ביומא ס"ה ד"ה אלא כתב בשם הת"כ דשעיר בעינן דוקא תוך שנה, - אתי שפיר ולא משכחת לה הכא מחוסר זמן לשעה, אבל להרמב"ם דפוסק בפר"א ממעה"ק הי"ד דשעיר בן שתים שיכנס לשנה שני', וא"כ משכח"ל מחו"ז בשחסרה שעה או שתים לשנה, שניי', ועכשיו הוא בן שנה, - והוא מחוסר זמן, - וביותר תיקשה על הרמב"ם שכתב, בפר"ה מעבודת יוהכ"פ הי"ז, אוקמיתא דרבא כגון שהי' לו חולה ונשחטה אמו וכו', ומדוע לא מוקים באופן זה רמחו"ז כזה. יח דף ה' ע"ב ובדבר הראוי לעבודה לאפוקי מנחת העומר דחידוש הוא, כדפירש"י, ועי' בתוס', - ויש לדקדק אמאי פסולה מחשבה בהטאת"ע ובעולה"ע דג"כ חידוש הוא שאכשרת רחמנא במליקה, - ומצאתי בקר"א עמד בזה, - ונראה דלא שייך לומר חידוש במליקה כיון דזהו עבודתו תמיד בכל קרבנות דעוף, - משא"כ מנחת העומר כיון דרק בפעם אחת זהו עבודתו ותו לא, ולכן נקרא חידוש:

בדין ממשקה ישראל מן המותר לישראל א מן הבקר להוציא את הטרפה, - קשה למ"ל קרא למעט טרפה, הא אפילו לב"ג נאסרה כדאיתא סוף זבחים מכל החי למעוטי טרפה,- ובאופן זה הקשו התוס' זבחים ס"ח למאי איצטרך קרא למעט מחוסר אבר בעוף, כיון שנאסר מחוסר אבר לב"ג, - ותירוצם לא שייך הכא, - ומצאתי שעמד בזה בקר"א, יעוי"ש, - ונראה דבענין טרפה שתים יש בזה, א) מטעם הקריבהו נא לפחתך, ב) חידשה תורה איסור מצד עצמו, - ונפק"מ לענין הולד הנולד מהטרפה, דע"כ בזה שחידשה תורה למעט מרפה, היינו מצד איסור, וממועט גם ולד טרפה, ומצינו חולין נ"ח קסבר ר' יהושע דולד טרפה מותר רק מצד זה וזה גורם, ואילו יצוייר שגם אביו הי' טרפה, שאז לכו"ע וולד טרפה אסור להקרבה, - ויצוייר זה לשיטת האחרונים דסברי דטרפה זכר מוליד, - עי' בפר"ח, - ועוד דגם להני דסברי דאינו מוליד, מ"מ לפעמים אוליד, דלא גרע מהא דטרפה אינה חיה, ומ"מ כתבו הפוסקים דעל צד המיעוט טרפה חיה, - וכמו כן לענין הולדה, וזה ידענו מהא דחידשה תורה למעט טרפה מקרבן:

ב מה למנחת העומר שכן מתרת חדש,. ומשני בשביעית, וקשה הא משכחת לה דאיכא תבואה בשביעית שנזרעו קודם ר"ה של שביעית דהיינו לאחר העומר שהוא בפסח ער ר"ה דמה"ת מותר לחרוש ולזרוע עד ר"ה של שביעית, - ונראה דכוונת הגמ' גם על יובל, ולא משכחת שום תבואה הצריכה עומר כיון דיובל הוא אחר שביעית, - ובזה יש ליישב קושיות התוס' בד"ה כר"ע שהקשו על רש"י דבשעת הביעור לא שייך עומר, וזמן העומר קודם דזמן הביעור הוא במרחשון, - ולפי מה שכתבנו אתי שפיר, דכוונת הגמ' על יובל, ואז ודאי זמן הביעור קודם. - נ כר"ע דאמר ספיחין אסורין בשביעית, - והיינו איסור ביעור, ולכאורה קשה הלא עכ"פ תתיר איסור חדש, ונפק"מ לענין אם אכל שאינו לוקה משום חדש, - ואפשר שזהו מה שפריך הגמ' אח"כ שכן באה להתיר לאו שבתוכה, ופירש"י לאו דחדש, - אבל קשה מאי קס"ד, - ונראה דכיון דאיכא איסור אכילה גם אחרי העומר באופן זה לא אמרה תורה היתר לחדש, - והיינו דעומר אינו מתיר, רק אם יש בההיתר הזה היתר אכילה ממש, - אבל אם אין בו היתר אכילה ממש אין בכחו לעשות היתר כלל, - ונראה שזהו כוונת הרשב"א בחידושיו למנחות שכתב וז"ל כר"ע דאמר ספיחין אסורין הלכך ליכא למיפרך מה למנחת העומר שכן מתרת דאינה מתרת כלום, יעוי"ש, וע"כ דכוונתו לזה שכתבנו: ד אמנם לפי"ז יש לעיין מאי פריך לקמן שכן באה להתיר לאו שבתוכה, - נראה אשר מטעם זה פירש"י דהכוונה לענין שיריים, - ובאמת דברי רש"י תמוה דמדוע לא פירש"י החדש שבכל המדינה, - וכבר עמד בזה הברה"ז, - ובטהרה"ק מתרץ דכיון דמיירי לאחר הביעור יוכל היות שכבר נאכל ואין לו מה להתיר,

- ודבריו תמוהין דהלא עכ"פ יש כאן כח מתיר, וכמובן, - אבל נראה דרש"י כיוון לזה שכתבנו דמאי פריך ותתיר לאו שבתוכה הלא שפיר הסברא נכונה דכיון דסו"ס אין כאן היתר אכילה, ממילא אינו מתיר כלל, - ולהכי פירש"י דהכוונה להתיר שיריים שבמנחה עצמה דזה ודאי מתיר העומר כדין מנחה שע"כ תתיר השיריים, - וזהו האמת בכוונת רש"י. - ה אמר לו ר"א מדפתי לרבינא טרפה נמי תקריב ותתיר לאו שבתוכה, - וקשה לפי מה שביארנו בכוונת רש"י דרק השיריים מתיר העומר מפני שזהו עיקר המנחה והקרבן כן הוא דמתיר שיריים, - אבל מה שייך לומר דהקרבן תתיר טרפה, - ומה ענין טרפה להיתרו של הקרבן, ובשלמא במנחה ההכרח להיות שיריים ניתרין, - אבל מה הכרח לומר דהקרבן מוכרח להתיר איסור טרפה, הלא זה איסור אחר, ואינו בעיכובא לקרבן: ו ונראה דאם אמרינן דטרפה מותרת לגבוה, והיינו דבקרבן לא נאסר טרפה, - ע"כ הביאור דדין קרבן מפקיע האיסור טרפות שהי' בו עד עתה, - נמצא דאעפ"י שאינו הכרח להקרבן להפקיע איסורו של טרפות, דהרי שפיר יצוייר קרבן בלא טרפות, - אבל אם הדין דאין איסור טרפה נוהג בקרבן, - ע"כ הביאור דהקרבן מתיר איסור טרפה, - ע"כ אימתי בא ההיתר דטרפה, היינו אחרי ההכשר של הקרבן בכל הפרטים, - וכשנעשה קרבן כשר, אז נפקע איסור טרפה, - נמצא דזריקת הדם מתירו, - וזהו כוונת רב אחא מדפתי, - דהנה בקרבן כזה שהוא טרפה יש בו בתחילה שני איסורים של טרפות, א) עצם איסור טרפה שאסור להדיוט, וטרם שנעשה קרבן הרי הוא באיסורו, ב) איסור טרפה הבא מק"ו מהא האסור להדיוט ק"ו שאסור לגבוה, - וממילא גם אח"כ כשנעשה קרבן והדם מתירו לאיסור טרפה, ואין בו לאו דטרפה, אבל עכ"פ נשאר עתה האיסור השני של טרפה הנלמד מק"ו, - ועל זה אינו לוקה דלא הוי ע"כ אלא איסורא גרידא, ולא אמרינן אהדרי' לאיסורא, - וביותר דאין עונשין מלקות מן הדין, וזהו הכוונה ותתיר לאו שבתוכה, - שהוא לאו דטרפה, ואין כאן מלקות, - ובזה מיושב הא דהקשה התוס' מאי פריך ותתיר לאו שבתוכה שיאכלו הקרבן של טרפה והלא אינו מתיר איסור שביעית ולמה מתיר איסור טרפה, יעוי"ש, - דלפי מה שפירשנו ע"כ אין כוונת רש"י דיאכל הקרבן, - אלא הכוונה דיבוטל הלאו של טרפה ויהי' אסור משום טרפה, היינו האיסור הבא מכח הק"ו, - ובזה מדויק שכתב רש"י וז"ל שהאוכלה לא יעבור משום טרפה לא תאכל, - והכוונה בזה ע"כ כמו שביארנו. - ז גמרא אלא פריך הכי מה למנחת העומר שכן ' מצותה בכך, - ופירש"י וז"ל שאי אפשר להביא מן הישן שאין חדש מותר בענין אחר, תאמר בטרפה שאפשר להביא כשירה, עכ"ל -ויש להבין מה זה שייך אם אפשר או לא אפשר, הלא אנו באין ללמוד ממנחת העומר לומר דכמו שהתירה התורה להביא

קרבן ממה שאינו מותר לישראל בזה שקרב מן החדש שאסור באכילה, כן יש לנו לומר שמותר להקריב גם טרפה אעפ"י שאסורה באכילה, - וא"כ מה לנו אם אפשר או לא אפשר הלא אם הלימוד מורה היתר, שוב אין לחלק ביניהם: ח והנה הרשב"א בחידושיו הקשה מאי קאמר אלא פריך הכי מהדרינן אפירכי לסתור דברי התנא, ומפרש דזה אינו סתמא דגמ' אלא מדברי רב אחא הוא דר"א מדפתי קאמר הכי לרב אחא בר אבא דהוי פריך שכן מתיר לאו שבתוכה, דזה אינו כלום שהרי נוכל לומר דכמו"כ טרפה תתיר לאו שבתוכה, אלא אם באת למיפרך פריך הכי שכן מצותה בכך, עכת"ד, - ויש להבין מה הקשה ומה מתרץ, - דהנה הקשה וכי מהדרינן לסתור דברי התנא, - ותמוה אמאי לא, הלא כן דרכה של תורה לסתור מה דאפשר, וכי משוא פנים יש בזה. עוד מה שמתרץ שהפירכא לרב אחא בר אבא, - דממנפ"ש אם זה פירכא הלא הוא לכו"ע, ואם אינו פירכא לתנא, גם לאמורא אינו פירכא:

ט ונראה בכוונתו, דלכאורה תיקשה מאי פריך שכן מצותה בכך, הלא מצינו דפליגי בזה תנאי אם יש ללמוד להתיר חסרון משקה ישראל מהדברים שמצותן בכך, והוא בזה דפליגי תנאי בחולין צ' לענין גיה"נ, דרבנן לא ילפי להקריב גיה"ג מטעם מידי דהוי אחלב ודם, משום דשאני זה דמצותן בכך, ורבי לא חייש לסברא זו דמצותה בכך, -- ולכן נראה דמפרש הרשב"א דזה קאי לרבנן, דרבנן דסברי שאין ללמוד מחלב ודם מטעם דמצותן בכך - ועל זה הקשה שפיר הרשב"א וכי יש לסתור בשביל זה דברי הברייתא, דהלא אפשר שתנא הזה סבר כרבי, - ויש הוכחה לזה מדקאמר בברייתא חלב ודם יוכיחו, - ולא חש לפירכא דמצותן בכך, - לכן מפרש דהפירכא קאי לראב"א, - והיינו דקאי הפירכא היאך יפרש התנא דסבר דאין ללמוד מזה דמצותן בכך, והוא אליבא דרבנן דרבי. - י ולהבין כוונת רשי נראה דרש"י אינו מפרש כפירושו של הרשב"א, אלא רש"י מפרש דסתמא דגמ' פריך לרב דמפרש כוונת התנא דיש ללמוד ממנחת העומר להתיר טרפה לקרבן במה מצינו, - ועל זה פריך הגמ' מה למנחת העומר שכן מצוותן בכך, והוקשה לרש"י דמה פירכא היא לתנא הלא פליגי בזה תנאי, ודלמא האי תנא סבר כרבי, דשפיר נלמד ממה דמצינו דהתירה התורה לקרבן גם מה שאסור להדיוט, - להכי נחית רש"י לפרש דהבדל יש בין אפשר ללא אפשר, - והביאור בזה כאשר יבואר. - יא הנה עיקר הדין בהא דאמרה תורה מן המותר. לישראל יש לפרש בשני אופנים, א) דהאיסור פועל בהחפץ והרי"ז נחשב לחסרון, - והרי"ז כענין מום, - ב) דהאיסור אינו פועל בהחפצא רק איסור נברא יש בזה, שאסור להקריב ממה שאינו מותר לישראל, - ונפק"מ לענין מנחת העומר, דאם נפרש דאיסור אכילה דלהדיוט פועל חסרון גם בהחפצא, והרי"ז כעין מום,

- הנה לפי"ז כשאמרה תורה להקריב מנחת העומר מן החדש אעפ"י שאסור באכילה, והוי כעין מום, ומכל זה התירה התורה להקריבנו, וא"כ שפיר נלמד מזה דמותר להקריב טרפה ג"כ, דמ"ש זה מזה, - אמנם אם אמרינן דעיקר הדבר בכוונת התורה דבעינן מותר לישראל הוא רק איסור נברא לחודיא, - וזה לא שייך בהא דמנחת העומר, כיון דהתורה אמרה להקריב מן החדש, - וא"כ אין כאן חיוב נברא כלל, - והרי"ז כאילו לא נאמרה האי מלתא בדין זה, - וא"כ לא שייך ללמוד מזה לטרפה. -- יב וזהו כוונת רש"י לומר דהסוגיא סוברת דטעם מותר לישראל הוא איסור גברא לחודיא- והיינו דלא אפשר באחרת ואין כאן אזהרה כלל, - וכיון שאין חסרון בעצם הקרבן, א"כ אין ללמוד היתר להקריב טרפה, - דע"כ שאני טרפה שהוא מוזהר להקריב כשרה, ואזהרה להיכן הלכה, - יג ויובן לנו בזה מה שכתב הרמב"ם בפר"ה מא"מ דבהקריב מן אינו מותר לישראל הוי מהב"ע, יעוי"ש, - ויש לעיין מדוע כתב הרמב"ם טעם שאינו מבואר בגמ', - ולפלא שלא עמדו בזה. הנו"כ שם, - ועוד מדוע לא כתב הא דמהב"ע גם בשארי פסולים, כמו מחו"ז, בע"מ, - ובדברינו כוונת הרמב"ם ג"כ לומר שדין זה דמותר לישראל אין זה חסרון בהקרבן בעצמותו, אלא לא הוי רק דררא דאיסור, והיינו רק איסור גברא, שאסור להקריב " קרבן כזה שאינו מותר לישראל, מטעם זה כיון שאינו פסול הגוף, להכי כתב בזה הרמב"ם שכיון שעיקר החסרון בא מצד איסור גברא, להכי פסול קרבן כזה להקרבה מפני שהוי מהב"ע, - וכמובן דזה לא שייכא בכל פסולי קרבנות דהוי הפסול בהקרבן בעצמו, - ולפי מה שפירשנו בהסוגיא לפי פירש"י ע"כ תמך הרמב"ם יסודו אסוגיא דידן, - וכמו שנתברר. - יד דף ו' תאמר בטרפה שאין מומה ניכר, - וקשה למסקנת הש"ס בכורות ל"ח דכו"ע חסרון מבפנים שמי' חסרון לענין מום, - וכן פסק הרמב"ם בפר"ב מאי"מ הי"א דנמצאת חסר כוליא אחת בפנים פסולה, - א"כ הרי מצינו לענין מום שאין מומה ניכר מבחוץ, - ומצאתי אח"כ קושיא זו בספר תפארת צבי להגאון ר' צבי הירש מגלונא, בחיו"ד סי' ס"ו, ומסיים שם בצ"ע. טו ונראה ליישב דאין לעשות יוכיח מחסרון כוליא כיון שזהו חסרון באבר, - ולהכי אעפ"י שהחסרון הוא בפנים, - מ"מ גרוע יותר מטרפה, - כיון שעכ"פ אבריה שלמין, - וע"כ עיקר הפירוש שם בבכורות דילפינן חסרון מבפנים, היינו לחסרון אבר דוקא, והיינו חסרון כוליא או טחול, ובאופן שחסר כל הכוליא או כל הטחול, - וזה נלמד מקרא מדכתיב שתי הכליות, - משא"כ חסרון במקצת מן האבר כמו ניטל הדק מן הטחול אעפ"י שבכלל מום הוא, דלא גרע מנפגם השפה, וכדומה, - אבל אין זה פסול בפנים, ומדויק לשון הרמב"ם בפר"ב מאי"מ הי"א שכתב וז"ל וכן אם

נמצא אחד מאברי' הפנימיין חסר אעפ"י שאינה מרפה כגון שנמצאת בכוליא אחת, או שניטל הטחול הרי"ז אסורה למזבח ותשרף:

טז איברא דאכתי תיקשה קושיות דתוס' שהקשו בסוגיין ד"ה בע"מ וז"ל ונ"ל דהשתא מצי למילף ממחוסר אבר ויוצא דופן, ולבסוף כשאמר שכן מומה ניכר אתי הכל שפיר עכ"ל, ביאור הדברים שהקשו מדוע לא נילף ממחוסר אבר ויוצ"ד, - והיינו כי ממחוסר אבר לחודיא אין ללמוד מטרפה דאיכא למימר שאני מחוסר אבר דיש בזה גנאי גדול, - אבל יש לומר יוצ"ד יוכיח, - ולהמסקנא דמסיק שכן מומן ניכר אתי שפיר, - משום דטרפה אינה ניכרת, - אבל עדיין תיקשה דגלמוד ממחוסר אבר שבפנים ויוצא דופן.- יז ונראה דלשיטת הראב"ד, הובא בטור סי' מ"ד שסובר בהאי דינא דכוליא דדוקא בשחסר מתולדה או ע"י בן אדם כשרה, אבל כשהקטינה מהמת חולי טרפה. - והיינו דכיון שהקטינה מכפול נעשית טרפה, ואז אינה חוזרת לכשרותה אף כשחזרה אח"כ לגמרי, - והנה לפי"ז אם טרפה כשרה לקרבן דאז כשחסרה הכוליא ע"י חולי עד הכליון, - גם כן בכלל זה הלימוד לאסור הקרבת הקרבן מטעם חסרון כוליא, - ולא מטעם טרפות, - והיינו שהלימוד מקרא הוא מטעם חסרון, - וא"כ משמע מזה שגם טרפה אינה אסורה מטעם טרפות אלא מצד חסרון, - ולפי"ז הרי חזינן דלא הקפידה תורה בזה על טרפות, והרי"ז כעין ני"מ דאין טרפות פוסל בקרבן, - ולהכי שפיר איצטרך מן הבקר להוציא טרפה, - ועכשיו כשאמרה תורה למעט מרפה, - ממילא אית לן לומר דכוונת התורה למעט חסר דוקא באופן שחסר בתולדה, - אבל אם לא מיעטה התורה טרפות בהדיא שפיר הוי מתפרשא המיעוט חסר כוליא נם באופן שהיא טרפה, - כיון שעכ"פ יצוייר גם מרפה בזה, - וממילא מיירי הקרא בכל אופן, - ומזה קצת ראי' לשיטת הראב"ד, וכמוש"ל. יח והנה בהא דפריך למ"ל קרא למעט טרפה הא יש ללמוד מק"ו מבע"מ, - יש לעיין לשיטת הרמב"ם שכתב בפר"ג ה"ז וז"ל יראה לי שאעפ"י שאין כל הפסולין ראוין למזבח לקרבן, אם עבר והקריבן אינה לוקה מן התורה לפי שלא נתפרש אזהרתן, יעוי"ש, - ועי' בכס"מ שתמה הא מבואר בחולין פ"א שאין לוקין בהני הפסולין מטעם דהוי לאו הניתק לעשה, - ומדוע כתב הרמב"ם הטעם מפני שלא נתפרשא אזהרתן, - ומסוגיא זו ג"כ תיקשה דאם עיקר הטעם שאין לוקין על הפסולין האלו מטעם זה שלא נתפרש אזהרתן, ובכלל זה נם טרפה, - וא"כ מאי פריך למ"ל קרא למעט טרפה הא יש ללמוד מק"ו מבע"מ, - וקשה אם מק"ו לחודיא א"כ אין מפורש כאן האזהרה להדיא לחיות לוקה על הטרפה כשהקריב, - אבל עתה שיש קרא מיותר למעט טרפה הרי זה כאילו נתפרש האזהרה בפירוש, ויהי' גם לוקה על ההקרבה. - יט ונראה דאין זה נחשב

אזהרה מפורשת גם אם אמרינן דנכתב קרא לזה למעט טרפה, - והוא משום דבאמת אינו מפורש טרפה בקרא רק כתיב מן הבקר, ומסברא אתי למעט טרפה, - והיינו דכיון דלמעוטי אתא וטרפה הוא דבר האסור באכילה להדיוט, - ממילא אנו אומרים דע"כ המיעוט אתא למעט טרפה, - אבל גם אחרי הק"ו מבע"מ, וגם עם הדרשא דמן הבקר, - אכתי אין זה מפורש האזהרה, - ואין לוקין באופן לאו כזה, - ומטעם זה לא מצי הסוגיא לומר דאיצטרך קרא לענין מלקות. - כ ובאופן זה יש ליישב הא דקשה מאי פריך ליליף מק"ו מבע"מ הא קיי"ל אין מזהירין מן הדין, ואם בשביל שגם דרשא זו דמן הבקר לא הוי יותר מלאו הבא מכלל עשה דאין לוקין, אבל הא כתבו הראשונים דבמקום שיש עשה מזהירין מה"ד, והכא כיון שיש עשה דמן הבקר שהוא לאו הבא מכלל עשה, ממילא יש ללקות מן הדין הבא בלימוד מב"עמ, - אבל אתי שפיר בפשוטו לפי מה שמבואר בחולין פ"א דבכל הני אין מלקות משום דהוי לאו הניתק לעשה, - ומצאתי בברה"ז שעמד בקושיא זו, - ולפלא שלא נחית לזה דלא שייך כאן מלקות מטעם דהוי לאו הניתק לעשה, - ואפשר שכוונתו לשיטת הרמב"ם דלא נחית להא דניתק לעשה, - ועיקר טעמו משום דלא נתפרשא האזהרה, - אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר, - וזה הדבר דהנה כיון דעיקר סברת הרמב"ם דאין לוקה בהפסולים האלה משום דלא נתפרשה האזהרה, - והנה הכא ע"כ לא נתפרשה האזהרה לטריפה, כמו שכתבנו. - כא עוד נראה והוא הנכון דהא דכתבו הראשונים דבמקום עשה מזהירין מן הדין, - היינו אם העשה כתובה בהדיא, - אז לענין אזהרה יספיק גם מן הדין, - אבל באופן שאין בהעשה הדין מפורש, רק מצד הסברא אנו דנין בהקרא למעט טרפה, - והוא מטעם הסברא מפני שטרפה אסורה להדיוט, - והק"ו גם כן הוא מכח זה שטרפה אסורה להדיוט, - אין זה אזהרה מפורשת גם אם אנו יכולים ללמוד טרפה מק"ו, - ושפיר פריך למ"ל למעט טרפה, עד שמשני שאני בע"מ שמומו ניכר, וכמוש"נ. כב ובמה שפירשנו דכל עיקר הא דממעטין טרפה מקרא דמן הבקר הוא מטעם שטרפה אסורה להדיוט, - מתפרשים לנכון דברי הרמב"ם בפר"ב מאי"מ ה"י שכתב דטרפה פסול לקרבן משום הקריבהו נא לפחתך, - והקשו הא בלא"ה פסול מן התורה מקרא דמן הבקר, - אבל נראה דכוונת הרמב"ם להודיענו דכל עיקר הדרשא דמן הבקר שאנו דורשים למעט טרפה, - אעפ"י שלא כתיבה טרפה בקרא, - הוא משום דכיון דיש בטרפה משום הקריבהו נא, - להכי ממעט מקרא דמן הבקר, - וממילא אין זה נקרא אזהרה מפורשת. כג תוד"ה מה וכו' וא"ת ולימא גיה"נ במחובר יוכיח דאין מצותן בכך ושרי לגבוה, וכ"ת מה לגיה"נ שכן מחובר הני יוכיחו, ויש לומר כיון דאין לו היתר אלא ע"י חיבור לא שייך למיעבד מינה יוכיח, - ודברי התוס' תמוה

שכתבו דכיון דההיתר ע"י חיבור אין לעשות מזה יוכיח, נמצא דע"כ כיון שבא במחובר פשוט להיתרא, ואילו בחולין צ' מבואר דבעינן לזה קרא מיותר, דמותר להקריב גיה"נ לגבוה, אפי' במחובר, כיון דהוי מחובר דאיסורא, כמבואר שם, ועוד הלא חכמים דפליגי עלי' דרבי סברי להדיא דאסור לקריב גיה"נ אפי' במחובר, ואנן קיי"ל להלכה כן, וא"כ, תיקשה לחכמים, ולדידן דקיי"ל כוותייהו למה לן קרא למעט טרפה הלא יש ללמוד מגיה"נ שאסור לגבוה, - וצ"ע:

בדבר קדושת החיבור כו':

איתא בחולין צ' דתניא והקטיר הכהן את הכל המזבחה לרבות העצמות וכו' מחוברין יעלו וכו' ורבנן מחוברין דהיתרא וכו' מדי דהוי אראשה של עולה וכו' ורבי מחוברין וכו' כי איצטרך קרא לגיה"נ במחובר וכו', יעוי"ש, ותוכן הסוגיא דפליגי רבי ורבנן בזה דרבנן סברי דאפילו פירשו יעלו, ורבי סבר דבפירשו אפילו בראשו של מזבח ירדו, ויש לעיין בהא דאמרי רבנן דלא איצטרך קרא למחוברין דהיתרא משום מידי דהוי אראשה של עולה, היינו דמקריבין הראש שלם עם העצמות שבתוכה וכדפירש"י, וילפי מזה דמותר להקריב עם הגידין והעצמות, וקשה מאי ראי' מראשה של עולה הא י"ל דשאני התם דאסור לנתוח הראש של עולה, להכי בהכרח יש להקריבה שלמה עם העצמות שבתוכה, אבל במקום שיש להפריד העצמות מן הבשר מניין דאין צריכין להפרידם, - ועוד קשה בהא דאמר רבי דאיצטרך קרא לרבויי גיה"נ במחובר, - הלא הא מבואר בזבחים פ"ו דעצמות של עולה מותרות בהנאה לאחר זריקה, והיינו דנפקע מהן ההקדש לאחר זריקה, כמבואר שם, וא"כ דעצמות לאחר זריקת הדם דין חולין עליהן, וא"כ הרי המה ג"כ מחוברין דאיסורא, דהרי אסור בהקרבה מטעם דהוי חולין, וביותר תיקשה לרבי דהוא עצמו ס"ל חולין בעזרה הוי דאורייתא, כמבואר לקמן מ"ז וק"ו, [ועי' בתוס' זבחים ע"ז ד"ה בדם], עוד קשה דהנה התם מבואר דאיצטרך קרא להתיר גיה"נ במחובר להקרבה, ובלאו קרא הו"א דאסור בהקרבה, ומדוע לענין טרפה בעינן קרא לאסור להקרבה, משמע דאם לאו קרא הו"א דשרי להקריב טרפה לקרבן, אף על פי שלא הוי מן המותר לישראל, וזה היפוך סוגיא דשם מסוגיא דהכא. - כה ונראה דדברים הנפסלים להקרבה על המזבח איכא בתרתי, א) מפני העדר הקדושה דהיינו שאין הדבר נתקדש בקדושה הראוי להקרבה, ב) מפני שהוא מאוס להקרבה משום הקריבהו נא לפחתך, ויש בזה מה שאין בזה לפי פרטי הדינים, - וביארנו בזה בארוכה בספרנו נזר הקודש בסוגיא דזבחים ק"כ, ובביאור זה ביארנו אשר יובן לפי"ז הסוגיא הכא בהא דרוצה התנא להכשיר טרפה למזבח אם לאו הק"ו מבע"מ, משום דמצד הסברא אין לפסול טרפה

משום מאוס, כיון דלא הוי חסרון הניכר, ומצד קלישות הקדושה ג"כ אין לפסול כיון דמיירי כשקדשה ולבסוף נטרפה, א"כ הרי נתקדשה בקדושה יתירה, להכי מצד הסברא אין לפסול טרפה לקרבן, ולהכי בעינן ללמוד בק"ו מבע"מ, אמנם שם בחולין לענין גיה"נ שפיר הוי אמרינן גם מצד הסברא דגיה"נ אינו בכלל הקרבן להקרבה מצד חסרון קדושה דכיון שאין בגידין בנותן טעם א"כ הרי הוא כעץ בעלמא, ואין בו שיעור קדושה למזבח להקרבה, ולהכי מצד הסברא אינו בר הקרבה, ושפיר בעינן לימוד דאיתא בהקרבה. כו והנה נראה לומר עוד כלל בדין קדשי הגוף דהחיבור להקודש דהיינו חיבור טבעי גורם התפשות הקדושה גם להדברים אשר אינם קדושים מצד עצמם, והחיבור להקדושה עושה הכל כדבר אחר ממש להיות בקדושה אחת כמו שמצינו בטומאת מת דהחיבור להמת עושה אותם כעצם הטומאה ממש, אעפ"י שמצד עצמם אינם בני טומאה בתלוש, כמו הא דשניים והשער והציפורניים דאין להם טומאה בעצמותם בתלוש, ומ"מ בחיבורן להמת כולם טמאים, כמבואר במשנה אהלות פר"ג מ"ג, והובא משנה זו בנזיר נ"א נדה נ"ה, יעוי"ש, הרי חזינן דהחיבור גורם לחיות טמא בעצם טומאת מת, וא"כ ה"נ לענין קדושה אית לן לומר דכל מה שמחובר להקדושה הרי הוא כעצם הקדושה, ולפי"ז שפיר יש לומר דאעפ"י שאין קדושה להעצמות והגידין והקרנים כשנתלשו מהמחובר, עכ"ז בעודם במחובר תורת קדושה עליהם נם בעצם הקדושה ממש, דהיינו קדושת הבשר יש גם עליהם. כז ובזה יש לבאר הא דכתב הריטב"א ברפ"ק דחולין דהא דמקדש הסכין את הדם שבצואר היינו התחלת הקדושה אבל אינה גומרת את הקדושה שיהא נפסל ביוצא עד שיתקדש גם בכלי שרת, יעוי"ש, - ותמוה מסוגיא דזבחים כ"ו דאיתא שם בהמה שהיא בפנים ורגלה בחוץ דהדם שברגלים נפסלין ביוצא יעוי"ש, וקשה הא לשיטת הריטב"א היאך תיפסל הדם כל זמן שלא נתקדש הדם בכלי שרת, - אמנם לפי דברנו יש ליישב דכוונת הריטב"א דאין להדם קדושה של עצמן דהיינו קדושת דם קרבן כל זמן שלא נתקבל הדם בכ"ש, אמנם כל זמן שלא יצא הדם לחוץ, ומחובר להבהמה, הרי יש להדם קדושת הבשר בתורת התחברות לקודש, ושפיר נפסל הדם ביוצא, אבל אין הפסול בתורת דם שיצא לחוץ, אלא הפסול בתורת בשר קודש שיצא לחוץ, ושפיר אמרינן שם דבהמה שרגלה בחוץ הדם שבהרגל נפסלת ביוצא, וכשמקבל את הדם שבצואר, דע"כ מעורב דם הרגלים באותו הדם, שפיר אמרינן דהדם פסול, אמנם אם יצא הדם לחוץ קודם קבלת כלי שרת, ובאופן שיצא הדם מהבהמה, דהיינו שאינם בתורת חיבור, בזה כתב הריטב"א דאין הדם נפסל ביוצא, כיון שאין להדם קדושה כראוי, וגם אין להם קדושת החיבור. - כח ובזה יבואר סוגיא דחולין שם, דהנה רבי ורבנן ס"ל דהחיבור

להקדושה גורם ג"כ שיתקדשו קדושת הגוף, אמנם בזה פליגי דרבנן סברי דהחיבור גורם שיתקדשו קדושת הגוף גם לאחר שפירשו, ורבי סבר דרק על שעת החיבור גורם החיבור שיתקדשו, - ולהכי אמר רבי דלמחוברין דהתירא לא איצטרך קרא דילפינן מרישא של עולה, דהיינו דכמו שבראשה של עולה מקטירין העצמות, וע"כ דגם התם העצמות נתקדשו בקדושת החיבור כדין חיבור לקודש, ולסימנא בעלמא נקט ראשה של עולה להורות דאיכא קדושת החיבור, ולהכי כל העצמות והגידין דהיתרא איתנהו בהקרבה ולא בעינן לזה קרא, וכי איצטרך קרא למחוברין דאיסורא דהיינו גיה"נ, דבלא קרא לא אמרינן קדושת החיבור לדבר האסור באכילה להדיוט, וזה מסתבר יותר לרבי לאוקמי' קרא שבא להורות לרבות גיה"נ במחובר, מלרבות עצמות וגידין שפירשו, דסבר דקדושת החיבור לא מועיל רק על זמן החיבור, ולהכי לאחר שפירשו העצמות הרי המה חולין גמורים ואינם ראוים בהקרבה, ורבנן סברי דיותר מסתבר למידרש לרבות עצמות שפירשו, מלרבות גיה"נ במחובר משום האיסור אכילה שיש על הגיה"נ, ולא מסתבר להקריב דברים האסורים. - כט ויובן לפי"ז הא דכתבו התוס' הכא דאין להוכיח מגיה"נ שמותר בהנאה, כיון דאין לו היתר אלא ע"י חיבור, - והיינו כדברינו דע"כ אין לו היתר מצד עצמותו, אלא החיבור גורם לו ההיתר, והיינו דהחיבור לקודש נעשה קודש, - וגם לא קשה מה שהקשינו לעיל דלרבנן דס"ל גיה"נ אסור בהקרבה א"כ נלמוד מזה לטרפה, דלא דמי דגיה"נ אסור להקרבה מטעם דאין החיבור גורם לו קדושה יען דאין החיבור מועיל לעשות קודש לדבר איסור, כמו שכתבנו, נמצא דהחסרון בזה מצד העדר הקדושה, ואין ללמוד מזה לטרפה, דהתם לא הוי העדר הקדושה, דהרי שפיר נתקדשה הטרפה, ורק החסרון בשביל האיסור גרידא, ולהכי בעינן קרא:

ל והנה הרמב"ם בפר"ו ממעה"ק ה"ד כתב דאסור להקריב גיה"נ לגבוה, ולפי"ז לפי המבואר בחולין שם אית לן לומר דסבר דגידין ועצמות שפירשו יעלו ע"ג המזבח, כיון דאסור להקריב גיה"נ, דהיינו מחוברין דאיסורא, וא"כ איצטרך קרא למחוברין דהיתרא, דהיינו גידין ועצמות שיעלו ע"ג המזבח אפי' כשפירשו, והרמב"ם פוסק בזה דאין מעלין על המזבח כשפירשו, - וכבר עמד בזה הלח"מ, יעוי"ש, - ונראה דהרמב"ם פוסק כרבנן דגיה"נ אסור בהקרבה, והקרא לא מרבה לגיה"ג להקרבה, ומכל מקום לא דריש הקרא נם כרבנן להתיר גידין ועצמות לאחר שפירשו דיעלו על המזבח, כאשר יבואר, דזה תליא בפלוגתא במקום אחר, כאשר יבואר. - לא איתא בזבחים פ"ו ת"ר והקטיר הכהן את הכל המזבחה לרבות העצמות והגידין וכו' יכול אפילו פירשו וכו' אמר רבה לא שנו אלא שפירשו לאחר זריקה אבל פירשו קודם זריקה אתאי זריקה ושריתינהו אפילו למיעבד

מנייהו קתא דסכינא סבר לה כי הא דא"ר יוחנן משום ר' ישמעאל וכו' ופליגי דר"א דא"ר אלעזר פירשו לפני זריקה מועלין בהם לאחר זריקה לא נהנין ולא מועלין, יעוי"ש וברש"י, - והביאור בזה דפליגי רבה ור' אלעזר דרבה סבר דהזריקה בעולה קובעתן להעצמות בקדושה גמורה דהיינו קדושת הקרבן ממש, ולהכי אפילו לאחר שפירשו דין הקדש עליהם ואיכא מעילה ג"כ, ור' אלעזר סבר דהזריקה אינה קובעתן להעצמות שיתקדשו בקדושת הקרבן, ואדרבה הזריקה מתירתן להדיוט, ונחזה במה פליגי רבה ור' אלעזר, - ונראה דבזה פליגי דרבה סבר דע"כ כוונת התורה דכתבה והקטיר הכהן את הכל המזבחה, היינו שהקפידה תורה שיהי' העצמות והגידין בתורת קרבן ממש, ולא סני בקדושת החיבור מה שמחוברין לקודש, אלא בעינן עצם הקדושה על העצמות והגידין, ולהכי כשפירשו לאחר הזריקה אית בהו מעילה ג"כ, - וע"כ סבר רבה דהא דדרשו רבנן מהא דכתיב והקטיר הכהן את הכל, זה עצמו אתי לאשמעינן דהעצמות נתקדשו בקדושת הקרבן, אעפ"י שאין קדושה להעצמות בכל מקום, וכיון שכן ע"כ אין לרבות כשפירשו כיון דע"כ איצטרך קרא לזה עצמו לאשמעינן דהזריקה מקדשת להעצמות בקדושת הקרבן. וע"כ סבר רבה דגם רבנן סברי דפירשו לא יעלו, אבל ר' אלעזר ע"כ סבר דלא בעינן שתהי' העצמות קדושין בקדושת הקרבן, וגם באמת אין הזריקה מקדשת להעצמות, והא דבאמת מקריבין אותן ע"כ היינו בקדושת החיבור גרידא סני בזה להיות עולה עם הבשר על המזבח, ולפי"ז תיקשה שפיר למ"ל קרא דוהקטיר הכהן את הכל המזבחה, דהרי אין לומר דאתי לאשמעינן דהזריקה עושה להעצמות לעצם קרבן, דהרי לא סבר ר' אלעזר האי סברא, ואין לומר דאתי קרא לאשמעינן זה עצמו דמקטירין את העצמות על המזבח, ואינו מחויב לחלצם מהבשר, פשיטא זה אנחנו יודעים מסברא דע"כ כיון דמחובר לקודש חיבור טבעי פשיטא שאין להם דין חולין ושרי להקריבם, וזהו סברת הגמ' כחולין שם מחוברין דהיתרא לא צריך קרא, וע"כ איצטרך קרא לר' אלעזר שאם פירשו ג"כ יעלו כדאיתא בחולין, - נמצא דהסוגיא דחולין שם, לרבנן הכל קאי לשיטת ר' אלעזר שם בזבחים, - ולפי"ז הרמב"ם דפוסק בפר"ב מה' מעילה הי"ד דהעצמות של עולה מועלין בהן לאחר הזריקה אם היו מחוברין להעולה בשעת זריקה, יעוי"ש, נמצא לפי"ז דע"כ סבר כרבה דרבנן לא סברי דהקרא אתי להורות דאם פירשו יעלו, משום דהקרא מלמדנו עצם הדין דהזריקה עושה להעצמות לעצם הקרבן, נמצא דלרבה גם רבנן סברי דאם פירשו לא יעלו, - וזהו פסקו של הרמב"ם. - ויש ליישב לפי"ז דברי הרמב"ן דשפיר יש ללמוד היתר הנאה לגיה"נ מקל וחומר מחלב שענוש כרת ומותר כ"ש גיה"נ. - וכאשר יבואר. לב כתב הרמב"ם בפר"ח ממ"א הי"ד גיה"נ מותר בהנאה

וכו' - ותמוהין דבריו דהרי מבואר בפסחים כ"ב דלמ"ד יש בגידין בנו"ט הוא דהוי גיה"נ מותר בהנאה מטעם דכשהתורה נבלה הותרו כל הדברים שהמה בסוג טעם, אבל למ"ד אין בגידין בנו"ט לא הוי גיה"נ בהיתר דנבלה, וכיון שהרמב"ם פוסק דאין בגידין בנו"ט א"כ מוכרח לומר דניח"נ אסור בהנאה, וא"כ אמאי פסק דניה"נ מותר בהנאה, - וכתב הרמב"ן דבאמת לרווחא דמילתא איתמר ההיא סוגיא, אבל למסקנא גיה"נ מותר בהנאה אפי' אם אין בגידין בנו"ט, - והובא דבריו בהה"מ, יעוי"ש, וביאור דברי הרמב"ן נראה דכוונתו דעיקר הדבר הא דהוכרחה הסוגיא שם בפסחים לומר לר' אבהו דכשהותרה נבלה היא וחלבה וגידה הותרה הוא בשביל לתרץ הקושיא דפריך שם הגמ' לר' אבהו דאמר דכל מקום שנאמר לא יאכל הוי גם איסור הנאה, ובגיה"נ כתב נ"כ לא יאכל, ותנן שולח אדם ירך לעכו"ם וכו' ועל זה משני הש"ס כשהותרה נבלה היא וחלבה וגידה הותרה, היינו שהגיה"נ הוי בכלל נבלה, וכל זה דוקא אם יש בגידין בנותן טעם אז הוי גיה"נ נ"כ בכלל נבלה, וכשאין בגידין בנו"ט א"כ אינו בכלל נבלה ולא הותר הגיה"נ בהנאה, אבל כל זה לפי הס"ד דש"ס שם, אמנם במסקנא דילפינן דחלב מותר בהנאה מהא דכתיב וחלב נבלה יעשה לכל מלאכה כמבואר שם כ"ג א"כ עתה יש ללמוד מחלב לגיה"נ מותר בהנאה מק"ו דמה חלב שעונשו בכרת מותר בהנאה, גיה"נ שעונשו רק בלאו גרידא פשיטא שמותר בהנאה, ולפי"ז גם ר' אבהו מצי סבר דאין בגידין בנו"ט, ולא הוי גיה"נ בכלל ההיתר דנבלה, ומ"מ גיה"נ מותר בהנאה מק"ו מחלב, - זהו תוכן בביאור דברי הרמב"ן ביישוב שיטת הרמב"ם בזה.. לג אמנם עדיין יש להקשות בזה דכיון דכל עיקר הא דגיה"נ מותר בהנאה ילפינן שענוש כרת ומותר בהנאה, דאיכא למיפרך מה לחלב שכן מותר לגבוה להקרבה, משא"כ גיה"נ דאסור בהקרבה, כמו שכתב הרמב"ם בפר"ו ממעה"ק ה"ד, יעוי"ש, וא"כ אין ללמוד היתר הנאה לגיה"נ בק"ו מחלב, כמו שמצינו דפרך הגמ' בכה"ג לעיל ה' ע"ב דפריך מה לכלאים שכן הותרו מכללן, וכו', וביבמות ע"ה, יעוי"ש, וה"נ איכא למיפרך מה לחלב שכן הותר לגבוה להקרבה. לד ובמה שביארנו לעיל יבואר לנכון דברי הרמב"ן משום דשפיר יש ללמוד היתר הנאה לגיה"נ מק"ו דחלב, ואין לפרוך מה לחלב שמותר לגבוה וגיה"נ אסור להקרבה, דליתא דהלא הא דגיה"נ אסור להקרבה לא הוי מצד חומרו אלא מצד קלישותו משום דאין בו טעם בשר ויש לו דין עצמות ואין בו קדושה ואעפ"י שכל העצמות והגידין נתקדשו במחוברין ע"י הזריקה והגיה"ג לא נתקדש, וזה ידעו רבנן מהסברא מטעם כיון דגיה"נ אסור באכילה, ולא ריבתה אותו תורה להקרבה, וממילא הוי דינו כשארי עצמות של קדשים, וכמו העצמות שקודם זריקה שאין להם תורת הקדש, נמצא הא דאסור להקריב

גיה"נ למזבח הוא מפני שתורת חולין עליו, ופשיטא שאין זה חומרא לפרוך הק"ו שילפינן היתר הנאה לגיה"נ מחלב, - לכן שפיר כתב הרמב"ן מקור טהור להרמב"ם להתיר גיה"נ בהנאה. לה תוד"ה בעל מום נמי הותר בעופות, ונ"ל דהשתא מצי למליף ממחוסר אבר ויוצא דופן, ולבסוף כשאמר שכן מומן ניכר אתי הכל שפיר, עכ"ל, - ודברי התוס' תמוהין טובא, ואין לדבריהם ביאור, - וכבר עמד על זה בברה"ז, ומביא בשם רבו הגאון מהור"ר העשיל דכוונת התוס' דגם על עופות קשה למ"ל קרא למעוטי טרפה, דהרי ק"ו הוא ממחוסר זמן, ואין לומר מה למחוסר זמן שכן לא הותר מכללו אצל עופות, משא"כ טרפה שהותר מכללו אצל עופות, בע"מ יוכיח שהותר לגבי עוף ואסור בבהמה, יעוי"ש, - אבל דבריו תמוהין דהרי יש לומר דאין זה יוכיח הא דהותר מומין בעופות, ואסור בבהמה, דיש להשיב, דעכ"פ בבהמה לא אשכחן הותר, ומצינו כזה בפסחים כ"ג דבעי למילף גיה"נ מחלב דמותר בהנאה, ופריך מה לחלב שכן הותר מכללו אצל חיה, ופריך הש"ס אנן בבהמה קאמרינן, - ואעפ"י דריוה"ג קאמר לה, ומשמע דרבנן לא סברו לפירכא זו, - וכן משמע מדברי התוס' חולין ק"כ ד"ה חלב, יעוי"ש, - אבל עכ"פ יש להשיב כן, עוד יש להקשות ולהשיב מה למחוסר אבר שאסור לבן נח לקרבן אבל טרפה מותר לב"ג אפילו בבהמה, ופירכא זו לכו"ע היא. בדין קמיצה וקמיצת פסולין א במשנה. אחד מנחת חוטא ואחד כל המנחות שקמצן זר וכו', בן בתירא אומר יחזיר ויחזור וכו' ומבואר בגמ' דב"ב אכולהו פליג, - והנה קשה מובא בהא דטמא הלא כיון דטמא הוא א"כ מטמא גם את המנחה כולה, - ואף אם מיירי דטמא שרץ שאינו מטמא כלים, אבל עכ"פ אוכלין מטמא, - ומצאתי בחידושי הרשב"א למנחות שעמד בזה:

ב והנה הרשב"א כתב דמיירי בטמא שרץ שהוא ראשון לטומאה ולא נטמא העשרון כולו עם הקמח, אלא לא נטמא רק במה שנגע הלכך יכול לחזור ולמלא וכשר, עכת"ד, - אבל קשה מובא הלא זה תליא בפלוגתא דר' יוחנן ור"ל לקמן ט' ע"א, ולר"ל דסבר דהכלי קובעת אין להביא קמח אחר ולמלא העשרון, וא"כ היאך יפרש ר"ל המשנה, - ומדוע כשאתותב שם ר"ל לא אותבי' ממשנה זו, - וביותר תיקשה דלקמן בסוגיא קאמרה הסוגיא לרב דרבנן דב"ב סברי דכלי קובעת ואין למלא החסרון בקמח אחר, וכמו שפירש"י, - ולפי פירוש התוס' לכו"ע אין למלאות החסרון אחרי קמיצת הפסול, יעוי"ש, - וא"כ הדרא הקושיא לדוכתי' היאך יצוייר הא דטמא שלא נטמאת המנחה כולה. - ג ונראה גם כן דמצי מיירי שהי' טמא אב הטומאה, - אבל לפי מה דקיי"ל דמרצה ציץ על הקרבנות, ואינו מרצה על טומאת הגוף, שהוא טומאת גברי, - ובדיעבד שפיר מהני הריצוי ציץ, והסוניא בפסחים ע"ז רוצה לומר גם בלכתחילה, - ואתי שפיר

דהקרבן כשר, ועבודתו פסולה, ולב"ב מהני חזרה, - והוי קרב בטומאה אם אין להביא עתה אחרת, והקרבן כשר מפני ריצוי הציץ, וכמוש"נ:

דף ו:

א אמר רב זר שקמץ יחזיר וכו' אי דאיתי לקומץ בעיני' לא פליגי רבנן עלי' דב"ב כ"פ דחסר קומץ, רבנן סברי לא יביא קומץ מתוך ביתו וימלאנו וכו' ופירש"י דפליגי אי קמיצה קבעה, או קדושת כלי קובעת, - והקשו בתוס' הא לקמן איתותב מאן דאמר קדושת בלי קובעת, עוד הקשו למ"ל קרא לקמן לב"ב הלא מה"ת לומר דכלי קובעת, יעוי"ש, - ונראה ליישב פירש"י אשר תמוה לכאורה טובא, - והוא דהנה לקמן פליגי רב ור' יוחנן אם העשרון מקדש חצאין דרב סבר דאין עשרון מקדש חצאין, ור' יוחנן סבר דמקדש חצאין, - והנה נחזה אנן לרב דסבר דאין עשרון מקדש חצאין, מסתבר הדבר דכמו שאין מקדש חצאין בתחילה, כן אין מקדשת גם לבסוף, - והיינו באופן שהי' מעיקרא עשרון שלם, ונתקדש מה שבתוכו, ואח"כ נעשה חסר אם יכולין למלא ההוספה בקמח חדש ולהתקדש, - דמסתבר הדבר דלרב כמו שאין מקדש חצאין בתחילה, - כן גם לבסוף, שאם באנו למלא את העשרון ולקדש את ההוספה, הרי"ז גם כן קדושה לחצאין, דהרי מה שמונחים מתחילה כבר נתקדש, - ועתה אנו צריכין רק לקדושה דהנוסף,- לרב אינו קדוש, - ולר' יוחנן קדוש הנוסף, כיון שמקדשת חצאין, - וא"כ תצא נפק"מ לדינא ביניהם, דלר' יוחנן יכולין למלא את החסר, אבל לרב אין אנו יכולין למלא את החסר, כיון דאין מקדשת חצאין, - מבואר מזה דהכא לרב קיימינן, ולדידי' ע"כ הכלי קובעת, ולכן אעפ"י שאיתותב רשב"ל לקמן מהמשנה דנשפך הלוג עד שלא יצק ימלאנו, - אבל אין זה פירכא לרב, דרב תנא הוא ופליג, - ורב לשיטת עצמו שפיר מוקים רבנן דב"ב לשיטת עצמו דקדושת כלי קובעת, - ובזה מיושב נם כן הא דהקשו התוס' למ"ל קרא לב"ב דמה"ת לומר דקדושת כלי קובעת, - דאתי שפיר לשיטת רב דסבר דאין מקדשת חצאין, ממילא אין למלא החסרון, להכי בעינן קרא דלב"ב יכול למלא את החסר, - והטעם בזה, או דסבר דכלי מקדשת חצאין, או דסבר דאף שבתחילה אין מקדשת, אבל לבסוף מקדשת, - ומיושב לנכון פירש"י: ב והתוס' תירצו דכו"ע סברי כר' יוחנן דקדושת כלי לא קבעה, ובקמיצת פסולין פליגי אי קבעה, ות"ק סבר דקבעה ולא יביא וימלא, - ותמוה טובא דכיון דסברי כו"ע דבאיתא בעיני' דיחזור, אלמא דקמיצת פסולין לאו עבודה היא, ולא הוי יותר מקמיצת קוף גרידא, - ויכול להחזיר ולקמוץ, א"כ נם בחסרה הקומץ אמאי לא יחזיר וימלא מביתו, - ובשיט"מ כתוב וז"ל ונראה לפרש דהכא הוי

אפילו לר"י, דהכא קמיצה עם החסרון דהוי תרתי לריעותא, עכ"ל, וכנראה שבא לבאר הטעם מדוע גרע הא דקמיצה מחסרון גרידא, וכתב דהוי תר"ל, ולכאורה מה זה ענין תר"ל, כיון דקמיצה דפסולין כדליתא דמיא. - ג ונראה בסברת התוס' כך דהנה שאני בין אם הקומץ בעין, להיכא דחסר, והיינו דבאופן דהקומץ בעין שפיר איתא בחזרה, מטעם דהחזרה מבטלת להקמיצה דזר ומהדר עובדא וכמאן דלא היתה קמיצה מעיקרא, - וזהו רק באופן דאין רושם של חסר איכא הכא, בזה מהדרינן עובדא וכדליתא לקמיצה כלל דמיא, והרי"ז רק חסר גרידא, ושפיר יש תקנה לעשיית קמיצה מחדש ע"י כשר, - משא"כ בחסר הקומץ דעכשיו אי אפשר למיהדר עובדא לומר דהרי זה כאילו לא היתה קמיצה דפסול, - בזה אמרינן דלא אפשר בתקנה, - והיינו דאמרינן דקמיצה דפסול לא הוי כקמיצה דקוף, משום דעכ"פ עשה הקמיצה איש שהוא בסוג עבודה מפני שהוא בן דעת, - ואם אינו עושה הכשר, אבל עכ"פ גרם בעבודתו להיות נפסל, - זהו כוונת התוס', - ואפשר, והוא הנכון, שזהו גם כוונת השיט"מ.- ד מאי שנא שמאל דאשכחן לה הכשירא ביוהכ"פ, וכו', לכאורה תמוה דהתוס' לעיל בד"ה ב"ב כתבו דבשמאל דאית לי הכשר ביוהכ"פ הו"א דמודה ב"ב דהוי עבודה ולא מהני חזרה, וזה היפוך בסברת הש"ס הכא, - ומצאתי שעמד בזה בקר"א, - ונראה דסברת הש"ס לפי הס"ד דלא מהני חזרה בכל הפסולין, וממילא מסתבר לומר דשאני שמאל דכיון דאית לי הכשר ביוהכ"פ, אין כאן פסול חיובי, אבל סברת התוס' לפי המסקנא דבכל הפסולים מהני חזרה, וא"כ ע"כ גם בכל הפסולים, אין כאן פסול חיובי, רק פסול שלילי, וא"כ שוב י"ל דעדיפא שמאל לענין קביעות, - ביאור הדברים דאם אמרינן דכל הפסולים הוי פסול חיובי ולא מהני חזרה, אז יש לומר דפסול שמאל יש לו הכשירא ביוהכ"פ לא הוי יותר מפסול שלילי נרידא, ומהני חזרה, אמנם אם אמרינן דכל הפסולים לא הוי יותר מפסול שלילי, ועבודה שלהם כמאן דליתא דמי, א"כ מסתבר לומר דעבודת שמאל יש בזה ענין עבודה, לענין קביעות, וזהו סברת התוס' לפי המסקנא.- ה מכשיר הי' בן בתירא בכל הפסולין, וכו', - יש לעיין היאך סבר בן בתירא בטמא יחזיר, הלא כיון דטמא בזבח עושה שיריים, אלמא דעבודה היא, ובשלמא לשיטת הראב"ד דסבר בפר"א מפסוה"מ הכ"ח דדוקא לאחר זריקה עושה שיריים אתי שפיר,- משא"כ לשיטת הרמב"ם דבקבלה לחור עושה שיריים, א"כ מדוע בקומץ סבר בן בתירא דיחזיר, - ונראה דבזה לכו"ע אין כאן הדין דטמא עושה שיריים, והיינו דקמיצה שהיא עבודה ראשונה במנחה, ובמקום שחיטה דהקרבן עומדת, כידוע, אלא שההבדל ביניהם דשחיטה כשרה בזר, וקמיצה טעונה כהן, אבל עכ"פ כיון שהיא עבודה ראשונה ובמקום שחיטה דקרבן עומדת, לכן אין מקום לומר דהקמיצה

דפסול תעשה שיריים, ואפילו לשיטת הרמב"ם דסבר דטמא עושה שיריים בדם, היינו דוקא בעבודה שניי' שהיא קבלת הדם, ועבודה שניי' בקומץ שהיא במקום קבלה, היינו הקידוש קומץ בכלי שרת לאחר הקמיצה שטעון קידוש כלי שרת, והוא במקום קבלה, - משא"כ פעולת הקמיצה בודאי שאין טמא עושה שיריים, וברור:

ו עתה ראיתי בספר טהרת הקודש למנחות הקשה היאך מכשיר ב"ב בטמא הלא עושה שיריים, - וכתב דבלא"ה צ"ל דאף שמכשיר בכל הפסולין ע"כ חוץ מטמא, מפני שהמנחה נטמאת, עכת"ד, - ולפלא שלא הביא דעת הראב"ד דלדידי' אין הטמא עושה שיריים רק לאחר זריקה, והכא לדעת הראב"ד אפשר בחזרה, - ובעיקר דבריו תמוה טובא, א) דהש"ס נקט כל הפסולין, ודוחק לומר שאין טמא בכלל, ב) אם אמרינן דאין טמא בכלל, ממילא גם טבו"י ומחוסר כיפורים, שג"כ טמאים הם לקדשים, אינם בכלל, ג) הלא הרשב"א בחידושיו למנחות כתב בהדיא דהמנחה כשרה היא, דמיירי באופן שלא נטמאת המנחה כולה, ד) הלא יש לפרש באופן שהקריבו והציץ מרצה, וכמו שכתבנו לעיל. - סו"ד הביאור ע"כ כמו שכתבנו לעיל דלא שייך כאן טמא עושה שיריים, מטעם דקמיצה במקום שחיטה היא, וכמוש"נ. ז גמרא. ונילף מבמה וכו' ולכאורה הלא בבמה רק זר כשר, ולא שארי פסולין השנוין במשנה, וכיון שב"ב אכולהו פליג, וכולהו הני פסולין גם בבמה, - ונראה דמזה ראי' לזה שכתבו התוס' זבחים י"ב ע"א דאפילו שחיטת לילה למ"ד אם עלה ירד, מ"מ בבמה לכו"ע לא ירד, - הרי מבואר מדבריהם דבמה מקדשת פסולין, ממילא כל הפסולין השנוין בהמשנה בבמה לא ירד, - וכוונת הסוגיא דכיון דבבמה לא ירד, נמצא דיש הכשר, וכיון שכן יש להתיר לכהפ"ח שלא יופסלו לעולם דלא מהני תיקון:

ח אמנם כל זה ניחא לפירוש התוס' דמפרשו במה דהכא היינו במה קטנה דזר כשר בה, אבל לפירש"י דמפרש האי במה דהכא היינו המשכן טרם שנתכהן אהרן, דאז לא הי' עדיין דין כהונה, נמצא דמיירי במזבח ממש קשה טובא הא שם כל הפסולין לא אמרינן אם עלה לא ירד, וצ"ע. - ט גמרא וכי תימא מבמה לא ילפינן והתניא מניין ליוצא שאם עלה לא ירד וכו' תנא אזאת תורת העולה סמיך, ופירש"י דהא דנקט במה אסמכתא היא יעוי"ש, - ביאור הדברים דהנח אסמכתא דהכא דין הוא, כמבואר בנדה מ' ועו"מ, - והיינו דמניין לנו לומר דרבתה תורה יוצא וכדומה, זה אנו יודעין מסברא דאלו שכשרין בבמה, מסתברא דעליהם אמרה תורה לרבות, - והנה לפי"ז יש לעיין מדוע לא אמרינן הכא ללמוד מבמה, לומר דאלו הכשרים בבמה, מסתבר לומר דלא נפסל הכא באלו, באופן דלא מהני תקנה, דהלא אין אנו באין ללמוד דין הכשר רק לומר דלא נפסל באופן דיש

תקנה בחזרה, ואדרבה הסברא נוטה לומר דזה שכשר בבמה, אינו נפסל נם במקדש, ואפשר לתקוני', היעלה על הדעת דבבמה כשר לכתחילה בזה האופן, ובמקדש פסול אפילו באופן שישנו בחזרה י ונראה לומר דכוונת הסוגיא לענין שארי פסולין דגם בבמה אינם כשרים לכתחילה, רק אם עלו לא ירדו, ובאלו אין לומר האי לימוד דכיון שבבמה אם עלה לא ירד, להכי לא יופסלו הכא, דמסתבר לומר דכיון דלכתחילה פסול זה נוחג בבמה, להכי אפשר לומר דבמקדש עושה פסול אף באופן דאפשר בחזרה, דלא מהני חזרה, ולהכי אשמעינן רב דגם בכל הפסולין הדין דמהני חזרה לב"ב. יא ומזה יש לפשוט ספק אחד מה שיש להסתפק היאך הדין בכל הדברים אשר בבמה לא תרד אם עלו, - אם אמרינן כן גם במקדש דלא תרד כמו שאינו יורד בבמה אם עלו, - והנה מסוגיא זו דאמרה אשר לא ילפינן מבמה מהדין דאם עלו לא ירדו מבמה, - א"כ גם כן לא ילפינן מבמה לשאר פסולין שלא ירדו, אלא אמרינן דתרד, דדוקא אלו שכשרין בבמה לכתחילה בזה אמרינן דבמקדש אם עלה לא ירד, ולהכי ע"כ אלו פסולין שבבמה אינן כשרין אלא אחרי שעלו על הבמה, [היינו גם שארי פסולין לבד מפסולי דם אשר בלא"ה אין ללמוד מבמה, כמבואר בתוס' נדה מ'] דבזה לא רבתה תורה לומר דלא ירדו, וא"כ פסול בע"מ אם אמרינן דבבמה אם עלה לא תרד, אבל במזבח במקדש תרד, - וזה מוכח מדקאמרה הסוגיא דחידושא דרב לב"ב דהו"א דלא מהני חזרה בשארי פסולין, ומבמה לא ילפינן, ואעפ"י שחידש רב דב"ב מכשיר בחזרה, זהו מצד שכן הוא דין ב"ב, אבל לא מטעם ילפותא דבמה, - והיינו דמכמה לא ילפינן באופן הזה, דגם בבמה הדין דאם עלה לא תרד. יב והנה בהא דקאמרה הסוגיא מבמה לא ילפינן, פירש"י דהיינו מזמן הקודם טרם נתכהן אהרן, - והקשו התוס' דמשמע מפירש"י דאחר שנתכהן אהרן אסור זה בבמה והא מבואר זבחים קי"ח איש להכשיר את הזר, ועוד מצינו שאול ושמואל שהקריבו בבמה, יעוי"ש, - ובאמת תמי' רבתי לרש"י, וביותר אם נפרש דדעת רש"י דזר אסור בבמה, - ונראה דבאמת לא עלה על דעת רש"י לומר דזר פסול בבמה, - אלא כוונת רש"י דע"כ סברת הש"ס דפריך מבמה לא ילפינן, היינו במה כזו דשייך בה עבודה, - משא"כ במה קטנה דזר כשר בה אפשר לומר להכי זר מותר בה משום דלא שייך בה גדר עבודה, והרי"ז כמו שחיטה בזר דאמרינן דאין ללמוד מטעם דלאו עבודה היא, - הנה כמו כן יש לומר על כל עיקר עבודת הבמה דלא נחשבים לעבודה, - לכך פירש"י דכוונת הסוגיא במה גדולה היינו במשכן והוא טרם שנתכהן אהרן דהתם ע"כ עבודה היא, - וא"כ מצינו לפעמים דזר כשר, - ומ"מ קאמר הש"ס דאין ללמוד משם יען דעדיין לא הי' שום כהונה בעולם, היינו שלא היתה עדיין כל עיקר דין כהונה, ואין לנו ללמוד הכשר לאחר שנבחרו

כהנים, - ומה שכשרים זרים בבמ"ק גם אח"כ, שאני התם דלא חשיבה עבודת הבמ"ק לעבודה, לגבי עבודת המקדש, ומצאתי בחידושי הרשב"א שנחית לפרש כן:

יג אבל יש לתמוה לפי"ז לפירש"י זבחים ס"ח גבי טומאות בית הבליעה דעוף לענין מליקת זר דקאמר שם הסוגיא ונילף מבמה ופירש"י שם משום דאין כיהון בבמה, יעוי"ש, והיינו דזר כשר בה, - ולפי מה שכתבנו לא שייך למילף מבמה, משום דאיכא למימר דשאני התם דלא נחשב עבודת במה לעבודה, ומדוע באמת לא פירש"י התם כמו הכא, - ואפשר לומר דסברת רש"י דהתם מיירי למ"ד דעוף ישנו גם בבמ"ק והוא לשיטת ר"מ דסבר כן בזבחים קי"ז והיינו דסבר דיש מנחה בבמה, ומאן דסבר דיש מנחה סבר גם כן דיש עופות כמבואר שם, ולדידי' אם אמרינן דנוהג קרבנות בעופות, והיינו גם למחוסרי כפרה, - נמצא דבמה פועלת הכשר כמו מזבח דבמה גדולה, וא"כ אין לומר דעבודת במ"ק לא חשיבה עבודה, - ושפיר יש ללמוד לדידי' מבמה קטנה גם כן, והכא מיירי הסוגיא למ"ד אין מנחה בבמה, ואין עופות בבמה, - ולכן הוכרח רש"י לפרש דהכוונה במה טרם שנתכהן אהרן, - והיינו דרצה רש"י לפרש הכא הסוגיא לכו"ע. - יד כתב הרמב"ם בפרי"א מפסוה"מ ה"א כל המנחות שקמצן אחד מן הפסולים לעבודה הרי הם פסולות, - והנה מסופקני אם מיירי דהקמיצה חיתה בלא נתינה בכ"ש לשם קידוש, או"ד דמיירי שעשה קמיצה שלימה במילואה, - ולא מצאתי למי שמבאר בזה, - והנה לכאורה זה תליא בפלוגתא דתנאי אליבא דבן בתירא דסבר דמהני חזרה בכל הפסולים, דאיכא תנאי דסברי דב"ב מכשיר בחזרה דוקא בלא קידש, ודקידש מודה, ואיכא דסברי דאף בקידוש מתיר בחזרה, כמבואר בסוגיא, והנה אם אמרינן דב"ב דוקא בלא קידש מתיר בחזרה, - א"כ ע"כ לרבנן דב"ב גם בלא קידש נפסל הקמיצה, - אמנם לאידך תנאי דסברי דגם בקידוש מתיר ב"ב כחזרה, א"כ אפשר לומר דרבנן פליגי על קידוש, אבל בלא קידוש יודו רבנן דמהני חזרה. - טו והנה מבואר בסוגיא דאיכא תרי לישני אליבא דב"ב מה דעתו בדברי ב"ב, וא"כ לא מוכרע מילתא, ויש ליל‍ך לחומרא בדאורייתא דהיינו דב"ב בקמיצה לחודיא מתיר בחזרה, ורבנן דפליגי ע"כ סברי דבקמיצה לחודיא פסלה, ואפשר שזהו דעת הרמב"ם דכתב סתם קמיצה. טז אמנם תמוה בהא דאיתא יומא כ"ט תני אבוה דר' אבין וכו' אלא קמיצה ניהדרה ונקמצה וכו' והקשו בתוי"ש הא לא מהני חזרה לרבנן דב"ב, ותירצו דבלילה הרי היא כמנחה בכלי חול, יעוי"ש מבואר מזה דבקמיצה בכלי קודש שוב לא מהני חזרה לדידן, - אמנם יש לדחות דשאני התם דע"כ מיירי שהיתה גם המנחה בכלי קודש, - כדין קמיצה. יז כתב הרמב"ם בה"ד קמץ ער שהוא בחוץ ונכנס לפנים, יחזור ויקמוץ בפנים וכשר, - ותמוהני מדוע מהני חזרה

לדידן דק"ל כרבנן דב"ב, ואיזה הבדל יש בין לילה לחוץ, - והנה כמו שברור להתוס' דלרבנן לא מהני חזרה בקמיצה דלילה, - אם לא מטעם זה דבלילה דין של הכ"ש ככלי חול, - אמנם בחוץ ע"כ אין לומר דדינם של הכ"ש ככלי חול, - איברא שמצאתי במל"מ פר"ה מתו"מ ה"ז כתב דאין כ"ש מקדשת כי אם בפנים, ומציין להרמב"ם סוף פר"ד מפסוה"מ, - אמנם לא מצאתי זה ברמב"ם. יח ועוד דאם נחליט בדעת הרמב"ם דגם ע"י קמיצה לחודיא נפסל הלא פשיטא שאין בזה שום קדושה בקמיצה דזר, וא"כ אין הבדל בזה בין קמיצת זר לקמיצה דחוץ, - ואפשר לומר דשאני קמיצה דזר דעכ"פ קומץ מכ"ש, - משא"כ בקמיצה דחוץ דהכלי אין בו קדושת כ"ש והרי היא כקומץ מכלי חול, - והרי זה בדמיון לילה, כפי פירושם של התוס' ביומא, - וצ"ע. יט אמנם כיון שדין הרמב"ם הוא מהתוספתא פר"ה דמנחות כמבואר וזה ודאי דדוחק לומר דסתמא דברייתא כב"ב, - וא"כ ע"כ גם רבנן מודו לזה, וא"כ ע"כ מוכח מזה דכלי שרת בחוץ אין פועל בקדושה, ודינם ככלי חול ממש, - ומזה ראי' לסברת המל"מ דאין כ"ש מקדשים בחוץ, וכן מבואר במשנה פר"ט דזבחים, בסופו, - אמנם לפי"ז תמוה לי טובא הא דפליגי ר' יוחנן ור"ל בבלילה בחו"ו דר"ל מכשיר בחוץ מטעם דכיון דלא בעי כהונה פנים נמי לא בעי, - וקשה הא כ"ש ודאי בעינן, ובחוץ הרי הם ככלי חול ממש, - וזה ודאי דוחק לומר דר"ל מכשיר הבלילה בכלי חול, - וצ"ע. - כ איתא ביומא כ"ז אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן זד שסידר את המערכה חייב כיצד הוא עושה פורקה זר וסודרה כהן, יעוי"ש, ולכאורה לדידן דקיי"ל דלא מהני חזרה, היאך מהני כאן חזרה, - אמנם שאני הכא בסידור המערכה דלא חל שם פסול על העצים דגם עצים פסולים כשרים לשם עצים אם רק אינם בעלי מומין כמו מתולעים, וכדומה, ועיקר תורת פסול הכא על הסידור, וסידור זה נתבטל ע"י הפריקה דהזר, - ובעי סידור חדש ע"י כהן, והבן. כא דף ז' גמ' קומצין מכלי שעל גבי קרקע וכו',- והנה יש להבין מה חסרון יש אם הכלי עומדת ע"ג קרקע, - וכן גם בהא דאיתא לקמן בענין מקדשין ע"ג קרקע, ומדוע לא - ולכאורה נראה לומר דהטעם משום דלאו אורחי' דכלי להיות עומדת ע"ג קרקע, - ובקדשים בעינן השתמשות כאורחי' כמו שאמרו השתא לפני מלך וכו' אין עושין כן, יומא מ"ז ועו"מ, - אבל תיקשה לפי"ז היאך מביא הסוגיא הפשיטות מהא דבזיכין דמונחין על השלחן, דקומצין מכלי המונחת ע"ג קרקע, מטעם דהשלחן עומד ע"ג קרקע, כמבואר לקמן, - וקשה הא שאני שלחן דאורחי' הוא להיות עומד על הקרקע, ואכתי אין ראי' מזה לביסא העומדת על הקרקע, - וכדומה. - כב והנה נראה לומר דבקמיצה דבעינן כהן, - ואם יש לו מסייע כזה שאינו כהן פסול באופן שיש ממש בהסיוע, - ולפי"ז אם יקמוץ מהכלי העומדת ע"ג קרקע, הרי הקרקע מסייעתו,

וא"כ הרי נעשית הקמיצה ע"י שתים, ואחד כהן והשני אינו כהן, דהיינו הקרקע, וזה גרע מעושה עבודה בימין ושמאל מסייעתו דכשר, כמבואר בשבת צ"ג, דשאני התם דסיוע דשמאל הוי אין בו ממש, - וכן כתב הרמב"ם, - אבל הכלי העומדת ע"ג קרקע יש בו ממש, וא"כ חסר כהונה, - ולפי טעם זה בעינן ע"כ שתאחז הכלי בשעת קמיצה ע"י כהן, והיינו שאוחז הכהן הכלי וכהן שני קומצה, - אמנם כל זה ניחא בהא דקמיצה מכלי שע"ג קרקע, אבל אכתי לא הונח לן טעמא מאי בהא דקידוש בכלי שע"ג קרקע דאין מקדשין הלא התם הכלי מקדשת כמו מזבח שמקדש, וא"כ מה הבדל בין עומדת ע"ג קרקע או לו, - וע"כ צריך לומר דבזה הוי הטעם, מטעם דלאו אורחי' דכלי להיות עומדת ע"ג קרקע, - והיינו דבעינן הקידוש דוקא באופן דהכלי עושה פעולת השימוש כי אורחי', דומיא דמזבח שעומד כי אורחי' כמו שציוותה תורה, כן בעינן לכלי שרת שתהי' עושה פעולתה כי אורחי', - וכשפשיט הש"ס מהא דשלחן של מקדש, לא הוי הפשיטות אלא לענין הקמיצה לחודיא, ולא בדבר הקידוש, - ולענין הקמיצה שפיר נפשטא הבעי' דלא בעינן כהן שני,- אבל בדבר הקידוש כלי, עוד לא נפשט מהא דשלחן, - והיינו דבזה אשר הספק הוא מטעם אורחי', שפיר אפשר לומר דחסר בזה קידוש, מפני דחסר בזה השימוש דאורחי' ואינו מקדש, - ואתי שפיר פסק הרמב"ם דפסק דקומצין מכלי שע"ג קרקע, ואין מקדשין מכלי שע"ג קרקע, - ותצא מזה שאם עומדת הכלי במקום המיוחד לה שפיר דמי, - אבל דוחק הוא. - כג לכן נראה טעם יותר נכון, והוא, דכיון דקידוש כלי דהקומץ הוא כנגד קבלת הדם, וכיון שהקבלה נעשית תמיד בידו של כהן, דהיינו שהכהן אוחז הכלי בידו, להכי בעינן גם בקידוש הקומץ בכלי באופן שהכהן אוחז את הכלי בידו, - ובזה אפשר לומר שגם לענין הקמיצה יש טעם זה, והוא דכיון דהקמיצה הוא כנגד השחיטה, - והסכין המקדש את הדם הוא כולו בידו של השוחט, - אעפ"י שזר הוא, שאני התם דלא בעינן כהן, - אבל בקמיצה דבעינן כהן, בעינן שכל הפעולה תהי' נעשית ע"י פעולת הפועל, כמו בשחיטה דהסכין מקדש ע"י פעולתו של פועל העושה, - כן גם בהא דקמיצה, - ועל זה נפשטא הבעי' דשפיר דמי לעשות קמיצה גם בכלי המונח ע"ג קרקע, - אבל בקידוש קומץ בעינן דוקא שהכהן אוחז הכלי בידו, והוא מטעם דבעינן דומיא דקבלת הדם, - והנה בספר קרית ספר נחית לזה, ג"כ. כד גמרא א"כ הוצרכת ג' כהנים, - מבואר מסוגיא זו דהגבהת הכלי עבודה היא, ופסולה בזר ובשמאל, וקשה הא קיי"ל ד' עבודות ותו לא, וא"כ מניין להוסיף עוד עבודה אחת, בשלמא לענין קידוש קומץ וגם בקמיצה עצמה איכא למימר דבכלל הולכה היא, אבל לענין לקדש את המנחה מה שייך בזה דבעינן הגבהת הכלי, וע"כ מטעם זה גריס הצ"ק

כיצד מקדשין את הקומץ, - אמנם גם על קידוש קומץ תמוה דבשלמא בשעת קידוש קומץ שפיר איכא למימר דבעינן כהן משום דבכלל הולכה היא שנעשית תיכף אחר קידוש, אבל לענין קמיצה עצמה מה זה ענין להולכה דנעשית אחר הקידוש, וא"כ מה"ת דבעי הגבהת כהן דהרי מבואר להדיא ברמב"ם פרט"ו מפסוה"מ ובמל"מ שם דזה לא הוי הולכה יעוי"ש, - אח"כ מצאתי קושיא ז' בספר קרן אורה, - שהעיר בזה - ואין זה ענין להא דאיתא לקמן י"ג ע"ב דעבודה שבע"כ מוכרחת לעשות נחשבת עבודה, דליתא דשם הוא העובד לגמרי, משא"כ הכא דעיקר עבודה בכהן, דהיינו הקמיצה, ורק סיוע גרידא שפיר דמי דיש לומר בזה דהוי סיוע, - כה ונראה לפי מה דאיתא בתוספתא פר"ק דזבחים קבל בימינו ובשמאל כאחד פסול ר"ש מכשיר, הי' שמאל מסייעת את הימין הכל מודים שהוא כשר, יעוי"ש, והנה קיי"ל כרבנן דקבל בשתי ידיו פסול, וע"כ הפירוש הא דשמאל מסייעת לימין היינו ע"כ דהמלאכה נעשית בימין לגמרי ורק איזה סיוע עשה השמאל זה נחשב לאין בו ממש, אבל כשעשה כה המלאכה בשתי ידיו ממש שוה בשוה פסול דדמי לזה יכול וזה יכול דנחשב המלאכה על שניהם כאילו כל אחד עשה לגמרי כמו"ש הרשב"א בחידושיו לב"ק נ"א לענין שנים שכרו בור, ועי' בתבוא"ש סי' ב' ס"ק נ"ב וביארנו במקו"א באריכות דהמלאכה נחשבת לכל אחר ואחד כאילו עשה לגמרי, נתבאר מזה דכל היכא דשני הכחות מעורבין יחד דהיינו כח פסול וכח כשר פסול, לפי"ז אתי שפיר מה דבעי הגמ' לענין אם קומצין מכלי שעל גבי קרקע, והכוונה דליבעי כהן דוקא שיגביה את הכלי, והוא, דהנה כיון שאין במציאות האפשרי שיקמוץ בימינו וגם הכלי שהמנחה בו בידו הימנית, וכיון דבכל מקום בעינן כהן וימין אז זר ושמאל אין להם לסייע בלתי סיוע שאין בו ממש, ובמקום שאין אפשר בלעדו כגון שאינו יכול לבדו ודאי דאסור לזר ולשמאל, וסיוע שיש בו ממש כגון בזה אינו יכול וזה אינו יכול, ולהכי מיבעי' הגמ' אם בעי כהן לזה בכדי שלא יתערב פסול בסיוע שיש בו ממש, ואין קומצין מכלי שמונחת ע"ג קרקע, או דלמא דכיון דלא חשבה התורה זה בחשבון עבודות, דהרי לוא הי' מציאות שהי' יכול הכהן להחזיק את המחבת בידו הימנית וגם יקמוץ בימין כי אז הי' טוב בודאי, ולא בעינן כהן מיוחד לזה, להכי נם כשאי אפשר לכהן בעצמו לעשות בלתי סיוע מאחר לא בעינן כהן לזה, ושפיר דמי גם על גבי קרקע או שמאל וזר, נמצא דסברת הגמ' דשאני עבודה זו משארי עבודות, דשם בעינן כהן בחיוב, והכא הוא רק בשלילה, שלא יתערב כח פסול אחר בזה, - ופשיט דלא בעינן כהן לזה כיון דאין עבודה זו בחיוב, וכמוש"נ. - וגם בירושלמי יומא פר"ה ה"א איתא בזה הלשון ושמאל לא כזר היא, - ושם ג"כ מיירי לענין עבודה חשובה, דהיינו הולכה. - כו והנה הרמב"ם בפרי"ב

ממעה"ק הי"ג כתב הדין דמקדשין מנחה בכלי שע"ג קרקע, וכתב הכס"מ מקורו מסוגיא זו, - וע"כ דגריס הרמב"ם בגמ' הכי, דהספק גם על מקדשין מנחה, - ויש להבין מה מקום להסתפק בזה, - והנה לפי מה שכתבנו אתי שפיר, דהנה איתא שם בזבחים דגבי פסולין אין כלי שרת מקדשין ליקרב אלא ליפסל, - הרי חזינן מזה דאין בכחם של הכלי שרת לעשות קדושה שלימה עד שיבוא גם מכח כשר, - ולפי"ז יש לדייק גם לאידך ניסא, דכמו דאמרינן שאם הכלי של קודש והמניח בתוכה פסול אין הכלי מקדש קדושה גמורה, כן יש לומר נמי לאידך גיסא אם המניח בתוכה הוא כשר רק המסייע שיש בו ממש הוא פסול, כגון שמונחת הכלי ע"ג קרקע, ג"כ אין בכחה של הכלי לפעול קדושתה בגמר שיהי' ראוי גם להקריב, ולא חל הקדושה רק ליפסל, והוי הספק אם קדושת המנחה קדושה ליקרב, ומסקינן גם בזה דקדושה, והוי הכל מטעם אחד, דכל היכא דלא בעינן כהן בחיוב כשר אף בפסול, וקרקע היא נ"כ אחת מהפסולים. כז תוס' ד"ה וכי מיהדר לי' וכו' אעפ"י ששיריים מפסיקין בין קומץ לכלי מין במינו אינו חוצץ , - וקשה הא ר"י סבר בזבחים ק"י דגם מב"מ חוצץ, וראיתי בספר קרן אורה שהניח בצ"ע, - ונראה לפי מה שכתב הפליתי בשחט בהמה למעלה אמאי לא מכסה בשביל חיה ואי משום דדם בהמה חוצץ הא קיי"ל בפר' לולב הגזול דמב"מ אינו חוצץ, ותירץ דכיון דדם בהמה אינו במצות כיסוי הוה אינו מינו, יעוי"ש א"כ יש לומר נמי הכא דדוקא שם בזבחים לענין בשר שהעלה על גבי אימורים דהבשר לאו בת הקרבה היא ולא דמי לאימורים הוה כאינו מינו, להכי משני שם ר' יוחנן באופן אחר כמבואר שם, משא"כ הכא כשמדבק הקומץ למנא הוה האי סולת מין במינו ממש להסולת הנשאר דהרי עדיין הסולת של הקומץ לא נתקדש, וכל הקמח ראוי להקטרה דהיינו לקומץ, וכדומה לזה בתוס' זבחים מ"ג ברה"ע לענין דם, - וכה"ג מצאתי בריי"ט אלגזי בפר"ק דבכורות חמור שלא ביכרה וילדה שני זכרים ומסיק הגמ' דמין במינו אינו חוצץ, והקשה לר"י דסבר בזבחים דחוצץ מה יענה להא דבכור, וכתב דהכא גם ר"י מודה כיון דגם השני בר מקדש בבכורה אילו יצא ראשון, משא"כ בשר לא חזי להקרבה בשום אופן, יעוי"ש, - אולם לפי"ז תיקשה על רב דסבר דאף שם בבשר אמרינן מב"מ אינו חוצץ, א"כ תיקשה עליו קושיות הפלתי, - ונראה דלא דמי דם בהמה לענין כיסוי להא דבשר שהעלה ע"ג אימורין, דשם שפיר יש לקרות מב"מ בשר עם האימורין כיון דלכהפ"ח האי בשר לפעמים גם הוא איתא בתורת הקרבה כגון בעולה, משא"כ בדם בהמה דליתא כלל בתורת מצות כיסוי. - כח תוס' ד"ה אמר ר' יוחנן זאת אומרת כ"ש אין מקדשין אלא מדעת, והא דפליגי חזקי' ור' יוחנן בפר' התודה בתודה ששחטה על שמונים חלות, וקאמר שם רבא דכו"ע כ"ש מקדשין שלא

מדעת וכו', יעוי"ש, - ולכאורה קשה מה הקשו, הלא הכא שפיר מתפרשה הסוגיא דר' יוחנן אמר זאת אומרת כ"ש אין מקדשין אלא מדעת, היינו דהני תנאי דסברי אליבא דב"ב דלא אמר ב"ב דיחזיר אלא בקומץ, ולא בקידוש, אבל אליבא דרבנן דהיינו ת"ק שפיר יש לומר דסבר כ"ש מקדשין שלא מדעת, - ורבא מפרש לקמן אליבא דר' יוחנן, היינו דסבר ר' יוחנן כרבנן דהכא, - וזהו הטעם דלא יחזיר מטעם דמקדשין שלא מדעת, - ודוחק לומר דהתוס' דייקו מדקאמר ר"י זאת אומרת וכו' ולא קאמר קסברי כ"ש אין מקדשין אלא מדעת, - דמשמע מזה דנם הוא בעצמו סבר כז, - ואפשר לומר דכוונת התוס' משום דאם אמרינן כן ע"כ דלא אתא המשנה, דהיינו ת"ס דב"ב, כר' שמעון, - והיינו דר' שמעון סבר דלא בעי קידוש כלי כלל כמבואר לקמן כ"ו בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת, והיינו דלא בעי מתן כלי, - והסוגיא קאמר לעיל דהא דקתני כל המנחות אתיא גם כר' שמעון להרבה אוקימתות, - ומסתמא סיפא דהמשנה דהיינו ת"ק דמשנה דידן אתיא גם כר' שמעון, - וא"כ אי אפשר לומר דטעמא דת"ק משום דהגמר עבודה בדעביד מתן כלי, וכשמהדר להקומץ תיפסל מטעם עבודה דהפסול, דלר"ש כיון דאפשר לבטלה לעבודה זו אין חשיבות לה דתגרום פסול להמנחה. כט אבל יש להעיר מסוגיא דזבחים י"ד דאיתא שם רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו הולכה בזר מחלוקת ר"ש ורבנן ר"ש דאמר עבודה שאפשר לבטלה לא עבודה היא כשרה בזר, לרבנן פסולה, - ובמסקנא אמר עולא אמר ר"א הולכה בזר פסולה אפילו לר' שמעון, ומבואר שם בטעמו של דבר דאע"ג דסבר ר"ש עבודה שאפשר לבטלה לאו עבודה היא, היינו דוקא לענין מחשבה משום דאין היתר הקרבן תלוי בו, אבל עבודה הוי ליפסל בזר, וכמו שמבואר שם בפירש"י, - נמצא דגם לר"ש עבודה שאפשר לבטלה עבודה היא להיות נפסל בפסול העובד, - ודוחק לומר דכוונת התוס' ליישב גם אליבא דרבה ורב יוסף:

והנה יש לעיין בהא דפליגי בזבחים ט"ו בהוליכו זר ברגל אם אפשר לתקוני או לא, - דפליגי בזה בני ר"ח ור' ינאי דחד אמר כשר וחד אמר פסול, ופירש"י דמאן דמכשר סבר דאפשר לתקונו מטעם דלא דמיא לשארי עבודות, דאילו שארי עבודות שחיטה וקבלה וזריקה, מאחר שנעשו בפסול אי אפשר עוד לעשותן בהכשר, משא"כ הולכה, יעוי"ש, - וקשה טובא הא לכאורה הרי"ז פלוגתא דרבנן וב"ב, דרבנן סברי דלא הוי תקנתא בחזרה, וב"ב סבר יחזיר, -- וביותר תיקשה לפום מאי דקאמר הסוגיא לעיל אליבא דרב דבדאיתא לקומץ בעיני' לכו"ע אפשר בחזרה, וקשה הא פליגי בזה אמוראי בזבחים, ומדוע לא קאמרה הסוגיא התם דזה תליא בפלוגתא דתנאי.- לא ונראה לדבר ברור כי אין ענין סוגיא דידן, דהיינו פלוגתא דב"ב ורבנן לנידון הולכה דשם, והיינו דהולכה עכ"פ עבודה

היא לאחר קבלת הדם, - וכבר נתמלא הקדושה במילואה, בזה פליגי אם אפשר לתקן ההולכה הנעשית בפסול, - משא"כ הכא בקמיצת פסול, דהנה הקמיצה במנחה הרי היא כשחיטה בזבח, - ולוא יצויר שחיטה בחזרה, - דאז לכו"ע ישנה בחזרה, - והכא בקמיצה כזו שישנה בחזרה, הרי היא כשחיטה כזו שאפשר לתקן, - ולכו"ע מתקנין, - וזהו סברת הסוגיא לעיל דבאיתא בעיני' לכו"ע ישנו בחזרה, - וגם הכא לפי מה שמוקים דעדיין לא גמרה עבודתה ישנה בחזרה, וכמוש"נ. - דף ח ואם איתא לילף מדם, - והקשו התוס' הא שאני דם דליתא מתוך, - ומפרשו דבדם נמי קרב לחצאין שיש ד' מתנות וז' הזיות דפרה שכל אחת כפרה בפני עצמה, - ושיעור טבילה דלעיל לאו למעוטי חצי הזאה וכו' יעוי"ש, - והנה מזה תיקשה לשיטת הרמב"ם פר"ג ממעה"ק ה"ח דכתב דבדם גופי' אין צריך שיקבל בכלי אחד רק כשיעור הזאה אחת, - הנה כן דקדק המל"מ שם שכן הוא דעת הרמב"ם, יעוי"ש, וא"כ תיקשה הכא מאי פריך ונילף מדם, - ובעיקר דברי הרמב"ם מבואר אצלנו בספרנו נזר הקודש לזבחים מ' כמבואר שם:

בדין קדושת חצאין א הפריש חצי עשרון ודעתו להוסיף רב אמר אינו קדוש ור' יוחנן אמר קדוש, - ויש להבין דברי ר' יוחנן דסבר דגם חצי עשרון נתקדש אעפ"י שבאמת ק""ל להלכה דאין הכלי מקדשת חצאין, וע"כ דסברת ר' יוחנן דלהכי נתקדש החצי עשרון משום דבדעתו להוסיף עד עשרון, ולהכי נתקדש גם החצי עשרון, וזה תמוה הלא עכ"פ עכשיו עדיין לא הוה עשרון שלם, ולא הוה יותר מחצי שיעור ואין קדושה לחצי שיעור, ונראה דסברת ר' יוחנן בזה דסבר כלי שרת מקדשין למפרע, והקידוש כלי הוא מתחילה ועד סוף, וכל קימעא וקימעא היורדת לתוך הכלי מתקדשת, ויען שהתורה לא נתנה זמן עד כמה יאריך זמן הנתינה להכלי, ממילא יכול להאריך את הנתינה עד זמן שירצה אפילו כל היום כולו עד שיתמלא ומקרי נתינה אריכתא, ולהכי נתקדש כל קימעא וקימעא היורדת להכלי, אמנם כל זה אם בדעתו להוסיף עד עשרון דאז דוקא שייך לומר דהוה נתינה אריכתא, משא"כ אם אין דעתו להוסיף אז אמרינן דפסקה הנתינה, ולא הוה יותר מחצי שיעור ולא נתקדש, כדין חצי עשרון שאין מקדש חצאין, והביאור בדברי ר' יוחנן שאמר דעתו להוסיף היינו שבא להורות לנו השלילה, דאם אין דעתו להוסיף אז בהכרח לא נתקדש, זהו סברת ר' יוחנן, ורב דאמר אינו קדוש ע"כ סבר דהכלי שרת מקדשין מכאן ולהבא דהיינו בסוף המילוי דוקא, וא"כ לא יצוייר שיוקדש לחצאין:

ב ורב כמאן סבר בחביתין אי סבר כר' אלעזר לילף מחביתין וכו', ותמוה דמה שייך למילף מחביתין הא אמר שם בחביתין הטעם דמתוך שקרבה לחצאין להכי קדשה לחצאין, והביאור בזה דכיון שקרבה לחצאין אם כן חזינן שחצי ג"כ הוה קרבן, א"כ

זהו השיעור שלו, ולהכי קדשה נ"כ לחצאין כיון שהוי שיעור שלם, ולפי"ז תמוה מאי פריך לילף מחביתין דמה דמיון הוא לחביתין, הא בחביתין הוה החצי עשרון שיעור שלם מפני שקרבה לחצאין, וכבר הקשו התוס' בזה ד"ה ואם איתא, יעוי"ש, - ויש להבין דלכאורה מה מועיל הא דקרבה לחצאין אשר בשביל זה יהי' גם ההקרש לחצאין, הלא כיון שדין מיוחד איתא בכלי שרת שאין מקדשין אלא מלאין, ואין כלי שרת מקדשין חסרין מטעם שדין הוא בכלי שרת, וממילא אינה יכולה להקדיש חצאין, ואעפ"י שקרבה חצאין, מפני שעכ"פ הוי חצי שיעור לענין קידוש הכלי שרת, וגם דברי ר' אלעזר שאמר מתוך שקרבה לחצאין מקדשת חצאין גם כן צריך ביאור:

ג אמנם לפי מה שביארנו יש לומר דסבר ר' אלעזר דהכלי שרת מקדשין מתחילה ועד סוף, וכל קימעא וקימעא מתקדשת, ורק תנאי איכא בדיני קידוש כלי שרת שתהי' במילואה לבסוף, וכשיוגמר התנאי לבסוף דהיינו שיהיו מלאין, אז אמרינן דנתקדשה הסלת למפרע, נמצא דיש כח להכלי שרת לקדש גם פחות מכשיעור, וסבר ר' אלעזר דלהכי בעינן מלאין משום דבפחות מכשיעור לא חזי לקרבן, ולהכי לא מקדשת חצאין, ובשביל זה בא התנאי בכלי שרת שאין מקדשין חסרון, ובאופן שלא חזי לקרבן בפחות אז מעכב התנאי, אמנם באופן שחזי לקרבן בפחות מכשיעור אינו מעכב השיעור דמלאין, ושפיר קדשה חצאין מפני שבעצם הקדושה דהכלי שרת שפיר מקדשת גם בחסרון, ורק מפני התנאי בעינן מלאין, ובאופן שקרבה חצאין, קרינן לזה קיום התנאי ג"כ, ואינו מעכב גם כי חסרה ולא הוה במילואה כיון שבאמת טמור כח קדושה בכלי שרת לקדש גם פחות מכשיעור, נמצא לפי"ז מוכרח דר' אלעזר סבר דיש כח להכלי שרת לקדש חצאין, ולכן כמו שסבר ר' אלעזר דבמקום הקרבה דחצאין לא בעינן קיום התנאי דמלאין, א"כ גם בשדעתו להוסיף ג"כ אינו מעכב התנאי דמלאין מפני מחשבתו שבדעתו להוסיף ולהקריבו בשלימותו, וזהו שפריך הגמ' לרב אי סבר כר' אלעזר לילף מחביתין, והתוס' שם כתבו דהסברא שדעתו להוסיף דומה שפיר להא דמתוך שקרבה וכו', יעוי"ש, ואפשר כוונתם גם כן לדברינו שכתבנו. ד ולפי"ז יתיישב דברי הראב"ד בפרי"ג ממעה"ק ה"ד שהשיג על הרמב"ם שכתב שהיו מקריבין י"ב חצאין בבוקר וי"ב חצאין בערב, והוא סבר שמקריבין ששה שלימין בבוקר וששה שלימין בערב, - והקשה במל"מ בשלמא לדעת הרמב"ם היינו דצריך לאפות כל הי"ב חלות בבוקר, בכדי לחצות אותן לחצאין, אבל לדעת הראב"ד דסבר דהחלוקה היתה בחלות, א"כ מדוע היו אופין כל הי"ב חלות בבוקר, הלא הי' טוב יותר ללוש רק ששה ולאפות ששה, יעוי"ש, - אבל לפי מה שביארנו דכו"ע סברי דהעשרון אינו מקדש אלא כשיעור ולא בפחות בכשיעור,

רק פליגי אם הקדושה דלבסוף כשנתמלא השיעור נעשית הקדושה מכאן ולהבא, או למפרע, - ומאן דסבר קדושה לחצאין היינו דהקדושה באה למפרע כשנתקיים התנאי שנתמלא השיעור, - ולפי"ז ע"כ בעינן שתהי' הראשונים בעין בעת חלות הקדושה, - ומטעם זה אם תהי' הלישה והאפיי' בפחות מכשיעור, - א"כ חרי חסר עדיין הקדושה דעשרון, וכשנתמלא השיעור אח"כ הרי אין כאן חלות הקדושה על מה שכבר הוקטר, - להכי לכו"ע בעינן שתהי' שיעור שלם בלישה מפני קדושת העשרון, - מפני שבעינן תנור קדוש, כמו שכתב הרמב"ם, - ובעינן שיעור שלם בתנור, דהיינו כל החלות. - בדין אם שייך פסול יציאה בכניסה דפנים א מנחה שקמצה בהיכל כשרה שכן מצינו בסילוק בזיכין, - לכאורה הא מצינו בחטאות החיצוניות שנכנסו דמן לפנים פסולות, אעפ"י שחטאות הפניות מקומן פנימה, ולא אמרינן מדכשר לפנימיות תהי' בדיעבד כשר גם לחיצוניות, - והיינו דהתורה פסלה החיצוניות בכניסה דלפנים, - וא"כ היאך יש ללמוד הא דקמיצה דמנחה בהיכל, - הלא איכא למימר דם חטאות החיצוניות תוכיח, - אבל לא קשה דשאני הא דדם הפנימיות דדינם של הקרבנות שרפה, וא"כ אין להביא תוכיח מהם לחטאות הנאכלות, ואדרבה איכא למימר דאמרה תורה דבהבאת דם לפנים הדין שרפה נוהג, - אף שבזה הוא מטעם שכן המצוה, ובזה מטעם הפסול, אבל עכ"פ דין שרפה בשתיהן, - אבל בהא דקמיצה בהיכל שנלמד מבזיכין לענין הכשר המנחה לדין מנחה הנאכלת בשיריה לכהנים, זה הוי לימוד מעליא מנחה ממנחה. - ב גופא אמר ר' יוחנן שלמים ששחטן בהיכל כשרין שנאמר ושחטו וגו' ולא יהא טפל חמור מן העיקר מיתיבי' ר' יהודה בן בתירא אומר מניין שאם הקיפו וכו' שהכהנים נכנסין להיכל ואוכלין בקדשי קדשים ושירי מנחות ת"ל בקודש הקדשים תאכלנה והא למ"ל קרא לימא לא יהא טפל חמור מן העיקר, - והנה יש לחקור מאיזה טעם הוה סד"א דאין קדשים נאכלין בהיכל, אי משום ביאה ריקנית, דאסור ליכנס להיכל, כמבואר לקמן כ"ז וביומא נ"ג, - לכאורה לא שייך באופן זה ביאה ריקנית כיון דעובד עבודה דלא גרע מהשתחווי' דכתבו התוס' לקמן ובשלהי חגיגה דמותר לכנס לכתחילה ולהשתחוות שם, ולא גרע אכילת קדשים מהשתחווי', איברא דדעת הרמב"ם והחינוך דנם אם נכנס להשתחוות לוקח, מ"מ הא מבואר לדעת התוס' דמתירין להיות נכנס להשתחוות, וא"כ למאי איצטרך קרא דמותר לאכול קדשי קדשים בהיכל לעת הצורך, - והנה יש לחלק דשאני השתחוואה שיש דין השתחוואה דהיכל, -- משא"כ אכילת קדשים שלא שייך בזה אכילה דהיכל, - ואפשר דבשביל זה פירש"י טעם אחר, וזהו דכתב בד"ה נכנסין וז"ל ולא אמרינן דליפסלו קדשים בהך יציאה דיצאו מעזרה להיכל, עכ"ל, - אבל שיטת

רש"י תמוה דהלא מבואר בזבחים פ"ב דאין קדשים נפסלים כשנכנסים בפנים, דהיינו בהיכל, וילפינן זה מדכתיב אשר יובא מדמה, דמה ולא בשרה, הרי מבואר דבשר לא נפסל משום יוצא כשנכנס בפנים, וצ"ע. ג ונראה לבאר כוונת רש"י, והוא, דהנה שם בזבחים איתא בהא דאיתא שם בשר הנכנס לפנים כשר, שיהא בדין שיהא פסול ומה במקום שלא פסל דם שבחוץ את שבפנים בשר היוצא לחוץ פסול, מקום שפסל דם שבפנים את שבחוץ בשר הנכנס לפנים אינו בדין שיהא פסול, הרי הוא אומר מדמה ולא בשר, יעוי"ש, והנה יש להבין למה נסיב ק"ו, והא בלא"ה הו"א דפסול כיון דילפינן מהא דובשר בשדה וגו' דבשר היוצא חוץ למחיצתו נאסר, וא"כ מה"ת הו"א דדוקא שיצא לחוץ נאסר ולא כשיצא לפנים, דמ"ש זה מזה כיון דשניהם הוא חוץ למחיצה, דבשלמא אם נאמר דיציאה לחוץ גורם שתהי' חסרון בקדושה אז שפיר נוכל לחלק בין פנים לחוץ, אבל כיון דקיי"ל זריקה מועלת ליוצא היכא דהוה גוף הזבח כמבואר זבחים צ', הרי מבואר דכל היכא דיציאה קודם זריקה הזריקה מקדש קדושה גמורה גם בחוץ, נמצא הא דנאסר אם יצאה לחוץ לא הוי הטעם משום חסרון קדושה, אלא דינא הכי דנאסר אף דליכא שינוי בעצם הקדושה, וא"כ מאי שנא ביציאת הבשר לפנים, ואין לומר דהתנא דברייתא זו סבר אין זריקה מועלת ליוצא, ולהכי בעי דוקא ק"ו, ליתא דהלא מבואר האי ברייתא נמי בתוספתא דזבחים פר"ח, וסתם תוספתא הוה אליבא דר"ע כמבואר בכ"מ, עי' סנהדרין פ"ו, ור"ע סבר זריקה מועלת ליוצא, וא"כ אין לחלק בין יציאה לחוץ לנכנס לפנים:

ד ובעיקר הענין אם שייך פסול יציאה בהכנסה דפנים, פליגי בזה הראשונים, והוא, איתא בזבחים פ"ב בעי רבא פר ושעיר של יוהכ"פ שהזה מדמן על הבדים והוציאן להיכל והכניסן מהו מי אמרינן מקומן הוא או"ד הואיל ונפק נפק. - והרמב"ם בפר"ב מפסוה"מ הי"ד כתב דהפסול הוא משום יוצא חוץ למחיצה, - והראב"ד שם כתב וז"ל א"א אני איני סובר כפירושו כי הסוגיא שלו דומה דמשום יציאה הוא הפסול, והענין אינו כן אלא משום ביאת פנים וכו', יעוי"ש והנה מפירש"י שם בגמ' משמע ג"כ כפירושו דהפסול הוא משום ביאת פנים, - ונפק"מ לדינא אם הכניס מעט מן הדמים דמשום ביאת פנים יש לפסול כל הדם, ומשום יוצא לא נפסל רק מה שיצא והשאר כשר. והנה בזה אני שב להקשות על הסוגיא דלעיל שם בזבחים פ"ב מדוע לא אמר התנא לפסול את הבשר שנכנס לפנים משום פסול יוצא לדעת הרמב"ם דסובר דשייך יוצא נם בהכנסה בפנים, ולמה אמר התנא הקל וחומר: ה לכן נראה דהא דעביד ק"ו לפסול בשר הנכנס לפנים הוא דוקא בבשר כזה אשר לא אפשר לפסלו משום יוצא חוץ למחיצתו, כגון בשר קדשים

קלים דמותר לשחטן בהיכל מטעם שלא יהא טפל חמור מן העיקר, נמצא דהיכל שפיר נקרא מקומו, ואין לפוסלו משום יוצא, להכי עביד ק"ו, והכי פירושו. דכיון דחזינן דגבי דם שנפסל ביוצא לחוץ ולא נפסל מה שנשאר בפנים, וגבי פנים נפסל נם הנשאר מה שלא נכנס, ע"כ דביאת פנים חמור יותר דאף מה שלא נעשה בה התחדשות נ"כ נפסל, ולהכי כיון דחזינן דכל כך גדול כח פנים דאף מה שאין סברא לפסול נ"כ נפסל, לפי"ז נם בשר קדשים קלים שנכנסו לפנים יש לפסול אף שאין סברא לפוסלו, כיון דאיכא למימר דמקומו הוא, וכמו שלא נפסל משום יוצא לחוץ כן לא נפסל משום נכנס לפנים, ועל זה בא הק"ו דאין סברא לומר כן, אלא כח פנים חמור יותר, ועל זה אמר התנא דאיכא מיעוט דמה ולא בשרה,- וכל זה הוא דוקא לאחר שרבתה תורה שחיטת שלמים בהיכל, - אבל בלא זה הי' בזה פסול יוצא, - איברא דאכתי יש להקשות למה לן בחצר אה"מ להתיר שלמים ששחטן בהיכל, - הא יש ללמוד מזה מדכתבה תורה למעט בשר, - א"כ ממילא מוכח דלא שייך גבי שלמים הא דפסול יוצא:

ו ונראה דגם רש"י והראב"ד פירשו דכוונת התנא בהא דבשר היינו שלמים, - וזה מוכח מדדן ק"ו, - אבל מצד הסברא לא שייך פסול יוצא בפנים בהיכל, מטעם דכיון דלפעמים נשחטין שלמים בהיכל, כמו שכתבנו לעיל, - ומטעם זה שוב אין מקום לרבא להבעי' שלו לענין בהא דפר ושעיר של יוהכ"פ, - והיינו דכיון דחזינן דפשוט לתנא דלא שייך פסול יוצא באופן שהי' ראוי בשעת הדחק להיות נשחט בפנים. - א"כ הכא כש"כ גבי דם הזה כיון דהי' בפנים פשיטא דלא שייך לפסול משום יוצא, - להכי פירשו דהבעי' הוא משום פנים. - ז ובזה אתי שפיר פירש"י הכא דפירש דלא ליפסלו ביוצא, והיינו דאי לאו דרבתה תורה בהדיא דמותר לאכול קדשי קדשים בהיכל, בודאי הוה אמרינן דשייך פסול יוצא גם במה שנכנס לפנים, ורק עתה שרבתה תורה דמותר לאכול קדשים בהיכל, לא שייך פסול יוצא, - רק בקדשי קדשים הנשרפים אבל בשר קדשים קלים כשנכנסו להיכל כשר, - ומכוון בזה לשון הרמב"ם בה' מעה"ק פי"א ה"ז שכתב וז"ל נכנס בשר קדשים קלים להיכל הר"ז כשר, עכ"ל, - והנה מרן הכס"מ הביא גירסת הרמב"ם קדשים סתם, יעוי"ש, - אמנם לפי מה שביארנו יש לומר דדוקא בשר קדשים קלים הדין כן, מפני דלא שייך בזה פסול יוצא, אבל לא בקדשי קדשים, וכמוש"נ. - והיינו דיובדל בזה קדשי קדשים מקדשים קלים, דקדשים קלים דשחיטתן כשרה בהיכל, להכי לא שייך בזה גם על הבשר פסול יוצא, משא"כ שחיטת קדשי קדשים דשחיטתן פסולה בהיכל, כמבואר ברמב"ם פר"ה ממעה"ק ה"ד, -- וע"כ הביאור בזה משום דטעונין צפון, והיכל לאו צפון הוא, וממילא שייך בהו פסול יציאה, - וביותר הרמב"ם לשיטתו שמפרש

בפר"ב מפסוה"מ דשייך פסול יוצא נם בפנים, - והנה גם עתה שחידשה תורה קרא מיוחד דמותר לאכול נם קדשי קדשים בהיכל, אמנם כל זה דוקא בקדשים הנאכלין, משא"כ פרים הנשרפין וחטאות הנשרפות, שייך בהם פסול, יציאה, גם בפנים, וחידוש דין הוא, - ולא מצאתי למי שהעיר בזה, וצ"ע, - אבל דברי מרן הכס"מ נכונים דלא היה להרמב"ם לכתוב קלים רק קדשים הנאכלים. - ח והנה יש לחקור בשלמים ששחטן בהיכל באופן שהי' יכול לשחטן בעזרה, - אם חייב משום ביאה ריקנית, - ומצאתי במנח"ח מצוה קפ"ד דדעתו שיש בזה משום ביאה ריקנית משום דשחיטה לאו עבודה היא, - ובזה מחלק בין שחיטה לאכילה, יעוי"ש, - אבל נראה כי ודאי גם גבי שחיטה כיון דהתורה אמרה בחצר אהל מועד, ועל זה אמרינן לא יהא טפל וכו' נמצא דהוי כאילו קבעה התורה גם את ההיכל לשחיטת קדשים, וא"כ מדוע יתחייב משום ביאה ריקנית, - והא דנקט שלמים ששחטן דמשמע דיעבד הן, לכתחילה לא, ע"כ לאו משום ביאה ריקנית היא, אלא כיון דהתורה ע"כ כוונתה דלכתחילה בעינן למישחט בעזרה, מדכתבה בהדיא דמקום שחיטה בעזרה, וע"כ זהו לענין לכתחילה ובדיעבד כשר מטעם לא יהא טפל וכו', וע"כ כמו שכתב הרמב"ם, וכמו שביארנו לעיל. - בדין בלילת המנחה א דף ט' איתמר בללה חוץ לחומת העזרה ר' יוחנן אמר פסולה ר"ל אמר כשרה וכו', - והנה מדחזינן דפליגי כן לענין פסול, - משמע דלכתחילה בעינן מעשה הבלילה בפנים, - וכן תנן לקמן צ"ו במשנה כל המנחות יש בהן מעשה כלי בפנים, ופירש"י לישה ועריכה, יעוי"ש, - ובגמ' שם שאלו את רבי זו מניין אמר להם הרי הוא אומר ויאמר אלי זה המקום וגו' מנחה דומיא דחטאת ואשם מה אשם וחטאת טעונה כלי, אף מנחה טעונה כלי, יעוי"ש, ובפנים משתעי קרא, ועי' בפירש"י, - הרי נלמד מקרא דיחזקאל שם דלישה טעונה בכלי ובפנים, וע"כ הא דפליגי הכא הוא לענין פסול לחודיא - ולכאורה יש לעיין הלא מדאיתקש מנחה לאשם וחטאת, ובדידהו ע"כ נפסלו בהוצאה דלחוץ, וא"כ נם מנחה כן, - ומזה משמע כר' יוחנן, - וע"כ צריך לומר דסבר ר"ל דלאו לגמרי איתקש מנחה לאשם וחטאת, - דבדידהו שקדושתן במילואן נפסלו ביוצא, - אבל מנחה טרם שנתקדשה במילואה, ואין בה פסול יציאה, - וממילא ההיקש ע"כ לענין לכתחילה נאמרה. - ב ומדכהונה לא בעי פנים נמי לא בעיא, - וקשה הא חזינן גבי אשם וחטאת דלא בעי כהונה בבישולם, ומ"מ בעינן שתהי' הבישול בפנים, כמו שאמר יחזקאל, וע"כ גמרא גמירי לה ואתי יחזקאל ואסמכה אקרא, - אמנם ע"כ שם הא דבעי פנים, משום דלא אפשר בענין אחר, מטעם פסול יוצא, - אבל עצם הבישול לא בעי פנים, - אבל קשה לפי"ז מדוע בעינן כל עיקר הדין דאסור להוציא אשם וחטאת לחוץ, הא נפסלו ביוצא

אם יוציאנו חוצה, - ודוחק לומר דבשביל מנחה אמר כן, - אמנם כבר דקדקו התוס' שם והביאו מה שפירש"י דכל עיקר הלימוד לענין כלי דבעינן כלי שרת, יעוי"ש, - ומטעם זה אין מקום לומר הכא דלר"ל דסבר דפנים וכהונה תלוי זה בזה, א"כ ליבעי כהונה גם כן, - והיינו בלכתחילה, ותהי' בזה הדין כמו הגשה ותנופה דבעינן כהן לכתחילה, כמו"ש התוס' לקמן י"ח, - וה"נ תהי' הדין לר"ל, דכמו דבעינן לר"ל פנים לכתחילה כן תיבעי גם כהן, - והטהרת הקודש העיר בזה גם כן, - אבל לפי מה שכתבנו אין מקום לזה, - דע"כ אין להטעין במנחה יותר מאשם וחטאת, וכמו דלא בעינן כהן בבישול אשם וחטאת, כן לא בעינן כהן בלישה ועריכה דמנחה, - נמצא לפי"ז דהא דקאמר ר"ל מדכהונה לא בעיא פנים נמי לא בעיא, - לא דמי זה לזה, דכהונה לא בעי כלל גם לכתחילה, - ויש לעיין לפי"ז בהא דכתבו התוס' הכא לר"ל דהא דאמרו בגמ' דפסחים ל"ו לישה במקום זריזים, - אורחא דמלתא, יעוי"ש, - והלא לפי מה שביארנו ע"כ מצוה דלכתחילה איכא בלישה שתיעשה בפנים, והוא מטעם ההיקש דלאשם ולחטאת, - וכמוש"נ:

ג איתמר בללה חוץ לחומת עזרה ר' יוחנן אמר פסולה ר"ל אמר כשרה, - והנה הקשו התוס' לר' יוחנן דפסול, והלא כיון דבלילה אינה מעכבת, וא"כ מדוע תפסל בבלילה דחוץ, ותירצו דזה גרע מאם לא בלל כלל, - יעוי"ש, ויש להבין איזו סברא הוא דבלילה דחוץ מגרע גרע מלא בלל כלל- ואפשר לומר דבלא בלל, - הרי אכתי ראוי לבילה יש כאן, - משא"כ בשבלל בחוץ בפסול, הרי חסר בזה גם הא דראוי לבילה משעה שהכניס לפנים אחרי הבלילה אבל לפי"ז יש להבין בהא דהקשו במיצה דמה בכ"מ במזבח כשרה שאם הזה ולא מצה כשרה, - ולפי מה שביארנו בכוונת התוס' אין כאן קושיא דהרי שם הוי נשפך ממש הדם, כיון דהזה שלא במקום הראוי למיצוי, - ומה לי נשפך על הרצפה או על מקום המזבח, אבל שלא במקום הראוי, - וא"כ הרי"ז נשפך ממש, וזהו לא מיצה כלל דכשר, משא"כ הכא בבלילה דחוץ דהמנחה בעין לפנינו בבלילה דפסול, - גם מה שתירצו וז"ל דהתם בפנים, והכא בחוץ, - ואין זה מובן לכאורה כוונתם, - ובשיט"מ כתב דשאני התם דעכ"פ במזבח קעביד, יעוי"ש, - וגם התירוץ שם תמוה שתירצו הבדל בין שינה מקום זוטא:

ד עוד יש לעיין בדבר הבלילה דיש בה שתים, - א) נתינת השמן בהכלי, ב) הבלילה שאח"כ, - והנה בבלילה פליגי, - ומשמע דעל נתינת השמן לא פליגי, - ומשמע דזה לכו"ע כשר גם בחוץ, - וכן מסתברא דלא עדיפא נתינת השמן מנתינת הקמח להכלי, - וא"כ דוקא בבלילה פליגי, - וכן יש לדייק מדברי התוס' שהקשו מהא דלא בלל כשרה, - ולא קאמרו התוס' דהכא שאני מטעם דהיתה גם נתינה דהשמן, - וע"כ דהנתינה דהשמן

לא נחשב למאומה לענין זה. - ה כיון דעשייתו בכלי וכו' משמע דבעינן כלי שרת, ומזה יש לתמוה על הרמב"ם בפר"ג ממעה"ק דלא בעינן כלי שרת אלא ביציקה, וכבר עמד בזה מרן בכס"מ, - והלח"מ כתב דכוונת הש"ס עשייתו בכלי לאו בכ"ש אלא סתם כלי, יעוי"ש, אבל דוחק הוא כי מזה לא הוי הוכחה דבעי פנים. - ונראה דהרמב"ם מפרש עשייתו בכלי היינו על קידוש העשרון דמקדש הקמח בראשונה, - וכיון דכבר נעשה קדושת הקמח, בכ"ש, להכי בעינן מעשה הבלילה בפנים, אעפ"י שהבלילה עצמה לא בעי כלי שרת, - אמנם תמוה מניין לרבינו לומר דבר חדש שהוא נגד פשטות הסוגיא: ו ונראה להוכיח מקור לדברי הרמב"ם מהא דפריך לקמן ר' יוחנן לר"ל מהא דתנן חסר הלוג עד שלא יצק ימלאנו תיובתא, - והקשו בתוס' ותימא שלא הי' יודע רשב"ל המשנה, - יעוי"ש, - והנה אפשר לומר דרשב"ל מפרש דשאני הכא במנחה שחסרה קודם קמיצה, והוא אחרי הבלילה, - ולהכי נפסלה בחסרון, - משא"כ בחסר הלוג דלא נעשה שום מעשה בהלוג, וזהו סברת רשב"ל מטעם דסבר דלא דמי להא דחסר הלוג, - והסוגיא אינו מחלק בזה, - והוקשה להרמב"ם מדוע מותיב הסוגיא לרשב"ל ולא קמחלק דשאני הכא שנעשה מעשה בלילה קודם החסרון, והוי יותר קביעות לפסול בחסר, - ומזה הוציא הרמב"ם לומר דסברה הסוגיא דלא נעשה הבלילה בכלי שרת, ולהכי לא נחשב לקביעות לענין חסרון. - ו ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' על פירש"י לעיל ו' ע"ב בהא דמוקי פלוגתא דב"ב ורבנן בפלוגתא דר"י ורשב"ל, והקשו התוס' הא איתותב רשב"ל, - יש לומר דמפרש רש"י דהש"ס דשם סובר דלא קשה מהא דחסר הלוג דלא נעשה מעשה בקודש, - ובפלוגתא דב"ב ורבנן מיירי נם כן באופן זה דנעשה מעשה הבלילה בקודש, - ולפי"ז סבר רש"י דבעינן כ"ש במעשה הבלילה, - אבל התוס' ע"כ סבר כשיטת הרמב"ם דלא בעי כ"ש בבלילה, - ואתי שפיר ג"כ הא דקאמרה הסוגיא לקמן ט' ע"ב לימא תיהוי תיובתא דר"י בתרווייהו וכו' וקשה מה שייך תיובתא מברייתא כיון דיש לו ראי' מהמשנה דחסר הלוג, ומצאתי שעמד שם בתמי' בקר"א, יעוי"ש, - אבל בדברינו אתי שפיר משום דלא דמי להא דחסר הלוג, וכמוש"נ.- בדין שיריים שחסרו א אתמר שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה וכו', - לכאורה יש לעיין הלא מבואר לקמן בגמ' דחסרון כמום דמי, - והנה לפי"ז מדוע נשתנה דין מנחה מדין זבח שאם נעשה חסר אחר שחיטה דפסול הקרבן כמבואר בזבחים כ"ה ובכורות ל"ט, - וה"נ כיון דמדמינן מנחה לזבח, א"כ מדוע לא נפסלת המנחה בחסר קודם הקטרה כמו התם קודם זריקה, - ונראה דכיון דקמיצה הוא במקום שחיטה וקידוש כלי הוא קבלה כמו קבלה בדם. - ואם נעשה המנחה חסר קודם קידוש כלי להקומץ, דאז הוי הדין כמו שהבהמה נעשית בע"מ קודם

קבלה דפסול. - והכא מיירי שנעשה המנחה חסר לאחר שנעשה הקומץ קודש בכלי שרת, - ועכשיו עיקר הדבר שייך לענין שיריים, - ומדויק דנקט שיריים שחסרו, ובזה מדמה שפיר הסוגיא לפלוגתא דר"א ור' יהושע היכא דנאבד הבשר קודם זריקה:

ב אליבא דר"א כו"ע לא פליגי וכו' כי פליגי אליבא דר"י מאן דפסיל כר"י, ומאן דמכשר עד כאן לא קאמר ר"י אלא היכא דלא אשתייר, אבל היכא דאשתייר אפילו ר"י מודה וכו' מאן דפסיל שאני הכא דאמר קרא והרים הכהן מן המנחה את אזכרתה עד דאיתא לכולי מנחה לא מקטר, יעוי"ש - וקשה מובא דלפי"ז מניין להש"ס לומר דאליבא דר"א לא פליגי וכו"ע סברי דלר"א מקטירין הקומץ, - הא חזינן דלר"י דמכשיר באיכא שיורא, ומכ"ז הכא מודה מטעם דאיכא קרא דלא סגי בשיורא, ובעינן לכולי מנחה, - א"כ יש לומר דגם לר"א דמכשיר בקרבן גם בדליכא שיורא כלל, אמנם מודה במנחה מטעם דגלי קרא דבעינן לכולי מנחה, - עוד קשה טובא למה להש"ס להביא כלל הא דר"א ור"י הכא, הלא כיון דבאמת עיקר פלוגתא היא בקראי, - ודין זה הוא דוקא במנחה, - ומה שייכות ר"א ור"י הכא. ג ונראה דזה ודאי אם לא מצינו פלוגתא דתנאי אם בעינן לענין לרצות כמו בהזאה, שהיא מתיר, דתהי' דבר הניתר, - והיינו דאם הוי אמרינן דכשר להזות הדם על המזבח אעפ"י שאין לו מה להתיר, וזהו כי ההזאה באה בתור מכשיר ומכפר, אף אם חסר המתיר, - וסגי בזה דהי' דבר הניתר בתחילה, אבל אינו תנאי בהקרבן גם בלכתחילה, - דאז ודאי דאין מקום לומר דמנחה שאני בדין זה לומר דבעי דבר הניתר, דמהכ"ת לומר כן, - אבל כיון שמצינו לר"י דיש דין זה בדם אשר תנאי הוא בהמרצה דיהי' לו דבר הניתר, אז יש מקום לומר דדין זה נוהג גם במנחה, - וזהו דקאמר הש"ס אליבא דר"א כו"ע לא פליגי, והיינו דאם אין זה בזבח, א"כ פשיטא שאין זה במנחה גם כן, ואם בשביל דכתיב המנחה, ע"כ הביאור דלא ניתרת באכילה בחסר, אבל אין זה שייך בדבר הקטרה, - אבל לר"י דסבר דדין זה נוהג בזבח דבעינן תנאי זה בדם שיהי' להדם כח מתיר לעיכובא בלכתחילה, - והנה הא דכזית בבשר, ע"כ נלמד מזה למנחה דבעינן מנחה כולה, - והביאור בזה דבבשר השיעור כזית משום דזהו השיעור בשר בקרבן, - דבאמת בהמה שאין לה אלא כזית בשר גם כן כשרה היא אם אין אחרת להביא, - וממילא גם כשיש לה הרבה זיתי בשר, הרי"ז לדינא כשיעור כזית אחד של בשר, - אבל במנחה אין מקום לומר דהשיעור הוא בכזית, דזה ליתא דע"כ עשרון שלם בעינן, ובמקום שיש שיעור הוא בקפידא, - וזה ליתא בקרבן, דלא אמרה תורה השיעור כמה בשר יש בהקרבן, - וממילא השיעור בכזית, - והבן. - נמצא דזהו סברת ר"ל, דלר"י ע"כ בעינן מנחה שלימה, משום דמנחה שלימה הוי כמו כזית בשר בקרבן, - והא דדריש

מקרא אינו מייתורא דקרא, אלא ממשמעותא גרידא, משום דכן הוא בפשטות של מנחה שהיא במקום כזית בשר בקרבן. - ד תוספות ד"ה ומדכהונה וכו' וא"ת הא שחיטה דלא בעי כהונה ובעי פנים, - ותירצו דמשום קבלה בעי פנים, יעוי"ש, - ולכאורה יש להעיר מה נאמר הא דבעי שחיטה בקדשי קדשים בצפון, וזה לא שייך משום יוצא, - אבל ע"כ אין להקשות כלל מקדשי קדשים שיש אצלם דין מיוחד צפון, - דלאו משום פנים הוא, - אלא דין צפון עזרה נוהג בהם, - אבל שחיטת קדשים קלים שהוא רק משום פנים להכי הקשו, ותירצו שהוא משום דם. ה והנה מקשין הא חזינן בשחו"ח דפטור על הקבלה וחייב על השחיטה, - ונכון מה שכתב בזה התורת גיטין בסופו בשם אביו ז"ל דמעצם השחיטה לא קשיא להו להתוס' דפשיטא דבעי פנים משום קדושת הדם, - דלא נתקדש אלא בפנים, ומה"ט לא קשיא משחיטת חוץ, - -רק הקשו מהא דבעי פנים מלבד עצם השחיטה, - והיינו הא דבעינן גם רגלה בפנים, כמבואר זבחים כ"ו, - ועל זה תירצו דמשום דם הוא, היינו שלא יופסל נם דם הרגל ביוצא, עכת"ד, ודברי חן המה, - ולפי"ז מיושב מה שהקשה בשיט"מ על התוס', - ו איברא דיש להעיר דלפי"ז אכתי תיקשה הא זה ודאי דפסול יוצא לא שייך אלא בגמר שחיטה, - דהיינו לאחר הכשר שחיטה, - ואנן קיי"ל דגם במיעוט סימנין בחוץ פסולה, הרמב"ם בפר"א מפסוה"מ הי"ח, - אבל אפשר לומר דזה דוקא למ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס, - אבל הכא קיימא לר"ל, - ולשיטתו דסבר אינה לשחיטה אלא לבסוף, - לא מיפסל במיעוט סימנים בחוץ, - ומזה ראי' לדברי הכס"מ שם שכתב דדין הרמב"ם משום דקיי"ל כר' יוחנן. - ז עמוד ב איתיבי' ר' יוחנן לר"ל עד שלא פרקה נפרס לחמה הלחם פסול ומקטיר עליו את הבזיכין וכו' ומוכח מזה דשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה מקטירין את הקומץ, יעוי"ש, ויש לעיין הלא כמו כן יש להקשות גם לר' יוחנן מרישא אדין הראשון במנחה שחסרה קודם קמיצה דמכשר ר' יוחנן דסבר דקדושת כלי לא קבעה, - ובזה מבואר ברישא בעד שלא פרקה נפרס לחמה דהלחם פסול ואין מקטיר הבזיכין, - אבל יש לומר דבזה ע"כ שאני לחם הפנים דכיון דלא יכול למלאות החסרון, ממילא יש בזה פסול חסרון, - וכמו שאמרה הסוגיא לקמן לר' יוחנן במנחה שחסרה קודם קמיצה דפסולה מטעם חסר, אם לא הביא מביתו למלאות, - וכיון דזה לא שייך בלחה"פ, ממילא יש כאן פסול חסרון:

ח גמרא הלחם פסול ומקטיר עליו את הבזיכין, - לכאורה יש להעיר דכיון דהלחם פסול ואין כאן מצות אכילה, - והנה מבואר לקמן י"ט דחקה דכתיב בלחה"פ דאכילה כתיבה, - וכיון שאין לחם, א"כ אין הקטרה מטעם חקה המורה עיכובא, - אבל זה ליתא דע"כ הכוונה עיכוב אכילה מצד אכילה, והיינו כי שני דינים יש בלחה"פ, א) דין קרבן, ב) דין

אכילה, וכיון דחוקה כתיב באכילה היינו לומר דלאחר שהוכשר הקרבן מעכבת אכילה לומר דלא נתקיים דין לחה"פ אם לא נאכל אבל כל זה בדין זה דאכילה, - אבל הקרבן מצד עצמו שפיר נתקיים מצד דהקרבה דלחה"פ היתה כדין, אבל זה לא שמענו דעיכוב אכילה יעכב הקרבן. ט ובזה יש לתמוה על ספר טהרה"ק שהקשה בהא דפריך הגמ' אי ר"א מאי איריא נפרס אפילו כוד ושרוף נמי, - והקשה הא יש לומר דר"א מודה בלחה"פ מטעם חקה דקאי על אכילה, ומפ"ש דכוונת הש"ס דאם סבר ר"א חוקה בלחה"פ א"כ אמאי לא יליף שארי מנחות מלחה"פ, יעוי"ש,- ובזה דבריו תמוהין טובא דהלא מבואר שם בסוגיא י"ט דבשארי מנחות אין לומר חוקה עיכובא מטעם דכתיב מגרשה ומשמנה וכדפירש"י שם, - ובעיקר דבריו בהקושיא אין מקום לזה כלל, - דע"כ אין זה שייכות לדכשר הקרבן, - דאל"כ תיקשה עצם הדין לנפרס הלחם דהלחה"פ פסול ואסור באכילה, וע"כ כמו שכתבנו. - הואיל ואשתרי טומאה לגבייהו אישתרי נמי חסרות, - ולכאורה מה זה ענין לטומאה, - ועוד למ"ד ציץ מרצה, - ומה שייך לחסר ריצוי ציץ, - הלא כיון שאין הציץ מרצה על היוצא לר"י, - ופסול חסר יותר דמי לפסול יוצא, - ונראה דבטומאה ע"כ יש גם כן ענין חסר, והיינו דכל טמא עומד לישרף, והרי"ז כשרוף, - נמצא דבכח יש בזה גם ענין חסרון, - ובצבור שהציץ מרצה על טמא,- הנה ע"כ מרצה גם כן על חסר, - ועל זה אמר ראב"א זאת אומרת חסרון כבעל מום דמי, - והנה כל זה דוקא בחסר דבפועל שייך בעל מום, אבל חסר דבכח אינו שייך לומר בו בעל מום, - וא"כ חסר כזה אינו בטמא, וכמוש"נ. יא ובזה מיושב הא דפריך הגמ' לקמן מי לא עסקינן דר"י ור"ל במנחת העומר הצבור היא ופליגי וכו' ולכאורה גם בזה תיקשה למה לא נימא הואיל ואשתרי טומאה אישתרי נמי חסרות, ומדוע פליגי בצבור, ומאי טעמא דאוסר, - ומצאתי בטה"ק שהעיר בזה, - ובדברינו אתי שפיר יען דכל עיקר הסברא הא דיש לומר דהיתר חסרון הוא מפני שפסול חסרון ישנו גם בטמא, דהיינו חסרון דבכח, - אבל אם אמרינן דפליגי גם במנחה דצבור, א"כ ע"כ לא סברי סברא זו דחסרון שהוא בכח יהי' נחשב כחסר ממש דבפועל, - להיות נם בתור חסר, וא"כ ע"כ שוב אין מקום לומר דצבור שאני כיון דלא סברי סברא זו. - יב וחד לשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה אע"ג דמקטיר קומץ עליהן אותן שיריים אסורין באכילה וכו', וקשה לר"ל דסבר דאינו מקטיר הקומץ עליהן א"כ ממילא אסורין באכילה, ואיסור הקטרת הקומץ כבר למד ר"ל מקרא דוהרים כדלעיל, - וא"כ תיקשה קרא דוהנותרת מאי עביד, - ומצאתי בטהרה"ק שהקשה זה, - ודבריו דחוקים טובא, - אבל נראה דהדבר ברור לפי מה שמבואר בתוספתא דמנחות פר"ד דאפילו באופן שנאבדו או נטמאו כל השיריים כולן דלדידן גם כן הדין דלא יקטיר, וזהו דינו דר' יהושע,

ומ"מ אם הקטיר הורצה, וכן פסק הרמב"ם בפרי"א מה' פסוה"מ ה"כ, יעוי"ש, מבואר מזה דלענין דיעבד לכו"ע הורצה, וא"כ שפיר בעינן קרא לזה לאסור השיריים באופן הדיעבד, דהנה פשיטא לפי"ז דגם לר"ל לא חמיר השיריים שחסרו במקצת, לענין דיעבד כמו בנאבדו כולן אליבא דידן, ופשיטא אשר בדיעבד הורצה, ובעינן קרא לאסור אותן השיריים באכילה, כמוש"נ. יג אי ר"א אפילו אבוד ושרוף נמי וכו', וקשה מאי פריך דלר"א הי' להתנא לומר הדין הזה באבוד ושרוף, הלא יש לומר דאעפ"י דלענין להקטיר הקומץ אין נפק"מ בין נפרס לבין אבוד ושרוף לגמרי, - אבל עתה דנקט נפרס משמיענו דין חדש דכל הלחם פסול ואסור באכילה, ואנו לומדין מזה דשיריים אסורין באכילה אעפ"י שמקטיר הקומץ עליהן, - ונראה דיש לפרש נפרס לחמה היינו כל החלות כולן דלחה"פ, - וכיון דחסרון כמום נחשב, וא"כ יש עליהן פסול מום על כולן, היינו על כל אחת ואחת, - והרי הם חשובות כחסרות ממש. ופסול עצמן יש בהן, - ואין לדייק מזה לענין שיריים במנחה, וא"כ אין כאן חידוש דין דשיריים כלל, דהביאור שיריים דהחסרון דחדא פוסל גם באותן שאין בהן חסרון וזהו שיריים, אבל באופן שיש פסול חסרון בעצמותן, בהן עצמן, הרי"ז החסר ממש, - וגם מסתבר לפרש כן, מדלא נקט התנא נפרסה חלה אחת כמו בברייתא דלקמן י"ב ע"ב, - ומזה משמע דהכוונה חלות כולן, ולזה פריך שפיר אי ר"א מאי איריא נפרס אפילו אבוד ושרוף נמי. יד ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' ד"ה אותן שיריים מה הן באכילה, הוי מצי למיפשטא מהא דאם משפרקה נפרס לחמה הלחם פסול עכ"ל,- ולפי מה שכתבנו ע"כ מוכח מהסוגיא דמפרשו דהכא מיירי שנפרסו החלות כולן, וא"כ אין ראי' מזה לשיריים, וכמו שכתבנו, - והיינו דע"כ אותן המנחות הבאות שלימות, דהיינו מחבת ומרחשת הבאות חלות דפשיטא שאין ללמוד מהא דלחה"פ באופן שנפרסו כולן, לאופן שנשארו שלימות, ואותן שלימות דין שיריים עליהן, ואפשר שהן מותרות באכילה, - ולדברי הלח"מ בפרי"ג ממעה"ק שסבר בדעת הרמב"ם דגם מנחת סולת באות חלות, יעוי"ש, א"כ גם מנחת סולת אין לפשוט מזה, וכן פירש הברטנורא בפר"ו מ"ה, - ולהכי לא פשיט הסוגיא מזה, וכמו שנתבאר. - טו כתב הרשב"א בחידושיו בסוגיא זו בד"ה ואישתרי טומאה לגבייהו, וקשיא דאז אפילו עד שלא פרקה נפרס לחמה נמי אמאי קתני דהלחם פסול ואין מקטיר עליו בזיכין הא אשתרי חסרון לצבור וכו' ושמא יש לומר דטעמא דקודם שפרקה נפרס דאינו מקטיר הבזיכין הוי משום דאכתי לאו קרבן צבור מקרי, משום דכל זמן שלא התחיל לעשות בו שום עבודה לא מקרי קרבן צבור, דהא לא נתקדש בעבודה וכו' יעוי"ש, - והנה יוצא מזה

חידוש לדינא דכל הדברים הקרבים בטומאה, - זהו דוקא אם נטמא אח"כ כשנתקדשו בעבודה, - ובאופן שנטמאו מקודם אין בזה תורת קר"צ, - וחידוש דין הוא:
מז ובעיקר הקושיא הי' נראה לומר בטעם הרישא דעד שלא פרקה נפרס לחמה ואין מקטיר בזיכין, - הוא מטעם שכתבנו לעיל דעיקר הדבר דס"ד לומר דחסר דינו כטמא, - הוא משום דבטמא ישנו גם ענין חסר, - אמנם כל זה בטמא שנעשה בשעה שנתקדש בעבודה, דהוי פסולו בקודש וטעון שרפה, - אבל טרם שנעשה עבודה דקודש לא הוי פסולו בקודש, ואין דינו להיות בשרפה, - ואין בזה ענין חסרון, ואפשר להעמיס כי זה גם כוונת הרשב"א, אבל דוחק הוא. - יז והנותרת ולא נותרת מן הנותרת, - יש לעיין היאך הדין באופן אם נחסרו השיריים אחר ההקטרה קודם שיצית האור ברובא, אם מותר השיריים.. - ומצאתי בספר חזון איש שהסתפק בזה, וכתב דבהקטרה דכהן תליא, יעוי"ש, - והיינו דלאחר הקטרת הכהן שהעלה על המזבח שוב אינו נפסל להיות אסור באכילת השיריים, - אמנם נראה דמוכח להדיא להיפוך, מסוגיא ערוכה יומא מ"ז ע"ב, - דאיתא שם בין הביניים ספק נינהו היכי עביד אמר ר"ח מקטיר קומץ לחודיא תחילה והדר בין הביניים, - דאי אמרת בין הביניים ברישא דלמא שיריים נינהו, והוי להו שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה וכו' וע"כ הפירוש דהשיריים יהי' נאסרין באכילה, וכן פירשו התוס', כמבואר שם, - הרי מבואר להדיא דגם בחסרון לאחר שהעלה הקומץ על המזבח נאסרין השיריים באכילה אם החסרון נעשה קודם שיצית האור ברובא. בדין ימין א כאן שמאלית וכו' והנה משמע מזה דכיון דבעינן שמאל פסול ימין, - והוא מטעם לימוד הקראי, כמבואר, - ולכאורה בלא"ה לא אפשר בימין, דהא צריך להזות על המצורע באצבע הימנית, ובהכרח צריך ליתן הדם והשמן על כפו השמאלית, - ומצאתי בקר"א שעמד בזה, וכתב דבא להורות שלא יתן לכהן אחר על כף הימנית, וכדרבנן בנגעים פרי"ד מ"י דלכתחילה הי' נותן על כף השמאלית של כהן אחר, יעוי"ש, - ולדעתי נראה, דנפק"מ אם נפסל הדם והשמן כשנתן על כף הימנית, - דאם מטעם דלא אפשר, דאז אם נתן על כף הימנית מהני חזרה, אבל אם פסול ימנית אז לא מהני חזרה, מטעם דהוי זה כשנשפך על הרצפה, דמסתבר דנפסל כדין דם שנשפך מן צואר בהמה על הרצפה טרם שקבל בכלי שרת, - והאי כף השמאלית ככלי שרת דמיא, - אבל כל זה בהשמן, - אבל בדם של הכבש כיון שבתחילה מקבל בימין, לא שייך זה, כמוש"נ. ב דף י' אמר רבה בר בר חנה כל מקום שנאמר אצבע וכהונה אינה אלא ימין וכו' והרי קמיצה דלא כתיב אלא כהונה ותנן קמץ בשמאל פסול וכו', יעוי"ש, - וקשה הא רבא אמר לעיל יד יד לקמיצה, וא"כ משו"ה קמץ בשמאל פסול, - ומצאתי בשיט"מ הקשה כן, ומתרץ דפריך

מקידוש קומץ, יעוי"ש, - ביאור הדברים דלקמן קאמר הש"ס ואלא הא דאמר דבא יד יד לקמיצה למ"ל מכהונה נפקא, ומשני חד לקומץ, וחד לקידוש קומץ, וא"כ מבואר דגם קידוש קומץ בעי ימין דוקא, - וא"כ פריך שפיר הגמ' הכא מהא דתנן קמץ בשמאל פסול, היינו מקידוש קומץ, - אבל קשה דהלא השתא משמע דלא ידע הש"ס הא דקידוש קומץ דבעי ימין, וא"כ ע"כ הכוונה על הקומץ גופי', וא"כ מאי פריך, - ונראה דזה הי' פשוט להסוגיא דקידוש קומץ בעי ימין, וזה מוכח מהסוגיא דלעיל ו' ע"ב דרבנן לא פסלי בקמיצה דזר עד דעביד גם כן קידוש קומץ בכלי שרת, - ומזה גם כן מוכח דקידוש קומץ בעי ימין, והוא מדתנן גם כן במשנה קמץ בשמאל גם כן, ולרבנן בעינן גם כן שתהי' גם קידוש קומץ, שזהו גמר העבודה, ואם קידוש קומץ לא בעי ימין, א"כ מדוע פסול בדעביד תרווייהו קמיצה וקידוש, כיון דבקמיצה לחודיא לא פסול, וא"כ מדוע פוסל בדעביד לתרווייהו קמיצה וקידוש, בשלמא אינך, כמו זר ואונן, דעביד קמיצה וקידוש דאיכא גם כן מתן כלי בפסול, ואיכא גמר עבודה בפסול, - אבל קמץ בשמאל ועביד קידוש שהוא מתן כלי בשמאל, אין כאן פסול יותר אם לא בעי קידוש בימין, ומוכח דקידוש קומץ בעי ימין, ועל זה פריך שפיר מנ"ל הא לא כתיב אלא חד קרא והיינו יד יד דלעיל, ובשביל זה אמר רבא או אצבע, או כהונה, וממילא איכא עכשיו תרי קראי יד יד, וכהונה, חד לקומץ, וחד לקידוש קומץ, וזהו לפי המסקנא.. ג רש"י ד"ה למ"ל וכו' דיתן השמן על הדם ולא אצלו, - ולכאורה הא אכשר רחמנא נם צדדין, - וע"כ דסבר רש"י דכמו שרבתה תורה שמן על צדדין כן גם הדם הוכשר על צדדין, והדין דיתן השמן על הדם ממש, - וכן משמע נם מהסוניא דבעינן נתינת השמן על הדם ממש, - מדקאמר הגמ' אבל איתא אימא הוי חציצה, - וע"כ דבעינן על הדם ממש, - ומזה יש לתמוה בדברי הרמב"ם בה' מחוסרי כפרה שכתב דנתינת השמן אצל הדם נם כן שפיר דמי, וכמו שמבואר שם בלח"מ, - והנה לכאורה יש לומר דזה תליא אם בעינן על בסמוך, ודעת הרמב"ם דעל הוא בסמוך, - אבל לפי"ז יש להעיר דא"כ היאך קאמר הגמ' דקמ"ל דלא הוי חציצה, דקשה דאפשר דהוי חציצה, אבל לא הוי על ממש, - ודוחק לומר דסוגיא זו סוברת על ממש, - וא"כ הוי סתמא דסוגיא שלא אליבא דהלכתא, לכן נראה דבאמת עיקר קרא מלמדנו דבעינן נתינת השמן על הדם ממש, - ואפילו אם כוונת התורה על בסמוך, אמנם הא דכשר בסמוך, זהו דוקא אם נפרש ממש גם כן, אבל אם לא יצויר ממש, לא דרשינן בסמוך, כי בסמוך מסובב מן ממש, - וא"כ לא פליגי רש"י והרמב"ם.- ד עמוד ב חד לקומץ וחד לקידוש וכו' וקשה דהיאך ס"ד דלא ליבעי ימין לקידוש קומץ, - והא ודאי טרם שנתקדש הקומץ בכלי שרת, וקמיצה הוי במקום שחיטה, ויד הכהן הקומץ פשיטא

שהוא בצואר בהמה, וממילא כשמערה מידו ליד שמאל הרי"ז כנשפך מצואר בהמה ופסול, - וא"כ גז"ש זו דיד יד למ"ל דבעי ימין, - ואעפ"י שבעי' בגמ' יומא מ"ח אם ידו כצואר בהמה דמי או לא וכו' יעוי"ש, - נראה דע"כ דוקא התם דיש לומר דלא בעינן כף לקדושי להקטורת, ועיקר הנתינה להכף הוא מטעם דלאו אורח ארעא באופן אחר, - אבל הכא דבעינן קידוש קומץ לקדושי לי' בכלי שרת, א"כ פשיטא דידו של הכהן הקומץ דינו בצואר בהמה, - ודוחק לומר דמזה עצמו מגז"ש זו אנו יודעין דבעי קידוש קומץ, - וממילא דאז הוי ידו של הכהן דעביד קמיצה ככלי שרת, - אבל זה תמוה דפשיטא אשר גם בלא גז"ש זו אנו יודעין קידוש קומץ, - וביותר כאשר ביארנו לעיל דמוכח כן מהסוגיא דלעיל, - וזהו כוונת השיט"ס לעיל. ה ונראה לדבר ברור דאם לאו הגז"ש זו דיד יד המלמדנו דבעי נתינה לכ"ש בימין, דאז ע"כ ידו של כהן העובד הקמיצה, הנה ההולכה שלו דימין אינה נחשבת למעלת ימין, - ולגבי הולכה זו ימין ושמאל שניהם שווים בזה, וכיון דזהו דרך עבודה, א"כ הרי"ז כמו הולכת הדם מצואר בהמה לכלי שרת, - ואין הבדל בין ימין לשמאל, וא"כ לפי"ז כוונת הסוגיא אם בעי ימין היינו אם דנין ימין של הכהן בתורת ימין, - דאז פסול אם נתן בשמאל, או"ד דלא נחשב ימין בזה לימין, - ואין נפק"מ בין ימין לשמאל, ועל זה מלמדנו הגז"ש דיד יד דבעי ימין היינו דנחשב ימין לימין, וממילא פסול בשמאל. - ו והנה הרמב"ן בחידושיו לפר' גיה"נ בטעם איטר, מביא פירש"י משום דבעי ימין, ומביא מפרשים דאימר פסול מום הוא, והקשה על זה דא"כ ליתני גבי מומין, אלא פירושו משום שאין לו ימין,- וקשה הלא גם בחסרון ימין למום יחשב מדמחללי עבודה, - עי' באור שמח ה' יבום שהעיר בזה, - ולכאורה אפשר לומר דכוונת הרמב"ן דאין כאן פסול מום משום דעכ"פ לא איתא עבודה בשמאל, ומטעם זה אין כאן חילול עבודה בדיעבד מטעם דאין כאן חסרון אלא משום דאינו שוה בזרעו של אהרן, - אמנם נראה ברור דאם נחליט דאיטר חסר לו ימין ממילא תורת שמאל עליו, וא"כ יש כאן פסול שמאל עליו, והיינו דענין ימין הכוונה פעולה העצמית היוצאת מכח ימין שהיא פעולה חשובה, ובאופן שאין להימין חשיבות ימין ממילא תורת שמאל יש בזה, - ואין זה ענין לדברי התוס' חולין כ' לענין מליקה דמכשרי גם בשן מטעם דעכ"פ אין כאן שמאל, - דשאני התם שעיקר העבודה לא נעשית בפעולת ידים, משום דעיקר הקפידא דימין על ידים נאמרה, - משא"כ באיטר שעושה העבודה בימין שלו שהיא יד כהה, מסתבר דנידונית כשמאל ממש. - ז ובעיקר הקושיא נראה בכוונת הרמב"ן בשם רש"י דמפרשי שם משום חסרון ימין, היינו כוונתם דכיון שאמרה תורה קפידא דבעינן ימין לעבודה, ובאיטר אין לו ימין הנאמר בזרעו של אהרן, אבל עכ"פ יש כאן ימין, כיון

דעכ"פ עבודה נעשית בימין, - וכוונת רש"י והרמב"ן לבאר לנו מדוע נחשב איטר לאינו שוה בזרעו של אהרן, ופירשו מטעם שחסר לו ימין כזה דשוה בזרעו של אהרן, והיינו כוונת רש"י והרמב"ן דאם לא היתה התורה מקפדת שתהי' עבודה בימין, דאז לא הי' כאן פסול, מטעם שאינו שוה בזרעו של אהרן, מטעם דאין כאן חסרון חיצוני ורק משום דבעינן ימין, ומטעם זה נתחדשה הלכה דבעינן ימין דשוה בזרעו של אהרן, וברור. ח הנה בכהן שאין ידו מחזקת שני זיתים פסול לעבודה כמבואר בירושלמי, ופירש המל"מ דפסול לכל עבודות, דלענין קמיצה ל"צ למימר מטעם דאין יכול לקמוץ, - ויש להעיר הא יכול לקמוץ בשיניו, במנחות האפויות, - אמנם נראה דבזה כו"ע מודים דאין זו קמיצה, מטעם דקמיצה בעינן בקומץ ממש, דהיינו בידו, וכמו שמבואר בגמ' שלא יעשה מדה לקומץ, ואין זה ענין למליקה, וכדומה. בדין ריבה שמנה א דף יא במשנה ריבה שמנה וכו' פסולה. גמ' ה"ד ריבה שמנה אמר ר' אלעזר כגון שהפריש לה שני לוגין וכו' ור"א לא מבעי. קאמר לא מבעי' דחולין ודחברתה דפסיל, אבל הפריש לה שני לוגין הואיל והא חזי לי' והאי חזי לי' אימא לא ליפסל קמ"ל, - והנה יוצא מסוגיא זו דאם הוסיף שמן אף מעט על הלוג, בין אם הוסיף שמן דחולין אי שמן דקודש נפסלת המנחה, - וגם אם עשה את המנחה בשני לוגין גם כן פסולה, - אבל אין מבואר מסוגיא היאך הדין בשהוסיף לה שמן קדוש יותר מלוג, אבל לא הגיע ההוספה לשני לוגין, אם כשרה המנחה, - והיינו דיש לומר דאין כאן פסול מטעם יתר, כיון שלא הגיעה היתר עד לוג, או"ד כיון דהשיעור הוא לוג וגם במעט הוספה יש לה דין יתר, - ומצד הסברא נראה לומר דדין ריבה שמנה, כדין חיסר שמנה דתנן בהמשנה, וכמו דבחיסר שמנה הוי הפירוש ע"כ אף במשהו, הנה מסתמא כן הדין גם ביתר דדינו במשהו. - ב והנה מפירש"י בד"ה ב' לוגין דפירש וז"ל ועירבו עמה דנראית כשתי מנחות, אבל בלוג ומחצה קס"ד דלא מיפסלא, יעויש, - הנה מבואר דלרש"י במסקנא ע"כ גם בלוג ומחצה מיפסלא, וזהו כפירוש השני שכתבנו דהדין ביתר, כמו בחסר דביתר משהו מיפסלא, - דע"כ הא דפירש"י לוג ומחצה הוא לאו דוקא דאם יתר מחצה פוסל, כן גם יתר שהוא משהו, דמאי שנא, - וכן יש לדייק מדברי רש"י בד"ה ולוקמה כגון דעריב, בהפורתא שמן דחולין או שמן דחברתה, - ומדלא פירש"י דערב בה שמן דחולין היינו לוג שמן, וע"כ דסבר רש"י דכל שהוא יתר מלוג פוסל משום יתר, ולהכי סבר רש"י דאף לפי הס"ד דשמן של חולין פוסל זהו גם כן בהוספה דמשהו, וממילא נם במסקנא בשמן של קודש פוסל גם כן במשהו:

ג אמנם דעת הרמב"ם דלא כדעת רש"י, והוא דפסק בפרי"א מפסוה"מ ה"ט וז"ל ריבה שמנה ולבונתה עד שני לוגין לעשרון וכו' כשרה שני לוגין או שני קומצין או יתר על

זה פסולה, - הרי מבואר דמכשיר ביתר על לוג, עד שני לוגין, - ובזה יובדל שמן דחולין ושמן דקודש אחר מיתר שמן דמנחה זו, דאילו בשמן דחולין או שמן דמנחה אחרת נפסלת המנחה ביתר כל שהוא כמבואר ברמב"ם שם ה"ח, - ובריבה שמנה שמן קודש דידה אינה נפסלת בריבוא עד שני לוגין ממש, - ובאמת טעמא בעי דממנפ"ש אם יתר שמן פוסל במשהו, בחולין ובשמן דמנחה אחרת, - א"כ מדוע אינו פוסל גם שמן דידה ביתר שמן יותר מלוג. - ד והנה נראה למצוא מקור לדברי הרמב"ם מסוגיא זו עצמה דמדקאמרה הסוגיא ור"א לא מבעי' קאמר לא מבעי' דחולין ודחברתה דפסיל, אבל הפריש לה שני לוגין הואיל והאי חזי לי' וכו' אימא לא ליפסל, - והנה מפני סברא זו דכיון דהאי חזי והאי חזי יש לשלול גם יתר על לוג כמו לוג ומחצה, גם שמן דידה עצמה, ואין בזה מקום להכשיר, כיון דלא שייך הסברא דחזי, - דע"כ המחצה דהלוג לא חזי כיון דפחות מלוג פשיטא דפסול מטעם חסר, - ולפי"ז הי' להש"ס לומר רבותא גדולה מזו, והיינו דלא מבעי' לוג ומחצה דפסול משום דליכא למימר הואיל והאי חזי והאי חזי, - אלא אפילו שני לוגין דהאי חזי והאי חזי, - ובזה הוי רבותא גדולה דהרי אעפ"י דהוי שמן דידה, וגם קדושה בקדושת מנחה זו, ומ"מ פסולה בפשטות, - וגם זה נכלל בלא מבעי' ומדלא קאמר הש"ס לכלול זה בהלא מבעי', - ע"כ מוכח דלוג ומחצה כשר גם לפי המסקנא. - ה והנה מרן הכס"מ מביא מקור לדברי הרמב"ם מסוגיא דלקמן ע"ב בהא דתנן חיסר לבונתה פסולה, ופריך הא יתר כשרה, והתניא יתר פסולה אמר רמב"ח כגון שהפריש לה שני קמצין, - והנה בהא דלבונה ע"כ בכדי ליישב הברייתות דלא תיקשי אהדדי ההכרח נותן לומר דדוקא בשני קמצין פסול יתר, ובפחות אין פסול יתר, - ומזה יניד עליו ריעו דגם מימרא דר"א בהא דשמן היינו גם כן בשני לוגין דוקא, אבל לוג ומחצה כשר, עכת"ד, - והנה זה ראי' מוכרחת להרמב"ם, דמלבד סברת מרן דיגיד עליו ריעו גם בסברא אין לחלק בין שמן ללבונה בזה דהלא דינם שוה בפסול יתר, וא"כ מ"ש דבשמן פוסל יותר מלוג, - ובלבונה בעינן דוקא שני קמצים דהוא שיעור כפול, ואפשר שזהו כוונת מרן יגיד עליו ריעו, - ותיקשה מזה לרש"י דסבר דבריבה שמן פוסל אף משהו. - ו והנה יש לומר בסברת רש"י דיש לומר רשאני שמן מלבונה בדינא דיתר כמו שמשונה דיניהם בדבר החסר, דהרי בשמן חסר משהו מלוג פסולה, - ואילו בלבונה חסר כשר עד קורט אחד להרבה תנאים- וא"כ יש מקום לומר דדין יתר תליא בדין חסר דבלבונה חסר מקומץ כשר, להכי אין קפידא גם ביתר מקומץ, כל זמן שלא הוי שני קמצין, - אבל בשמן דפסול אף בחסר משהו, - להכי גם ביתר משהו פסול, - כן נראה ביישוב דברי רש"י, - והנה מטעם זה אין לומר לכאורה שמזה מקור טהור להרמב"ם דהלא יש לדחות

ולחלק בחילוק הזה. - ז אמנם נראה דע"כ יש לדייק מזה להרמב"ם מדלא קאמר רמב"ח דזה דוקא למאן דמכשיר חסר, - ודלא כר"מ דפוסל גם בקומץ חסר משהו, - ומשמע מזה דדבריו ביישוב הברייתות לכו"ע היינו גם לר"מ דפוסל חסר בלבונה אף במשהו, - ומכל זה מכשיר יתר לבונה עד שני קמצין, - ומוכח מזה דלא תלי דין יתר בחסר, - ואעפ"י שחסר משהו פסול, ומ"מ ביתר בעינן שיעור כפול. - וא"כ יש ללמוד שכן הדין גם דלא נפסלת המנחה ביתר עד שני לוגין, - ועוד דע"כ אין לומר בלבונה דטעם הכשר דיתר שהוא מטעם חסר, - דהרי מצינו בקומצין דבזיכי לבונה דחסר משהו פסול לכו"ע, כמו שמבואר בסוגיא, - ומכ"ז ביתר כשר, ומוכח כהרמב"ם, וגם מסוגיא דלעיל מורה כהרמב"ם, כמו שכתבנו לעיל אות ד'. - ח' אמנם עיקר דברי הרמב"ם יש להבין מדוע באמת אינה נפסלת המנחה ביתר שמן, - הלא קיי"ל בכ"מ דהשיעור מעכב, - וכמו כן יש להבין גם בהא דלבונה דכשר ביתר מקומץ עד שני קמצין, - ותמוה דאילו בפחות מקומץ דכשר נלמד מקרא כמבואר בסוגיא, - ואילו על יתר מכשירים נם בלא קרא, ומסברא לחודיא, - ולא מצאתי למי שהעיר בזה, ותמיה רבתי היא, - וטעמא בעי, - וצ"ע. ט והנה מצאתי בקר"א שכתב נ"כ דשאני בלבונה דכיון דחסר כשר, להכי גם יתר כשר, והדר מותיב מהא דשני קמצין דבזיכי לבונה דשם נם חסר פסול, - ומכ"מ יתר כשר, - והנה לדעתי משום זה לא איריא, - דבאמת אינו מבואר להדיא בסוגיא בבזיכי לבונה דכשר יתר, - והא דנקט רמב"ח ארבעה קמצין לשני בזיכין ואבדו שנים, - איכא למימר דזהו שינרא דלישנא, דכמו דאמר לעיל בקומץ אחר במנחה, אמר כן שני קמצין בבזיכי לבונה, - אבל לא מוכח מזה דבדוקא הוא, - דדוקא לעיל מוכח דיתר כשר, מדתניא בברייתא חדא דיתר כשרה, - ובע"כ מיתוקים באופן יתר מקומץ, ולא הגיע לשני קמצין, - אבל בהא דבזיכין אין לנו שום הכרח, - וממילא אם אמרינן דזה תלוי בדין חסר, - א"כ אפשר לומר דבזיכי לבונה כיון דחסר פסול, הנה כן גם ביתר מקומץ פסול, ורמב"ח לאו בדוקא נקט שנים. - י אבל עצם הסברא לומר דשאני לבונה מטעם דכשר בחסר, להכי כשר גם ביתר מכשיעור עד שני קמצין, - ויש לשדות נרגא, - והוא דיש לומר דכיון דאמרה תורה להכשיר בחסר. - ע"כ הביאור דזהו השיעור דבסוף, - והיינו דאמרה תורה שני שיעורים בלבונה, שיעור בתחילה, ושיעור בסוף, וממילא כשנחסר בסוף, - אין זה בתורת חסר כלל, - והיינו דכן הוא השיעור מן התורה, - וא"כ אין ללמוד מזה לענין חסר, - באופן שחסר מהשיעור שקצבה תורה, - וא"כ אין לחלק מן לבונה לשמן, וכיון שבלבונה יתר כשרה, הנה כן הדין נם בשמן,- וכסברת מרן ז"ל, - ותמוה לרש"י דסבר דשמן ולבונה אינן שווין בזה.- יא עוד יש לתמוה טובא על הרמב"ם דמכשיר ביתר

מלוג שמן עד שני לוגין, והנה פסקיו סותרין זה את זה לפי מה שפסק הרמב"ם בדין נסכים, - דהלא לפי הסברא הפשוטה אין לחלק בין שמן למנחות לנסכים, - ואם כשרה המנחה ביתר מלוג שמן למנחה, מדוע לא יתכשרו נסכים יותר מלוג. - דהלא אם אמרינן דהתורה לא אמרה לוג לעיכובא, ואם עדיין לא הגיע לשני לוגין, הרי הוא נחשב לשיעור לוג, וזהו הדין בהא דשמן למנחה, הנה מדוע ישתנה הלוג שאמרה תורה בנסכים, וא"כ צריך לחיות הדין שוה בשניהם, ומצינו שהרמב"ם פסק במנחת נסכים בדבר הנסכים, בפר"ב ממעה"ק ה"ה, וז"ל אלו הן הנסכים וכו' אין מוסיפין על השיעורין האלו ואין גורעין מהן, ואם גרע או הוסיף כל שהוא פסול. - יב איברא דיש לומר דשאני נסכים דיין דכתיב ככה ודרשו בספרי לעיכובא, והובא בכס"מ, - אבל באמת אין זה מספיק, דלפי דברי הרמב"ם דיתר על לוג אם רק לא הניע לשני לוגין, אין זה שינוי כלל, - ולא נלמד מככה לעיכובא, כיון דנם לוג ומחצה בכלל לוג הוא, והבן. יג עוד הביא מרן מקור לדברי הרמב"ם מהתוספתא דמנחות פר"ח דתניא כל המנחות שריבה מרת חלות או שחיסר מדת חלות או שחיסר מדת חלות, או שהיתה מדה חסרה מחברתה, או יתירה מחברתה הרי אלו פסולות, וכתב מרן וז"ל ומשמע דכללא הוא בין ליין בין לשמן, יעוי"ש, הרי מפרש מרן דכוונת התוספתא מדה יתירה היינו שהיתה יתירה על לוג, - וזהו מקורו של הרמב"ם דפסק דאם הוסיף כל שהוא פסול, - מבואר מזה דאין לחלק בין יין לשמן, והדין שוה בשניהם, וא"כ פסקי הרמב"ם סותרין זה את זה, - וביותר נפלאתי על מרן שלא נחית בדבר מה שפסק הרמב"ם בהא דשמן למנחות, - ודוחק דהכא שאני במנחת נסכים דמיירי בהלכה זו, דמלבד שאין סברא לומר דשאני מנחת נסכים משארי מנחות, - הנה עוד בזה דהתוספתא תנא כל המנחות, ומשמע שכולן שווין בדין חסר ויתר, - וצע"ג. יד עוד יש להבין עיקר סברת הרמב"ם דמכשיר יותר מלוג שמן אם לא הוי שני לוגין ממש, הא קיי"ל דכלי שרת אין מקדשין אלא כשיעור, - והכא כיון דיש לה שיעור הקצוב, - א"כ היתר מהשיעור היאך תתקדש הלא כיון דאינו ראוי לה אינו מתקדש עמה, וממילא הוי חולין, וחולין פוסל במשהו, כמבואר בגמ', וכן פסק גם הרמב"ם, - איברא דכן יש לתמוה גם בגמ' דקאמר לא מבעי' קאמר לא מבעי' שמן דחולין ודחברתה דפסול, אבל הפריש שני לוגין הואיל והאי חזי לה והאי חזי לה וכו', - והנה משמע מזה דשני הלוגין קדשי לפי הס"ד, - וקשה הא עכ"פ לכו"ע השיעור הוא לוג, - ואין כלי שרת מקדשין אלא השיעור הראוי, - וא"כ היאך יוקדשו שני הלוגין. - טו והנה מתוך חומר הענין, - נראה לומר מלתא חדתא, - אבל נכונה היא בסברא, - והוא דכל עיקר האי כללא דאין כלי שרת מקדשין אלא השיעור האמור בה, וזהו לפי המקור ברייתא הובאה בזבחים

פ"ח אין כלי שרת מקדשין אלא מלאין, - הכוונה דאינן מקדשין בפחות מכשיעור, - אבל מקדשין הן גם ביותר, דדוקא בפחות אין מקדשין, - משום דאינו ראוי לקרבן, - אבל כשיש שיעור קרבן במילואה, אז אין קפידא ביותר מכשיעור לענין קידוש, - והיינו אם אין בזה משום פסול יתר, - אין כאן חסרון קידוש, - ומשום זה יש מקום לומר בהפריש שני לוגין דשניהם קדשי, - וגם אחרי שחידש ר' אלעזר דבהפריש שני לוגין יש בזה משום יתר, - אכתי יש לומר דשניהם קדשי, - ורק בהקרבה אסור שניהם משום יתר לוג, - ודין השני הניתותר כדין קדשים פסולים, - וכשחידש הרמב"ם דיתר מלוג כשר גם להקרבה, - פשיטא שיש בזה היתר קדושת כלי שרת, - משום דלאחר השיעור כלי שרת מקדשין אף היותר, כמו שכתבנו, - ורק באופן שהיתר הוא באופן שראוי להיות קרבן בפני עצמו, יש כאן פסול משום יתר, והיינו לענין הקרבה, אבל אין בו חסרון קדושה, - וכן הדין נם לענין לבונה, וכמוש"נ. טז ובזה יובדל דין מנחת נסכים, דהנה במנחה סתם שאמרה תורה שיעור שמן לוג, - הכוונה דבפחות משיעור זה לאו כלום הוא, - ואין בזה גם קידוש כלי שרת נם כן, - והרי הוא חולין, - אבל לא הקפידה תורה על היתר מלוג, - ורק באופן שהיתר הוא שיעור חשוב דראוי להיות קרבן בפני עצמו אז פסול, דהיינו שני לוגין, משום דכיון דהלוג השני ראוי להיות קרבן בפני עצמו, והרי זה כאילו הקריב שני קרבנות בקרבן אחד, ויתר כזה פסול מטעם חידוש חכמים אף שאינו מפורש בתורה, וסברתם משום דקרבן אחד אמר רחמנא, ולא שנים בקרבן אחד, - משא"כ בהא דמנחת נסכים שאמרה תורה ככה שהוא עיכובא המורה לא פחות ולא יתר, - א"כ ע"כ היתר פסול מצד עצמו, - ועוד אפשר שיש בו גם חסרון קידוש, - וממילא הוי חולין, - ואתי שפיר פסקי הרמב"ם, - ובצדק כתב מרן שם שדעת הרמב"ם דהדין שוה בין ליין בין לשמן, - וע"כ הא דתניא בתוספתא כל המנחות, - והיינו כל מנחה ומנחה השייכה למנחת נסכים, - יז והנה לפי מה שפירשנו בביאור דברי הרמב"ם דאפשר לפרש דהשני לוגין נתקדשו בקדושת כלי שרת, וכמו כן השני קומצין, - יש ליישב הא דהקשו התוס' הכא בד"ה כגון והיאך קדשו אי בב"א וכו' ותירצו דמיירי כגון שהקדיש אחד מן שני קמצין וכו' יעוי"ש וכן פירשו התוס' זבחים ל' יעוי"ש, - ולדבריהם שע"כ רק אחד קודש והשני חולין, - תמוה לי טובא הסוגיא שם ואמר רמב"ח הפריש לה שני קמצין ואבד אחד מהן קודם קמיצה לא הוקבעו, אחר קמיצה הוקבעו, ופירש"י והוי כיתר, ופסולה, - וקשה טובא דמה זה שייך לומר הוקבעו, הא ע"כ לא נתקדש אלא אחד כמו"ש התוס', - ומה שייך פסול על הקרבן כולה הלא כיון שאין בהקרבן אלא אחד, - והלא גם בהקטרה לא שייך פסול, - ומכש"כ כשלא נקטר אלא נאבד, פשיטא דלא שייך למיפסל מטעם

קביעות לחודיא, - והנה מבואר מסוגיא זו דקדישי תרווייהו, - ומזה ראי' לדברי הרמב"ם - יח וע"כ הסברא בזה דלא קשה מה שהקשו התוס' מהא דפר' התודה תודה ששחטה על שמונים חלות דלא קדשו רק ארבעים, - דשאני התם דהחלות הם כקרבן בפני עצמו, - ולא שייך שני קרבנות במקום קרבן אחד, אבל בהא דשני לוגין לעשרון, - ושני קמצין למנחה, - דאינם נחשבים לקרבן בפני עצמו, - וטפילים הם להמנחה, - בזה שפיר שניהם קדושים הם, - והטעם בזה דהם באים בתוך המנחה וטפלים לה, - אבל החלות הם חשובים כקרבן בפני עצמו, - ושני קרבנות הם בקרבן תודה הכבש, והחלות, וכן משמע בזבחים, - ואע"ג דקאמר שם הסוגיא הלחם גלל תודה, - אבל נחשבים הם הלחם כקרבן, כמבואר להמעיין בהסוגיא. - יט והנה מצאתי להרשב"א בחידושיו למנחות מפרש דיתר על לוג פסול, ונחית גם כן לחסרון קדושה, - והיינו ע"כ דזהו שיטת רש"י, - ומפרש דשאני בהא דלבונה דכשר יתר על קומץ, משום דלא אמרה תורה שיעור לקומץ, דלא כל הקומצים שוה בכל אדם, ושני קמצים פסול משום דהוא יותר מדאי, יעוי"ש, - ובזה מיישב שיטת רש"י בזה שהנחנו בתימה לעיל אות ו', - אבל לפלא שלא נחית לדעת הרמב"ם בזה, - ולפי מה שביארנו אתי שפיר לנכון דעת הרמב"ם, וכמו שנתבאר. - כ ויש לעיין לשיטת הרמב"ם דיכול להוסיף שמן יותר על לוג, - היאך הדין אם יכול להוסיף סלתה גם כן, - ותצא לפי"ז דין חדש כי יכול להרבות גם בסולת עד שני עשרונים, - אבל קשה לומר כן משום דא"כ תיקשה מדוע לא תנן במשנה נם ריבה סלתה, כמו דתנן ריבה שמנה, - אבל אפשר לומר דלפי המסקנא דריבה שמנה דתנן היינו שני לוגין דוקא, - ולפי"ז גם ריבה סלתה לפסול היינו גם כן שני עשרונים, - ולפי"ז אין צורך למיתניי' הא דריבה סלתה - דממנפ"ש אם ריבה סולת שני עשרונים, - ולא נתן שמן שני לוגין, - בלא"ה פסול מטעם חסר השמן, - ואם ריבה נם שמן שני לוגין, הא תיפ"ל דפסול משום שמן, - נמצא לפי"ז דבכל ריבה שמנה, ישנו גם להדין דריבה סלתה, - ומצאתי בספר טהרת הקודש שנחית לזה גם כן. - כא והנה אדרבה מזה משמע יותר כשיטת הרמב"ם, - דלפי שיטת רש"י דמיפסל המנחה בריבה שמן יותר על לוג, - קשה מדוע לא תנן בהמשנה נם הא דריבה סלתה דפסול, - והיינו אף בהוספה דמשהו נם בלא הוספה דשמן, דלשיטת רש"י ע"כ דין שמן וסולת שווין הן בזה להיות נפסל בהוספה דמשהו, - ועוד דגם בשהוסיף סולת עם שמן ביחד, נם כן פסול, - אבל לשיטת הרמב"ם אתי שפיר טפי. - כב אמנם יש להעיר מהא דתנן לקמן מנחות ק"ג המתנדב עשרון ומחצה יביא שנים ר"ש פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבים, - וקשה הלא לשיטת הרמב"ם שפיר יצוייר בקרבן מנחה עשרון ומחצה, - ונראה דנם להרמב"ם אינו בא בנדבה יותר מעשרון ויותר מלוג, - והיינו

שאין אדם יכול לנדור יותר מכפי שקבעה תורה השיעורים והא דבא הוספה יותר על עשרון, ויותר על לוג, היינו דנחשב ההוספה נטפל להלוג, והסולת נטפל להעשרון, ובכלל העשרון הוא, - והביאור בזה דעיקר הקרבן הוי דוקא השיעור הקצוב, ורק יכול לייפות את קרבנו בהוספה כזו, אשר אינו נראה כשני קרבנות, - משא"כ כשבא לנדר בתחילה יותר מלוג, או יותר מעשרון כמו מי שאומר שמתנדב בתחילה עשרון ומחצה, או לוג ומחצה, זה אינו יכול, מפני שאין אדם יכול לקבוע שיעורים חדשים מה שלא אמרה תורה, וברור, - א דף יב איבעא להו לדברי האומר שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה מקטיר קומץ עליהן, וקיי"ל דאותן שיריים אסורים באכילה מהו דתיהני להו הקטרה למקבעינהו בפיגול, וליפקינהו מדי מעילה, אמר רב הונא אפילו למ"ד זריקה מועלת ליוצא, ה"מ יוצא דאיתא בעיני' ופסול מחמת דבר אחר הוא, אבל חסרון דפסול בגופי' הוא לא מהני הקטרה, א"ל רבא אפילו למ"ד אין זריקה מועלת ליוצא ה"מ יוצא דליתא בפנים, אבל חסרון דאיתא בפנים מהניא לי' הקטרה, הדר אמר רבא לאו מלתא היא דאמרי דתניא קודש קדשים היא שאם נפרסה אחת מן החלות כולן פסולות, הא יצאת הני דאיכא נואי כשרות מאן שמעת לי' דאמר זריקה מועלת ליוצא ר"ע וקאמר נפרסה לא, ואביי וכו' יעוי"ש וקשה בסוגיא זו טובא, א) מאי בעי רבא אם מהני הקטרה לענין פיגול ומעילה הלא כבר מבואר בסוגיא דלעיל ט' דלר' יוחנן מפטירין הקומץ בשיריים שחסרו, והיינו אפילו לר' יהושע דסבר אין מקטירין הקומץ דנטמאו שיריים כולן, אבל בחסר מקטירין גם לכתחילה, והיינו כיון שעכ"פ איכא כזית שיריים, - וא"כ ע"כ זה עדיפא נם לענין דיעבד, - והיינו בענין הפקעה ממעילה ולקבעינהו בפיגול גם כן, - והיינו והוא מהטעם הזה שמצינו לר' יהושע דסבר כן בפסחים ע"ח דגם בטומאה דכל הקרבן בדיעבד הורצה, וא"כ ע"כ לכל מילי הורצה, וא"כ כש"כ הכא בשיריים שחסרו דמקטירין לכתחילה, פשיטא שמהני הקטרה לכל מילי, - גם לענין פיגול ומעילה, - ודוחק לומר דשאני התם שהוא מטעם הריצוי צ,יץ, דהלא סו"ס כיון שעכ"פ מקטירין לכתחילה פשיטא שיש בזה כל דיני הקטרה. ב) מאי מייתי רבא ראי' מהא דנפרסה חלה אחת דכולן פסולות, דמזה מוכח דלא מהני הקטרה לפיגול ומעילה, - דקשה מאי מוכח מזה, - הלא נם שם י"ל דאעפ"י שכולן פסולות ואסורות באכילה, מ"מ אפשר שבדיעבד מהני הקטרה לפיגול ומעילה, דהלא זהו הספק דאעפ"י שיש איסור אכילה, מ"מ הוי הקטרה מעליא לענין פיגול ומעילה. ג) לאביי דדחי וסבר דלר"ע זריקה מועלת ליוצא, וכשיצא חלה אחת הנותרות כשרות, - והוכיח מזה דהו"ה דאם נפרסה חלה אחת לר"ע דהנותרות כשרות, - תמוה דזה הוי היפוך סוגיא דלעיל ט' שמבואר דלכו"ע המנחה

שחסרה דהשיריים אסורים באכילה, ואין סברא דאביי פליג, - ד) הנה יוצא מסוגיא זו דזה בזה תליא, היינו דאם החלות הנותרות כשרות, - - דאז מהני ההקטרה דהקומץ גם לפיגול ומעילה, - ואם החלות הנותרות פסולות ואסורות, דאז אין הקטרה דהקומץ בהשיריים שחסרו מועיל לפיגול ומעילה, - ולפי"ז הרמב"ם דפסק בפרי"ב מפסוה"מ הי"ד לחמי תודה שנפרסה חלה אחת כולן פסולות, - ומרן הכס"מ כתב דטעמו של רבינו דיליף מלחה"פ, וא"כ ע"כ סבר הרמב"ם דחסר גרע מיוצא, - ולפי"ז ע"כ סבר רבינו דלא מהני הקטרה דחסר לאפוקי מדי מעילה, ומדוע פסק הרמב"ם בפר"ב דמעילה ה"ז דספק הוי אם מהני הקטרה לאפוקי מדי מעילה, וזה הוי היפוך הסוגיא. ה) הנה מרן כתב בה' פסוה"מ שם דלחמי תודה נלמד מלחה"פ, תמוה טובא הא בלחה"פ גופא טרם הוקבע להלכה דהרי כיון דכתב הרמב"ם לענין מעילה דספק הוי, א"כ ע"כ נם הכשר החלות הנותרות ספק הוי אם נפסלו ונאסרו, - דהרי מבואר בסוגיא דזה בזה תליא, - והיינו דאם ההקטרה מוציאה מדי מעילה דאף חלה אחת אינה פוסלת הנותרות, - וממילא ע"כ בלחה"פ ספק הוי בדבר החלות הנותרות, - וא"כ היאך פשיטא למרן בדעת רבינו לומר דבלחמי תודה נלמד מלחה"פ לאיסורא. ב ונראה דאביי ורבא בסוגיא זו סברי דלא דמי לחה"פ למנחה, בדין זה דחסרה המנחה בין קמיצה להקטרה, - אלא אף אם אמרינן דמנחה שחסרה דהשיריים כולן אסורות באכילה, זהו דוקא בהמנחה, שע"כ כולה אחת היא, ובחסר גם מקצת מהמנחה נאסרה כולה מטעם דהפגם דחסרון איכא בכולה, וחשבינן הפגם דשולט בכל קורט וקורט, - משא"כ בלחה"פ דכל חלה וחלה בפני עצמה היא, - ולחודייהו קיימא, - ובנפרסה חלה אחת אין חסרון דחלה אחת פוגמת הנותרות השלימות, -- וכבר עמדו בזה בתוס' שם ד"ה שאם, הקשו לאביי דסבר דלר"ע נפרסה חלה אחת מן החלות כולן כשרות, מדוע במנחה שחסרה אסורה באכילה, - ושמא התם חשיבי כולהו טפי כחלה אחת, יעוי"ש, - ואפשר לומר דהרמב"ם תפס זאת לסברא פשוטה, - והיינו דשאני לחה"פ ממנחה שחסרה, והיינו דבלחה"פ ע"כ כל חלה וחלה בפני עצמה היא, - והוא מטעם שהתורה חלקה לכל חלה וחלה, - וכדכתיב בקרא "החלה האחת", ומזה דרשו חז"ל לקמן צ"ד דבעינן לישת כל אחת ואחת, - חלה וחלה, בפני עצמה, וכן מבואר ברמב"ם בפר"ה מתו"מ ה"ז, ומטעם זה אין החסרון דחדא אוסר כולן, ולא דמי זה למנחה וכמוש"נ. ג ויש לעיין בעיקר הדין דשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה דאסורין השיריים באכילה, - איסור זה דשיריים מה הוא, - אם הוא איסור הקודם מפני שחסר לו מתיר, והרי הוא כעין איסור טבל, או"ד דהאיסור דמעיקרא כבר הלך ע"י הקטרה דהקומץ, ורק באיסור חדש נקבע עתה, והיינו שדין הוא

בהקטרת הקומץ במנחה חסירה שעל ידי הקטרה נאסרו השיריים באכילה, - ונראה שזה עצמו מספקא להסוגיא הכא, - וזהו עיקר הסברא דבעי הבא לענין פיגול ומעילה, - וזהו הדבר דאם אמרינן דהמתיר עשה פעולת מתיר, ואיסור טבל הלך ע"י ההקטרה, ורק איסור חדש משתרר על השיריים, - א"כ הרי נעשה המתיר כהלכתו, - וממילא נקבע נם בפיגול, וגם יצא ממעילה, - אבל אם אמרינן דהמתיר לא פעל להתיר, והאיסור אכילה דהשיריים הוא האיסור דמעיקרא, וההקטרה באה רק למצות הקטרה נרידא, וא"כ ע"כ לא פעלה כלל ההקטרה בדברים הנוגעים לענינים האחוזים בכח המתיר, וזהו לענין פיגול ומעילה, דלא מהני ההקטרה עליהם, זהו ביאור הסוגיא. ד ונפק"מ גם כן לענין לחה"פ אם נפרסה הלה אחת מן החלות של לחה"פ, דאם אמרינן דהמנחה שחסרה אין בכח המתיר להתיר, וע"כ איסור טבל דמעיקרא איכא על השיריים, - וע"כ שאין בכח הקטרה להתיר מנחה פחותה מכשיעור, - דהיינו שאין כח מתיר על החסר, ומטעם זה אסורים השיריים באכילה, - ולפי"ז בלחה"פ באופן זה שנפרסה חלה אחת כולן אסורות, ובזה אין לומר דהחסרון הוא רק בהפרוסה, דהיינו אותה חלה לבדה, ומהטעם שכתבנו לעיל מטעם שהתורה חלקה:

לכל חלה וחלה בפני עצמה, דליתא דע"כ כיון שאנו מסופקין על המתיר, וא"כ ע"כ כולן נכנסין תחת המתיר, - דמתיר אחד לכולהון, ואם אמרינן דבנפרסה חלה אחת דשוב אין כח להמתיר להתירן, ממילא כולן אסורות, - אף לאחר הקטרת המתיר, - אמנם אם אמרינן לאידך ניסא דהמתיר עושה פעולתו גם באופן שיש חסר, - ורק איסור אכילה מחדש חל עליהן, [וזהו מטעם אחר, מגזירה"כ, וכמבואר לעיל ט' ע"ב דר' זעירי דרש איסור אכילה מקרא והנותרת, ולא הנותרת מן הנותרת, ור' ינאי אמר מהמנחה שהיתה כבר], והיינו שע"כ שע"י ההקטרה נאסר החסר, - והנה באופן הזה בלחה"פ אין להנותרות החלות השלימות שייכות להחלה הפרוסה שהיא החסר, מטעם דבלחה"פ אינה בהתייחסות כחדא, ואיסור הבא לאחר ההקטרה אינה רק על החסר גרידא, ולא על הנותרות. - ה והוכיח רבא דמדסבר ר"ע בנפרסה חלה אחת כולן פסולות, וע"כ דסבר דהמתיר לא עשה פעולת מתיר, - דאל"כ אין ו ושייכות הנותרות עם החסר, וא"כ השיריים אסורין באיסור טבל דמעיקרא, - וגם אין הקטרה מועילה לפיגול ולמעילה, - והרמב"ם תפס זה לספק, מדלא נפשטא ובעי' זו, - ושפיר פסק בפר"ב דמעילה הי"ז דספק הוי, - והנה מטעם זה ע"כ כל עיקר הדין גם לענין לחה"פ כנפרסה חלה אחת אם כולן אסורות, גם כן ספיקא הוי, כיון דלא נפשטא בש"ס, - והיינו לפי דברי אביי שמדחי שאין להוכיח מדברי ר"ע לענין נפרסה, כמבואר שם, וא"כ ע"כ נפרסה חלה אחת אם

כולן אסורות וספיקא הוי, - והספק הוא בהסברא שכתבנו, - ותמוה מובא מדוע השמיט הרמב"ם הא דנפרסה חלה אחת בלחה"פ היאך הדין עם הנותרות, ומה שכתב בלחמי תודה בפרוסה דאחת פוסלת כולן אין ראי' ללחה"פ, דשאני לחמי תודה דכל החלות כולן נחשבות לחדא מנחה, משא"כ לחה"פ, וכמו שכתבנו לעיל, וצ"ע בזה, -אבל עכ"פ בעיקר הדברים ע"כ כמו שכתבנו, דעיקר הספק בהקטרה דהקומץ בהמנחה שחסרה אם מתיר הוא האיסור טבל דמעיקרא. - ו והנה תצא חדתא מזה, - דיש סברא לומר דקרב הקומץ אעפ"י שאין עושה פעולת מתיר, וכמו שכתבנו לעיל, - ולפי"ז יש לעיין מדוע לא נקריב בהקומץ גם בנאבדו השיריים לגמרי, - אם אמרינן דיש הקטרה נם בלא כח מתיר, ומדוע אין מקטירין הקומץ בשנאבדו או נטמאו השיריים לגמרי, - וזה טעמא בעי, גם יש להבין הלא לר' יהושע דקיי"ל כוותי' אין הבדל בין דם לקומץ, ומדוע בדם אם אין מתיר הבשר, אין זורקין, ומדוע ובקומץ יש מקום לומר דמקטירין אעפ"י שאינו מתיר. ז ונראה דשאני קומץ מדם, - והוא דהנה הדם ע"כ (אינו אלא בתור מתיר לחודיא, - אבל הוא עצמו אין בתורת קרבן, משא"כ קומץ דע"כ מלבד כח המתיר שלו, - הנה יש לו תורת קרבן גם מצד עצמו, ומטעם זה טעון מלח, - כמבואר בסוגיא לקמן כ' ע"א, וזהו שם הביאור בהסוגיא שומע אני אפילו עצים ודם שנקראו קרבן, ת"ל מנחה, מה מנחה ' מיוחדת שאחרים באין חובה לה וכו' יעוי"ש היינו ההבדל שבין קומץ לדם, שאעפ"י דדם נקרא קרבן, אבל אינו קרבן בעצמיותו, והיינו שאינו אלא כח מתיר גרידא, - אמנם שאני קומץ כיון שאחרים באין חובה לה, ע"כ הוא מצד קרבן ממש, - ומטעם זה אתי שפיר דאין מקריבין את הקומץ באופן שאין לו מה להתיר, מטעם דתרתי בעינן בהקומץ, שיהי' מתיר, וגם קרב בתורת קרבן, אמנם ע"כ לא הוי בתורת קרבן עצמו, רק באופן אשר הוא קרב בתורת קומץ, והיינו לכהפ"ח באופן שישנו להשיריים, דאז הרי הוא בתורת קרבן מטעם שקומץ הוא המנחה כולה, - משא"כ באופן שאין שיריים כלל בעולם, דאז אין כאן תורת קומץ מצד עצמו נם בלא כח מתיר, כיון שאין עליו תורת שם קומץ, - ומטעם זה פשיטא דבאופן שאין שיריים כלל דאין כאן הקטרה דהקומץ כלל, - אמנם באופן שישנם להשיריים בשיעור כזית, אשר על זה יונח שם קומץ, דאז באופן אשר גם אם הקומץ אינו מתיר את השיריים באכילה, מ"מ אינו מגרע את זכות הקטרת הקומץ בזה, והיינו מטעם דהרי תמיד בא הקרבת הקומץ באיסור טבל, - וה"נ האיסור שיריים אין זה איסור חדש כמו טומאה ויוצא, וכדומה, - אלא הרי הוא מאיסור טבל כדמעיקרא, ושפיר יש מקום לומר דהקרבת הקומץ בא על זה, - זהו סברת הש"ס דאעפ"י שאמרינן דאין הקומץ מתיר האיסור טבל מהשיריים, מ"מ נקרא הקומץ מטעם שהוא עצמו קרבן

הוא באופן שיש שיריים כזית. ח אמנם לפי"ז כיון שמבואר בסוגיא זו דשפיר יש מקום לומר דהקומץ כיון שהוא מצד עצמו קרבן להכי אינו מקושר עם תנאי המתיר, ולפי"ז בדיעבד אם הקטיר הקומץ נם באופן שחסרו השיריים לגמרי, אפשר לומר דלא נפסל הקומץ, - והיינו דעכ"פ קרבן הוא בפני עצמו, וכל עיקר הדין דבעינן שתהי' עליו תורת קומץ, וזהו מקושר עם השיריים, דין זה אינו אלא בלכתחילה, אבל בדיעבד כיון דעכ"פ תורת קרבן עליו אינו נפסל בשביל זה, - ואינו דומה לזבח שע"כ כל עיקר דדם למתיר הוא בא, וכשאין ניתר ממילא אין מתיר, וגם בדיעבד לא הורצה, משא"כ בהא דמנחה. ט ובזה ואתי שפיר מה שכתב הרמב"ם בפרי"א מפסוה"מ ה"כ וז"ל קמץ את המנחה ואח"כ נטמא שירי' כולן או נשרפו או יצאו לחוץ לעזרה, או אבדו לא יקטיר את הקומץ, ואם הקטיר הורצה, יעוי"ש, - ויש לעיין מדוע ישונה קומץ מדם דפסק הרמב"ם בפר"א מפסוה"מ הל"א דבלא נשאר כזית בשר לא מהני זריקה נם בדיעבד, ובסוגיא דפסחים ע"ט מבואר דשניהם דינם שוה דבעינן שתהי' להמתיר מה להתיר, - והנה כבר עמר בזה הלח"מ, יעוי"ש, - אמנם לפי מה שביארנו דישונה ע"כ דין קומץ מדם לענין זה, אתי שפיר, ומטעם דהכא בקומץ תמך הרמב"ם על סוגיא זו, וכמו שכתבנו. - פרק שני א דף יג משנה, הקומץ את המנחה לאכול שירי' או להקטיר קומצה למחר מודה ר"י בזה שהוא פיגול, - גמ' מה"ד טעמא דר"י משום דאין מפגלין בחצי מתיר קמ"ל, - והיינו שטעמא דר"י משום דאין מתיר מפגל את המתיר, - ויוצא מזה דכו"ע סברי דמפגלין בחצי מתיר, וזהו בטעמא דמתניתין ברישא דמודה ר' יוסי, - ורבנן דר' יוסי סברי גם כן דמתיר מפגל את המתיר, - וזהו הסיפא, - ור' יוסי סבר אין מתיר מפגל את המתיר. - ב ויש להבין טעמא דר' יוסי, דבשלמא סברת חכמים אתי שפיר, דכיון דסברי דיש כח בחצי מתיר לפגל, - להכי אין הבדל בין אם בא לפגל דבר הניתר, או מתיר חברו, - אבל ר' יוסי כיון דסבר דיש כח בחצי מתיר לפגל, - א"כ מדוע יובדל במה שבא לפגל אם הוא דבר הניתר או גם כן מתיר כמוהו. - ג ונראה דסבר ר' יוסי דאין בכח מתיר לפגל אלא דבר הניתר, וזהו שהניתר אגוד בהמתיר, - ואינו ניתר בלעדי המתיר, להכי יותפס מחשבת פיגול עליו, לומר דכשם שיכול לעשותו להיתר, כן יכול לעשותו פיגול ע"י מחשבת הזמן, וזה נכלל בכלל כהרצאת כשר כן הרצאת פסול, - משא"כ בשבא לפגל מתיר אחר, - אשר גם לו יש כח זה מצד עצמו, ואין היתרו תלוי בו, - להכי הוא נידון בפני עצמו, - ומטעם זה ע"כ צריך לומר דהא דאין מתיר מפגל מתיר לא הוי הטעם משום דהוי חצי מתיר, אלא גם אם יצויר מתיר שלם גם כן אין בכחו לפגל מתיר אחר. - ד והנה קשה טובא הלא מצינו דמחשבין מעבודה לעבודה בפיגול, - וזהו עצם דין פיגול, - הרי חזינן דיש

פיגול במתיר למתיר, - אמנם שאני התם דמפגל באותו דבר שעוסק בה, דהיינו למחר, - ע"כ צריך לומר דאימורין לאו מתיר הוא, כיון דאם נאבדו האימורין או נטמאו גם כן הבשר בהדם, - והא דיש פיגול בשחושב להקטיר אימורין מותר באכילה, - וא"כ לאו מתיר הוא, - וכן כתבו התוס' לקמן י"ד ד"ה והלבונה, - ולפי"ז ע"כ נם בשחיטה דהקרבן רק מתיר אחד, - וכל העבודות אינן רק מתיר אחד, - וכל עבודה בפני עצמה לא הוי רק חצי מתיר, - ומהני שם לפגל, - היינו מפני שעכ"פ עוסק בזה עצמו, - והא דמהני בשחושב על הקטרת אימורין, - הוא מפני שהוא נם כן דבר הניתר, - ולא מתיר, - ועכ"פ יוצא מזה דהבדל יש בין אם הוא חושב בדבר שהוא עוסק בה לבין אם הוא חושב על דבר אחר, - והכא פליג ר' יוסי מפני שחושב בשעת קמיצה על הקטרת הלבונה, - שזה ממתיר זה למתיר אחר. ה אמנם לפי"ז יש להבין היאך ס"ד לומר דפליג ר' יוסי ברישא, הלא באופן שעוסק בקמיצה וחושב להקטיר הקומץ למחר הרי"ז כחושב בשעת שחיטה לזרוק הדם חוץ לזמנו, - ובזה לכו"ע יש פיגול, - ויש לומר דבזה יובדל הא דחצי מתיר, - דאם אמרינן דהחסרון בשביל שהוא חצי מתיר, ואין המחשבה נתפסת בחצאין, - ולהכי שפיר הוי אמרינן דאם סבר ר' יוסי דאין מפלגין בחצי מתיר, - א"כ בעינן מחשבת פיגול דבעינן שיחשוב בכל המתיר, דהיינו הקומץ ולבונה, א"כ מה מהני שמחשב על הקומץ שהוא עוסק בו, כיון שעכ"פ לא הוי רק חצי שיעור, - ובזה חידשה הסוגיא דסבר ר' יוסי דלפיגול לא בעינן שיעור, - כמו נידון זה דמפגל במה שעוסק, - אבל בעינן שיבוא לפגל דבר הניתר, ולא מתיר, - (וזהו לפי מה שפירש"י ותוס' ושיט"מ בחילוקם שמחלקים בין חצי מתיר זה לחצי מתיר דפליגי ר"מ ורבנן, משום דהכא עכ"פ מפגל בעבודה שלימה שעוסק בה). ו והנה הכא מבואר בסוגיא דלחכמים דסברי מתיר מפגל מתיר, א"כ כש"כ דמפגלין בחצי מתיר, - וקשיא מחכמים על חכמים, דהרי חכמים סברי דאין מתיר מפגל מתיר, - וזהו קושיות רש"י ותוס', ותירצו דשאני חצי מתיר דהכא מפני שחושב עכ"פ בשעה שעוסק בעבודה שלימה כמו קמיצה, - שהיא עבודה דשייכה רק בקומץ ולא בלבונה, - וכן מבואר בארוכה בשיט"מ, - אבל תיקשה טובא להרמב"ם שפסק דשייכה קמיצה גם בלבונה, דהיינו הליקוט, וכמו"ש בפרט"ז מפסוה"מ ה"ז, - ומטעם זה כתב גם כן דהקמיצה הוי חצי מתיר אם לא חשב נם בשעת ליקוט הלבונה, - ומצאתי שהקשה זה התוסיו"ט, - ומפרש דהרמב"ם מפרש דחכמים סברי דאין מפגלין בחצי מתיר נם בקומץ, ומ"מ סברי דמתיר מפגל מתיר, וזהו כמו חריפי דפומבדיתא המבואר בגמ' לקמן י"ז דסברי הקטרה מפגלת הקטרה, מטעם דכיון דחושב במתיר לפגל מתיר נחשב לכולו מתיר, - ואעפ"י דהרמב"ם פוסק דאין מתיר מפגל את המתיר, זהו בהקטרה, אבל לא

בקומץ, עכת"ד, יעוי"ש, ביאור דבריו דיובדל בין אם מחשב בהקטרה לבין אם מחשב בהשלש עבודות, - ודברי חן המה, - ולדבריו אתי שפיר דפסק הכא כחכמים דמתיר מפגל למתיר, מפני שחשב בהקמיצה, - ושפיר כתב הרמב"ם בפיהמ"ש הכא דהלכה כחכמים. ז אבל תמהנו דלפי"ז מדוע פסק כחכמים דר' יוסי הכא הלא עכ"פ הרי הוי עדיין חצי מתיר, דהרי הקמיצה בלא ליקוט לבונה חצי מתיר -והדרא קושיא לדוכתי', - ובאמת בספר הי"ד לא הובא דין חכמים, - ואם נפרש דחכמים מיירי שליקט הלבונה גם כן בהדי הקמיצה, - וא"כ שפיר יש לפרש גם כפירש"י ותוס', ולא קשה מהא דאין מפגלין בחצי מתיר, - משום דמיירי הכא דחשב גם בהליקוט לבונה, - וא"כ דברי התוסיו"ט צ"ע. - ח לכן נראה דהרמב"ם גם כן מפרש הכא כפירש"י דשאני חצי מתיר זה דמודו רבנן מפני שעכ"פ יש כאן עבודה שלימה, - דהיינו קמיצה, - ומיירי שחשב גם כן בשעת הליקוט דהלבונה, שהיא גם כן בתורת קמיצה, ויש כאן מחשבה בשעה שעוסק כעבודה שלימה, - ומצאתי בכרכה"ז שכתב בשם הגאון ר' העשיל שפירש כן, - אבל באמת גם טרם שקטה רוחי, משום דלפי"ז מה שייך לומר בזה מתיר מפגל מתיר, ור' יוסי סבר דאין כאן פיגול משום דאין מתיר מפגל מתיר, - הלא כיון שחשב בשעת ליקוט לבונה, - א"כ הרי"ז בדמיון למחשב בשעת קמיצה להקטיר למחר דהוי פיגול גם לר' יוסי, מפני שאין זה מתיר מפגל מתיר, אלא הוא מתיר את עצמו, א"כ גם אם חשב בשעת ליקוט הלבונה להקטיר למחר הרי"ז מתיר את עצמו. ט אבל נראה דבזה יש לומר דליקוט לבונה לא הוי עבודה בפני עצמה, אלא השלמה היא להקמיצה, - והליקוט תורת קמיצה עליו. - אבל אין זה עבודה לגבי לבונה, - והיינו מפני שהקומץ מקדש הלבונה כשמניחין אותה על הקומץ בכלי שרת, כמבואר ברמב"ם פרי"ז ממעה"ק הי"ב, - אבל אין הלבונה מקדשת את הקומץ, - וגם אינה מקדשת את עצמה, - והנה ע"כ עיקר הליקוט הלבונה הכוונה הנתינה לכ"ש, וזהו הא דמניחין אותה על הקומץ, - ולהכי כל עיקר הליקוט ונתינתה לכ"ש, - הכל הוא עבודת הקומץ, - ומטעם זה אין חשיבות להלבונה להיות נתפס מחשבת פיגול בשעת ליקוט לומר דבמחשבה דלהקטיר הלבונה למחר תהי' פיגול, - משום דעיקר תפיסת המחשבה הוא בקומץ, - אעפ"י שבעינן מחשבה גם בליקוט, אבל כל זה הוא מפני שלא תהי' מחשבת הקומץ חצי מתיר, אבל הליקוט, לחודיא לא נחשב גם לחצי מתיר, - ותצא נפק"מ דגם לר"מ דסבר מפגלין בחצי מתיר, מ"מ מודה דבמחשבה דליקוט לבונה לחודיא לא הוי פיגול, - וע"כ הא דתנן לקמן ט"ז פיגל בלבונה, היינו בהקטרת לבונה, - [והנה הרמב"ם בפיהמ"ש, - פירש שם ליקוט לבונה, - צ"ע]. י אבל יש לתמוה מדוע השמיט הרמב"ם כל עיקר האי דינא דרבנן

בשחשב בשעת קמיצה להקטיר לבונה למחר דהוי פיגול, וצע"ג. יא ונראה דלהרמב"ם לא יצוייר האי דינא, דממנפ"ש אם היתה המחשבה בהקמיצה בלא הליקוט לבונה, - א"כ הרי"ז חצי מתיר, ואינו מפגל, - ואם היתה המחשבה בשתיהן היינו בהקמיצה עם הליקוט לבונה, - א"כ הרי אין זה מתיר מפגל מתיר, - אלא המתיר עצמו מפגל, דהיינו המחשבה דלבונה מפגלות את עצמה. - וזהו הפיגול האמתי שחשב בהליקוט לבונה ע"מ להקטירה לאחר זמן, - ואם בשביל שחשב גם בשעת קמיצה מיגרע גרע - וע"כ מפרש הרמב"ם המשנה דסברי חכמים מפגלין בחצי מתיר דהקמיצה מפני שהמחשבה בעבודה שלימה, - ומיירי שחשב בקמיצה לחודיא, - וזהו מתיר מפגל את המתיר. יב ובהכרח צריך לפרש כן לר' ינאי דסבר דליקוט לבונה בזר פסולה, - והיינו והיינו שהליקוט הוי עבודה, - ותצא מזה דקמיצה בלא ליקוט הוי חצי מתיר, - והנה לפי"ז תיקשה היאך יפרש ר' ינאי המשנה דמתיר מפגל מתיר, דממנפ"ש אם היתה הקמיצה עם הליקוט, אין זה מתיר מפגל מתיר, אלא מפגל את עצמו, - ואם בלא ליקוט לבונה, - א"כ הרי"ז חצי מתיר, - וע"כ דמפרש ר' ינאי דמיירי בלא ליקוט לבונה, - וסבר האי תנא דמפגלין בחצי מתיר, - איברא דיש להסתפק אם חצי מתיר זה הוי כחצי מתיר בעלמא, - או שעדיפא, - והוא מטעם דיש לומר דהליקוט הוי ענין קמיצה, - וממילא הקמיצה דהסולת לחודיא הוי גם חצי עבודה, - או"ד כיון דעכ"פ קמיצה היא פעולה אחרת, - ומטעם זה עדיפא משאר חצי מתיר דעלמא, - אבל עכ"פ כן ההכרח נותן לפרש אליבא דר' ינאי, - וממילא להרמב"ם דסבר דקמיצה לחודיא אין בכחה לעשות פיגול, א"כ לא יצוייר האי דינא דחכמים שבמשנה הא דמתיר מפגל את המתיר, - ולהכי שפיר השמיט האי דינא. - ג והנה יש לעיין לפי"ז על הרמב"ם בפירהמ"ש שכתב והלכה כחכמים, - ותמוה טובא דלפי מה שביארנו אין שייכות לזה לפסוק כן, - ונראה לומר דאעפ"י שדין זה לא יצוייר לשיטת הרמב"ם, - אבל בהא דמתיר מפגל מתיר כתב הלכה כחכמים, ונפק"מ למקום אחר באופן שיצוייר, - ומזה יש ליפשוט מה שהסתפקתי היאך הדין בחטאות הפנימיות אשר ד' מתנות מעכבות, אם חשב במתנה ראשונה ע"מ ליתן מתנות השלשה חוץ לזמנו, - וע"כ דזה תליא אם מתיר מפגל את המתיר, - וזה לא שייך לפיגול בחצי מתיר כיון שחושב על כל המתנות כולן, ובצירוף יש כאן לכולו מתיר, - והרי"ז מתיר שלם, - אבל יש כאן משום מתיר מפגל את המתיר, - והנה במנח"ח מצוה קמ"ד מצאתי שנחית לספק זה וכתב למיפשט מהא דכתב הרמב"ם בפרט"ז מפסוה"מ ה"ח אם חשב בשעת הקטרת הקומץ להקטיר לבונה למחר אינה פיגול שאין הקטרה מפגלת הקטרה, ועיין במנחות שאין מתיר מפגל מתיר, - א"כ ה"נ אין מועיל המחשבה שאין

מתיר מפגל מתיר, עכת"ד, - אבל לפי מה שביארנו, לכאורה סתירה לדברי המנח"ח מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש, - ומה שמביא מהא דמבואר במנחות דהא דאין מועיל פיגול מהקטרה להקטרה שהוא מפני שאין מתיר מפגל מתיר, - נראה דהפירוש בהסוגיא הוא מטעם אחר, - והוא דהנה לקמן י"ז אמר רב אין הקטרה מפגלת הקטרה, אמר ר' יעקב בר אידי משמי' דאביי אף אנן נמי תנינא שחט אחר מן הכבשים לאכול ממנו למחר וכו' לאכול מחברו למחר שניהם כשרים מ"ט לאו משום דכיון דלאו מתיר דידי' הוא, - וא"כ מוכח מזה דהא דאין הקטרה מפגלת הקטרה הוא מטעם זה דאין מתיר מפגל מתיר, - זהו סברת המנח"ח, - והיא באמת הוכחה גמורה. - יד לכן נראה דכוונת הרמב"ם בפיהמ"ש שפסק הלכה כחכמים דמתיר מפגל את המתיר, - היינו באופן שהיתה המחשבה בשארי עבודות שהוא לבד מהקטרה, - ואין בזה משום הקטרה מפגלת הקטרה, - אבל שייך בזה הא דאין מתיר מפגל את המתיר, - וזהו כמו"ש הגאון התוסיו"ט גם כן להרמב"ם אעפ"י שפסק אין הקטרה מפגלת הקטרה אפ"ה מתיר מפגל מתיר, - והביאור בזה כדברינו דהיינו בשארי עבודות לבד מהקטרה, - וע"כ הא דמוכיח שם אביי מהא דשחט כבש לאכול מחברו למחר שניהם כשרים, - דמזה מוכח דאין הקטרה מפגלת הקטרה, - אעפ"י שלא דמי להקטרה מפגלת הקטרה, - והכא הוי זה מתיר מפגל מתיר, - אבל ע"כ כוונת אביי מכח ק"ו לומר דכיון דחזינן דאין מתיר מפגל מתיר כש"כ דאין הקטרה מפגלת הקטרה, - אבל להיפוך אם אין הקטרה מפגלת הקטרה, - עדיין יש לומר דמתיר מפגל מתיר, - זהו כוונת התוסיו"ט, - ומצאתי במרכבת המשנה שנחית לפרש כן כוונת התוסיו"ט, - והנה לפי"ז שפיר יש לומר דלגבי דם חטאת הפנימיות דאין אחד מפגל חברו כיון דעבודה אחת היא, הרי"ז בדמיון דאין הקטרה מפגלת הקטרה, - אבל זה פלא מדוע לא הביא הרמב"ם בספר הי"ד האי דינא דמתיר מפגל מתיר בשארי עבודות, - והנה אפשר לומר דזה נכלל במה שכתב דאין הקטרה מפגלת הקטרה, - ממילא מובן דמתיר מפגל מתיר, - אבל בדם חטאות הפנימיות קם דינו של המנח"ח דלא נעשה פיגול. מו שם בסוגיא אמר ר"ל אומר הי' ר' יוסי אין מתיר מפגל את המתיר, וכן אתה אומר בשני בזיכי לבונה של לחה"פ וכו' יעוי"ש, וקשה טובא הלא בלא"ה אין כאן פיגול מטעם שאין מפגלין בחצי מתיר, - שהרי הקטרת שניהם עבודה אחת היא, - והכא יש כאן חצי עסק, - וא"כ לפירש"י והתוס' והשיט"מ שפירשו דשאני חצי מתיר זה מטעם דקמיצה הוי עבודה שלימה, - אבל הכא בשני בזיכי לבונה דהוי גם חצי הקטרה, - ומצאתי להרשב"א בחידושיו שעמד בזה, - ונראה לומר דר"ל ע"כ סבר כרבי ינאי דליקוט לבונה הוי עבודה של קמיצה, וכמו"ש הרמב"ם, וא"כ ממילא הוי קמיצה גם כן חצי מתיר ממש, - ולדידי'

ע"כ סבר האי תנא כר"מ דמפגלין בחצי מתיר, וכמו שכתב התוסיו"ט בשיטת הרמב"ם, - ולזה שפיר אמר ר"ל שכן הדין גם בבזיכי לבונה, - וע"כ הא דפירשו רש"י ותוס' דשאני חצי מתיר זה דקמיצה זהו רק אם אמרינן דר' יוסי לא סבר כר"מ, וכמו שרוצה הש"ס לומר, - ובזה מוכרחין לומר דשאני חצי מתיר זה דקמיצה שהיא עכ"פ עבודה שלימה בפני עצמה, - אבל לפי זה נפל דינא דר' ינאי למשנה דידן, - אמנם לפי האמת שפיר אית לן לומר דכיון דתפסינן דינא דר' ינאי, - דליקוט לבונה הוי עבודה, ממילא הוי קמיצה פלגא דעבודה כשארי חצי מתיר דעלמא, - ובזה מיושב גם כן דלכאורה אם נפרש דסבר הרמב"ם דחצי מתיר דקמיצה הוי כחצי מתיר דעלמא, וכמו"ש התוסיו"ט, - דלפי"ז תיקשה קושיות התוס' ד"ה קמ"ל שהקשה היאך בעי הש"ס למימר דר' יוסי דלא כר"מ, - ומצאתי במרכבת המשנה שעמד בזה בתמי', יעוי"ש, - אבל לדברנו אתי שפיר, והיינו דאם אמרינן דר' יוסי לא סבר כר"מ ע"כ אית לן לומר דלא כר' ינאי ואנו אומרים דליקוט לבונה לאו עבודה היא, - וממילא הוי קמיצה מתיר שלם מפני שהוי עבודה שלימה בפנ"ע, אבל לפי האמת סבר ר' יוסי כר"מ דמפגלין בחצי מתיר, - וכן סברי החכמים גם כן, וכמוש"נ. - בדין ליקוט לבונה א אמר ר' ינאי ליקוט לבונה בזה פסולה וכו', - כתב הרמב"ם בפרי"א מפסוה"מ ה"א כל המנחות שקמצן אחד מן הפסולין לעבודה הרי הם פסולות, וכן אם לקט הלבונה פסל אעפ"י שלא קמץ, עכ"ל, והנה מה שכתב אעפ"י שלא קמץ תמוה הלא אם קמץ זר פשיטא דפסול מטעם הקמיצה, - וכבר הקשה בזה הגאון במרכבת המשנה, - וכתב דדינא דר' ינאי בליקט זר לבונה, היינו בשלקט קודם שקמץ כהן הקמיצה, ומביא הוכחה לזה מהא דחידש ר' ינאי דליקוט לבונה בזר פסולה, - ואם מיירי בליקוט שכיון שכתב הרמב"ם בפרי"ג ממעה"ק דהליקוט שלאחר קמיצה פשיטא דפסול בזר, - והוא מטעם אחרי הקמיצה, - א"כ פשיטא דמקמיצה ואילך מצות כהונה, - וע"כ מיירי ר' ינאי בליקוט לבונה שקודם קמיצת הכהן, וטעם הדבר דכיון דמבואר בגמ' בסוגיא דיכול להקטיר קומץ בראשונה, ואח"כ הלבונה, וכמו כן להיפוך הלבונה בראשונה, ואח"כ הקומץ, - להכי משמיע לנו ר' ינאי דאם ליקט זר לבונה נם קודם קמיצה פסול, עכת"ד, - והנה לכאורה דברי המרכבת המשנה תמוה, חדא בזה שמוכיח דאם מיירי לאחר קמיצה פשיטא דפסולה בזר, מטעם דמקמיצה ואילך מצות כהונה, - זה לא איריא, דהרי טובא קמ"ל ר' ינאי דליקוט הלבונה עבודה היא, - ופשיטא דאם לא הוי עבודה לא שייך בזה פסול זר, - ור' ינאי מחדש דליקוט הוי עבודה, ומטעם זה פסולה בזר, - עוד מה שכתב דלהכי שייכה ליקוט לבונה גם קודם קמיצה מטעם דאמרה הסוניא דיכול להקריב הלבונה טרם הקטרת הקומץ, תמוה טובא רעד כאן לא

שמענו אלא הקטרה, - אבל מניין לנו דיכול ללקט הלבונה טרם שעשה קמיצה, - וכוונת הש"ס באופן שהיתה קמיצה, וגם ליקוט, יכול להקריב איזה מהן שירצה קודם. ר ב עוד נראה לכאורה שאין פסול ליקוט בזר טרם קמיצת כהן, והיינו כי הלא עיקר פסול ליקוט מבואר בגמ' שהוא מטעם הולכה, והנה קיי"ל דקמיצה במנחה הוי כשחיטה בזבח, וכמו שאין פסול הולכה בדם טרם השחיטה, כן אין מקום לומר פסול הולכה, טרם הקמיצה, - והנה אעפ"י שדעת התוס' זבחים ק"י ע"א ד"ה ואי' וכו' דהקבלה שהיתה קודם נמר השחיטה כגון שקבל הדם אחר שחיטת סימן אחד הוי קבלה מעליא, - ומספקא להו על הזריקה, אבל הקבלה משמע שם דהוי קבלה מעליא, וכן מבואר בתוס' מעילה ה' ע"א, וא"כ לכאורה יש מקום לומר דגם במנחה שייכה הולכה גם קודם קמיצה, וביותר דמשמע מהתוס' דכתבו אף למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף, וא"כ הוי ממש הולכה קודם שחיטה, ולפי"ז לכאורה ראי' מזה להגאון מרכבת המשנה. ג אמנם יש לחלק דלא דמי בשתים, א) דשאני התם דעכ"פ עשה הקבלה וההולכה אחרי החצי המתיר, והעבודה נעשית באותו החצי המתיר הזה בעצמו, ב) דע"כ שאני גבי דם דע"כ הדם דהסימן הראשון ישנו גם כן בקבלה, להכי שפיר דמי גם כשנתקבלו קודם נמר שחיטת הסימן השני, משא"כ במנחה קודם קמיצה שהוא כמו קודם התחלת השחיטה, דפשיטא שאין כאן מקום להולכה, וביותר שהוא ממתיר למתיר, אבל מ"מ אין אני מחליט בזה נגד הגאון מרכבת המשנה..- - ד ונראה דהנה עיקר הביאור בהא דליקוט לבונה המבואר בגמ' שהוא משום פסול הולכה בזר, ולכאורה תמוה פסקי הרמב"ם שפסק דהולכה שלא ברגל לאו הולכה היא, - אמנם הנכון בזה דבאמת לאו הולכה היא אלא מעשה ממש, והיינו מעשה הליקוט, ורק מפני שאינה נחשבת לעבודה מעשה זו, דלא מצינו עבודה זו בתורה, - ואמרו שהוא נדר הולכה, אמנם מפני שכיון שעכ"פ מעשה יש בזה, להכי פוסל בזה זר, - ומצאתי במל"מ שנחית לזה, - וב"ה שכיוונתי, - ובזה יש ליישב הא דהקשה בשימ"מ מדוע לא אמרינן הכא אפשר לתקוני כמו התם לענין דם, - אבל בזה אתי שפיר דשאני הכא כיון שמעשה היא ורק בשם הולכה יכונה, ובאופן שאיכא מעשה לא שייך לתקוני. ה והנה מצינו ביומא כ"ט תני אבוה דר"א לא זו בלבד אמרו אלא אף מליקת העוף וקמיצת מנחת בלילה תישרף בשלמא עולה"ע מה דהוה הוה אלא קומץ ניהדרי' ונהדר ביממא וכו' והקשו בתוסי"ש נהי דכ"ש אין מקדשין אלא בזמנם, מ"מ בנתקדשה בכ"ש מבעו"י למה לא תיפסל בקמיצת לילה לרבנן דב"ב וכו' י"ל דהיכא דלא נתקדשה מבעו"י מיהא פריך שפיר דכאילו קמצה בעודה חולין הוי, - וביאור דברי התוס' דכיון דלאו עבודה היא מפני שלא נתקדשה עדיין להכי מהני חזרה, - ומשמע מזה דבאופן

שנתקדש בכ"ש שוב לא מהני חזרה ועוד אפי' נתקדשה מבעו"י חשובה בלילה מיהא כמנחה בכלי חול הואיל ואינה ראוי' להתקדש בלילה, עכ"ל, - מבואר מזה דכיון דלא נגמרה העבודה, והיינו דע"כ סברי התוס' דעבודת הקמיצה נגמרת בנתינת הקומץ להכלי שרת, וכל זמן שלא הניח הקומץ בהכלי שרת אין כאן עבודת הקמיצה, ומטעם זה פריך הסוגיא נהדרה ונהדר ונקמצה, - וא"כ הרי זה ראי' נכונה דלאחר שנגמרה העבודה שוב לא מהני חזרה. ו והנה נראה דהעיקר כתירוץ השני שבתוס' דאם לתי' הראשון דהיינו משום באופן שלא נתקדשה מבעו"י, א"כ היאך מוכיח הסוגיא מכח קושיא זו דכלי שרת מקדשין אפי' שלא בזמנו, דקשה לישני דמיירי באופן שנתקדשה מבעו"י, - וא"כ ע"כ מוכח דתירוץ השני הוא העיקר, - ולפי"ז תצא הדין בקמיצה דזר או בקמיצה דשמאל דכל זמן שלא הניח הקומץ בהכלי שרת, שפיר מהני חזרה, מפני שלא נגמרה עדיין עבודת הקמיצה, - ויש לתמוה מדוע אינו מבואר דין זה ברמב"ם, - והנה אפשר לדייק בדברי הרמב"ם פר"ה מביא"מ הי"ח שכתב וז"ל ואין עבודה אלא בימין ואם עבד בשמאל פסולה ואינו לוקה עכ"ל, - והנה מדכתב ואם עבד בשמאל, משמעו עבודה שלימה, ומטעם זה לא כתב ואם קמץ בשמאל, אלא כתב עבד בשמאל, - דמשמעו עבודה שלימה דוקא, - ובאופן שלא נגמרה העבודה כגון בקמיצה טרם הניח הקומץ בכלי שרת אין העבודה נפסלת, מטעם דמהני חזרה, יעוי' לעיל בסוגיא דף ו' ע"ב וברמב"ם פרי"א מפסוה"מ ה"ד. ז והנה ביסוד זה יש להעיר הא בלא"ה יש לפסול ליקוט בזר מטעם דחסרה הלבונה, ומבואר דלבונה שחסרה בין קמיצה להקטרה הלבונה פסולה, והכא הוי חסר ממש כיון דלא אפשר לתקוני, איברא דיש לומר דזה בזה תליא, דאם אמרינן דפסול הולכה יש כאן ממילא יש כאן גם פסול חסר, אבל אם אין כאן פסול הולכה ממילא אין כאן פסול חסר מטעם דאפשר לתקוני, - אמנם עכשיו שאמרינן שפסול הולכה יש כאן, א"כ ממילא יש כאן גם פסול חסר גם כו. ח אמנם פליגי תנאי בקומץ החסר דר"מ סבר קומץ בתחילה וקומץ בסוף ור' יהודה סבר קומץ בתחילה ושני קרטין בסוף, והרמב"ם פסק כר' יהודה, כמבואר בפרי"א מפסוה"מ ה"ח דפסק דבעינן קומץ בתחילה ושני קרטין בסוף, - והנה לפי"ז הכא בהולכה דזר אעפ"י שדינו כחסר, אמנם בעינן שיטול כל הקומץ עם השני קרטין, ואז פסול משום חסר, - וזהו כוונת הרמב"ם שכתב ליקט אעפ"י שלא קמץ, היינו שהליקוט היתה שלא קמץ, שלא לקט הקומץ כולו, והיינו שעדיין נשאר שני קרטין או יותר, וממילא אין כאן פסול חסר, ומ"מ פסול מטעם ליקוט עצמו שעבודה היא, - אבל באמת דוחק לפרש כן בלשון הרמב"ם, - וראיתי כי הצדק עם המרכבת המשנה, כאשר יבואר. ט ונראה בכוונת המרכבת המשנה דמדקאמר ר' ינאי ליקוט לבונה בזר פסולה,

ולא קאמר דליקוט הוי עבודה, מוכח דעיקר הדין דפסול בזר אתי לאשמעינן, ועל זה מדייק דאם כוונת ר' ינאי להודיענו דליקוט הוי עבודה הי' צריך לומר עיקר חידושא דליקוט לבונה עבודה היא מטעם דלא סני בלא"ה, - ואז ממילא הוי ידעינן דפסולה בזר מטעם ההלכה דמקמיצה ואילך מצות כהונה, - ומדחזינן דאמר ר' ינאי החידוש דפסול בזר, ע"כ מיירי בליקוט שקודם קמיצה, - והא דבאמת מהני הליקוט קודם קמיצה, מוכח מדחזינן שיש זכות ללבונה להיות קרב קודם הקרבת הקומץ, כדאמרינן לעיל אי בעי האי מקריב ברישא ואי בעי האי מקריב ברישא, - א"כ חזינן מזה דשניהם שווים הקומץ והלבונה בזכות הקטרה, - א"כ ממילא נשמע שהוא הדין נם בדבר הקמיצה והליקוט, - הי מינייהו דבעי עובד בראשונה, ולכן כשם שיכול להקריב את הלבונה קודם הקומץ, - הנה כמובן יכול גם ללקט את הלבונה בראשונה טרם הקמיצה, - ועל זה משמיע לנו ר' ינאי דליקוט הזה אעפ"י שהוא קודם קמיצה פסול בזר, - והיינו דכיון דעבודה היא, ממילא אין הבדל בין אם באה באחרונה אחרי הקמיצה או בראשונה קודם הקמיצה. י והא דתניא בתו"כ פ' צו אות כ"ז דתניא שם וז"ל ואת כל הלבונה שתהא שם לבונה בשעת קמיצת, יעוי"ש, ע"כ הכוונה שבעינן שתחי' הלבונה קיימת שם בהכלי שרת שלה בשעת הקמיצה, - לאפוקי אם הקטירו הלבונה טרם שנעשה הקמיצה פסולה, - וכמו שכתבו התוס' בזבחים מ"ג ושם פ"ג ע"ב ולעיל י"ד ע"א דפירשו דאע"ג דאמרינן אי בעי האי מקטיר ברישא, ואי בעי האי מקטיר ברישא, מ"מ קודם קמיצת הקומץ אינו יכול להקטיר, - וע"כ כוונתם לדברי התו"כ שכתבנו, אעפ"י שלא הזכירו, - וזהו דלא כהמפרשים שפירשו דהכוונה בתו"כ שבעינן שתהי' הלבונה מונחת בעשרון, - דזה אינו במשמע, אלא הכוונה שתהי' הלבונה קיימת בהכלי ששם הי' מונח בתורת קידוש בכלי שרת, ואין הבדל בן אם מניח הקומץ שם בראשונה לשם קידוש או שהניח הלבונה בתחילה, - רק בעינן שתהי' הלבונה קיימת שם בשעת הקמיצה דהסולת, וכמו שנתבאר. - א תוספות ד"ה לאכול אחד מן הסדרים וכו' שאם נטמאת אחת לא נטמא כל הסדר וכו', ושמא נם לענין טומאה אם נטמאת אחת נטמא כל הסדר, יעוי"ש, - ויש להבין היאך שייך לומר דבנטמא אחת מן החלות שנטמאו כולן אעפ"י שלא נגעו בשום טומאה, - הא לא אשכחן אלא שהכלי מצרפן היינו דוקא מה שבתוך הכלי, - והכא מיירי גם בלא צירוף כלי, - והנה אפשר לומר דכוונת התוס' דבנטמאה אחת מן החלות יש פסול טומאה על כולן, והיינו שהפסול הזה מתפשט על כל החלות, - אבל גם זה תמוה מסוגיא דלעיל שלהי פר"א דמבואר דבנטמאת אחת מן החלות כולן כשרות, - והנה אפשר לומר דשאני בין אם נטמאה בעודה בקביעות על השלחן, - או לאחר שפירקה, -

והיינו דיש מקום לומר דקביעותא דשלחן עושה אותו לחד גוף, - ומצאתי בקר"א שנחית לזה, - אבל אכתי אין מתיישב הענין, - משום דלפי"ז תיקשה קושיות התוס' מדוע נקט אילו איטמי חד אבר, דע"כ מיירי שהאבר נחלק מן הנוף, וכפירש"י, - וא"כ הי' יכול לומר גם גבי החלות אילו נטמאת חלה אחת, - וע"כ משמע מדברי התוס' דבכל אופן אם נטמאת חלה אחת נטמאו כולן. - ב ונראה דכוונת התוס' דשאני להה"פ ולחמי תודה מהא דירך של ימין ושמאל, לענין טומאה, - והיינו דבטומאה באיטמי חד אבר אינו עושה חסרון כלל באבר השני, - מטעם דהכשר הקרבן אינו תלוי בזה, - דגם בנשתייר כזית בשר סגי אף לר' יהושע, - משא"כ בחלות דבעינן החלות במספר לעיכובא, ומטעם זה בנפרסה חלה אחת כולן פסולות, וזהו משום דחסר מהשיעור, - והא דכשר בשנטמאה חלה אחת לא הוי הטעם דאין כאן פסול בכולהו, דליתא דפשיטא דפסול טומאה דאחת שולטת בכולהו, וזהו מפני שאנו חושבין המספר דהחלות גם עם הטמא, - והוא סוכם המספר, - ומפני זה מתפשטת פסול טומאה בכולן, - ורק מפני שהציץ מרצה על הטומאה, - א"כ הרי"ז כאילו נתכשרו אח"כ, - וא"כ לפי"ז שפיר כתבו התוס' דלא מצי הסוגיא לומר דמיון מהחלות משום דבחלות אפשר דבטומאה דאחת נטמאו כולן, היינו דפסול טומאה איתא בכולהו מהטעם שכתבנו, - ורק מפני שהציץ מכשרתן, כמבואר לעיל וברמב"ם, ולהכי מביא הדמיון מטומאה דירך ימין ושמאל, וכמוש"נ. - ג והנה לשיטת הרמב"ם ועוד ראשונים דחיבת הקודש דרבנן בלא"ה אתי שפיר דלא נקט הש"ס הדמיון מטומאה דחלה, - והיינו דע"כ לא משכחת הכשר להחלות משום דמשקה בי מטבחייא אינן מכשירין, כמבואר בפסחים פר"ק, - אבל הכשר לטומאת בשר משכחת גם מדאורייתא באופן שהעבירה בנהר ועדיין משקה טופח עלי', כדאוקימתא בפסחים כ' וחולין ל"ו, - ולהכי כשמביא הש"ס הוכחה לפיגול דאורייתא, שפיר מביא מטומאת בשר, - אבל יש לדחות, משום דפליגי תנאי לקמן צ"ה אם מעשיהן בפנים או בחוץ, דר' יהודה סבר דמעשיהן בפנים, אבל רבנן סברי דמעשיהן בחוץ, וכן פסק הרמב"ם בפר"ה מתו"מ ה"ז, - אבל אפשר לומר דהסוגיא רוצה לומר באופן דאתי שפיר אף אם ר' יוסי סבר כר' יהודה. - דף יד רש"י ד"ה פיגל בדבר וכו' להזות מדמו על הפרוכת, יעוי"ש, וקשה הא בעינן פיגול באופן שיפנל או באכילת אדם או אכילת מזבח, כדאיתא זבחים י"ד, ושם ל"ה, שאם חשב באכילת פרים הנשרפים לא הוי פיגול משום דחסר בזה אכילת מזבח יעוי"ש, - אבל אפשר לומר דמזבח לאו דוקא אלא הכוונה אכילת גבוה, דהיינו במקום מקודש, ומטעם זה אפשר לומר דהפרוכת וגם הנתינה בין הבדים ביוהכ"פ הוי נ"כ בגדר אכילה כיון שהם במקום מקודש, ופרים הנשרפים שאני כיון

דשרפתן בחוץ, וזהו כוונת רש"י הכא דמחשבה על הפרוכת שפיר הוי פיגול מעליא. - רש"י ד"ה הקומץ וכו' ואי קשיא פשיטא דקומץ לא מחייבי עלי' משום כרת דכיון דאכל לי' פקע פיגולי' ממנו תריץ כגון שהוצת האור ברובו, והקשו התוס' הא פקע פיגולו ממנו על המזבח, ובשיט"מ מתרץ דאי לאו הלימוד משלמים הוי אמרינן דאחר שנתקדש בכ"ש נחשב קרב המתיר כמצותו, לענין שיתחייב משום פיגול, ומביא ראי' מהא דתנן בפר"ב דמעילה דחייב משום נותר וטמא על השיריים, אעפ"י שלא הוקרב הקומץ, יעוי"ש, - הנה יש לומר דאין ראי' מזה לפיגול, דדוקא לענין השיריים שפיר אמרינן דלאחר שנתקדש הקומץ, והשיריים עומדים להיתר הרי"ז כאילו הותרו לאכילה, מטעם דעתה אין חסרון מעשה בגופם, ושפיר נחשבים לניתרים, משא"כ הקומץ בעצמו שנדרש מעשה בנופו שהוא הקטרה, והקטרה מתיר עצמו, לכן כל זמן שחסר מעשה זו דהקטרה שבא להתיר את עצמו, לא קרינן בזה קרב המתיר כמצותו, ובעיקר הענין ביארנו לנכון בספרנו נזר הקודש לזבחים שם. - א ע"ב בעי ר' יוחנן פיגל בלחמי תודה מהו במנחת מאפה מהו וכו' וכן אתה אומר בלחמי תודה וכן אתה אומר במנחת מאפה, והגה הרמב"ם פסק בפרי"ז מפסוה"מ הי"ב דכולן נפסלו, והנה פשטות דבריו משום דכיון דקיי"ל כחכמים דר' יוסי, וכמו שפסק הרמב"ם בהי"א, - ובזה מצאתי לעיין ולדייק בדברי מרן הכס"מ שכתב בטעם הרמב"ם משום דכיון דבעי' דר' יוחנן איפשטא, יעוי"ש, ותמוה טובא הלא כל עיקר הבעי' הוא אליבא דר"י אם פליג גם בלחמי תודה ומנחת מאפה, והוא מטעם דחד מתיר להן, וכמו שפירש"י ובשיט"מ, יעוי"ש, אבל לרבנן אין כאן בעי' כלל, ואדרבה כש"כ הוא, והנה נראה מזה דהבין מרן דהרמב"ם מפרש הבעי' זו דבעי ר' יוחנן הוא אליבא דרבנן, והיינו דאפשר דכיון דהם מינים מוחלקים, אפשר דגם חכמים מודים לר' יוסי, ובזה קאי הפשיטות דכולן כחדא נינהו, - אבל יש לעיין איה ההוכחה דהבעי' קאי אליבא דרבנן, והיינו דכיון דשני מינין עדיפא לענין התחלקות, - לומר דאין תלוי אחד בהשני. ב ונראה דזה מוכח מלשון הרמב"ם שכתב בהי"א שם הקטיר שני הבזיכין והוא מחשב לאכול אחד משני הסדרין למחר שני הסדרים פיגול, וזהו כחכמים דר' יוסי, ואח"כ בהי"ב כתב וז"ל וכן אם חשב מחשבת הזמן באחת מחלות התודה וכו', ותמוה מה זה לשון וכן, דזה מורה לרבותא דאף בזה כן הדין דכולם נתפגלו, הלא אדרבה זה פשוט יותר אליבא דרבנן כיון דחד מתיר לכולן, ועיקר הספק הוא לר' יוסי, דאפשר דמודה בזה, אבל לרבנן בזה פשיטא, וא"כ מדוע כתב וכן, ומזה שפיר דן מרן דהרמב"ם מפרש הסוגיא דהבעי' קאי דוקא אליבא דרבנן, - והיינו דאפשר דמודו רבנן לר' יוסי בזה מטעם דשני מינין נינהו, והפשיטות קאי גם כן לרבנן. ג וכן משמע גם

לשון הבעי' דהסוגיא דלא קאמרה מי פליג ר' יוסי, וכן מורה שגם התוס' פירשו דהבעי' קאי אליבא דרבנן, והוא דהקשו הו"ה דהוה מצי למבעי' ברקיקי נזיר שיש שני מינין, יעוי"ש, והנה הא דשני מינין הוא רבותא אליבא דרבנן, אבל לר' יוסי הוי רבותא מטעם דהוי מתיר אחד המאחדן, ומדוע לא קאמרי התוס' דהוי להן מתיר אחד, וע"כ דמפרשי גם כן דהבעי' קאי אליבא דרבנן. ד ודברי רש"י צ"ע מדוע הוכרח לפרש הבעי' אליבא דר' יוסי דלא קיי"ל כוותי' כיון דיש מקום למבעי' גם אליבא דרבנן, - ונראה דסבר רש"י דהוי בזה ר' יוסי ורבנן, לשיטתייהו, והוא דפליגי ר"י ורבנן במתיר מפגל את המתיר, ור"י סבר אין מתיר מפגל את המתיר, והיינו דסבר שני מתירים הם דברים נפרדים, ומזה הטעם גם הכא בהניתרים נחשבים הם למפורדים, ואין שייכות לאחד עם השני, אבל רבנן דסברי מתיר מפגל מתיר, א"כ הם כאחד, ממילא גם הניתרים בגוף אחד הם אעפ"י שבאים משני מתירים, ולהכי סברי בשחשב בשני הכבשים לאכול אחת מהחלות חוץ לזמנו הנה גם החלה השניי' נגררת אחרי הראשונה המפוגלת דכיון דהפיגול בא משני המתירין, זה גורם שגם הניתרין נחשבים כאחד, ומטעם זה סבר רש"י דאין כאן מקום לבעי' זו אליבא דרבנן בשני מינין ומתיר אחד, דסברת רש"י דהכל תלוי במתיר, וא"כ יש ק"ו ומה במקום שיש שני מתירין נעשות כאחת לפיגול, ומכש"כ כשהמתיר הוא אחד לשתיהן, וחילוק המינין לא מעלה ולא מוריד, לכן פירש"י הבעי' אליבא דר' יוסי, דכיון דהכא המתיר אחד אפשר דמודה ר' יוסי, ופשיט דסבר ר' יוסי גם חילוק המינין, ואפשר שדעת רש"י להלכה כר' יוסי בזה שאין מתיר מפגל מתיר אעפ"י שיחיד הוא לגבי רבים, אמנם סבר רש"י דכיון שזה תליא בפלוגתא אם הקטרה מפגלת הקטרה, כמבואר בסוגיא לקמן י"ז, ושם איפסק דאין הקטרה מפגלת הקטרה הוא הדין שאין מתיר מפגל מתיר, אבל הרמב"ם לשיטתו שסבר דמתיר מפגל מתיר, וכמו שכתב התוסיו"ט, וכמו שכתבנו לעיל, מטעם שזה עדיף, להכי שפיר מפרש בעי' זו אליבא דהלכתא אליבא דרבנן, וכמו שנתבאר. - א רבנן סברי הציץ מרצה על אכילות וכו' והנה גם לפי המסקנא דסברת ר' יהודה מפני שאין קרבן צבור חלוק, ורבנן לא נחתו לזה, אבל ע"כ סברת רבנן דסברי הטמא בטומאתו והטהור יאכל, הוא מפני שהציץ מרצה על אכילות, ולפי"ז יש לתמוה על הרמב"ם דפסק בפר"ה מה' ביאת מקדש ה"ז דאין הציץ מרצה על הנאכלין, וא"כ הוי הטמא כאילו אינו, וכמו"ש התוס' דהוי כאבוד ושרוף, - איברא דכבר ביאר הלח"מ בפר"א מה' פסוה"מ דבקרבן צבור מודה הרמב"ם דציץ מרצה על אכילות נ"כ, והכא בדין חכמים דמיירי בקרבן צבור שפיר פסק דהטהור נאכל, אבל תיקשה הא דפסק הרמב"ם בפרי"ב מפסוה"מ הי"ד דבנטמאה חלה אחת אין פוסלת השאר, וכולן כשרות, וזה תמוה

הא בקרבן יחיד לא מהני ציץ על אכילות, ומצאתי בקר"א שעמד בזה. - ב ונראה דשני ענינים נינהו הא דתנן הכא במשנה נטמאת אחת מן החלות או אחד מן הסדרים, מהא דנטמא אחת מן החלות מלחמי תודה, וזה הדבר, דהנה הא דחלק מן הקרבן פוסל את כל הקרבן מתפרשה בשני אופנים, א) מצד עצמותו, ב) מטעם הנשאר, והנה הא דחלה מן החלות בשתי הלחם או אחד מן הסדרים, הטומאה בהם מצד עצמן, היינו שהם בעצמו עצם קרבן, והוא דע"כ חלה אחת מן השתי הלחם הוי קרבן בפני עצמו, ובעי כבש אחד להתירה, וכן אחד מן הסדרים הוא קרבן בפנ"ע, ובעי בזך אחד להתירה, נמצא דהם קרבן בפני עצמו, אבל עוד יש בזה שהוא בא גם בצירוף להשלים שיעור השתי חלות, והסדר להשלים המערכות השתים, נמצא דיש בהם שתי פעולות, א) פעולה מצד עצמה, ועבור עצמה, ב) פעולת הצירוף להשלים הקרבן בשלימותו, ובמילואו, משא"כ בהא דחלה מן החלות בלחמי תודה, הנה ע"כ חלה אחת אין בה תורת קרבן בפני עצמה, דהרי לא בעינן קרבן להתיר החלה היחידה, או אפילו מין שלם אחד מארבעה המינין שבלחם התודה, דהרי קרבן אחד לכולן, והנה לפי"ז ע"כ כל עיקר החלה אינו קרבן מצד עצמותו, אלא הוא רק קרבן עבור הנשאר ולא בא רק להשלים השיעור. ג ובזה יובן היטב הסוגיא דהכא בנטמאת אחת מן החלות או אחד מן הסדרים דפליגי בזה ר' יהודה וחכמים, דר' יהודה סבר אין קרבן צבור חלוק, - הביאור בזה דכיון דשתי קרבנות הן בקרבן אחד, להכי אין מקום לומר, לעשותם לשתי קרבנות נפרדות, מטעם דכיון דשתיהם קרבנות צבור, אין לעשותם פרודות, אחד טמא ואחד טהור, והטעם בזה דכיון דבעינן שיצרפו לקרבן אחד, על זה קבל ר' יהודה דבעינן קרבן אחד ממש ולא חלוק, ורבנן סברי כיון דעכ"פ שתי קרבנות נינהו, דינם נפרד, והטהור יאכל והטמא נשרף, ולא חשבינן להטמא לשרוף ואבוד, מטעם שהציץ מרצה בקרבן צבור גם על הנאכלין, ולהכי אעפ"י שאינן נאכלין מטעם טומאתן, אבל הציץ מחשבן כאילו הם טהורים לענין זה הצירוף, להיות נחשבים שישנם בעין. ד אמנם שונה הא דלחמי תודה דכיון שאין להם תורת קרבן מצד עצמותן, וכל עיקרן אינו אלא להשלים השיעור, וממילא כשנטמא חלה מן החלות, או אפילו מין אחד מהחלות ארבעים, אין כאן פסול עצמותי אלא הפסול בזה הוא רק מפני שחסר עתה השיעור, ובאמת יש לן לומר דזה לא מעכב, כמו שמצינו בקרבן דכשר נם לר' יהושע אם רק נשתייר כזית, רק דהתורה חידשה דין מחודש בהא דחלות שאם נפרסה חלה אחת כולן פסולות, וילפינן לה מדכתיב קודש קדשים היא כחטאת, ופסול חדש הוא, נמצא לפי"ז דבנטמאת אחת מן החלות בלחמי תודה דפוסלת כל החלות, אין זה פסול טומאה ממש, אלא פסול חדש, היינו פועל יוצא פסול כזה הפועל ממילא

על כל החלות, אבל ע"כ אין זה טומאה ממש, אלא פסול כזה שהוא רק פועל יוצא מטומאה. ה אבל ע"כ פסול זה אין שייך לציץ לרצות, דעיקר ריצוי ציץ על טומאה באה כמו שאמרו חז"ל בהרבה מקומות מפני שהותרה מכללה בצבור, נמצא דפסול זה אינו אלא כשארי פסולין כמו פסול יוצא וכדומה. - ו ויובן בזה סוגיא דלעיל שלהי פר"ק דאיתא שם הא דתניא קודש קדשים היא שאם נפרסה אחת כולן פסולות הא יצאת הני דאיכא גוואי כשרות מאן שמעת לי' דאמר זריקה מועלת ליוצא ר"ע היא וכו' א"ל אביי מי קתני הא יצאת דלמא הא נטמאת הנך כשרות מ"ט דריצה ציץ אבל יצאת לא ור' אליעזר הוא דאמר אין זריקה מועלת ליוצא וכו' יעוי"ש, - ביאור הדברים דאם אמרינן דבפסול דאחת אין פוסלת השאר יש לפרש בשתי אופנים, א) דמיירי בפסול יוצא, ומטעם דזריקה מועלת ליוצא אין כאן פסול על השאר, והוא אליבא דר"ע, ב) דמיירי בטמא, ואם הציץ מרצה אין כאן פסול טומאה כלל, והוא אליבא דר' אליעזר, ור"א סבר דציץ מרצה על אכילות כמבואר בפסחים ע"ז, זהו תוכן הסוגיא וביאורה. ז והנה מבואר מזה דלר"ע דסבר דמועיל זריקה ליוצא, להכי אין פוסל יציאה דחלה על השאר, ואעפ"י שהחלה זו ע"כ אסורה באכילה, אבל הזריקה מועלת שלא תחשב פסול יציאה בכל הקרבן, וזהו פסקו של הרמב"ם בפר"ב מה' מעילה, ולכן לפי מה שביארנו דכל הפסול טמא בחלה אחת אינה רק אלא כפסול יוצא וכדומה על שארי החלות הנשארות, א"כ ממילא כמו שביוצא אינו פועל פסול יוצא דחלה אחת על השאר, וזהו מטעם דהזריקה פועלת על היוצא שאנו דנין כל הנשארים לכשרים, הנה כמו בן גם בטומאה דאחת אנו דנין דהזריקה מועלת על הטמא להיות נשארים הנשארים בהכשר. ח אמנם יש לפרש דבעצם סברא זו אם בטומאה דאחת יש פסול טומאה על הנשארים, פליגי בזה אביי ורבא שם בסוגיא דרבא דמוקי שם הברייתא בפסול יוצא ואליבא דר"ע, ידע גם כן דיש לדייק הברייתא לענין טמא, וכמו שמדייק אביי, רק סבר שה"ה גם כן בטומאה דאם נטמאת חלה אחת כולן כשרות אליבא דר"ע, והיינו מפני שאין בזה רק פסול אחר על הנשארות, ואינן יותר מפסול יוצא, ואביי פליג וסבר דבטומאה חל שם טומאה על הנשארים ואעפ"י שאינן טמאים, אבל עכ"פ ע"כ פסול שלהם עם דיני טומאה, ובעי ציץ לרצות, - וממילא הוי זה אליבא דר"א דאמר ציץ מרצה, וסבר גם כן דמרצה על אכילות גם כן, אבל הרמב"ם תפס בזה לדינא כרבא דהלכתא כוותי' לגבי דאביי לבר מיע"ל קג"ם, וממילא שפיר דבטומאה דחלה מן החלות, כיון דאין זה אלא פסול גרידא, ולא פסול טומאה, ולזה מהני הזריקה, ולכן כולן כשרות, וכמו שנתבאר, וזה ברור בס"ד. ט אין קרבן צבור חלוק, - ראיתי לאחרונים מסתפקים אם גם בשארי פסולים סבר ר' יהודה

כן בקרבן צבור כמו ביצא לחוץ, ומטעם זה ראיתי מקשים מזבחים פ"ב ביצא מן הדם לחוץ, - אבל נראה דלא קרב זה אל זה, דע"כ רק באופן שהטומאה שלטה בקרבן כזה שהוא נחשב בפני עצמו נם כן לקרבן, כמו הכא בחלה מן השתי חלות, או באחד מן הסדרים, אבל אין זה שייכות למקצת מן הקרבן, ובזה ע"כ גם ר' יהודה או לר"א או לר' יהושע דבנטמא מקצת מן הזבח גם בקרבן צבור דלא שייך בזה אין קרבן צבור חלוק, והדין בזה דבנשתייר מקצת הקרבן כשר. א תוספות ד"ה שחיטה וכו' וא"ת קבלה נמי מקדשת את הדם בכ"ש לאו פירכא היא דדם סכין מקדשא לי', - וקשה אם אמרינן דסכין לאו כ"ש הוא, אבל ע"כ הביאור בזה דהשחיטה בעצמותה מקדשת, היינו עצם עבודת השחיטה האמורה בקדשים ופעולתה, וכמו שביארנו בספרנו נזר הקודש לזבחים, ובזה יישבתי מה שהקשה בספר אור שמח מדוע אמרו בשוחט לשם חולין כשרה, הא כיון דבעינן סכין כלי שרת דמקדש לדם, וכיון דקיי"ל אין כ"ש מקדשין אלא מדעת, וא"כ הרי חסר קידוש הדם, אבל לפי דברנו שהכוונה בקדושת הסכין, דאין הסכין מקדש אלא פעולת הסכין מקדש, ולכאורה יש להעיר דזה תינח שחיטה אבל היאך נפרש שארי עבודות כמו קבלה וזריקה אם עשאם לשם חולין, ולכאורה אפשר לומר בזה דבקבלה ישונה הדין ולא מהני לשם חולין, ויש לדייק בדברי הרמב"ן במלחמות ר"ה כ"ח שלא כתב שם קבלה, וביותר מדברי הרמב"ם אין הכרח כלל היאך סבר לדינא בשארי עבודות בלשם חולין. ב אבל עוד נראה כי מזריקה לא קשה כלל, דע"כ זה הטעם דישנו בשחיטה ישנו גם בזריקה, וגם עדיף יותר, והיינו דפעולת הזריקה בעצמותה מקדשת נ"כ, ובדבר קבלה נראה גם כן לומר דאעפ"י דע"כ בעינן כלי שרת, וקבלה בכלי חול פסולה, אמנם באופן שקבל בכ"ש, אבל שלא לשם קידוש אפשר לומר דמהני לכו"ע, והיינו טעמא דכיון דע"כ שאני דם משארי קדשים, והוא דבכל הקדשים בעינן כלי שרת לשם קדושה, אבל דם דבאמת נתקדש הדם מקודם ע"י הסכין, ורק מטעם קבלה גרידא בעינן כלי שרת היינו בכדי לקיים דם מהפר יקבלנו, אבל לא לשם קידוש חיובי, ודי רק בשלילי, אם אינו בכלי חול, וממילא כשקבל בכלי קודש שלא לשם קודש, אף על פי שלא ניתוספה קדושה, אבל על כל פנים אין פסול. - ג איברא דיש להשיב על זה מסוגיא ערוכה סוטה י"ד דאיתא שם ונותנו לכ"ש ופריך למ"ל ומשני מ"ד אדם דם אע"ג דקדשתי' סכין בצואר בהמה הדר מקדש לי' בכ"ש וכו' הרי מבואר דהכוונה לקבלת הדם בכדי להוסיף קדושה, אבל אין זה הכרח, משום דהתם כוונת הסוגיא דבנתינה בכ"ש פעם שנית לא שייך הוספת קדושה, דמה שייך הוספת קדושה כשיתן עוד פעם לכ"ש, באופן שכבר קידשה להמנחה קדושה"נ בפעם ראשון, ואין זה דומה לקדושת הקומץ דבעי כלי שרת,

דשאני התם דבעינן קדושת קומץ, כמבואר לעיל ז', - משא"כ קדושת מנחה אין כאן שום הוספת קדושה, ובזה אתי שפיר שמביא הסוגיא הדמיון לדם, והיינו כדברנו דאין הכ"ש מוסיף קדושה על קדושת הסכין. ד ובזה יבואר לנכון כוונת התוס' הכא במה שכתבו דדם סכין מקדשא לי' - ולכאורה תמוה טובא הלא ע"כ הקבלה מעכבת בקבלת הדם, וקבלה בכ"ח פסולה, אבל הביאור ע"כ בזה דעיקר הקדושה להדם הוא קדושת הסכין, והיינו פעולת השחיטה, והכוונה דהשחיטה ופעולת השחיטה מקדשת, וכמו שכתבנו, וממילא הוי השחיטה בתורת מתיר, וזהו כוונת התוס' שם בפירושא דהסוגיא, ופעולה הכ"ש בקבלת הדם אינו אלא פעולת שלילי לחודיא. ה והנה לכאורה יש להעיר מהא דמצינו לעיל ז' ע"ב דדם לא קידש לחצאין, ומצאתי כספר חזון איש סי' כ"ו שהעיר בזה, אמנם נראה דיש ליישב דשפיר איכא למימר דכיון דאמרה תורה קבלה, ע"כ בעינן קבלה לשיעור שלם, ובפחות מכשיעור כמאן דליתא לקבלה כלל דמיא, - וכן מה שקשה מהא דלעיל י"ג ע"ב דאיתא שם מכדי תרווייהו קדושת כלי נינהו, ומדמה שם קבלת הדם לקדושת הקומץ, יש לומר דכוונת הש"ס מכח כש"כ, אבל שפיר יש לומר דבקבלת הדם לא בעינן לדעת, כיון דלא בעינן הוספת קדושה. ו והנה לפי מה שכתבנו דשאני סכין שעבודה בעצמותה מקדשת הדם, יש להעיר מהא דמבואר לקמן ע"ח סכין לא אלימא מכלי שרת, אמנם הכוונה בזה דשאני סכין דהפעולה מקדשת במה שהוא פועל דהיינו בעצם הקרבן, משא"כ לחמי תודה דהסכין אינו פועל בהם, ורק חשבינן פעולת הסכין גם ללחם, אבל זהו רק מפני שהמחשבה מחברתן להקרבן, ומחשבה זו במקום נתינה בכ"ש עומדת, וזה תליא בקדושה דלדעת, ועוד הכרח לזה לשיטת התוס' חולין ג' דסכין לא בעי כ"ש, והלא מבואר בסוטה י"ד ע"ב דסכין מקדש לדם, ופירש"י דסכין הוי כ"ש, וכן מבואר בתוס' שאנץ שם, וכן פירש"י לעיל ו' ע"ב, וע"כ צ"ל דהא דסכין מקדש הדם, היינו פעולת הסכין, וא"כ יש להבין הדמיון שמדמי שם לקמן לכ"ש, הלא יש לחלק דשאני הכא שהעיקר הוא הפעולה, וע"כ צ"ל כמו שכתבנו דכיון דאין הפעולה נעשית בהלחם בעצמותן, רק המחשבה מחברתן, להכי דומה לכ"ש. - א דף טו במשנה, התודה מפגלת את הלחם, והלחם אינו מפגל את התודה וכו' והתודה אינה מפוגלת, - ויש לעיין אם רק פיגול אין על הכבשים אבל פסול יש כאן, או"ד שהכבשים כשרים לגמרי, והנה מפירש"י משמע שרק עונש כרת אין על הכבשים, מדפירש"י שאין האוכלה ענוש כרת, משמע אבל עכ"פ פסולים הם, - והנה לכאורה משמע כן מלשון הרמב"ם בפרי"ז מפסוה"מ ה"ו שכתב וז"ל הלחם לבדו פיגול וזבח התודה אינו פיגול, יעוי"ש, - משמע אבל עכ"פ פסול הוי, מדלא כתב וזבח התודה כשר, והנה מהסוגיא דלעיל י"ד ע"ב

מבואר דגזרו פסול בחצי מתיר, ואינו מבואר פסול באופן זה, משמע דבזה גם פסול לא הוי, - ובאמת יש לעיין מניין לרש"י והרמב"ם לומר כן דרק מכרת איתמעט, ונראה לבאר מסוגיא דלקמן, וכאשר יבואר. ב דהנה לקמן ע"ב רבי אבא זוטא בעי לה הכי בעא מיני' ר' אלעזר מרב השוחט את הכבש לאכול כזית מחברו למחר מהו, חברו כבש משמע ולא מפגל, או"ד לחם משמע ומפגל, יעוי"ש, וקשה דאם אמרינן דהלחם כשהוא פגול הכבשים כשרים לגמרי, - א"כ מה שייך למבעי' אם חברו כבש משמע או לחם, הלא פשיטא דאית לן לומר דע"כ חברו כבש משמע שהוא בדומה לו מצד המין, אבל הלחם אינו מינו, - ובשלמא אם אמרינן רבשנפגל הלחם דאז גם כבש המפגל עמו לכהפ"ח בפסול, לכן גם בזה שייך לומר חברו, אבל אם אמרינן דבנפגל הלחם אין הכבש עמו בפסול, והכבש עומד בכשרותו, א"כ מה שייך לומר בזה חברו, - וא"כ משמע מסוגיא זו דלכל הפחות, הכבש נפסל באופן שנפגל הלחם, ואפשר שמזה למדו רש"י והרמב"ם דיש פסול על הכבשים באופן זה כשהלחם מפוגל. - ג אבל תמוה טובא מתוספתא פר"ה דמנחות דתניא פעמים שהם מפוגלים והלחם מפוגל, הם מפוגלין והלחם כשר, הם כשרים והלחם מפוגל, הם כשרים והלחם כשר, שחטן לשמן לאכול מהן למחר הם מפוגלים והלחם מפוגל שחטן שלא לשמן לאכול מהן למחר הם כשרים והלחם כשר, - הנה הרבה למדנו מתוספתא זו דהחסרון לשמה אינו מעכב לפיגול, וקרינן בזה כהרצאת כשר, אבל מבואר להדיא דבאופן שהלחם מפוגל הכבשים כשרים לגמרי. ד והנה על הרמב"ם יש ליישב דיש לומר דסבר הרמב"ם גם כן דהכבשים כשרים לגמרי, והא דלא כתב הרמב"ם כשר להדיא, הוא מטעם אחר, והיינו דסבר הרמב"ם דהלחם מעכב את הכבשים כשיטת ר"ע לקמן מ"ה, וכן פסק בפר"ח מתו"מ הט"ו, - וא"כ אינו יכול הרמב"ם לומר כשר אכבשים, דהלא יען שעתה אין לחם להכבשים. - להכי כתב שאינם פיגול, - וממילא מובן שנדרשים ללחם אחר, אבל אין לפרש כן בדברי רש"י, מדפירש שרק מכרת אימעט, וצ"ע. ה ואפשר דסבר רש"י דזה תליא אם לחם מעכב הכבשים, - והיינו דאם לחם מעכב הכבשים, - לכן נחשבים לגוף אחד לענין זה אשר לכהפ"ח יגרום פסול על הלחם, ומטעם זה בעי הש"ס לקמן אם הלחם בכלל חברו, זהו מפני שהלחם מעכב הכבשים, והתוספתא אזלא בשיטת ר' שמעון דסבר דאין הלחם מעכב הכבשים, - ומה שיש להעיר עוד בזה יבואר לקמן בסוגיא מ"ו. א תוד"ה ר' יהודה אומר וכו' אע"ג דרבי יהודה ס"ל בפר"ק יומא טומאה הותרה בצבור, מ"מ איצטרך לי' טעמא דאין קרבן צבור חלוק בפסח כיון שיש בה אכילה, - וכוונתם לזה שאמר ר"ג ביומא ז' מודינא היכא דאיכא שיריים לאכילה, - וקשה דמה זה ענין להא דיומא, דהרי התם ביומא הביאור

שמפני שאיכא שיריים לאכילה ואם יהי' קרב בטומאה תהי' חסר מצוה דאכילה, ולהכי מהדרינן עבור קרבן אחר בטהרה, וכל זה שייך בשארי קרבנות צבור הבאין בטומאה, ואינן נאכלין בטומאה, משא"כ פסח שעיקרו בא לאכילה ונאכל גם בטומאה, כמבואר במשנה פסחים ע"ו ע"ב, וא"כ ודאי לר' יהודה דסבר טומאה הותרה בצבור דהכא הוי הותרה, נמצא דאין זה ענין להא דר"נ, - והנה אפשר לומר דסברת התוס' הוא בדמיון דכמו שסבר ר"ג שם ביומא אעפ"י שהותרה טומאה בצבור, ומ"מ לענין אכילה מפני חסרון מצוה אמרינן דלא הוי אלא דחוי', כן נחתי לפרש דע"כ סבר ר' יהודה גם כן דאין לומר הותרה באופן שיאכל אדם בשר קדשים בטומאה, והיינו דסבר ר' יהודה דמדרבנן הוא, ולהכי מוכיחו התוס' בסברא שזהו בדמיון לר"נ דהתם ביומא, וגם מדברי ר' יהודה שאמר הטעם דאין קרבן צבור חלוק, גם כן מוכח שאין לומר הותרה טומאה באכילת פסח, והתוס' רק על דרך הדמיון נחתי לומר דזה לא גרע מהא דר"נ שם ביומא דמדרבנן לא אמרינן בזה הותרה, רק דחוי', ולהכי אמר ר' יהודה הטעם לפי שאין קרבן צבור חלוק. ב ובזה מיושב הא דקשה מסוגיא שלימה סנהדרין י"ב דפריך שם לר' יהודה דסבר מעברין שנה מפני הטומאה, והא סבר ר' יהודה טומאה הותרה בצבור, - ולדברי התוס' אין כאן פירכא לר"י, דשאני פסח דאיכא אכילה, ובזה מודה ר"י דלא הוי אלא דחוי' - אבל אם אמרינן דהתוס' סברי דלא הוי אלא מדרבנן אתי שפיר, דבשביל איסור דרבנן בודאי דאין מעברין שנה בשביל כן, כיון דמדאורייתא הוי הותרה, משא"כ הכא שפיר שייך לדון דמדרבנן יש להחמיר אשר הטהורים יעשו בטהרה, ואתי שפיר בזה, - אמנם עיקר סברת התוס' תמוה כיון שכל עיקר יסודם מסוגיא דיומא, ומהתם אין להוכיח, ואם התוס' דנו כן בסברא, אבל אין לזה הכרח מהסוגיא, וצ"ע. ג ובעיקר הא דהקשו התוס' יש לעיין ולומר דאין זה ענין להא דטומאה הותרה בצבור, משום דאף אם טומאה הותרה בצבור, מ"ס אין להטהורים לעשות בטומאה בתחילה, לא מיבעיא לל"ק דר"נ דסבר דבדאיכא טמאין וטהורין טהורין עבדי, פשיטא הכא שע"כ הטהורין לא יעשו פסח בטומאה, אלא אף למ"ד, והיינו לל"ב דר"נ, דסבר דאף בדאיכא טמאים וטהורים עושים הטמאים בתחילה, מ"מ לא דמו להתם, דהתם כיון שעכ"פ חל מצות הקרבה גם על הטמאים, ובשביל טומאתם לא נפקע מהם זכות הקרבה, ולהכי יעשו הקרבה גם בתחילה, משא"כ הכא שחיוב עשיית הפסח חל על כל אחד ואחד בפני עצמו, וחיוב פסח שחל על הטהורין הלא הוא חיוב אחר ממש ואינו ענין לחיוב דהטמאים, וממילא גם חיוב אופן עשייתם חל על כל אחד לפי מה שהוא, דהיינו דעל הטמאים חל חיוב לעשות פסח בטומאה, ועל הטהורין חל חיוב פסח בטהרה וא"כ היאך יעשו בטומאה

אעפ"י שקרבן צבור הותרה בטומאה, כיון שעכ"פ המה טהורים נינהו, אבל מפני שאין קרבן צבור חלוק שפיר עבדי גם הטהורים בטומאה מפני שאין קרבן צבור חלוק. עמוד ב ואסרו את הזרעים, - וכתבו התוס' והיינו דלא כרבי יאשיה דאמר עד שיזרע חטה ושעורה וחרצין במפולת יד, יעוי"ש, - ולכאורה אפשר לומר דגם ר' יאשיה מודה לאיסור, ודוקא למלקות סבר כן, וכן באמת כתב הר"ן בפר"ק דקדושין בסוגיא דל"ט, יעוי"ש, וזהו גם דעת הרמב"ם בפר"ה מכלאים, - ובזה יש לעיין לפי מה שפסק הרמב"ם בפר"ה מכלאים ה"ח דאין אדם אוסר דשא"ש בכלאים, וכתב מרן משום דהרמב"ם פוסק כר' יוסי מטעם דשמואל סבר כוותי' יעוי"ש, - ולכאורה תמוה טובא מסוגיא דידן דמבואר דבכלאים דאורייתא מודה ר' יוסי דאדם אוסר אף דשא"ש, - אמנם רבינו הגר"א ז"ל מפרש באופן אחר, והוא דכתב דהיתר הגפנים הכא משום דהוי סמדר, ומפרש הסוגיא דלר' יאשיה לא יצוייר לפי"ז איסור רק בקנבוס ולוף מפני שעושות לשלש שנים, דבשארי זרעים לא משכחת לה שיאסרו שניהם, משום דעד שיחי' הגפן סמדר, כבר יבשה התבואה, ותבואה שיבשה אינו מקדש, - וגפן קודם שנעשה סמדר גם כן אינו מקדש, עכת"ד בספרו אליהו רבה, - ובזה הסוגיא בהירה, ובזה מיושב נם פסקו של הרמב"ם דכיון דבשארי זרעים לבד קנבוס ולוף לא אסור אלא מדרבנן, ובזה אין אדם אוסר דשא"ש. - א בעא מיני' מד' אלעזר השוחט את הכבש לאכול כזית מחברו וכו' חברו כשב משמע וכו' או לחם משמע וכו', - והרמב"ם כתב בפרי"ז מפסוה"מ הי"ז וז"ל שחט אחד מהן וחשב בשעת שחיטתו שיאכל מבשר השני למחר שניהן כשרים שאין מחשבין שכוונתו על הכבש, - והשמיט האופן דאמר חברו סתם, אם דעתו אכבש או על הלחם, - ותמוה מדוע לא כתב האי בעי', ועמד בזה מרן הכס"מ, - וראיתי בקר"א שפירש דבעי' זו לא הוי אלא אליבא דר"מ דסבר מפגלין בחצי מתיר, דאליבא דרבנן בלא"ה לא הוי פיגול אפילו בשפירש דכוונתו על הלחם, משום דהוי חצי מתיר, - ואעפ"י שגם לרבנן הוי פסול דרבנן, אמנם בספק הוי ספק דרבנן, ולקולא, עכת"ד, ודבריו תמוהין דהלא שפיר יצוייר דהוי מתיר שלם באופן שחשב כמו כן בשחיטה דהשני, ואמר גם כן לאכול מחברו, דעכשיו משום חצי מתיר אין כאן, דהרי היתה מחשבה בשני המתירין, ופיגול אין כאן אם דעתו על הכבשים, משום דאין מתיר מפגל את המתיר, - ובזה מיושב קושיות השיט"מ, - ולדעתי נראה שזה מרומז בדברי הרמב"ם שכתב שאין מחשבין מזה על זה, - לומר שגם אם חשב בשני המתירין לא מיתפס מחשבת פיגול, - וא"כ הספק במקומו עומד דנפק"מ אם חברו כבש משמע, דאז אין פיגול אפילו בשחשב בשתיהן, - ואם חברו לחם משמע, יש כאן פיגול בלחם, - באופן שחשב בשתיהן, ועוד דהי' להרמב"ם לכתוב סתם, וממילא אנו יודעין

דעל כל אופן אין כאן פיגול. ב ונראה לומר דהרמב"ם סבר דלאחר שהוזקקו בתנופה הרי הם אחד, ובלשון חברו כבש עם הלחם משמע, וכולם נכללו בלשון חברו, וממילא הרי"ז כאילו אמר שיאכל כזית משתיהן, - ובזה ליכא למיבעי, דזה נפשט, דבאופן זה הכבשים אינם מפוגלין, כמבואר לעיל, וכן פסק הרמב"ם בפרי"ז מפסוה"מ ה"ח, - וע"כ הבעי' הלזו דבעי אם חברו כבש משמע ולא לחם, - אזלא למ"ד דהלחם אינו מעכב הכבשים, וגם התנופה אינה מועילה לזה לעשותן כאחד שיעכבו זה את זה, - דדבר זה בעי' היא לקמן מ"ו אם תנופה עושה זקיקה, - אבל הרמב"ם פוסק בפר"ח מתו"מ הט"ו דתנופה עושה זקיקה, - והכא הרי כבר הוזקקו זה לזה בתנופה שהיא קודם שחיטה, ממילא אין כאן מקום לבעי' זו, - וכמוש"נ, עוד בזה יבואר לקמן שלהי פרקין. א תנו רבנן הזבח מפגל את הנסכים משקדשו בכלי דברי ר"מ אמרו לו לר"מ והלא אדם מביא את זבחו היום ונסכיו עד י' ימים וכו' קסבר ר"מ הוקבעו בשחיטה כלחמי תודה, וכן שם לענין לוג שמן של מצורע, - ויש לעיין בפסקי הרמב"ם דפסק דנסכים שהובאו עם הזבח הוקבעו בשחיטת הזבח, כמבואר בפי"ב מפסוה"מ ה"ג שכתב וז"ל נסכים שהוקדשו בכ"ש ונפסל הזבח אם נפסל בשחיטה לא קדשו הנסכים ליקרב נפסל מקבלה ואילך קדשו הנסכים ליקרב וכו' יעוי"ש הרי מבואר דהשחיטה קובעת, - וא"כ קשה מדוע פסק בפרי"ח מפסוה"מ שאין מועיל לפגל, והלוג שמן של מצורע אינו נפגל, מטעם דיכול להביא לוגו אחר עשרה ימים, - וקשה הא הוקבע בשחיטה. - ב ונראה דהרמב"ם דסבר דדוקא בשחיטה כשרה השחיטה קובעת, ולא בשחיטה פסולה סבר דמחשבת פיגול גם כן אינה קובעת, וזהו סברת התוס' בד"ה אפשר בפירוש השני, יעוי"ש, - והתוס' הקשו דלפי"ז משכחת גם לרבנן פיגול בנסכים ובלוג שמן באופן בהשלשה עבודות שלאחר השחיטה הנעשית בהכשר, אפשר לומר דכיון דכל עיקר פיגול משלמים נלמד בעינן דומיא דשלמים שיצוייר פיגול בד' עבודות, אבל באופן שלא יצוייר רק בשלשה עבודות אין בזה תורת פיגול, - והכא בנסכים ובלוג שמן של מצורע כיון שלא יצוייר פיגול בשחיטה, להכי אינו נוהג בהו פיגול כלל, -וזהו סברת החכמים, ולזה נוטה דעת הרמב"ם.- א דף טז במשנה, שחט אחד מן הכבשים לאכול ממנו למחר הוא פיגול וחבירו כשר, - ולא שייך הכא חצי מתיר, מטעם דמפגל את עצמו, ואינו דומה לפיגול בקומץ ע"מ לאכול שיריים, או למחשב לפגל הלחם, - דשאני התם דלהניתר יש שני מתירין, ולפגל את הניתר בעינן שיפגל בשניהם, - משא"כ בלפגל את עצמו הרי הוא מתיר שלם לגבי עצמו, - והנה אכתי יש להעיר דכיון דשני כבשים מעכבין זא"ז, - וא"כ לגבי עצמו גם כן חצי מתיר הוא אבל ליתא דע"כ אעפ"י שמעכבין זא"ז היינו משום מצוה דשתי

הלחם, היינו דהלחם בעי שני מתירין, אבל כל כבש לגבי עצמו הרי הוא מתיר את עצמו. - ב ולפי"ז מצאתי לחקור היאך הדין בהלחם דכיון דהכבשים מפגלין את הלחם, והכא כיון שהכבש הזה מפוגל, - א"כ ממילא גם הלחם שעמו מפוגלין, ולא שייך הכא גם על הלחם חצי מתיר, - דדוקא בתחילה לענין ליעשות פיגול, אין פיגול בחצי מתיר, אבל כשחל פיגול בכבש אחד מטעם שלגבי עצמו מתיר שלם הוא, - א"כ ממילא גם הלחם נמשך עם הכבש, - והנה מצאתי בספר טהרת הקודש שכתב נם כן הכי לדבר ברור, אמנם לדעתי נראה שזה ליתא, והדבר ברור להיפוך, - והוא דהנה ידוע דלא שייך פיגול קודם הקידוש כידוע, - והנה קדושת הלחם בשחיטת הכבשים, כמבואר, והנה זה ודאי דשחיטת כבש אחד אינו מקדש הלחם, - כיון דשני כבשים אינן מעלין זה בלא זה כדאיתא לקמן, - נמצא דבשחיטת כבש אחד אין קדושה להלחם כלל עדיין, וא"כ לא שייך לומר פיגול ג והנה לפי"ז יש לעיין בהא דתנן במשנה בפלוגתא דר"מ ורבנן בשחט אחד מן הכבשים לאכול מן החלות למחר דסבר ר"מ דהוי פיגול מטעם דמפגלין בחצי מתיר, - וקשה מה שייך פיגול טרם שחט שני הכבשים, דעדיין לא נתקדש הלחם:

ד לכן נראה דמירי באופן שפיגל בהשחיטה דהכבש השני דעתה חלה הקדושה על החלות, - ויש כאן פיגול בחצי מתיר, כיון דלא חשב בהשחיטה דהכבש הראשון, וזה נכון, - אבל נפלאתי שלא נחתו לזה המפרשים. - ה אבל לדינא נראה כמו שכתבנו, ובזה אתי שפיר דלא נקט הרמב"ם להאי דינא דלחם הכא בהאי דינא דשחט אחד מן הכבשים לאכול ממנו למחר, משום דדבר פשוט הוא דאין כאן פיגול טרם שנתקדש הלחם, והנה לפי"ז גם בבעי' דשחט כבש לאכול מחבירו למחר, - אם חבירו לחם משמע, - ע"כ מירי גם כן באופן דחשב גם בהכבש השני. ו תוספות ד"ה בין וכו' ובחצי הזאות דפנים מודה ר"מ דלא הוי פיגול מדי דהוי חצי קומץ וכו' וצ"ע בההיא דלקמן דהקטיר שומשום לאכול שומשום, יעוי"ש, - והנה תמהני טובא, הא שהקשו מהא דהקטיר שומשום, שאין זה סתירה להא דחצי קומץ, והיינו דלא חשיב באידך חצי קומץ השני, - וזה לא מהני, - משא"כ בהקטיר שומשום דעכ"פ חשב בכל ההקטרה עד כולו, והרי"ז בדמיון לרבנן דאין מפגלין בחצי מתיר, ומ"מ כשחשב בקומץ ואח"כ חשב בלבונה הרי"ז פגול, וכמו כן לר"מ אם חשב בהשני חצאי קומץ נחשב לפיגול מעליא, ובדבר חצי קומץ דלא מהני נם לר"מ משמע מסוגיא לקמן ע"ב דקאמרה הסוגיא עד כאן לא קאמר ר"מ התם אלא דחשב בכשיעורו, ופירש"י שחישב כשיעור הקטרה שלימה ביחד, - משמע מזה דהחסרון הקטרה כדי שומשום משום דהשיעור נעשה בצירוף מחשבות, אבל בחצי שיעור לחודיא פשיטא דלא מהני. בדין פיגול בחצי שיעור א עמוד ב הקטיר שומשום

לאכול שומשום עד שכלה קומץ כולו וכו' אלא מ"ד פגול דברי הכל מ"ד פסול דברי הכל, ומ"ד כשר דברי הכל וכו' ובכדי להבין הסוגיא נקדים דברי הרמב"ם, - כתב הרמב"ם בפרט"ז מפסוה"מ ה"ט וז"ל הקטיר כדי שומשום מן הקומץ עם הלבונה, והוא מחשב שיאכל כדי שומשום מן השיריים למחר וכו' הרי"ז פסולה וכו' אין דרך הקטרה בכך, אלא הרי זה כאילו לא הוקטר קומצה עכ"ל וכתב מרן הכס"מ שם שני טעמים בטעם הרמב"ם דפסק כמ"ד פסול, א) דהוי ספיקא דאורייתא ולחומרא, ב) משום דמ"ד כשר הוי חד לגבי' תרי, יעוי"ש, - ויש להעיר על שני התירוצים, דלתירוץ הראשון דטעם הרמב"ם משום ספד"א ולחומרא, - הי' לרבינו לכתוב בהדיא שהוא פסול משום ספק, - ונפק"מ רבתי לדינא, ואעפ"י שלענין עיבור צורה בכל אופן טעון עיבור צורה, דלא עדיף מנשפך הדם דטעון עיבור צורה, וביותר למ"ד דנם פיגול טעון עיבור צורה, עי' פסחים ל"ד. - אבל נפק"מ לענין איסר עצמו, כגון אם נגע כזית של שירי המנחה במנחה אחרת בעודה חמה, שהדין שאם פסולה היא תיפסל מצד ודאי, ואם בספק אינה פוסלת מדאורייתא, לשיטת הרמב"ם דסבר ספד"א מה"ת לקולא וגם לאינך ראשונים נפק"מ רבתי בין ודאי לספק לענין ספ"ס, ולענין תערובות, - עוד יש לעיין לענין אש"ת, דאם פסול מצד ספק, אבל יש כאן מקום לומר דהוי גם פיגול מספק, וא"כ האוכל השיריים חייב אש"ת - ומה שכתב הכס"מ דאין נפק"מ לענין כרת משום דאין עונשין מספק, יעוי"ש, - תמוה טובא, הלא תמיד יש חיוב אש"ת מספק, - ואפשר לומר דאין חיוב אש"ת בספיקא דדינא, - מטעם חסרון לברר, עי' כריתות י"ח, ובירושלמי יבמות פרק ד'. - ב עוד אפשר לומר דלדעת האומרים דבעינן איקבע איסורא לענין אש"ת, והכא לא הוי איקבע איסורא, אבל עכ"פ נפק"מ רבתי למה שכתבנו לעיל, ועל התירוץ השני קשה גם כן בהא דכתב משום דהוי חד לגבי' תרי, - וקשה דהלא עיקר הפסול הוא מטעם שכתב הרמב"ם משום דאין דרך הקטרה בכך, ובזה הלא הוי יחיד לגבי תרי, דע"כ מאן דאמר פיגול סבר דהוי דרך הקטרה בכך, ומ"ד כשר סבר גם כן דהוי דרך הטרה בכך, נמצא דבדין זה דדרך הקטרה הוי יחיד לגבי תרי. ג עוד נראה דע"כ שיטת הרמב"ם הוא מטעם ודאי מדכתיב הרי זו כמנחה שלא הוקטרה קומצה, בהוספת דברים אלו משמע שהפסול הוא מטעם ודאי, ודברי הרמב"ם ופסקו יש להבין: ד והנה הגאון הברכה"ז כתב בטעם הרמב"ם לפי מה שפסק בפרי"א מפסוה"מ הט"ו דאין הקטרה בפחות מכזית, וזהו כריב"ל לקמן כ"ו, ולהכי בהקטיר שומשום הרי"ז כאילו לא הקטיר כלל, ומטעם זה לא בשר הוי ולא פיגול הוי, עכת"ד, אבל לפי זה תמוה טובא הסוגיא מדוע לא קאמרה הסוגיא הכא דמ"ד פסול הוא משום דאין הקטרה בפחות מכזית, וכעין פלוגתא

דריב"ל, וע"כ דהסוגיא דהכא אינה ענין לסוגיא דלקמן לענין הקטרה בפחות מכזית, - וזה טעמא בעי. - ח והנה הגאון בקר"א מפרש דהבדל יש בין אם מעלה כל הקומץ על המזבח, לבין אם מעלה חצאין, דלקמן מיירי בדבר העלאה על המזבח, ובזה סבר ריב"ל דצריך עכ"פ להעלות בפעם אחת לא פחות מכזית, והכא מיירי שהעלה קומץ כולו על המזבח על מנת להקטיר כולו, אלא שמקטירו מעט מעט על האש, ובכל שומשום מחשב מחשבת פיגול, עכת"ד, והנה לכאורה יש ראי' לזה מהירושלמי יומא פר"ב ה"א דבעי שם תרם חצי', תפלוגתא דר' יוחנן ודריב"ל, דאמר ר"י קומץ שקודש בכלי והקטירו אפילו שומשמין יצא ריב"ל אמר מתניתין לא אמרה כן, אלא הקטיר בקומצו פעמים כשרה, יעוי"ש, והנה שם בירושלמי שרוצה לדמות הרמת הדשן להא דקומץ אחר קידוש כלי, וזה מיירי בהעלאה, - נמצא דדינא דריב"ל בהעלאה מיירי. - ו אבל לפי"ז תצא חדתא דשני דינים יש בזה, - א העלאה מהכ"ש על המזבח ובזה בעינן כזית, ב) מהמזבח על האש אין להקטיר שומשמין, משום דאין דרך הקטרה בכך, וזהו סוגיא דהכא, - ומשמע שאם מקטיר יותר משומשום אעפ"י שלא הוי כזית הוי הקטרה מעליא, - ובזה פלא דנתנו חז"ל בזה לשיעורין, דדוקא כשומשום ולא יותר, והוא שיעור חדש, - וזהו נגד הסברא, דע"כ כל שהוא פחות מכזית הרי דינו כשומשום, - וכמו שמוכח מירושלמי יומא שכתבנו לעיל דכל פחות מכזית נקרא שומשום, - וגם תיקשה על הרמב"ם מדוע הכריע כמ"ד פסול, - עוד קשה מדוע נקטו הפלוגתא הכא לענין פיגול ולא נקטו להאי דינא בעצם הקטרה דלמעלה על המזבח היאך הדין בשהקטירו בכשומשום מה דינו אם נחשב להקטרה.. ז לכן נראה דזה ודאי דכל עיקר הא דאמרינן דבעינן שיעור לקומץ להקרבה,- זה הכל מיירי לענין העלאה, - וכן מיירי גם בסוגיא הכא בהקטיר שומשום היינו העלאה להקטיר, אבל על עצם המזבח, אין שום נפק"מ אם האש שורף ביחד, או קרטין קרטין, - וראי' לזה הא דאיתא בזבחים ל"א ע"ב בחישב לאכול יותר מכדי אכילות פרס מצטרף, מטעם דאיתקש לאכילת גבוה, - והיינו הקטרה שיש בה יותר מאכ"פ, יעוי"ש,- אלמא לא איכפת לן גם בהקטרה דשומשמין, - דאל"כ אלא אמרינן דבעינן שיניח על האש בפעם אחת, - א"כ אינו דומה לאכילת פרס דהדיוט שאינו מניח כל השיעור לתוך פיו, אלא אוכל קימעא קימעא, וע"כ כוונת הש"ס באכילת גבוה שהוא בדמיון לאכילת אדם, והיינו שמניח לתוך פיו מעט מעט, - ומדמה הש"ס דכמו שחזינן שהאש לפעמים אינו ממהר לשרוף, וממילא כמו כן אם מניח על האש מעט מעט שפיר דמי, - אבל אם אמרינן דבעינן הנחה על האש בבת אחת דוקא, א"כ בדמיון לאכילת אדם שאינו נותן לתוך פיו כל הפרס בבת אחת, ועיקר הקטרה שאמרו אין פחות מכזית היינו

ההנחה על המזבח, - אבל אחרי ההנחה שוב אין קפידא היאך ישרף, - ומטעם זה אתי שפיר דלא נחתי רבותנו לזה כלל.. ח ובסוגיא דידן נראה לבאר בהקדם לבאר מה זה הטעם דאין מקריבין קומץ פחות מכזית, משום דיש לפרש בה שתים, א) שגנאי הדבר להקטיר פחות מכזית, - ואין זה נקרא קרבן, ב) שאין העלאה זו נחשבת עבודה כשנעשית בפחות מכזית, ונפק"מ בין הטעמים לענין קומץ ששיעורו שני זיתים, - אם קרב בתחילה כזית ומונח על המזבח, ואח"כ בא להקריב כזית השני בהקטרה דשומשום, דאם אמרינן שהוא קרבן הכא שפיר דמי, מטעם דהרי מונח שיעור כזית על המזבח, ויש בזה חשיבות קרבן, אבל לטעם השני שהוא מפני חשיבות עבודה גם בזה פסול, - מפני גרעון עבודה, - ובזה יש לפרש טעמא דריב"ל לקמן בהא דתנן הקטיר קומצה פעמים כשרה דריב"ל אמר פעמים ולא פעמי פעמים, היינו שאפילו כשכבר מונח כזית על המזבח, הנה גם בכזית השני אין להקטיר שומשום, - וע"כ טעמו כטעם השני דלעיל שבעינן שתהי' חשיבות עבודה:

ט אמנם סוגיא דידן פליגי בזה בשני הטעמים שכתבנו, והוא דהכא מיירי באופן שבשומשום הראשון הי' מניח את הלבונה שהוא גם כן שיעור קומץ כמו שפסק הרמב"ם בפרי"ב ממעה"ק ה"ז, - והרי"ז נחשב לקרבן מפני שהוא חלק מן הקרבן של המנחה, - ומ"ד דהקטרת שומשום מן הקומץ הוי הקטרה מעליא סבר כטעם הראשון שכתבנו, והכא לא שייך כיון דכבר מונח על המזבח שיעור קרבן, והוא הלבונה, - ומ"ד דלא הוי זה הקטרה סבר כטעם השני שכתבנו משום דאין כאן חשיבות עבודה.. - י והא דנקטו פלוגתייהו במחשבה דפיגול הוא משום רבותא דלמ"ד כשר, - לומר דאעפ"י שאין דרך אכילה בכך, ומכל מקום דרך הקטרה בכך.. - יא ובזה אתי שפיר דברי הרמב"ם דמדייק ונקט הקטיר כדי שומשום מן הקומץ עם הלבונה, ולא נקט כדי שומשום מקומץ ולבונה ביחד, דאז הי' במשמע שנקט משניהם כדי שומשום, אלא נקט כדי היתה שיעורו בשלימות, ובא בתחילה למזבח, - שומשום מן הקומץ,- עם הלבונה, דמשמעו דלבונה וזהו לאופן שכתבנו, כי באופן זה מיירי הסוגיא, - ומסיים והרי"ז כאילו לא הוקטר קומצה, - והיינו דהרמב"ם פוסק כריב"ל דגם הקומץ השני בעינן שיקריב כשיעור מפני חשיבות העבודה, ובאופן אחר הרי"ז כאילו לא הוקטר, כנלענ"ד בס"ד:

דף יז.

א אמר רב המנונא הא מילתא אבלע לי ר' חנינא ותקילא לי ככולי תלמודאי הקטיר קומץ להקטיר לבונה לאכול שיריים למחר פיגול וכו' אמר ראב"א לעולם קסבר אין הקטרה

מפגלת הקטרה, ואין מפגלין בחצי מתיר, ושאני הכא דפשטה לי' מחשבה בכולה מנחה, - והנה רש"י מפרש על פי הגירסא הקטיר קומץ להקטיר לבונה לאכול שיריים, והיינו דבשעת הקטרת הקומץ חשב שתים ע"מ להקטיר לבונה למחר, וגם ע"מ לאכול שיריים למחר, ויש בזה חסרון השתים, א) דמחשבה להקטיר לבונה אין הקטרה מפגלת הקטרה, ב) במחשבה דלאכול שיריים למחר יש בזה משום אין מפגלין בחצי מתיר, אמנם מפני שיש בזה התפשטות המחשבה בכל המנחה משמיע לן דהוי פיגול: ב אמנם הרמב"ם בפרט"ז מפסוה"מ ה"ח כתב וז"ל אבל אם הקטיר את הקומץ לבדו, וחשב שיקטיר לבונה למחר, ואח"כ הקטיר הלבונה, וחשב שיאכל השיריים למחר הרי"ז פיגול שהרי פשטה מחשבת זמן בכל המנחה עכ"ל מבואר דהרמב"ם מפרש דמיירי בשתי מחשבות, - ואעפ"י שמחשבה הראשונה דלהקטיר לבונה למחר כמאן דליתא דמיא מטעם דאין הקטרה מפגלת הקטרה, - ומחשבה שניי' דחושב בשעת הקטרה דהלבונה ע"מ לאכול שיריים למחר, - יש בה משום אין מפגלין בחצי מתיר, מ"מ נתפסה פיגול משום דעכ"פ פשטה מחשבת פיגול בכולה מנחה. - נ והנה נראה דהרמב"ם בודאי מודה לדינא דבאופן דהיתה הכל במחשבה אחת דפשיטא דהוי פיגול, - אבל רש"י ע"כ אינו מודה להרמב"ם, והיינו דסבר רש"י דדוקא בשהיתה מחשבת שתים בבת אחת, אז תפסה המחשבה דפיגול, וזהו שכתב רש"י ולא גרסינן לאכול, דמתפרשה במחשבת השתים. ד ומזה יש לעיין בסוגיא דלעיל ט"ו ע"ב בבעי' דר' אבא זוטא בשוחט את הכבש לאכול כזית מחבירו אי חבירו כבש משמע או לחם משמע, - ולכאורה קשה הא נם אם לחם משמע הא אין כאן אלא חצי מתיר, - ועי' בשיט"מ שהקשה כן, וע"כ צריך לומר דהבעי' באופן שאח"כ בששחט הכבש השני חשב לפגל הלחם, - דאם אמרינן דחבירו לחם משמע, יש כאן כולי מתיר, אבל אם כבש משמע, -- אין כאן כולו מתיר, אבל זה ניחא לפירש"י דמפרש האי סוגיא דהכא דמיירי במחשבה חרא ובבת אחת הוא דאמרינן פשטה פיגול בכולה מנחה, אבל לא במחשבות השתים, לכן התם בבעי' דשחט כבש אחד לאכול מחבירו, דאם חבירו כבש משמע, שוב לא מהני מחשבה שניי' על הלחם, אבל להרמב"ם דסבר דנם באופן זה אמרינן פשטה פיגול בכולה מנחה, - א"כ אין מקום שם למיבעי' בעיא זו, ואפשר שמטעם זה השמיט הרמב"ם לבעי' זו כאשר תמה הכס"מ מדוע השמיט, וכמו שכתבנו לעיל מזה, אבל לפי מה שביארנו, שפיר בצדק השמיט הרמב"ם לבעי' זו, והיינו דכיון דפסק דאמרינן פשטה פיגול בכולה מנחה אף בשתי מחשבות, - א"כ הוי פיגול, - ולעיל כתבנו עוד מזה, וכמוש"נ. פרק שלישי א במשנה. הקומץ את המנחה לאכול דבר שאין דרכו לאכול וכו' כשר, - כתב הרמב"ן בספר המצות מצות ל"ת במצות

השייכים למקדש מצוה ד' דרשת הספרא ביום קרבנו יאכל וכו' מניין אף תחילת זביחתו לא תהא אלא ע"מ לאכול ביום וכו' תניחו ענין לזביחה שאף תחילת זביחתו לא תהא אלא על מנת להאכל לשני ימים, - מבואר מזה דצריך לכוון שתהא נאכל בזמן אכילה, וא"כ הכא במשנה שחשב לאכול דבר שאין דרכו לאכול חוץ לזמנו, הנה אעפ"י שאין זה פסול, והוא מטעם שאין מחשבה נתפסת בדבר שאין דרכו לאכול, אבל עכ"פ הרי חסר כאן מחשבה דלאכילה לאכול בזמנו, ודוחק לומר דמיירי שחשב שתי מחשבות היינו דעל הדברים הנאכלים חשב לאוכלן בזמן הקבוע, - ועל הדברים שאינן נאכלין חשב לאכול חוץ לזמנו, - דפשטות הדברים נראים דלא חשב מחשבה אחרת, ועוד דע"כ בשחשב להקטיר את הדברים הנאכלים, א"כ ממילא לית כאן מחשבה דלאכול את הדברים הנאכלין כיון שחשבן בלהקטירן. - ב ונראה דכיון דאמרה תורה במחשבה דחוץ למקומו דפסול הוי, ממילא נשמע דבאופן אחר אין כאן פסול, דמדאמרה תורה שתי אכילות אחת דפיגול דהיינו חוץ לזמנו, ואחת דפסול וזהו חוץ למקומו, וממילא שמעינן דמחשבת הזמן דמצוה בשחסרה אינו עושה פסול, וע"כ שהיא רק למצוה, והא דלא אמרינן דכשר ואינו מרצה כמו בשלא לשמה דכשר ואינו עולה לבעלים לשם חובה, ליתא דכיון דכל עיקר הא דאינו עולה לחובה נלמד מקרא דכאשר נדרת, והיינו דאם לא השלים הנדר כמו שאמר, - וזה לא שייך אלא רק בשינוי של עצם הנדר שהוא בלשמה או בשינוי בעלים, שזהו המכוון בעצם הנדר, ועל זה אמרה תורה דאם לא השלים מה ששייך לעצם נדרו, דאז נעתק מנדר לנדבה, משא"כ בשהשלים נדרו בעצם הקרבן, רק ששינה במחשבה בשינוי הדינים בזה לא אמרה תורה דיהי' נעתק מנדר לנדבה, ולהכי עולה גם לשם חובה. - ג ובזה מצאתי לדייק בלשון הרמב"ם פרי"ד מפסוה"מ ה"ח וז"ל המחשב לאכול בדבר שאין דרכו לאכול או להקריב וכו' הזבח כשר, ולכאורה מדוע הוסיף על לשון המשנה ששנה התנא סתם כשר, ומה בעי הרמב"ם שהוסיף הזבח כשר, אבל כוונתו לומר מלבד שאין כאן פיגול, אלא נם הזבח כשר, שלא תאמר דיש כאן פסול אחר הבא בממילא כגון שאינו עולה לחובה, על זה כתב הזבח כשר, - דאין כאן ריעותא מאומה:

- ד גמרא אמר רבי יוסי אמר ר' יוחנן מ"ט דר"א אמר קרא ואם האכל יאכל בשתי אכילות הכתוב מדבר וכו', והנה מזה משמע דר"א פוסל מדאורייתא, וגם במסקנא פליגי בזה תנאי, דאיכא דסבר דר"א מדאורייתא פוסל, והיינו דלפי"ז הוי פיגול גם כן, והא דלא תנא ר"א מפגל, הנה מקשין התוס' לקמן ע"ב ד"ה אמר, ותירצו דמיירי הכא גם בחוץ למקומו, יעוי"ש, - ותנא פוסל בשביל חוץ למקומו שאינו רק פסול, אבל פסול זה מדאורייתא,

אבל תמוה טובא דלא נקט ר"א צד החומר דהיינו פיגול, - ונקט פסול, דהלא בכ"מ ששונה התנא בדין מחשבה בקרבן נקט פיגול, וממילא מובן אשר זה בחושב חוץ לזמנו, ובמחשבה דחוץ למקומו הוא רק פסול, אבל התנא נקט החומר, - והכא הוא להיפוך דנקט פסול, אעפ"י שיש למיטעי דלשון זה מורה גם על דרבנן, והשמיט פיגול:

ה והנה לכאורה יש לומר דלהכי נקט ר"א פסול, משום דע"כ יצוייר דלפעמים אין בזה אלא פסול דרבנן לחודיא, והוא לפי מה שהקשו התוס' הכא בד"ה מדאפקינהו, תימה תינח אכילת מזבח לאדם, אבל מאכילת אדם למזבח מנלן וכו' וי"ל דפשטא דקרא קיימי ב' האכילות אבשר זבח תודת שלמיו, יעוי"ש, ולכאורה הא זה כתיב במחשבה דחוץ לזמנו בפ' צו, אבל חושב חוץ למקומו האמור בפ' קדושים שם לא כתיב ובשר זבח תודת שלמיו, וא"כ הדרא קושיא מניין למחשבה מאכילת אדם למזבח, וממילא זה הוי רק פסול מדרבנן, והיינו משום דגזר אטו מחשבה דמאכילת מזבח לאדם, ולכן יש לומר לפי"ז דכיון דע"כ יש בזה מה שפסול מדרבנן, להכי נקט לשון התופס בכולל, - וגם מילתא דמדרבנן חביבא לי' טובא, כמו שמצינו בעלמא:

ו ובזה יתיישב דברי רש"י שפירש בהמשנה דהא דתנן לאכול פחות מכזית כשר, לר"א איצטרך לומר דאע"ג דפסיל ר"א במחשבה דשלא כדרכה, מ"מ מודה דלא גזר פחות מכזית אטו כזית יעוי"ש, וקשה דכל זה אם אמרינן דר"א פוסל מדרבנן, אבל אם ר"א מדאורייתא פוסל, - א"כ תיקשה למה שנה התנא האי דינא דפחות כזית עוד פעם, - וכבר עמד בזה התוסיו"ט יעוי"ש, ועי' בשיט"מ, ולפי האמור דע"כ יש כאן גם פסול דרבנן אתי שפיר, - ומצאתי בספר מעיין גנים שנחית לזה. - ז אבל זה ליתא לפי מסקנת רבא בזבחים כ"ח ע"ב דגם חוץ למקומו כתיב בקרא אחד, והוא מקרא אריכא האמור בפ' צו, - ודריש פיגול האמור שם זה חוץ למקומו, נמצא לפי"ז דלפי דרשת ר"א דדריש הא דשתי אכילות, ע"כ גם בחוץ למקומו בכל אופן היינו גם בשחושב מאכילת אדם למזבח הוי פסול מדאורייתא, ודוחק לומר דסוגיא דהכא דלא כרבא אלא כאוקימתא אחריתי, כיון דכולהו איפרך, ורק פירוקא דרבא התם קאי במסקנא:

ח ונראה לפי מה שכתב הרשב"א בחידושיו לקמן ע"ב בגמ' דאמר ר' יוחנן מודה ר"א שאינו ענוש כרת, והקשה למאי איצטרך לר"י לומר, הרי כן משמע לשון פסול דהוי רק פסול ולא פיגול, ויש לומר דלעולם סבר דפיגול נמי הוי ומאי דנקט פסול משום דת"ק כשר קאמר נקט פוסל דרוצה לומר דאינו כשר אלא פסול גמור הוי, ולכך איצטרך ר"י לאשמעינן דפסול דוקא קאמר ולא פיגול, עכ"ל, ודבריו צריכין ביאור דהלא אכתי תיקשה דע"כ לשון פסול אינו במשמע שהוא פיגול, ונראה דכוונת הרשב"א דר"א אמר

פסול הוא לטעמייהו דרבנן, והיינו דגם לדידהו דסברי דאין זה פיגול, אבל עכ"פ ע"כ צריך להיות פסול, והיינו פסול מטעם גזירה פן יבוא לחשוב מחשבת פיגול ממש, ובזה השיב ר"א לרבנן דאמרי כשר, דהלא עכ"פ צריך להיות פסול מטעם גזירה, אבל שפיר הוי אמרינן דסבר ר"א דפיגול הוא ג"כ, להכי משמיע לנו ר"י דסבר ר"א דפטור מכרת, והיינו דלא הוי יותר מפסול, ולפי"ז להני דסברי דר"א סבר דפיגול ממש הוי, ע"כ מתפרשה הא דאמר ר"א פסול היינו דהשיב זה לחכמים דסברי כשר, על זה אמר דעכ"פ צריך להיות פסול מדרבנן, משום גזרה, לכולי עלמא. - ט נמצא לפי"ז דלהני דסברי דר"א סבר דפיגול הוי, מ"מ יש כאן ג"כ פסול מדרבנן לשיטת ר"א נם אליבא דחכמים, והיינו דסבר ר"א דלדידי' הוי פיגול דאורייתא, ולרבנן החולקים הוי פסול מדרבנן, והיינו שיש גם דעת חכמים דסברי הכי בכדי שלא תהי' פלוגתא רחוקה בין ר"א לחכמים, וכמו הא דשבת ס"ב ושם קל"ח, יעוי"ש, - ולהכי אמר ר"א פסול כדי לכלול בזה גם הדיעה הממוצעת דעכ"פ יש כאן פסול לכו"ע, ובזה מיושב קושיות התוסיו"ט על רש"י, כיון דע"כ יש כאן תנא דסובר פסול מדרבנן, - ולהכי שפיר אשמעינן התנא דאין גוזרין בפחות מכזית. - י רש"י ד"ה לאכול וכו' אלא לר"א איצטרך וכו' הכא לא גזר, וקשה הא לא מצי אתיא כר"א דהרי ממשנה זו מבואר דדוקא מפני שחשב על חצי זית, אבל אם חשב על כזית שלם מן הקומץ הוי פיגול מעליא גם לד"א, ותמוה הא מבואר לעיל י"ב ע"ב דלר"א בעינן שיחשב בכל הקומץ כולו כמבואר שם ברש"י ד"ה עד שיקטיר וכו' ודוחק לומר דהמשנה מיירי שהקומץ כולו לא הוי יותר מכזית, וסבר כשיטת ר' יוחנן לקמן דיש קומץ בפחות משני זיתים וסגי גם בכזית, ובשיט"מ מפרש דאיצטרך בכדי שלא תהי' סתם ואח"כ מחלוקת דאין הלכה כסתם, ולדבריו עיקר האי דינא לרבנן איצטרך, אבל לרש"י תיקשה, ואפשר דכוונת רש"י דהתנא אשמעינן תרתי, היינו א) דבחשב לאכול חצי זית לא גזר אטו כזית, וזהו לר"א, ב) דאכילה והקטרה אין מצטרפין, וזהו לרבנן, ומדויק לשון רש"י שפירש לר"א דלא גזר חצי זית אטו כזית, אבל הא דאין מצטרפין אכילה והקטרה אתיא לרבנן. - יא השיט"מ הקשה לרש"י הא תינח לאביי דמוקי שם המשנה כרבנן, להכי משמיע לנו התנא הכא אליבא דר"א, אבל לר' ירמי' דמוקי שם המשנה דלעיל כר"א מאי איכא למימר, יעוי"ש, - נראה דיש לומר דשם אתיא כמאן דאמר דר"א סבר דגם פיגול הוי במחשבה על דבר שאין דרכו לאכול, וא"כ לא סבר ר"א לגזירה כלל, אבל משנה דידן למ"ד דר"א סבר דרק פסול הוי מטעם גזירה, - להכי משמיע לנו התנא דבזה לא נזר. - יב עמוד ב השוחט את הזבח לשתות מדמו למחר וכו' - ויש לעיין מניין לנו לומר שגם שותה בכלל זה דמחשבת אכילה, - והנה

לכאורה כיון דקיי"ל בכה"ת דשתיי' בכלל אכילה, א"כ ה"ג כן גם לענין מחשבת אכילה לפיגול הוי שתיי' בכלל, אבל יש לעיין דאכתי תיקשה לפי מסקנא בשבועות כ"נ דנלמד בגז"ש דשכר שכר דשתיי' בכלל אכילה, וא"כ לנידון דידן הוי דבר הבא בגז"ש ואינו חוזר ונלמד בהיקש למ"ד בתר למד אזלינן. היינו אם הלמד קודש, כמבואר בזבחים ג' ע"א, - בשלמא לשיטת הירושלמי, הובא שם בתוס' דנלמד מדכתיב בדם לא תאכלו, וע"כ מיירי כמו שהוא והתורה קראה אותו אכילה אתי שפיר, - אבל לש"ס דילן דנלמד בגז"ש קשה מניין דגם בזה אמרינן דשתיי' בכלל אכילה, ואפשר לומר דהכא לא הוי זה מטעם היקש, - אלא הוי כדכתיב בהדיא שתי אכילות, ועל שניהם אמרה תורה דיש בהן משום מחשבת פיגול, - ועי' בתוס' לעיל ד"ה מדאפקינהו. - יג והנה לענין שיעור פשיטא דבעינן רביעית, - לפי הכלל דבכ"מ דבעינן כזית לאכילה הוי במשקה רביעית, מטעם דכשיוקדש הרביעית יעמוד על כזית, כמבואר בשבת ע"ו, - ולכן כשרבתה תורה דמחשבין מאכילת מזבח לאדם, וגם בכלל זה ג"כ הוי השיעור ברביעית:

יד והנה יש לעיין מניין לרבות גם דם שישנו בכלל זה, הלא יש לומר אעפ"י דרבתה תורה אכילת מזבח לאדם, אבל כל זה דוקא בהדברים שמותרים הן לאכילה אם לא היו עומדים למזבח, משא"כ דם שבלא"ה אסור באכילה מניין לנו שגם זה בכלל האיסור דמחשבת פיגול, - ומצינו כזה בפסחים כ"ד ע"ב דרבתה תורה אימורין לטומאה"נ שהוא בכרת, והיינו להחלב, ופירש שם רבינו חננאל משום דסד"א דכיון דחלב בלא"ה אסור, לא הוי ידעינן דחייב עליהן משום טומאה יעוי"ש, - וא"כ ה"נ אפשר לומר דאעפ"י דרבתה תורה שתי אכילות למחשבת אכילה, אבל כל זה דוקא בהדברים המותרין באכילה, אבל מניין לרבות לחלב, - וכמו כן לדם אשר בלא"ה אסור באכילה, -- אפשר שליתא בזה משום פיגול, אבל אפשר לומר דכיון דרבתה תורה דחייב משום טומאה, שוב אמרינן דיש בזה משום פיגול ג"כ, - וממילא ישנו גם במחשבה.- בדין יציקה א משנה לא יצק לא בלל ולא פתת וכו' - ויש לעיין מדוע שינה התנא את הסדר ונקט לא יצק ברישא, אעפ"י שתמיד בלילה באה מקודם כמבואר בספרא פ' ויקרא פרי"ב פסקא ב' דתניא כיצד עושה נותן מתן שמן בכלי קודם לעשייתן. טו עוד מצאתי לעיין במחשבה זו שחשב לשתות מדמו למחר, הנה זה ודאי דהדם יהי' נקט למחר, והנה דם שקרש יצא מתורת אוכל. וגם מתורת משקה, כמבואר בתוספתא, והובא ברמב"ם בפר"א מטו"א הי"ט, וגם אם חשב לשתות בטלה דעתו, יעוי"ש, ולפי"ז היאך מהני המחשבה דלשתות מדמו למחר, ודוחק לומר דמיירי שחושב לשתות באופן שישתדל שלא יקרוש, - ואפשר לומר דכיון דהתורה כללה

לדם בכלל אכילה, לעולם לא יצא מתורת אוכל, והטעם לזה דכוונת התורה דאזלינן בתר שעת מחשבה, - ואם בשעת מחשבה ראוי הוא, - שפיר מיתפס מחשבה:
- מז והנה הרמב"ם פסק דלא מהני מחשבה זו דלשתות, והיינו דפסק כחכמים, ומה שיש סתירה לזה מדברי הרמב"ם פר"ד דפרה, - ועמד בזה המל"מ בפרי"ד מפסוה"מ, מבואר אצלינו בספרנו נזר הקודש לזבחים מ"ו, בביאור נכון.. יז דף יח להניח דברי הכל פסול מ"ט גזירה מקצת דמו אטו כל דמו וכו', - והקשו בתוס' לאכול מאימורים נמי לגזור אטו כל אימורים, וי"ל דההיא נמי אפשר באכילה לאחר שהעלן ומשלה בהן האור, ולא דמי להניח דמשמע שלא יעשה זריקה כלל, ותמוה לכאורה הא תנן במעילה ט' דיש מעילה באימורין עד שיצא לבית הדשן, ומצאתי בספר עול"ש שנחית לזה, אבל אין זה כלום דמה איכפת לן הא דלא חזי לאכילה מצד איסור מעילה, - דהלא עיקר כוונת התוס' דיש עצה שתקום מחשבתו באכילת האימורין, ובאופן שאינו מגרע הקרבתו של הקרבן, דהיינו שחושב לאכלן לאחר שהוקטרו ומשלה בהן האור, ועדיין ראוין הן לאכילה. יח בשיט"מ הקשה מדוע סבר ר' יהודה דאם אמר להניח כל אימורין שהוא פסול כדאיתא זבחים ל"ו, והא הלא הוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, - ותירץ דדוקא בנאבדו, אבל כל זמן דאיתנהו אסור לאכול מן הבשר, ומשום הכי דבלהניח כל אימוריו פסול יעוי"ש, והנה מבואר לפי"ז דאסור מדאורייתא באכילת בשר קודם הקרבת אימורים, - וכן משמע דעת רש"י סוכה ט' ד"ה על החגיגה, - ויש לעיין דבספרי פ' קרח אות ב' דרש ר' יהונתן בדין חזה ושוק שלא זכו הכהנים קודם הקטרה, - ויש לעיין במעילה ז' דפריך שם לאחר זריקה והא ממון בעלים הוא, ואפשר לומר דהכוונה שאיסור אכילה אינו בא מצד העדר זכיי', ורק איסורא איכא, - וע' בפירש הרא"ש נדרים י"א ע"ב דמשמע נ"כ שבדעתו שאסור מדאורייתא.- ובלילה במנחה ונותנה ונותן שמן עלי' ובוללה ולשה ואופה ופותתה ונותן עלי' שמן וקומץ, יעוי"ש,- והנתינה האחרונה זהו היציקה, וכן מבואר בפירש"י, וברמב"ם בפרי"ג מה' מעה"ק ה"ה, יעוי"ש, וא"כ תמוה מדוע לא נקט התנא כפי הסדר, ואף שיש לומר דהתנא לא דקדק בהסדר, וכמו"ש התוס' בהא דלא מלח וכו', אבל אינו דומה דשם מיירי רק בעבודות הבאות להמנחה, משא"כ בזה דמיירי בעצם דין מנחה, סדר עשייתה בהכרח, וגם על התוס' תמוה מדוע לא דייקו אריש דמתניתין. - ב והנה לכאורה אפשר לומר דיש מזה ראי' להרמב"ם שכתב דעד יציקה נעשית בכלי חול, והיציקה היתה באה כשהיא מונחת בכלי קודש, ומתוך חשיבותה אקדמה, - אבל מה נעשה לשיטת התוס' חולין ל"ו ד"ה צריך שכתבו דגם הבלילה היתה בכלי שרת, - והמל"מ מביא הרבה ראיות דשיטת רש"י ותוס' דהבלילה בכ"ש,- וא"כ

תמוה טובא מדוע שונה התנא הסדר כפי עשייתן,- ואפשר לומר דנקט לפי הסדר הכתוב בפרשה, ויציקה כתובה בפ' במנחת סולת, ובלילה במאפה ומחבת,- עוד יש לומר דנקט יציקה מקודם משום חשיבותה דמעכבא, משא"כ בלילה דאינה מעכבא, ואפשר שזה הי' הוכחה לר' זירא דהתנא סבר לא בלל כלל כשר, וכמו שמבואר לקמן בגמרא - ג לא יצק לא בלל, - פירש"י שנתן כל הלוג במתן הראשון שהוא קודם לעשייתה, דאי חיסר שמנה פסולה, יעוי"ש, - ביאור הדברים משום דשלש נתינות ישנן, א) מתן שמן בראשונה קודם נתינת הסלת, ב) נתינה שניי' על הסלת ובולל הסלת, ונתינה שלישית אחרי האפיי' והפתיתה, - וכל אלו הג' נתינות מהלוג שמן, ואם נתן כל הלוג בראשונה שוב אין בידו לקיים שתי נתינות השניות, דהרי אין לו שמן, משום דאסור להוסיף והוי ריבה שמנה ופסול, ובאפן הזה שנתן בנתינה הראשונה כל השמן, - חיסר המצוה דבלילה ויציקה, אעפ"י שאין כאן פסול מצד חסרון שמן, דהרי כל הלוג בא בתוך המנחה, ודברי רש"י מוכרחין, משום דמוכח בגמ' דיציקה מעכבת, וזה נלמד מקרא, וקשה אם נפרש דלא יצק כלל, א"כ בלא"ה פסול מטעם חיסר שמנה, - וע"כ הפירוש לא יצק שנתן כל השמן בראשונה, ועל זה בעינן ללימוד דיציקה מעכבת, וכוונת רש"י להורות לנו כוונת הש"ס דפריך מאי לא יצק וכו' עיכובא כתיב בה, והיינו דמיירי באופן שאין כאן חסר שמנה, ובאופן זה מיירי גם כן הא דלא בלל, - וביותר לפי המסקנא בגמ' דלא בלל כלל נם כן כשר, - וע"כ מיירי שנתן כל השמן בראשונה, דאל"כ הוי חסר שמנה, - וע"כ עיקר כוונת רש"י אלא בלל, משום דאלא יצק הא המסקנא בגמרא דלא יצק כהן אלא זר, וא"כ למאי צריך רש"י לומר דלא נעשית יציקה, אבל רש"י הוכרח לזה משום הא דלא בלל, ובאמת טוב יותר כאשר בש"ס שלנו נרשם קוים על לא יצק, אבל הרע"ב במשנה מביא דברי רש"י נם אלא יצק, וכתב ובגמ' דפירקין מוכח דיציקה מעכבת, משמע כוונתו דרש"י נחית לפרש לפום הס"ד, ותמוה, וע"כ כוונת רש"י כמו שכתבנו. ד גמרא א"ה לא בלל נמי לא בלל כהן אלא זר, הא לא בלל כלל פסולה והתנן וכו' והתנן לא בלל כשרה וכו', - וקשה היכא תנן לא בלל כלל, והא שפיר יש לפרש לא בלל כהן אלא זר, וע"כ עיקר ההוכחה מר' זירא מדמשני כל הראוי לבילה וכו' וע"כ דר"ז מפרש להמשנה לא בלל כלל - אבל זה תמוה דליפרוך הש"ס מר"ז, דהלא תיקשה ור"ז גופי' מנא לי', והנה אפשר לומר דר"ז הוכיח מדנקט התנא לא יצק בראשונה אעפ"י שבא באחרונה, וע"כ משום חשיבותי' דלעיכובא, משא"כ בלילה דאינה מעכבת, אבל דוחק הוא דהלא מצינו לקמן ע"ד ע"ב דנקט התנא יציקה בראשונה ובלילה ומתן שמן באחרונה, אעפ"י שהיא באה בראשונה, והיא לעיכובא דלא סני בלא"ה, - וכן איתא בתוספתא דמנחות פר"ח בזה

הלשון, וע"כ צריך לומר משום דכן כתיבא הסדר בתורה, וא"כ תמוה מניין יודע גם ר"ז דבלילה אינה מעכבת, - ונראה דהי' להש"ס הוכחה דבלילה אינה מעכבת, מדלא כתיב בלשון ציווי, כמו"ש התוס' והרשב"א. - ה והנה הא דלא בלל יש לפרש בשני אופנים, א) דנתן כל השמן בתחילה במתן כלי, ושוב אין לו שמן בכדי לקיים מצות בלילה, ב) שנתן שמן בכדי לקיים המצוה דבלילה, אבל לא עשה הבלילה, וא"כ יש לדייק באיזה אופן אמרינן לא בלל כשר, אם על אופן השני דלא חסר השמן רק בלילה לא קיים, או שגם על אופן הראשון כשר, - והנה מפירש"י שפירש לא בלל שנתן השמן בתחילה, וא"כ לא קיים גם נתינת השמן למצוה דבלילה, א"כ משמע דהש"ס במסקנא שמכשיר לא בלל במתניתין, היינו אף באופן שחסר גם נתינת השמן, אבל לא כן משמע מהרמב"ם מפיה"מ שכתב וז"ל והבלילה והיא בלילת הסולת באותו השמן הנצוק עליו הוא בא להשלים מצוה ואינו מעכב, עכ"ל, הנה לשון זה מתפרש דרק הבלילה בעצמותה לא עשה, אבל נתן השמן על המנחה, ומשמע מזה דאילו לא עשה גם הנתינה בעצמותה דאז תהי' עיכובא, - ובזה יתיישב הא דכתב שם הרמב"ם לקמן וז"ל ומה שאמר לא יצק ולא בלל ר"ל לא יצק כהן ולא מלח כהן אלא זר היא כשרה, יעוי"ש, והנה האי לא מלח ט"ס, וצ"ל ולא בלל, ותמוה הרי הוא בעצמו כתב דבלילה אינה מעכבת, וא"כ היאך פירש דמיירי שבלל זר, ומשמע מדבריו דבלא בלל כלל פסולה, וזה היפוך הסוגיא, וגם סותר דבריו הראשונים, אבל יש לפרש הכוונה דבסוף דבריו הכוונה לא בלל כמו בלא יצק, והיינו שחיסר גם הנתינה דהשמן. ובזה מעכבא. ו והנה בהא דפריך הסוגיא הכא אי לימא לא יצק כלל וכו' א"ה לא בלל נמי לא בלל כהן וכו' הא לא בלל פסולה והתנן וכו' - הלא יש לחלק דבאופן שמקיימין מצות נתינה בפעם שניי' רק שחיסר הבלילה כשרה, אבל כשלא נתן השמן בשניי' לשם בלילה מעכבא, וע"כ מוכח מזה דבכל אופן לא בלל כשר, וזהו כפירש"י, - ובזה יש להטעים המשנה דנקט לא יצק לא בלל, היינו דנקט יציקה בראשונה להורות דהלא בלל דומיא דלא יצק, והיינו שחיסר גם הנתינה, וצ"ע, - והרמב"ם בספר היד לא נחית לזה, מדכתב בפרי"ג הי"א לא בלל וכו' כשר, ולא מחלק בין אם חסרה גם נתינת השמן או לא, אבל דין דלא יצק לא כתב שם דכשר, והיינו משום דסבר יציקה מעכבא ובלילה לא מעכבא, אבל זה לפלא מדוע השמיט האי דינא דלא יצק דמיירי שלא יצק כהן אלא זר כאוקימתא דש"ס, וצ"ע, ואפשר שסמך הרמב"ם על מה שפסק בפרי"א מפסוה"מ ה"ז שכתב דיציקה כשר בזר, יעוי"ש, ובלא יציקה כלל דפסול, סמך על זה שכתב בפרי"ג ממעה"ק דדוקא לא בלל כשר, ולא השיב יציקה, - ובאמת דלזה כיוון בקרית ספר שם, אבל יציקה מעכבת, אבל תמוה מדוע השמיט האי

סוגיא ודין המשנה, ולא כתב בפירוש דלא יצק כחן אלא זר כשר, כדרכו תמיד לכתוב הלכה המפורשת כמו שהיא, ומצאתי בלקוטי הלכות להגרי"מ שליט"א שכתב שאין דין זה מפורש ברמב"ם ומהלכה י"ב [צ"ל י"א] אין ראי' דהרי הוי חסר שמנה, יעוי"ש, ונראה דע"כ מיירי דומיא דלא בלל, שהכוונה באופן שלא חסר, והיינו שנתן בתחילה כל השמן, וממילא מדלא כתב דין דלא יצק דפסול, היינו ג"כ באופן זה דלא הי' חסר, - ומדלא כתב הרמב"ם דלא יצק ג"כ דכשר, - מוכח מזה דבלא יצק אף באופן שנתן מתחילה כל השמן, ואין בו משום חסר נ"כ פסול מטעם דיציקה בעצמה מעכבת. - בדין מליחה למנחה ז במשנה לא מלח כשר, - והנה הכא אי אפשר לפרש לא מלח כהן אלא זר, משום דמליחה היא אחר קמיצה, ופסול בזר, כמו שמבואר לקמן כ' וכי זר קרב לגבי מזבח, וע"כ הפירוש לא מלח כלל, ובדיעבד כשר בלא מלח, ובזה יש לתמוה בדברי הרמב"ם שפסק בפר"ה מאיסו"מ הי"ב שבמנחה המליחה מעכבת, וכבר הקשה מרן שם שזה היפך סתם משנה דידן דלא מלח כשר, וכתב דהרמב"ם פסק דלא בהמשנה אלא כהברייתא דלקמן דסבר התנא דלמליחה מעכבת במנחה, יעוי"ש, - והנה באמת דוחק לומר דהרמב"ם דחה לסתם משנה מפני הברייתא:

ה והנה כד נעיין ונדייק בלשון הרמב"ם משמע שמחלק בין המנחה כולה לבין הקומץ, והיינו שכתב שם שבמנחה המלח מעכב בקמיצה, ומטעם זה יש מקום לומר ולפרש דלא פליגי סתם משנה ובריייתא, והמשנה הא דתנן לא מלח כשר, היינו שלא מלח להמנחה, - אבל מליחת הקומץ מעכבת, - ומצאתי להרע"ב במשנה שפירש כן הא דלא מלח כשר, היינו להמנחה כולה, והסכים לזה התוסיו"ט, יעוי"ש, - ולדבריהם ע"כ שתי מצוות יש במליחת המנחה, היינו מליחת המנחה כשהיא עם הקומץ ביחד, וזו אינה מעכבת, ועוד יש מליחה שניי' והוא מליחת הקומץ הבאה על המזבח, והיא מעכבת, וע"כ מתפרש הא דאיתא לקמן כ' בברייתא יכול תהא מנחה כולה מעונה מלח ת"ל קרבן, יעוי"ש, היינו הכוונה יכול תהא מליחת המנחה כולה בעיכובא ת"ל קרבן, היינו מליחת הקרבן בעיכובא, ולא מליחת המנחה כולה

בעיכובא.. - ט והנה לכאורה יש להקשות מסוגיא דלקמן כ' דאמר שם רב יוסף דתנא דמתניתין פליג אברייתא וסבר דמליחה אינה מעכבת, והוכיח מדקתני:

לא מלח כשר ואי אפשר לפרש לא מלח כהן אלא זר דהרי זר אינו קרב לגבי מזבח, - וקשה הא יש לפרש המשנה דמיירי במליחת המנחה, - ואין זה שייכות למזבח כלל, - ומצאתי בתפ"י שהקשה כן, יעוי"ש, אבל נראה דלא קשה מדי, משום דלהס"ד דליתא קרא לעיכובא גבי מלח, ומטעם זה ס"ד דרב סבר דאין עיכוב במליחה כלל, היינו אפילו

בדבר הקרב למזבח כמו הקומץ, וא"כ מסתבר הדבר דכוונת התנא בלא מלח דכשר היינו אפילו מליחת הקומץ, אבל להמסקנא דיש עיכובא במלח, - א"כ שפיר יש מקום לומר דעיכוב זה לא נאמר אלא לגבי קומץ, ולא לגבי מנחה כולה:

- י והנה הגרע"א ז"ל בתוסר"ע הקשה וז"ל תמוה לי הא אדרבה כיון דאמרינן דאין מנחה טעונה מלח היאך אפשר לפרש מתניתין דלא מלח היינו המנחה כולה, הא אף לכחילה לא בעי מליחה כלל, אלא ודאי דמתניתין דלא מלח קאי אקומץ וכו' ומתניתין פליג אברייתא, והרמב"ם פסק כהברייתא, וכמו"ש הכס"מ, והרמב"ם השמיט האי דינא דהמשנה דלא מלח, משום דלהלכה קיי"ל כהברייתא, עכת"ד, הנה במה שרצה להוכיח מהא דהשמיט הרמב"ם האי דינא דלא מלח, שמזה מוכח דלא סבר לה, לדעתי יש לדחות זה דאין זו הוכחה, דהרי כמו כן השמיט הא דלא יצק דכשר אעפ"י שיש לפרש לא יצק בהן אלא זר ומ"מ לא כתב לה וסמך בזה על מה שפסק דיציקה כשרה בזר, וא"כ שפיר יש לומר דאף אם סבר כהמשנה בדין זה דלא מלח כשר, וסמך על מה שפסק בפרי"א מפסוה"מ ה"ז וז"ל כל המנחות וכו' כגון הזר וכו' או שמלחן כשרות, יעוי"ש, - ויש לפרש דמיירי בהמנחה כולה, ובזה זר כשר, וגם אם לא מלח כלל כשר, מטעם דלא הוי עבודה המעכבת, - והא דלא כתב הרמב"ם בלא מלח כלל דכשר, אפשר לומר דרבותא משמיע לנו דמליחת זר לא גרע. - ולאפוקי מסברת ר' שמעון דכתבו התוס' לקמן י"ח ע"ב ד"ה ור' שמעון, - וכוונת הרמב"ם להודיענו דע"כ מליחת המנחה כולה כשרה בזר, והיינו שרק מקמיצה ואילך מצות כהונה, וממילא מובן שהמליחה שאחרי הקמיצה פסולה בזר, ואעפ"י שאין מזה הוכחה לומר דאם לא מלח כלל כשר, משום דיש לומר ולפרש לפי"ז המשנה דלא מלח כהן אלא זר, - ומצאתי בליקוטי הלכות להגרי"מ שליט"א בזבח תודה שמפרש כן כוונת הרמב"ם, אבל יש מקום גם לדברי הרע"ב והתוסיו"ט לפרש דהרמב"ם דגם בלא מלח כלל כשר, כיון דבאמת מליחה זו אינה מעכבת כמו שאינה מעכבת בכל הקרבנות כולן לבד ממה שבא בהקרבה על המזבח. - יא ויש לומר דרב נחמן בסוגיא זו ע"ב שמשני כאן במנחת כהנים כאן במנחת ישראל סכר נ"כ כפירושם של הרע"ב והתוסיו"מ, והוא מכח הא דתיקשה היאך מוקים למתניתין כר"י ור"ש הא אינהו סברי דמליחה מעכבת, ובמתניתין תנן לא מלח כשר, ובאמת כן הקשו התוס' יעוי"ש, - אבל אם אמרינן דרב נחמן מפרש דמתניתין לא מלח כשר מיירי במליחת המנחה כולה, - ואינהו סברי דמליחה מעכבת, היינו במליחת הקומץ. יב והנה בעיקר הדבר שכתב מרן בתוסר"ע שם דלא בעינן מליחה בהמנחה כולה אף בלכתחילה, נראה דמלשון הרמב"ם שכתבנו מוכח להדיא דיש מליחה בהמנחה כולה, והיינו דחשיב שם מליחה בזר כשרה,

ומסיים משום דרק מקמיצה ואילך מצות כהונה, - וע"כ מיירי האי מליחה דזר היינו להמנחה כולה, וזהו קודם הקמיצה, - הרי מבואר דסבר הרמב"ם דיש מצוה למליחה דהמנחה כולה, ולפי מה שכתבנו יש לזה הוכחה מהסוגיא מדברי רב נחמן כמו שכתבנו לעיל. - יג ובעיקר הדבר אם יש מצוה בלכתחילה למלוח, מחלוקת קדומה היא, הרא"ה והרשב"א, דהנה הרא"ה בבדה"ב בשער השלישי כתב דבעי מליחה, וכן משמע בספר החינוך, דהנה הרשב"א בתוה"ב שם מוכיח דלצלי בעי מליחה מהא דאיתא במנחות כ"א דאמר אביי וכן לצלי אלמא דצלי בעי מליחה, ועל זה כתב הרא"ה בבדה"ב דכוונת אביי לענין קדשים, ולא לחולין, דמה שייטי' דחולין הכא דמיירי בקדשים, - אלא לענין קדשים מיירי, ולענין ברית מלח, ומחדש אביי דגם בבשר הנאכלין לכהנים ולבעלים, ולקדרה לא צריכה למימר דבלא"ה בעי מליחה, אלא אפילו לצלי דלא בעי מליחה בחולין, הכא בקדשים צריכה מטעם ברית מלח, ובפסחים פר' אלו דברים דשעירי הרגלים בשבת חיין נאכלין במליחה הוא דנאכלין, עכת"ד, - ובמשמרת הבית השיג עליו מהא דתניא בתו"כ דדוקא קרבן טעון מליחה, יעוי"ש, ולדעתי לא ראיתי ולא מצאתי שם מה שיש להדחות דברי הרא"ה, וביותר להראי' שמביא מהא דאמר אביי וכן לצלי, כי על זה לא השיג הרשב"א שם מאומה במשמרת הבית, - ועוד דהרי יש לפרש דכוונת הרא"ה במצוה דלכחילה, ושם הדין לעיכובא, איברא דבש"ס איתא הגירסא לקדירה, אבל עכ"פ אנו רואים דלהרא"ה והרשב"א הגירסא לצלי, והנה כמו כן כתב הרא"ש בפר"ב דפסחים סימן כ"ג דיש מביאין ראי' דמותר ליתן מלח בתוך מצה מטעם שמלח אינו מחמיץ מהא דתנן ל"ה חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן למכור בשוק יוצאין בהן אעפ"י שבודאי יש מלח בהן כדכתיב על כל קרבנך תקריב מלח, - והרא"ש כתב דטעות הוא בידם דאין נותנין מלח אלא על דבר הקרב על גבי המזבח, יעוי"ש, אמנם ע"כ הני ראשונים סברי דגם בקדשים הנאכלים יש מצוה דמליחה, וכשיטת הרא"ה, - הרי מבואר דפליגי בזה הראשונים, וע"כ שזהו סברת הרע"ב והתוסיו"ט בשיטת הרמב"ם, וביותר שיש מקום לזה לפי מה שהוכחנו לעיל דע"כ סבר הרמב"ם כן מסגנון לשונו וכמוש"נ לעיל. - יד והנה הרמב"ן בפירוש החומש כתב כי הציווי המלח שייך להבעלים, ומטעם זה כתב שכשרה מליחה בזר, יעוי"ש, - ותמוה עליו מסוגיא דלקמן כ' - עי' בשי"ת חת"ס בליקוטים סי' כ' שמאריך בזה. - ונראה דאפשר לומר דכוונת הרמב"ן על מליחת המנחה כולה, וכמו"ש הרמב"ם, וכמו שנתבאר לעיל, - ומצאתי בשעה"מ פר"ג מה' יו"ט מביא בשם ספר חזון נחום שהוקשה לו בדברי הרמב"ם שכתב מליחה קודם קמיצה, ותירץ שאם מלח המנחה קודם כשר, יעוי"ש, - ולדעתי יותר נכון לומר שיש מצוה לכתחילה

למלוח המנחה כולה קודם קמיצה, וזהו כשיטת הרא"ה בבדה"ב, ומה"ט נראה שזהו גם כוונת הרמב"ן, ואעפ"י שהשעה"מ כתב שם שדוחק לומר דהרמב"ן מיירי במליחה הקודמת משום דהקרא בקומץ קא מיירי. יעוי"ש, - אבל נראה שאין זה דוחק, ושתי מצות איכא בזה, איברא דדעת התוס' הכא במנחות ד"ה לא מלח דהמליחה אחר קמיצה, מזה משמע דהתוס' לא סברי דיש מצות מליחה קודם, וע"כ דדעת התוס' כהרשב"א במשמה"ב דאין מצוה דמלח רק בקרבן הבא על המזבח, אבל דעת הרמב"ם והרמב"ן כהרא"ה דיש מצוה דמליחה גם להמנחה כולה, וכמוש"נ. וזה מתאים לדברי הרע"ב והתוסיו"ט. - טו והנה יש להעיר מהא דתנן לעיל ו' ע"א קמץ והעלה בידו צרור או גרגר מלח וכו' פסול, ואם אמרינן דבא מלח על כל הלבונה, א"כ מה זה פסול שנמצא מלח כיון שהוא גם כן ממין המנחה, אבל זה ליתא דע"כ לבונה בודאי באה עם המנחה, ומכל זה לבונה עושה להקומץ חסר. וע"כ הטעם בזה משום דקודם הקמיצה הלבונה הי' מניח בהצד, - ומצאתי שכן כתב שם השיט"מ, וכן יש לפרש גם בדבר המלח, - איברא דהשיט"מ מפרש שם דלא בא מלח כלל מעיקרא, - וסבר דרק הקומץ בעי מלח, ולא המנחה כולה, והיינו משום דסבר כן דרק חלק הבא בהקטרה בעי מלח. - אבל הני ראשונים דסברי דהמנחה כולה באה במלח, ע"כ יפרשו כמו שמפרשים בלבונה, - והא דקאמר בגמ' י"א דמלח לא איקבע בהדי מנחה מעיקרא, - הכוונה לענין הקרבה בהדי קומץ. - מז וראיתי לתמוה על התוסיו"ט דהנה לפי מה שביארנו ע"כ סבר דכל המנחה כולה בעי מלח, ותמוה לפי מה שכתב לעיל בפר"א מ"ב בד"ה או גרגר מלח. אין להביא מזה ראי' שמשליך המלח על כל המנחה שהרי כבר נתבאר וכו', יעוי"ש, - ונראה דכוונת התוסיו"ט הכא לענין דין מלח הבא בהקרבה עם הקומץ, אבל בדבר המלח הבא על כל המנחה. הרי נעשה מעורב עם המנחה כולה, כמו שאנו נותנים מלח לתוך העיסה, וכבר נמס והי' למים, ולא יצוייר גרגר מלח, אבל הכא יש לפרש בדבר המלח שנותן עבור הקטרה וקרב עם הקומץ בזה יש מקום לומר דבא על המנחה כמו לבונה, - על זה כתב דליתא אלא הכוונה דומיא דצרור שבא במקרה, וזהו ע"כ כוונת הרמב"ם בפיה"מ שכתב כאילו אמר צרור, יעוי"ש, - ולפי מה שפירשנו אפשר לומר דגם השיט"מ סבר דיש מליחה להמנחה כולה. אבל הוא באופן אחר, והיינו כמו"ש. - יז והנה לפי"ז מבואר צדקת הרע"ב והתוסיו"ט כפירושם להמשנה לפי שיטת הרמב"ם, ומבואר גם כן הא דפסק הרמב"ם דמליחה בזר כשר. היינו מליחת כל המנחה כולה, - ולפי"ז יש לעיין טובא היאך הדין במליחת הקומץ אם מלח זר אם כשר בדיעבד, דאפשר לומר דכיון דמקמיצה ואילך מצות כהונה, א"כ בעי כהן דוקא, דע"כ הפירוש וכי תעלה

על דעתך שזר קרב לגבי מזבח, היינו דכיון דבעי כהן פסול בזר, וכן פירשו התוס' הכא י"ח ע"ב ד"ה ור"ש. - ודברי התוס' מוכרחין משום דאל"כ מאי פריך לקמן אביי לרב יוסף וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח, והלא איכא נפק"מ אם עבר זר ומלח, ואשמעינן מתניתין דכשר, וע"כ צריך לומר דכיון דבעינן כהן גם בדיעבד פסול. וצ"ע. יח כתב הרמב"ם בפר"ה מאי"מ הי"ב הקריב בלא מלח כלל לוקה וכו' ואעפ"י שלוקה הקרבן כשר והורצה, חוץ מן המנחה שהמלח מעכב בקמיצה, ויש להבין הטעם מדוע שונה בזה מנחה משארי קרבנות לענין הרצאה. - נראה דשאני מנחה שהוא הקומץ הבא לרצות, והכפרה תלוי' בו, והקומץ במנחה כמו זריקה בדם, והנה בכל הקרבנות ענין הרצאה אינה אלא ריצוי הקרבה אבל לא כפרה שהכפרה כבר נעשית בדם, משא"כ מנחה לענין הקומץ שהכפרה תלוי' בו, וכשהקריב בלא מלח עשה איסור. ואין אדם מתכפר בעבירה, כמו שאמרו בתמורה כ' וכתבו התוס' וז"ל ותמורה באה בעבירה היא שעבר על לאו דלא יחליפנו, ואע"ג דתמורת עולה ושלמים קרבה. הנהו לאו לכפרה אתיין, יעוי"ש, ומכש"כ הכא בקומץ שהיא עיקר כפרה. יט והנה הסמ"ג מצוה ש"כ כתב וז"ל שלא להקריב קרבן בלא מלח וכו' והמקריב בלא מלח לוקה, ואעפי"כ שנינו בפר' הקומץ רבה לא מלח כשר, יעוי"ש, - נראה שדעתו שמפרש להמשנה כפשוטה בלא מלח כשר, היינו גם הקומץ. וסבר דהתנא דהמשנה פליג אתנא דברייתא ומכשיר גם הקומץ בדיעבד בלא מליחה, וכן פסק היראים מצוה שע"א שפסק כסתמא דמתניתין דלא מלח כשר, ומסיים בטעמא דלא שנה עליו הכתוב לעכב, יעוי"ש. - ותמוה טובא הלא מסקנת הש"ס דיש כאן עיכובא. והיינו מדכתיב בה ברית והוי עיכובא, וגם אינם מחלקין בין קומץ לשארי המנחה. - כ ונראה דהם תפסו דתנא דמתניתין פליג ולא סבר דברית הוי עיכובא, - וסברי דהמלח שבא בהקרבה עם הקרבן הוי כקרבן בפני עצמו, - היינו שהתורה אמרה דבשעה שמקריבין קרבן צריך להקריב גם מלח לקרבן, אבל הוא קרבן בפני עצמו, וממילא לא הוי עיכובא. כי מה לו לעכב כיון שהוא קרבן בפני עצמו, - ומטעם זה לא שייך לומר דברית הוי עיכובא להקרבן, כיון דשתי קרבנות נינהו, - ולשון ברית הכא סבר תנא דידן שאינו עבור עיכוב. עי' רמב"ן בפירוש החומש בדבר ענין ברית במלח מה שפירשו חכמים, ומטעם זה לא שייך לפסול המנחה מטעם כפרה על ידי עבירה. כיון דאין המלח עושה כפרה, והוא ענין בפני עצמו, וכמוש"נ. א עמוד ב תוד"ה כי וכו' וא"ת מ"מ כיון דלכתחילה מצוה לבלול צריך להביא מנחה שיכולה להבלל, וי"ל כיון דהאי גברא לקרבן גדול מיכוון הי' לו להביא בכלי אחד וכו', יעוי"ש, ביאור דבריהם אעפ"י שיש מצוה דבלילה,- אמנם כשמכוון לקרבן גדול באופן שאי אפשר בבלילה,

אמרינן דהאי נברא נדר באופן דלבטל מצות בלילה, ובשלמא אם בלילה מעכבת. אז אמרינן דבאופן זה הוי מתנה על מה שכתוב בתורה, ודבריו בטל. - אבל כיון שבלילה אינה מעכבא אז יש לנו לומר דכוונתו לקרבן גדול. ובתנאי דלבטל מצות בלילה. - ב ובשיט"מ מביא בשם הר"פ וז"ל ועוד יש לומר דאם איתא דכשרה בדיעבד בלא בלילה, הכא הי' לו להביא בכלי אחד, וסגי לי' בלוג שמן. דאי עביד בשני כלים. יצטרך להביא ב' לוג שמן ודמי לריבה שמנה, ע"כ, - ולכאורה מדוע לא סגי בסברת התוס' דלקרבן גדול קא מכוון, ואי אפשר לשנית מדעת הנידר, - ובשני כלים יש כאן שינוי ופסול. - ג והנה אפשר לומר דהוקשה להר"פ דלסברת התוס' אכתי יש להקשות מדוע לא אמרינן להיפך לאידך ניסא דבכדי שלא לבטל מצות בלילה, היתה כוונתו לשני כלים, וממילא אין כאן פסול ג"כ, אבל לפי"ז תיקשה גם לדברי הר"פ שכתב דהוי ריבה שמנה אם יביא בשני כלים. וזה תמוה דהלא אם כוונתו לזה. הלא אין כאן משום ריבה שמנה, וצ"ע:

ד ונראה דהר"פ פליג על התוס' דסברי דהכא פסול אם יעשה בשני כלים. והיינו דדוקא באופן שאינו מבטל מצוה אז אינו יכול לשנות מקרבן גדול לקטן כמו הכא לעשות מנדר בכלי אחד בשני כלים, אבל באופן שמבטל מצוה דבלילה, הרי"ז מתנה על מה שכתוב בתורה, ותנאו בטל, ואין כאן פסול משום זה דשני כלים, אבל יש כאן פסול אחר, והוא דעכ"פ אין כאן נדר דשני לוגין, - וכשירבה בלוגין הוי ריבה שמנה. - ה ותצא מזה פלוגתא בחקירה חדשה אם אמרינן מתנה ע"מ שכתוב בתורה אם התנה בלבטל המצוה דלכתחילה דפליגי בזה רבותינו תוס' עם הר"פ, דלשיטת התוס' אין בזה משום מעמש"ב. ולר"פ יש בזה משום מתעמש"ב. וכמוש"נ. ו גמרא. השתא לא פתת כלל כשרה פתין מרובות. מבעי' וכו' - ויש לעיין לפירש"י דמפרש בהמשנה דלא פתתן היינו לבר מהקמיצה, והיינו דבקמיצה ע"כ בעינן פתיתה מצד הדין. וא"כ אפשר לפרש המשנה דלא פתתן כלל היינו להמנחה לבר מהקמיצה. או שפתתן פתים מרובות, היינו להקמיצה, ואפשר דלא אפשר לקמוץ אם לא פתתן כהשיעור, - וזהו משום דהקומץ נפסל בחסר וביתר, ומוכרח לקמוץ פתיתין, ובפתיתין מרובות א"א לצמצם, - ומצאתי אח"כ בתוסיו"ט שהקשה לרש"י כמו שכתבנו. אבל נראה דכוונת רש"י דהקומץ בהכרח בא פתיתין כדי שתהי' הקומץ בכשיעור, - ומיושב בזה מה שהקשה שם דהרמב"ם לא כתב דהפתיתה בקומץ מעכבת. - והיינו משום דלאו מטעם עיכוב אתא, אלא מטעם הכרח, וגם לא בעינן שנה הכתוב עליו לעכב. כיון דזה נכלל בעצם דין קומץ. - ז כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה שנאמר המקריב וגו', והנה מדנקט עבודה. וקא חשיב נמי מילי דשייכים לעבודה. משמע מזה דדוקא בהדברים דשייכים לקרבן

בעינן מודה בה, אבל אם אינו מודה בשארי מתנות כהונה, - שפיר נותנין לו, וכן יש להוכיח מדברי התוס' ד"ה מודה וכו'. ושמא יש לחלק דהתם בתרומות ומעשרות וכו' והכא בקרבן וכו' יעוי"ש, מבואר מדבריהם דבשארי מתנות כהונה דלא שייכים לקרבן נותנים לו אם הוא רשע. - ובעבודות הקרבנות בעינן מודה בעבודה. - ח אינם ברמב"ם בפ"א מבכורים ה"א שכתב עשרים וארבע מתנות ניתנו לכהנים וכו' וכל כהן שאינו מודה בהן אין לו חלק וכו' יעוי"ש, משמע מזה דבעינן בכל מתנות כהונה שיהי' מודה בהן. ואם הוא רשע, אין נותנין לו אעפ"י שהוא ת"ח. וזהו דלא כשיטת התוס', - ומיושב בזה קושיות הכס"מ שהקשה מדוע שינה הרמב"ם לשון הש"ס .מודה בעבודה", - וע"כ כוונת הרמב"ם להורות דלאו דוקא עבודה, ויסודו על סוגיא דחולין ק"ל דאמרו שם דבעינן מחזיק בתורת ד', - והנה הרמב"ם ע"כ מפרש מחזיק בתורת ד' שמאמין ומודה בה דאל"כ לא שייך לומר בזה מחזיק בתורת ד' אם אינו מאמין ומודה בה. - ט ונפק"מ לענין חמשה סלעים אם מותר לתת לכהן שאינו מודה בה. - וזה לא כבר נשאלתי בזה, - ולפי המבואר תליא בפלוגתא דהרמב"ם והתוס'. - והנה בשו"ע לא הובא לגמרי דין זה הא דאינו מודה בה. ותמוה, - והנה לשיטת התוס' דכל זה שייך דוקא לענין קרבנות אתי שפיר דכיון דאינו נוהג בזה"ז לכן לא הובא זה בשו"ע שלא כתבו רק מה שנהוג בזה"ז, אבל לפלא מדוע השמיט בשו"ע דעת הרמב"ם אשר לדעתו נוהג זה גם בזה"ז, - וצ"ע. - יא עריפת עגלה וכו' - מהכא משמע דעריפה חיא ע"י כהן, ותמוה דלא מצינו זאת, - ובמשנה דסוטה מבואר דרק אמירת כפר שייכה לכהנים, וכן מבואר ברמב"ם פר"א מה' רוצח, ואפשר דאמירה זו במקום דם, ונחשבה לעבודה, והעריפה הוי במקום שחיטה, והאמירה במקום זריקה:

דף יט.

א וכי תימא אין דנין אפשר משאי אפשר, מכאן משמע דסבר הש"ס דר"ש סבר אין דנין אפשר משאי אפשר, - ולפי"ז שפיר הקשו התוס' ביומא ז' ע"כ בהא דפריך לי' ר"ש לר' יהודה דסבר עודהו על מצחו מרצה אין עודהו על מצחו אינו מרצה כה"ג ביוהכ"פ יוכיח שאינו על מצחו ומרצה, - והקשו בתוס' שם דלמא שאני הכא דלא אפשר, יעוי"ש, וע"כ סברי התוס' דר"ש סבר אין דנין אפשר משאי אפשר, דאל"כ שפיר פריך ר"ש לר"י דנילף אפשר משאי אפשר, ור"י סבר באמת ביבמות מ"ו דדנין אפשר משאי אפשר, - אבל אפשר לומר דאעפ"י דר"ש סבר אין דנין אפשר משאי אפשר, מ"מ פריך לר"י דסבר דנין אפשר משאי אפשר, ומיושב קושיות התוס', - ובזה אפשר ליישב גם שיטת

הרמב"ם דסבר כר"י דאין עודהו על מצחו אינו מרצה, וסבר גם כן דטומאה דחוי' בצבור, ומ"מ מהני ביוהכ"פ בלא ציץ, וכמו שתמה בזה בכס"מ בפר"ד מביא"מ, והיינו דכיון דלא אפשר בציץ. לא בעי ציץ לרצויי, - ולשיטת הרמב"ם ליכא למיפרך מיוהכ"פ משום דיש לומר דשאני יוהכ"פ דלא אפשר, והרמב"ם לשיטתו דפסק דאין דנין אפשר משאי אפשר, כמבואר בפרי"ז מאי"ב, - אמנם תירוץ זה לא יספיק וכפי מה שיבואר: ב שם ביומא ז' ע"ב מכלל וכו' ובתוד"ה מכלל דאם נטמא הקרבן אפילו יש אחרת וכו' והקשה בדו"ח שאני הכא לאחר שחיטה דהוי דיעבד, יעוי"ש, ולכאורה יש מקום לומר דשחיטה לא מהני להיות דיעבד, מהא דדם שנטמא וכו', ועפ"י דברי התוס' שם ד"ה דם, והיינו מה שיש לבאר מהא דכתבו שם דלמ"ד דחוי' כיון דמחמיר כולי האי בטומאת עולין ודגברא קודם הקרבה, וע"כ זהו אחר שחיטה וקודם זריקה, וא"כ מוכח דשחיטה לא הוי דיעבד, אמנם אין זה מוכרח דע"כ כוונת התוס' הקרבה היינו בעלמא דמהדרינן אחרי טהרה וטהורים, דאילו הכא בשנטמא הדם אחר השחיטה לכו"ע לא מהני דיעבד ג"כ מטעם גזרת חכמים שאמרו שלא יזרוק הדם טמא על המזבח, וכמבואר זה ביבמות צ', ובזה אין הבדל בין הותרה לדחוי' משא"כ בנידון דהתוס' דמיירי בדין דאורייתא שפיר אפשר לומר דשחיטה הוי דיעבד.. נ ובעיקר הוכחה דהדו"ח שמביא להוכיח דמהני דיעבד בזה דלאחר שחיטה מהא דלא מהדרינן אטהורים אף למ"ד דחוי', כוונתו באופן דליכא טהורים בכולי משמרה, אין מביאין כהנים ממשמר אחר, מטעם דזה הוי כדיעבד, ומכש"כ שחיטה, כן נראה כוונתו, נראה דשאני התם בטומאת גברי דהקרבה דהקרבן הוטל עליהם אף שהם בטומאה, משא"כ בטומאת הקרבן דע"כ גם על הכהנים הוטל לאהדורי אטהרה, וא"כ גם לאחר שחיטה מהדרינן אקרבן טהור. - ד והנה ל לכאורה דברי התוס' תמוהין מסוגיא דפסחים ע"ז דפריך שם דלמ"ד דחוי' ובעי ציץ לרצויי דלמ"ד אין הציץ מרצה לא על אכילות ולא על העולין לא משכח"ל הא דה' דברים באין בטומאה, ואם כדברי התוס' דבדיעבד שפיר בלא ריצוי ציץ, והוי בטומאת גברי, א"כ כיון דלא אפשר הוי דינם כדיעבד, - ובאמת בגבו"א הקשה מזה על התוספות. - ה ונראה דהבדל יש בין אם החסרון דציץ מצד המרצה, לבין אם החסרון מצד הנרצה, דהנה ודאי אם החסרון מצד הנרצה הוי הריצוי ציץ לעיכובא, והיינו דכיון דאיכא ציץ לרצות, ורק מפני שאין הנרצה מקבל את הריצוי, הרי"ז לעיכובא, והרי"ז כחסרון כהונה, וכדומה, - אמנם אם החסרון מצד המרצה דינו כמו היכא שחסר מרצה, מפני שאין הכהן יכול ללבוש הציץ בעבודות האלו, א"כ בזה הדין נותן דלא בעינן בעבודות האלו ריצוי ציץ, כיון שאין כאן ציץ לרצות, - וזהו כוונת התוס' שכתבו מטעם דלא אפשר, והיינו מפני שהחסרון

בהם בהמרצה, ועל זה כתבו דכוונת התנא אף באופן שיש להביא אחרת, וזה ודאי דוקא בריצוי ציץ. ו ומטעם זה יש לתמוה על דברי מרן הגרעק"א ז"ל דכתב להקשות דשאני בזה דהוי דיעבד, דע"כ גם התוס' סברי דלא מהני הא דדיעבד, ורק מטעם דלא אפשר בציץ, והחסרון הוא בהמרצה, אז אמרינן דלא מעכבא הריצוי, והיינו כיון דלא אפשר במרצה, הרי כאילו אין כאן ציץ לעבודות האלו ביוהכ"פ, וממילא הרי זה כטומאת גברי, - אמנם באופן שאפשר להביא קרבן אחר בטהרה, פשיטא שי"ל שיש לאהדורי אטהרה גם אחרי השחיטה דלא גרע מקרבן יותר שמינה שמביאין גם אחרי השחיטה, עי' לקמן ס"ד, ויש לעיין היאך הדין בזה אם הטהרה שאחר כך היא כחושה, אם גם בזה מהדרינן אטהרה, וצ"ע. - ז ובזה שכתבנו סרה מה שכתבנו לתרץ קושיות התוס' מטעם דר"ש מקשה לר' יהודה דסבר דנין אפשר משא"א, ולפי"ז אתי שפיר פסקי הרמב"ם, - אבל זה ליתא דע"כ כוונת התוס' הכא ביוהכ"פ דמטעם שאי אפשר הרי זה כאילו אין כאן כל עיקר הדין דציץ, דאל"כ לא מהני הא דלא אפשר דע"כ אם בעינן ריצוי ציץ פשיטא דמעכב וע"כ שאני יוהכ"פ דכן הדין מצד גזירה"כ, וא"כ אין ללמוד במקום דבעי ציץ לרצות, - ובצדק הקשה מכאן הבס"מ על הרמב"ם, - ובעיקר דברי הרמב"ם מבואר אצלינו במקו"א. - ח גמרא. גלי רחמנא ביוהכ"פ ושחט את פר החטאת אשר לו מכלל דשחיטה בעלמא לא בעי כהן, מזה קשה לי טובא על התוס' קדושין מ"א ע"ב ד"ה נפקא לי' וכו' שהקשו וא"ת אמאי לא יליף משחיטת פרו של אהרן דצריך בעלים מכלל דשחיטת שארי קדשים לא בעי בעלים, ותירצו דהוי אמרינן חמאת דומיא דפרו של אהרן, יעוי"ש, וקשה מסוגיא דהכא דיליף לר"ש דשחיטה לא בעי בעלים מפרו של אהרן, ולא פריך הסוגיא הא תינח חטאת שארי קדשים מניין, - וצ"ע. ט והנה לכאורה קשה מובא בלא"ה על התוס' היאך שייך לומר דליבעי בעלים בשחיטה דקרבנות, - דא"כ לפי"ז ע"כ מוכח דלא בעינן כהן בשחיטה, ולמה לן הלימוד דמקבלה ואילך מצות כהונה, לימוד על שחיטה שכשרה בזר, - ומצאתי ביה"מ פר"ו מגירושין שהקשה זה, יעוי"ש, - אבל באמת זה לא קשה דאפשר לומר כמו דאמרינן הכא בסוגיא דשאני שחיטה מזריקה דאף אם אמרינן דבעינן בעלים בזריקה ג"כ מכח ק"ו דהוא עיקר כפרה, מ"מ שאני בזריקה דלא אפשר בבעלים, - עי' בחידושי הרשב"א, והוי לפי"ז שחיטה בבעלים וזריקה באחר, דהיינו בכהן, וא"כ לפי"ז גם בשחיטה עצמה יהי' הבדל בין אם אפשר ללא אפשר, וזהו דבאופן שהבעלים הוא הכהן תהי' השחיטה בבעלים, ואם הבעלים זרים תהי' השחיטה באחרים. א דף כ גמ' וכי תעלה על דעתך שזר קרב על גבי המזבח וכו' והקשה בשיט"מ והא אפשר היכא דעבר הזר וקרב לגבי מזבח ומלח להמנחה, - וכתב ואמר מורי דמשמע לי' לא

מלח דמתניתין דאפילו לכתחילה וכו' וניחא השתא דקאמר וכי תעלה וכו' והא קיי"ל דמקמיצה ואילך מצות כהונה ומליחה עבודה דלאחר עבודת קמיצה שהרי לא הי' מולח רק הקומץ לבד, תוס' מהר"פ, תוס' אחרות וכי תעלה על דעתך וכו', יעוי"ש, - מבואר מדבריהם דסברי דלא היתה מליחת כל המנחה, אלא מליחת הקומץ לחודיא, וזהו דלא כשיטת הרמב"ם ועוד פוסקים שכתבנו לעיל, עוד מבואר מדבריהם דכל עיקר הכוונה דפריך הש"ס, וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח הכוונה שמפני שמקמיצה ואילך מצות כהונה, ממילא גם מליחת הקומץ בעי כהונה. - ב והנה יש לעיין אם יש איסור כניסה לזר בלא עבודה, ולכאורה מדברי הראשונים משמע שאין איסור בזה רק פסול עבודה, מדפירשו שכל עיקר כוונת הש"ס למיפרך דע"כ יש כאן פסול מדבעי כהן מקמיצה ואילך, - ומשמע דמאיסור לא פריך, אבל אין ראי' דאפשר לומר דבשביל איסור אין כאן פסול בהמנחה ושפיר משכחת לה לענין אם עבר, - וקצת יש לדייק מלשון דהראשונים דהר"פ אינו מדייק להקשות באופן דאם עבר, - ובתוס' אחרות מדייקים אם עבר, משמע דפליגי בזה אם יש איסור לזר להעלות על המזבח בלא הקרבה, דלהר"פ אינו אלא דין בלכתחילה, ולתוס' אחרות יש גם איסור, - וכן פליגי בזה רבותינו הרמב"ם והרמב"ן דלהרמב"ם יש איסור כניסה למזבח אף בלא עבודה, - ולהרמב"ן אין איסור כניסה בלא עבודה, - וכבר האריך בזה המל"מ בפר"ט מביא"מ. - ג והנה יש לעיין טובא בדברי התוס' יומא כ"ז ד"ה אלא מהכא וכו' ואין להקשות מאי איצטרך קרא לעריכת נתחים למילפא מדקאמר מקבלה ואילך וכו' תיפ"ל מוכי תעלה על דעתך שור קרב לגבי מזבח, די"ל דאפשר דקאי בארעא וזריק להו למזבח כמו בהצתת אליתא לקמן מ"ה, יעוי"ש, - וקשה טובא הלא אף אם סברי התוס' כהשיטה דיש איסור כניסה לזר למזבח, אבל הלא אם עבר ועלה על המזבח אין גורם פסול לקרבן, אם לא רבתה תורה דבעינן כחה, וא"כ ע"כ בעינן לימוד מיוחד לעריכת נתחים דבעי כהן, - וצ"ע. ד אמנם נראה דע"כ סברי התוס' דכל הדברים הנעשים על המזבח ממילא אנו יודעים שזה שייך דוקא לכהנים, והיינו דמשום זה עצמה שהצריכה תורה מזבח, ממילא אנו יודעים דעשייתן דוקא ע"י כהן, ומפרשים הא דואל המזבח לא יקרבו, הכוונה דדבר הצריך מזבח לא יקרבו, - ומצאתי לפירוש זה במל"מ שמפרש כן לפי שיטת הרמב"ן והוא נכון מאד, ואפשר שזהו גם כוונת התוס' שם ביומא, דכיון דעריכת הנתחים הוי על המזבח ממילא אסור לזר לערוך, וגם פסול יש כאן, - וכשמתרצים דאפשר לערוך הנתחים באופן דקאי בארעא, ממילא אין זה דבר הנעשית על המזבח ע"י קריבה למזבח, ובזה אין איסור, וגם אין כאן פסול. ה והנה לפירוש זה יש לפרש גם הכא דהכוונה וכי. - תעלה על דעתך

שזר קרב לגבי מזבח, - היינו דכיון דמליחה נעשית בראש המזבח היינו מליחת הקומץ, וממילא יש פסול זר אף אם לא אמרה תורה בפירוש דליבעי כהן, דכל דבר הנעשה במזבח אינו אלא ע"י כהן דוקא, ואפשר שזהו גם כוונת רש"י בזה שמפרש מפני שמלחה בראשו של מזבח, והכא לא אפשר על ידי זריקה בדקאי בארעא, כמו"ש התוס' בזבחים י"ד ע"ב ד"ה והרי הולכת אברים, משום שאין יכולין למלוח בטוב ע"י זריקה, יעוי"ש, וממילא הרי"ז פעולה שנדרשת קריבה למזבח ממש, - ובזה בעינן כהן דוקא.- ו ובזה אתי שפיר גם כן הא דהקשו התוס' לעיל י"ח ע"ב ד"ה ור"ש דהקשו דלר"ש למ"ל קרא דבעינן כהן תיפו"ל דבעינן כהן כדאמרינן וכי תעלה על דעתך שזר קרב על גבי מזבח, ולכאורה הלא משום זה אינו אלא איסור אבל לא פסול, - אבל התוס' לשיטתם ביומא דסברי דכל מידי דבעי מזבח, ממילא נדרש כהן דוקא. ז והנה יש לעיין לר' יהודה דאמר בסמוך עזרה מקדש, דהיינו כל רצפת העזרה, כמבואר זבחים נ"ט, יעוי"ש, ושם, י"ד, דלפי זה לא הוי דין זה שייך למזבח דוקא, וא"כ כשר גם זר. אבל תיקשה דהלא הכא בברייתא גם ר' יהודה פוסל בזר, ובשלמא לפי פירושם של הראשונים לפי מה שהובא בשיט"מ, דכוונת הש"ס דעיקר הפירכא וכי זר קרב לגבי מזבח הוא לאו דוקא, אלא עיקר הכוונה הוא מפני שנלמד דמקמיצה ואילך מצות כהונה, אתי שפיר נ"כ לר' יהודה, אבל לפי פירוש התוס' שכתבנו וזהו גם שיטת הרמב"ן קשה טובא אליבא דר' יהודה. ח ונראה דאפשר לומר דעזרה מקדשת רק בתנאי ובאופן הראוי למזבח, דאל"כ מה יתרון יש למזבח מעל הרצפה, ולפי"ז גם ר' יהודה סבר דבעינן כל דיני מזבח גם אם עביד הקרבה על הרצפה, ואעפ"י שבלא"ה יש יתרון במזבח גם לר' יהודה לענין דם כמבואר בזבחים נ"ט מודה ר"י בדמים, וכמו כן יש יתרון למזבח לענין פסולין, כמבואר בתוס' זבחים פ"ז ד"ה כבש, - אבל נראה דנם בעצם הקרבה יש יתרון למזבח על העזרה לענין זה דבעינן ראוי למזבח, ובאופן שאינו ראוי למזבח, אינו ראוי נם לעזרה, ולכן גם לענין זה אם זר פסול לעבודה זו על המזבח מטעם ואל המזבח לא יקרב, נוהג פסול גם בהרצפה של העזרה, וכמוש"נ. ט עמוד ב תוד"ה אדרבה דם הו"ל לרבויי וכו' ותימא דלא חשיב פיגול דדם וקומץ לא מחייב עלייהו משום פיגול וכו' אבל אברים חייבים עלייהו משום פיגול, עכ"ל, - וקשה לי טובא דהלא לא משכחת פיגול בדם באופן זה דפיגול בקומץ, - והיינו דחיוב פיגול בקומץ לא משכחת לה אלא לאחר שכבר הרצה את קרבנו, דהיינו לאחר שהוצת האור ברובו, דאל"כ אין כאן פיגול, מטעם דלא קרב המתיר כמצותו, וכמו שכתבו כן התוס' לעיל ד"ה הקומץ, ואילו בדם באופן זה לא יצוייר, דממנפ"ש אם אכלו את הדם כולו עד שלא נשאר לזריקה. א"כ הרי לא קרב המתיר, ואין כאן פיגול, - ואם

אמרינן פיגול בדם ע"כ הכוונה הדם הנשאר אחרי הזריקה, נמצא דהפיגול בהקומץ אינו כמו הפיגול בהדם, דהפיגול בהקומץ הוא בהמתיר עצמו, בהדם אינו בהמתיר עצמו, אלא בהנשאר, - והא דקרינן להדם מתיר, היינו משום דגם הנשאר הי' ראוי להיות מתיר, עי' תוס' זבחים מ"ג בראש העמוד, אבל הכא בדם המרצה איירינן דהיינו עצם הקרבן דליבעי מליחה, וא"כ אין לומר דלא נתמעט מעל מנחתך הדם מפני שהוא דומה למנחה שאין בו פיגול, כמו במנחה, דהיינו הקומץ, דקשה הלא גם בזה עצמו דפיגול אינו דומה לקומץ, דהקומץ נתמעט מפיגול היינו עצם הקרבן הקרב למזבח, אבל הדם הקרב על המזבח אינו שייך בלא"ה לפיגול מטעם דלא קרב המתיר, וא"כ לא שייך לומר דדם שוה בזה לקומץ, ואין להקשות מדוע לא קאמר הש"ס לאידך ניסא דלא דמי למנחה מטעם זה דפיגול, - זה לא קשה משום דעכ"פ יש להקשות בדם בהשיריים, אבל אין לומר ג"כ דדם וקומץ שוו להדדי, כמוש"נ. - י שם נפסל בשקיעה"ח הקשו למ"ל קרא פשיטא דנפסל בלינה, ומפרש ר"ת דנפסל בתחילת שקיעה קאמר, יעוי"ש, וקשה טובא מהוריות ד' דאיתא שם משל לאדם שהביא כפרתו ביהש"מ, יעוי"ש, ולשיטת ר"ת לא יצוייר ספיקא דביהש"מ לענין כפרה כיון דבתחילת שקיעה נפסל, וכבר עמד בזה בשאנ"א, סי' י"ז. - יא והנה הרמב"ם מפרש גם כן כפשוטו דקרא אתי לאשמעינן דלא יזרק הדם אלא ביום השחיטה, כמבואר בפר"ד ממעה"ק ה"א, יעוי"ש, - ותיקשה לפי"ז קושיות התוס' דלמ"ל קרא הא מביום צותו נפקא, - ולמחר פשיטא דפסול מטעם דנפסל בלינה. - יב לכן נראה דסברת הרמב"ם דבאמת דם לא נפסל בלינה מטעם זה דכיון דליכא בדם נותר, להכי לא שייך גם פסול לינה, - וכמו שנחתי לזה התוס', - ובזה חידשה תורה דנפסל בשקיעת החמה, והא דהקשו התוס' דהרי חזינן דלר"ש בעצים ולבונה אין בו משום נותר, כמבואר בחולין קי"ז, ומ"מ מיפסלו בלינה, הנה הרמב"ם לא חש לזה, - נראה דסברת ר"ש בעצים ולבונה משום דלאו בני אכילה נינהו, כמבואר במשנה זבחים מ"ה, - ואין בהם חיוב על אכילתן, ואין למעט מטעם זה פסול לינה, משא"כ דם דאיתמעט מנותר מטעם דין התורה, - ממילא אין פסול לינה נוהג בהם, כיון דלינה הוא דררא דנותר, ובני ביקתא נינהו. יג ולפי"ז תצא נפק"מ בין דם לקומץ דקומץ נפסל בלינה למחר, ודם נפסל בשקיעה"ח, - ונפק"מ לדינא למ"ד אין לינה מועלת בראש המזבח, דקומץ לא נפסל ודם נפסל, וא"כ תיקשה היאך קאמר הש"ס הכא נפסל בשקיעה"ח כמותה, ואפשר דהכא קיימא למ"ד לינה מועלת בראש המזבח, - ולכאורה מזה הוי הוכחה להרמב"ם, לפסוק כרבא ולא כרבה, בפר"ג מפסוה"מ הי"א, שפסק וז"ל אברים וחלבים וקמצים שלנו בראשו של מזבח כאילו לנו בעזרה, ואם ירדו לא יעלו, וזהו כרבא, וכתב מרן שפסק

כרבא מטעם דבתרא הוא, אבל לפי מה שביארנו פסק כרבא מטעם סוגיא דידן. - בדין מלח לקרבנות א דף כא יצאו עצים שאין מקבלין טומאה, יצאו דם שאין עולין לאישים, ולכאורה לשיטת הרמב"ם דפסק בפר"א מפסוה"מ דדם קדשים אינן מקבלין טומאה, וא"כ גם בדם יש טעם זה שאין מקבלין טומאה, ומצאתי בספר מנחת כהן ובטהרה"ק שעמדו בקושיא, אבל נראה דבאמת דם מקבל טומאה היינו דם דחולין, ורק דם קדשים אינו מקבל טומאה, ואינו דומה לעצים שליתא כלל בקבלת טומאה, - וביותר אתי שפיר טפי לפי פירוש התוס' שהקשו דהלא עצים מקבלין טומאה מטעם חיבה"ק. - ותירצו דהכוונה שעצים דחולין אינן מקבלין טומאה, וממילא לפי"ז ע"כ ליתא בזה דם קדשים שהם מקבלין טומאה בחולין, ולא מיבעי' אם אמרינן דהרמב"ם סבר חיבה"ק דאורייתא, דע"כ יפרש הכא כמו שפירשו התוס', אלא אף אם אמרינן דהרמב"ם סבר חיבה"ק דרבנן, וכשיטת רש"י, מ"מ לא שייך לומר בדם שאינו מקבל טומאה כיון שעכ"פ מקבל טומאה בהיותו חולין. - ב והנה לכאורה יש להוכיח מזה דהרמב"ם סבר דחיה"ק דרבנן, והוא לפי מה שהוכיחו התוס' הכא דכל עיקר דינא דוהבשר לרבות עצים הוא לרבי דסבר דעצים נקראו קרבן, יעוי"ש, - נמצא דלהרמב"ם דפסק כרבנן דעצים לא נקראו קרבן, כמבואר בפרט"ז מה' מעה"ק הי"ג, - וממילא לא סבר דרשא זו דוהבשר לרבות עצים, - ומוכח דסבר הרמב"ם דהיבה"ק מדרבנן. ג והנה יש לעיין מדוע לא מיעט התנא לבונה שג"כ אינו מקבל טומאה כמו עצים, - ומצאתי בספר עו"ש שעמד בזה, - ולדעתי קשה טובא על הרמב"ם דפסק דלבונה טעונה מלח, כמבואר בפרט"ז מה' מעה"ק הי"ד בלבונה הבאה בפני עצמה, וכן נם בלבונה הבאה עם המנחה משמע דטעון מלח, מדכתב בפר"ה מאי"מ דכל דבר טעון מלח חוץ וכו' ולא חשיב לבונה בחוץ, ומוכח דלבונה טעונה מלח, - יהכס"מ כתב שדעת הרמב"ם בר' ישמעאל בנו של ריב"ב, - וזהו ברייתא דהכא דממעט דבר שאינו מקבל טומאה, - וא"כ קשה טובא מדוע אינו ממעט לבונה. - ד ונראה דשאני לבונה דכיון דבאה תמיד עם המנחה, הרי היא כעצם המנחה, ושם מנחה נם על הלבונה, ובין כשהיא באה עם המנחה, ובין כשהיא באה בפנ"ע שם מנחה עלי', - וישנה בכלל מצוה דמלח ודקאמר מה הפרט מפורש דבר שהוא מקבל טומאה, אעפ"י שיש בהפרט גם לבונה שאינה מקבלת טומאה, - הכוונה בזה מדכתיב מנחתך, - ולא כתיב מנחה, והיינו דשם מנחה כולל כל מה שיש בהמנחה, אבל מנחתך משמעו המיוחד שבמנחה דהיינו הסולת, וזה מדויק ברש"י שפירש הפרט מנחתך, והיינו לכוונה זו, וכשאנו לומדין להשוות להפרט ע"כ הכוונה הפרט המפורש, אבל אין למעט לבונה כיון שעכ"פ נכללת גם בהפרט בעיקר השם מנחה, - ומצאתי אח"כ בעזר"כ שמביא

בשם הקרבן אהרן שהראב"ד עמד בזה ומתרץ וז"ל דהא דלא ממעטין לבונה משום דהוי בכלל קרבן מנחתך שהיא קריבה עם המנחה, וכיון דלבונה הבאה עם המנחה טעונה מלח אף לבונה הבאה בפני עצמה טעונה, ולבונה הבאה בבזיכין נמי ילפינן לה מהיאך עכ"ל, והקשה שם דלפי"ז היאך ממעטין עצים מטעמא דלא מקבלו טומאה נלמד מלבונה, יעוי"ש, - אבל דברי הראב"ד נכונים, וכוונתו דלבונה היא עצם המנחה, ואינו דומה לעצים שהיא טפילה להמנחה, ובמנחה סתם ע"כ לבונה בכלל, - ועיקר המיעוט ממנחתך, - וב"ה שכוונתי לדברי הראב"ד, - וזהו נם כוונת רש"י, וכמו שנתבאר. - ה יצא קטורת שאינה על מזבח החיצון, - וקשה מדוע לא ממעט קטורת מטעם שאינו מקבל טומאה כמו עצים, וע"כ אין טומאה לקטורת, וכן כתב הרמב"ם בפר"ה דזבחים בפיה"מ שאין לקטורת טומאת עצמן, ואעפ"י שיש בהקטורת גם תבלין המצטרפין לאוכל לקבל טומאה, כמבואר במשנה חולין קי"ז דתנן קיפה, והוא תבלין, כמבואר שם בגמ' ק"כ, וכן כתב הרמב"ם בפר"ד מטו"א ה"ד דחשיב שם תבלין, ועי' בכס"מ, אמנם כיון דאין מקבלין טומאה בפני עצמן, אלא לאחר שנתבשלו בבשר וקבלו טעם בשר, - להכי אין זה נקרא מקבל טומאה, וזהו סברת הרמב"ם שכתב בפיה"מ בזבחים שאין להן להקטרת טומאת עצמן, - אבל עכ"פ תיקשה על הברייתא מדוע אינו ממעט קטרת כמו שממעט עצים. ו ונראה דשאני קטרת דכיון דתמיד הוי קטרת קרבן בפני עצמו, ואינו בא בצירוף עם עוד קרבן הרי הוא קרבן חשוב להיות טעון מלח, אף אם אינו מקבל טומאה ואינו דומה למנחה, - כי כל עיקר הא דהקפידה תורה על הפרט שתהי' דומה למנחה, זהו רק באלו הקרבנות הבאים להמזבח בצירוף עוד הקרבה ולא הוא לכדו, ואעפ"י שלפעמים בא גם לבדו, אבל עיקר הקרבתו הוא בצירוף, כמו עצים לבונה דם ויין, משא"כ קטרת שתמיד הוא קרבן בפני עצמו, הרי הוא בודאי בדין זה שאמרה תורה על כל קרבנך תקריב מלח, אבל כיון שיש בו שינוי מצד הקרבן שאינו בא על מזבח החיצון, וא"כ ממילא יצא נם מכלל זה דעל כל קרבנך, שכל אלו באים בהקרבה על מזבח החיצון, להכי נתמעטו ממלח. - ז יצאו דם ויין שאין עולים לאישים, - וכן פסק הרמב"ם בפר"ה מאי"מ דיין אין טעון מלח, ותמוה ממה שפסק בפרט"ז הי"ד ממעה"ק דיין הבא בפנ"ע טעון מלח, - והכס"מ מחלק בין אם בא עם הזבח לבין הבא בפנ"ע, אבל טעמא בעי דכיון דעכ"פ אינו עולה לאישים, וממילא ממועט מכלל ופרט דבאינו עולה לאישים אין טעון מלח, ועמד בזה בלח"מ, יעוי"ש, - והגאון הברכה"ז כתב וז"ל כיון דשמואל סבר בפר' כל התדיר דיין הבא בפנ"ע עולה לאישים א"כ בע"כ סבר דבעי מלח, וא"כ אף דלא קיי"ל בהא כשמואל, אלא לספלים. מ"מ בהא דבעי מלח קיי"ל כוותי' עכ"ל, - ודבריו תמוהים דכיון דקיי"ל

דלשיתין אזיל, א"כ ממילא אינו לאישים, ואינו דומה להפרט שאחרים באין חובה לו. - ומניין דבעי מלח, עוד נראה דכיון דקיי"ל דלשיתין אזיל א"כ הרי"ז כאילו גדר מתחילה כן, וא"כ אין כאן חיוב דלאישים כלל, וממילא אין כאן מצוה דמלח כלל. ח ונראה לפי דברי המהרי"ק, הובא בכס"מ בפרט"ז ממעה"ק הי"ד, דכתב ליישב מדוע פסק הרמב"ם דהמנדב יין לספלים הלא כיון דמבואר בסוגיא דזבחים צ"א דאם אינו מתכוון מותר, הוי המצוה על גבי האישים, - וכתב דכל זה רק מעיקרא קודם שמסיק הש"ס דמודה ר"ש בפ"ר, אבל להמסקנא הוי הכא פס"ר, יעוי"ש, [וזהו דלא כרש"י שם, - והנה ביארנו בספרנו נזר הקודש לזבחים דף צ"א דדעת הרמב"ם כדעת הערוך דבפס"ר דאינו נהנה לא הוי רק איסור דרבנן, ולפי"ז מן התורה צריך לזלף ע"נ האישים, ואין כאן איסור לא תכבה מדאורייתא. מטעם דאין כאן הנאה, והנאת מצה לאו הנאה היא כמו דקיי"ל מצות לאו ליהנית ניתנו, ורק מדרבנן אסור, ושבות זה דבשארי איסורים לבד משבת נוהג נם במקדש, כמבואר בתוס' שבת מ"ב ובמהרש"א שם, יעוי"ש, והכא ג"כ אסור לזלף ע"ג האישים מטעם הפס"ר, והוא מדרבנן, וא"כ יש כאן חיוב דאורייתא לזלף ע"נ האישים, וממילא יש כאן חיוב דאורייתא ונס מצוה דמלח, ולהכי אעפ"י שנותן לספלים מטעם הפס"ר דלא יכבה האש על המזבח, אבל חיוב מלח לא נפקע, וזהו שפסק ביין הבא בפני עצמו נותן עליו מלח, ומנסכו כולו ע"ג השיתין ככל הנסכים, וזהו כמו שנתבאר. - ט יצא קטרת שאינה על המזבח החיצון, - מבואר דקטרת אין טעון מלח, והנה הרמב"ם בפר"ה מאי"מ הי"א השמיט קטרת, עי' בכס"מ ובלח"מ, - ולדעתי תמוה דלקמן מביא הסוגיא בברייתא בשלשה מקומות המלח נתונה בראשו של מזבח ששם מולחין הקומץ והלבונה והקטרת, - הרי מבואר להדיא שהיתה מליחה לקטרת, וע"כ דפליגי תנאי בזה, והרמב"ם אפשר דסבר כהאי תנא דברייתא דקטרת בעי מלח, אבל תמוה דהרמב"ם מביא ברייתא זו שם בהי"ג, וגם שם השמיט קטרת, וצ"ע. י והנה בעיקר הדבר בזה דפליגי ר' ישמעאל בנו של ריב"ב עם הברייתא, זהו דוקא בהקטרה, דע"כ הי' נותן מלח בשעת פטום הקטרת כמו דתניא ממולח טהור קדש, ומבואר בברייתא דכריתות דבעינן רובע הקב ממלח סדומית, - ובזה ליכא מאן דפליג, ולפי"ז יש להבין דכיון דכבר יש בה מלח בשעת פיטומה, וא"כ למה לן מליחה שנית, - ואפשר לומר דהמלח שנתון בהפיטום כבר נתמחה, ונשתנה לפנים חדשות עם הסממנים, ואין זה הנתינת מלח שאמרה תורה מטעם הקרבה, ומזה ראי' לשיטת הפוסקים שכתבנו לעיל לענין מנחה שגם במנחה באה מלח מטעם העיסה, - ואח"כ בעי מלח שנית מטעם הקרבת הקומץ. יא והנה מצאתי בספר תוספת העזרה פ' ויקרא פרי"ד מקשה מדוע בעי מליחה שנית כיון שכבר נתפטם

במלח, - ומחדש שם דדעת הרמב"ם דסבר דלא בעי מלח שנית, יעוי"ש, אבל לפי מה שביארנו זה ליתא דע"כ שאני מליחה השנייי' ממליחה ראשונה, - ומלח דהפיטום אינה המלח דהקרבה, - ואח"כ ראיתי בתוס' כריתות ו' ד"ה מלח סדומית וטו' ומלח סדומית לשרות בהן הצפורן, אבל לא שיערב מלח בקטרת, למ"ד דקטרת לא בעי מלח, ואפילו למ"ד דבעי מלח היינו בשעת הקטרה, יעוי"ש, - מבואר מזה דלכו"ע לא היתה באה מלח בפטום, וזה אשתמיט להגאון בעל קרבן אהרן ולבעל תוסה"ע, - ומצאתי בליקוטי הלכות שמביא גם כן דעת התוס', ומביא כן גם בשם הכל בו, ולפי"ז הדבר ברור שאינו יוצא בהמלח שנתן בפטום, - עוד נראה דאפשר דהוי מוסיף במנין הסממנים, כשנתן מלח בפטום, כיון דלא נאמרה מלח בחשבון הפטום, או"ד דכיון דעכ"פ נותן בה מלח אח"כ אין זה גורע בפטום גם כשנתן בה בתחילה, וצ"ע. - יב אבל דעת הרמב"ם ע"כ דלא כהתוס', אלא סבר שנותנין מלח בהפטום,. כמבואר בפר"ב מכלי המקדש ה"נ, ועי' במל"מ, - ולפלא על בעל הליקוטי הלכות שלא הביא דעת הרמב"ם בזה, - ואפשר שדעת הרמב"ם דהתנא דפטום הקטרת פליג על הני תנאי דפליגי אם הקטרת בעי מלח בשעת הקטרה, אלא סבר דנותן מלח בהפטום, - ובזה יוצא גם להקטרה, ומטעם זה אתי שפיר שהשמיט הא דקטרת אם בעי מלח, משום דסמך על מה שכתב דנותן מלח בשעת פטום, ומטעם זה השמיט באי"מ הא דברייתא דחשיב קטרת שמולחין בראש המזבח, והיינו דסבר כהתנא דברייתא דפטום הקטרת דהמליחה נעשית בהפטום, ותצא פלוגתא חדתא בין התוס' והרמב"ם, וכמו שנתבאר. יג והנה מדברי הירושלמי יומא פר"ד ה"ה מבואו' דע"כ המלח בהקטרת הי' בא מטעם פטום דתניא שם לא נתן לתוכה מלח או שלא נתן לתוכה מעלה עשן חייב מיתה, יעוי"ש, - הרי מבואר דהדין דנתינת המלח הוא כדין שארי סממנים, ומזה ראי' לשיטת הרמב"ם לפי מה שביארנו. יד כיון דמלחי' נפיק לי' מתורת דם וכו' ופירש"י דכיון דלא חזי לכפרה נפיק מתורת דם, והנה יש לעיין היאך הדין אם עלה על המזבח אם לא ירד, ולכאורה לא גרע משארי פסול בדם דהדין אם עלה לא ירד לר' יהושע בזבחים פ"ג, אבל יש לומר דשאני הכא בדם שמלחו דכיון דנפיק מתורת דם, ואינו ראוי עוד לזריקה, א"כ לא שייך אם עלה לא ירד, כיון דכל עיקרו של דם הוא לזריקה, דהרי אינו לאישים, כמבואר לעיל כ', וכיון שאינו ראוי עוד לזריקה שוב לא מהני לי' מזבח מידי, - וכן מסתבר.

- מו אבל מסופקני בדבר פסולו היאך דינו אם בעי שרפה במקום קדוש כקדשים פסולים, או"ד דנפקע גם קדושתו, וצ"ע. טז מהו דתימא מישדי בה משהו למצוה בעלמא,. ביאור הדבר דכיון דיש מצוה דמלח בכל הקרבנות, ובדם כיון דלא אפשר בשיעור מלח, ממילא

הכא המצוה במלח כל שהוא, כיון דע"כ לא היתה כוונת התורה אלא באופן זה, ומטעם זה לא קשה הא דיש להקשות לכאורה אתוס' בזבחים, י"ד ע"ב ד"ה והרי הולכת אברים לכבש וכו' ובפר' הקומץ רבה לא מלח כהן אלא זר וכי ס"ד שזר קרב אצל המזבח, יש לומר דאפילו לרבנן דאית להו במפוחא וזריקה פריך שאין יכולין למלוח בטוב ע"י זריקה, יעוי"ש, וקשה הא שפיר דמי במליחה מועטת למצוה,- אבל הדבר ברור דדוקא גבי דם קאמר הש"ס כן מטעם דכיון דלא אפשר בהרבה מלח בכשיעור, ממילא האי משהו דלמצוה הוי הכא שיעור שלם, - משא"כ גבי בשר בעינן שיעור שלם מן המלח, הגה משהו מלח בפחות מכשיעור לאו כלום הוא ובדליתא דמיא. יז ובזה תמוה דברי המל"מ שהביא מזה ראי' לדברי הרמב"ם שפסק בפר"ה מאי"מ הי"א דבדיעבד גם במלח כ"ש כשר, וכתב המל"מ שמקורו מסוגיא זו דקאמר הסוגיא מה"ד מישדי בה משהו למצוה, אבל זה ליתא דע"כ האי משהו דהכא גבי דם הוא שיעור שלם, ומרן הכס"מ כתב מקור לדברי הרמב"ם מהא דתניא תקריב אפילו כ"ש, יעוי"ש ולא כתב מרן מקור מסוגיא זו, והיינו משום דפירש כמו שכתבנו, - וכן כתב הקרית ספר כמו שכתב מרן, וכן נראה מהגהות השיט"מ ברש"י ד"ה מה"ד שגורס מישדא בה משהו מלח בעלמא למצוה, ביאור דבריו דהמשהו הוא מצוה שלימה, ולא כמו שכתוב ברש"י שלפנינו מצוה בעלמא דמשמעו דלא הוי מצוה מן המובחר, אלא גורם מלח בעלמא, למצוה, לומר שמשהו מלח הוי מצוה שלימה הכא, והדברים ברורים. יח תקריב כל שהוא, תקריב אפילו בשבת, - והנה כבר הקשו גדולי האחרונים מה שייך חילול שבת, ואם משום מעבד הא אין עיבוד באוכלין, - וראיתי במל"מ פרי"א משבת שכתב דנפק"מ לענין פסולין דהדין דלא בעי הפשט וניתוח, ומדלא ממעט מלח ממילא מבואר דבעי מלח, והמלח בא על העור, וא"כ נפק"מ בהפסולים שהדין בהו דאם עלו לא ירדו, דרבתה תורה דבעי מלח, עכת"ד, אבל לדעתי תמוה דע"כ אכתי לא שייך עיבוד טרם בא השיעור, וא"כ אכתי אין כאן עיבוד, דזה פשיטא דלא נתחייב משום מעבד טרם בא השיעור, ודוחק לומר דרבתה תורה דמותר להשהות במלחו עד כדי עיבוד, דהלא אין זה שייך להמצוה דהקרבה, ואדרבה המצוה דמלח דוקא כמו שהוא שהמלח עדיין בתקפו, דאל"כ אלא אם יקריב אחרי שנמס מלח, א"כ יצא ממלח ונעשה מי מלח. - יט ויותר מסתבר לומר דרבתה תורה מלח בשבת להתיר הקרבה דהמלח והוא משום מבעיר, ואעפ"י שכבר מותר מבעיר בקרבן בשבת, - אבל במלח הו"א דכיון דרבתה תורה דסגי גם במלח משהו, וכמו שכתב הרמב"ם, - ובזה רבתה תורה שצריך להקריב מלח כשיעור מלח כשיעור שלם, אעפ"י שמבעיר על האש הרבה מלח. כ ולכאורה יש להקשות למה בעינן קרא גבי

מלח יותר משארי קרבנות דגם מצוה מן המובחר דוחה שבת, כמו הא דלקמן ס"ד במצא בהמה שמינה אחרי שחיטת הכחושה שדוחה שבת ומותר לישחט השמינה, - נראה דשאני התם שעכ"פ המובחר בעצם הקרבן עצמו, משא"כ מלח שאינו בעצם הקרבן, רק בא למצוה להקרבן, - ומצאתי בחידושי הרשב"א לסברא זו לענין אחר, ולכן נראה כמו שביארנו. - כא אח"כ ראיתי בחידושי הרשב"א למנחות שהקשה נ"כ איזו מלאכה שייך במליחה בשבת, כיון שאין עיבוד באוכלין, ומתרץ דקרבנות שהם כליל על המזבח יצאו מתורת אוכלין, יעוי"ש, - אבל תמהני טובא כמו שכתבנו לעיל דהלא אין כאן דהעיקר כמו שביארנו. - כא עוד מתרץ הרשב"א שם דתיקון הקרבן כמעבד דמי, יעוי"ש, ויש להבין מה שייך זה לעיבוד שהוא תיקון בעצמותו, והכא אינו אלא תיקון להמצוה דהקרבה, אבל אין כאן תיקון בעצמותו, ומה שייך מעבד שהכוונה שהוא בעצמו נשתנה הגוף, ואולי הכוונה דלאו דוקא מעבד השייך בעור, אלא כוונתי שעשה תיקון, והרי"ז כמתקן מנא, וצ"ע. כג כיון דמלחי' נפיק לי' מתורת דם דאמר ר"ז דם שבישלו אינו עובר עליו וכו', - ויש לעיין מאי פריך הא אדרבה אית לן לומר דכיון דאמרה תורה לתת מלח בהדם, א"כ חזינן דלא נפיק מתורת דם, וע"כ דכל עיקר דינא דר"ז נאמרה אח"כ דמיעטה התורה דם ממלח. כד ונראה דזה הי' הכרח לרש"י לפרש דמעם דם שבישלו אינו עובר עליו שהוא מטעם שאינו ראוי לזריקה, והיינו מטעם שנקפה ולאחר שנעשה קפוי שוב אינו בר זריקה, וע"כ שזה הטעם שייך ג"כ בדם שמלחו, והיינו דע"כ נעשה כל הדם מעורב עם המלח עד שנעשה עב, ואינו ראוי לזריקה, ואף אם יהי' צלול אח"כ כשנמס ויהי' למים, אבל לפי"ז נעשה דחוי, כדלקמן, - והנה לפי"ז גם כן גם אם לא מיעטה התורה דם ממלח, ממילא מובן שאי אפשר לתת לתוכו מלח, כיון דעי"ז נפקע מזריקה, וזהו שפריך הש"ס כיון דמלחי' נפיק לי' מזריקה. כה איברא דלפי"ז תצא נפק"מ בין חטאות החיצונות לפנימיות, והיינו דבחמאות החיצונות דהמצוה בנתינה שפיר ראוי הדם למצותה גם אחרי המליחה, וכמו שמחלק הש"ס לקמן גבי נקפה הדם, ופירש"י ע"כ עיקר הכוונה דוקא בדבר דם חטאות הפנימיות דבעינן זריקה דוקא, והנה אפשר לומר דכוונת הש"ס להוכיח מחטאות הפנימיות, - והכוונה דאם בעינן מלח לדם, א"כ מה נעשה בחטאות הפנימיות, - אבל יש לעיין דמאי פריך למ"ל למעוטי דם ממלח, הא שפיר יש לומר דבעינן למעוטי בחטאות החיצונות, דבזה לא הוי חסרון קפוי, - ושפיר יש לקיים המצוה בנתינה גם בקפוי, - וצ"ע. - כו ובזה נראה להשיג על הגאון הפליתי שהביא בסי' צ"א אות ה' קושיות הר"ת שהקשה על הר"י ברצלוני דקודם שיעור מליחה לא חשיב רותח כמו"ש הר"ן בשמו בפר' כל הבשר גבי בר יונה שנפל לכדא

דכמכא, דלפי"ז מאי פריך הש"ס טעמא דמעטי' קרא לדם הא לא"ה בעי מלח תיפ"ל דהוי דם שמלחו, ומאי קושיא הא במליחה דקדשים לא בעינן שיעור שהיי' במלח, ולא חשוב כרותח למיפק מתורת דם, ומשו"ה איצטרך קרא, ומוכיח מזה הר"ת דכל מליחה לקדרה נחשב כרותח, - ומתרץ הפליתי דהוכחת הש"ס מקרבנות יוהכ"פ דשוחט הפר תחילה, והי' זורק ממנו בק"ק ואח"כ שוחט לשעיר וזורק ממנו בק"ק, ואח"כ זורק מדם פר על הפרוכת לחוץ, ואח"כ מדם שעיר על הפרוכת מבחוץ, ואח"כ מערב דם הפר ודם השעיר וזרקו על מזבח הזהב, - ואם בזריקה הראשונה של הפר הי' ממולח במלח הנה באחרונה בזריקת המזבח הזהב, כבר יש שיעור מליחה, יעוי"ש, אבל לפי מה שכתבנו תיקשה דמאי פריך הא אפשר דגם קרבנות של יוהכ"פ כיון דלא אפשר במלח, ממילא בטל שם המצוה, - אבל בשארי קרבנות כיון דאין שיעור שהי' במלח שפיר יש לקיים המצוה דמלח, וביותר תיקשה לפי מה שפסק הרמב"ם דמליחה לא מעכבת בקרבנות כמבואר בפר"ד מאי"מ, א"כ ביוהכ"פ כיון דלא אפשר תהי' ההקרבה בלא מלח. כז ונראה ליישב פירש"י דסבר רש"י דאם בעינן מלח לדם, א"כ הוי הדם דכל משהו ומשהו דם צריך ליתן עליו מלח, וכמו שלגבי בשר בעינן כמו שמולחין לקדרה, והיינו שלא ישאר מקום פנוי בלא מלח, כן ע"כ גבי דם גם כן, ועוד דע"כ כל טיפת דם יש עליו חיוב מצוה דמלח, וא"כ גם אם בא לקיים מצוה דולקח ונתן, יש בזה חציצה לגבי מזבח, והרי"ז בדמיון להא דבעי הגמ' יומא נ"ח הניח סיב בתוך המזרק וקבל בו את הדם מהו וכו יעוי"ש, - והנה התם בעי הש"ס מטעם דכיון דמחלחל, - וזה לא שייך הכא גבי דם דבא עם המלח לגבי מזבח. כח והנה לפי"ז גם שיטת הר"י ברצלוני יש ליישב דסבר דאע"ג דמליחה לא הוי כרותח טרם ששהה במלחו שיעור מליחה, - מ"מ פריך שפיר הכא כיון דמלחי' נפק מתורת דם, והיינו מטעם החציצה, וכמו שכתבנו לפירש"י. כט עוד יש ליישב דשאני להר"י ברצלוני בין אם בא המלח בתור ענין מליחה, באופן דלישוויי להאוכל למליח, אבל עכ"פ יש בזה שתים, היינו אוכל, וגם מלח הבא בתור תבלין לעשות מלוח, משא"כ הכא גבי דם של הקרבן דכל הדם כולו נעשה בלוע במלח, ואין זה כמליח דעלמא, - ובאופן זה מודה הר"י ברצלוני דנעשה רותח תיומ"י כיון שהוא מובלע לגמרי במלחו. - ל תוספות ד"ה כאן וכו' משמע לפי שיטת רש"י שאם בשלו צלול הואיל וראוי לטבילה והזאה הא חייב עלה אם יאכלנו, והקשה הא מהסוגיא משמע לעיל דנם במליחה נפק מתורת דם, יעוי"ש, משמע מדבריהם דהמלח לא הי' עושה להדם לעב וגוש, אבל ע"כ רש"י סבר כמו שכתבנו דהמלח עושה להדם עב וגוש, והיינו דע"כ הי' נותן מלח הרבה, וכמו שכתבנו לעיל, - והתוס' ע"כ סברי דאפילו אם

הי' מצוה דמלח גבי דם, מ"מ לא נותן כל כך מלח עד שנעשה גוש ועב, וזה טעמא בעי, הלא ע"כ המצוה על כל טיפה וטיפה, - ואפשר דסברי התוס' דהמצוה דמלח מחשבינן לפי הנתינה דבשר לקדרה, ולא יותר. - לא והנה התוס' פירשו דע"י האור לכו"ע פטור בכל אופן אפילו כשהוא צלול, מטעם דיצא מתורת דם, ומזה תצא פלוגתא בין רש"י ותוס' לענין דם שבישלו, דלרש"י אם הוא צלול חייב, ולהתוס' פטור, אבל זה דוקא אם לא נעשה קפוי שעה אחת, דאל"כ לכו"ע פטור מטעם דחוי, ואין זה שייך להא דאין דחוי באיסורין, והיינו מטעם דהכא האיסור תלוי בדין הקרבה, אם ראוי לזריקה. לב ונראה דתצא מזה נפק"מ לדינא אם בעי הדם שרפה בקודש, - דלרש"י דעיקר החסרון מטעם דאינו ראוי לכפרה אבל מתורת קדשים פסולים לא יצא, ובעי שרפה במקום קדוש, משא"כ להתוס' דסברי דיצא מתורת דם, ובפנים חדשות לא בעי גם שרפה בקודש, או דלא בעי שרפה כלל, עי' לעיל אות ט"ו שהסתפקנו בזה, ונראה דזה תליא בפלוגתא דרש"י ותוספות. - לג והנה עוד נראה דאעפ"י דדם זה שנדחה מזריקה אינו חייב עליו, זהו דוקא מחיוב כרת, אבל ע"כ לאו איכא, דלא גרע מדם התמצית שאינו ראוי לזריקה וחייבין מלקות, וזהו כמו דם האברים שהוא בלאו, כדאיתא בכריתות כ"א, עי' ב"י ביו"ד סי' ס"ו, וממילא לר' יהודה דסבר בכריתות דדם התמצית בכרת, ע"כ לא סבר לכל עיקר האי דינא, אלא סבר דגם אם אינו ראוי לזריקה חייבין עליו כרת, וע"כ לפי"ז הא דמבואר הכא דסברי התוס' דדם המבושל והממולח יצא מתורת דם ע"כ הביאור דיצא מתורת דם הנפש, - אבל לא יצא מתורת דם בעלמא, ואיסור דם עליו כבכל איסור דם. ויש לעיין לפי"ז להפוסקים ראשונים דסברי דדם שבישלו הוא רק איסור דרבנן, כמבואר בחולין ק"ט בתוס' ובר"ן, יעוי"ש, - וזה תמוה מניין להם לומר כן, הלא אפשר לומר דרק מכרת מימעט, אבל מאיסור לא נתמעט מטעם דלא גרע מדם התמצית דג"כ אינו ראוי לכפרה, וצ"ע. בדין מחצית השקל א עמוד ב ולבן בוכרי כיון דלכתחילה לא מחייב לאתויי כי מייתי נמי חוטא דקא מעיילי חולין לעזרה וכו' יעוי"ש, - וקשה לפי מה שכתב הרמב"ן בחומש דיש עצה שלא יעבור העשיר על לא ירבה, והדל בלא ימעיט, והיינו כי מפני שתורמין על האבוד ועל העתיד לגבות, וממילא הדל ישנו בעל העתיד, לגבות, ומן העשיר המרבה לא יתרמו עבורו, יעוי"ש, ולפי"ז מאי פריך דהוי חוב"ע, הלא יש עצה שלא יתרמו עבורם, והנה כמו כן תיקשה לריב"ז דאמר שהכהנים דורשין מקרא זה לעצמן, וכל מנחת כהן כליל תהי' וכו' וקשה הא יש לעשות עצה זו שכתב הרמב"ן שלא לתרום עבורם. - ב אמנם ע"כ צריך לומר דכיון דדרש ריב"ז דמחויבים הם להביא שקלים, א"כ ע"כ הכוונה אשר הקרבנות ג"כ יבואו משלהם, ועל זה אמר ריב"ז כל כהן

שאינו שוקל חוטא, והיינו דיליף מקרא דמחויבים ליתן, וכמו שפירש"י, וע"כ הכוונה שהקרבנות יבואו גם מממון שלהם, וממילא בן בוכרי דאמר כל כהן ששוקל אינו חוטא, הכוונה ג"כ באופן שהקרבנות קריבות מממונם, דאל"כ במה פליגי אריב"ז, - וממילא אין לתקן עבורם מטעם שכתב הרמב"ן, דהרי לפי"ז חסרה המטרה דקרבנות. ג והנה לפי דברי הרמב"ן יש ליישב המשנה פר"ק דשקלים מ"ה דתנן אעפ"י שאמרו אין ממשכנים נשים ועבדים וקטנים, אם שקלו מקבלים מידם וקשה כיון דמן הדין פטורין היכי מייתי חוב"ע, והכא לא שייך תירוץ הש"ס דמסרי לצבור, וכן פירש ר' עובדי' שם, והוא לפי דברי התוס' יומא ל"ה דדוקא גבי כהנים הוא דמהני מטעם שכל ריוח הקרבנות שלהם הוא, - והמל"מ בפר"ד משקלים עמד בזה לתמוה, יעוי"ש, - ולדברי הרמב"ן אתי שפיר, והיינו דאין תורמין על המעות האלו, והביאור בזה לדברי הרמב"ן דהתרומה היתה על דעת בי"ד, ומטעם זה אתי שפיר דמקבלין גם מקטנים, אעפ"י שאין להם כח הקנאה, וכבר עמד בזה בקצה"ח סי' רמ"ג, ולדברי הרמב"ן אתי שפיר כיון דאין תורמין עליהם, ואין קרבנות צבור בא ממעות אלו. ד והנה אפשר לומר עוד יותר בזה דשתי אזהרות ישנן במצוה דמחצה"ש, א) עצם המצוה דהנתינה, ב) באיזה אופן תהי' ההרמה, ואזהרה זו לבי"ד ניתנה, ולפי"ז יש לפרש דישראל הוזהרו על הנתינה, וזהו שאמרה תורה.זה יתנו", ואזהרה לבי"ד אשר הקרבנות יבואו לפי הסדר הזה, מחה"ש לכל אחד, לא יותר ולא פחות, והיתר ממחצה, או הפחות ממחצה אינן באות בקרבנות צבור, וזהו המכוון בהא דאמרה תורה העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט, - ולפי"ז לא באה התורה להזהיר על העני, ועל העשיר בל"ת שלא ירבה ושלא ימעיט, אלא זהו אזהרה לבי"ד לסדר אופן הקרבנות היאך יבואו, ומטעם זה שפיר השמיטו הפוסקים הל"ת במצוה דמחצה"ש, וזהו לפי סברת הרמב"ן, ואפשר שלזה נתכוון גם הרמב"ן, - אבל לא פירש כן בהדיא, - ולדעתי נכון לומר כן, ולפי"ז אין כאן רק מצ"ע, - ועל הבי"ד לא באה בתור אזהרה אלא להורות להם סדר ההקרבה כי כן יעשו. - דף כב ועתיקי לא והכתיב ויאמר ארונה אל דוד וגו' וכליהבקר לעצים, ומשני ה"ג בחדתי, וקשה הא עכ"פ חסר עשיי' דמעיקרא להקדש ולא היתה החציבה לקודש, והמל"מ בספרו פר"ד עמד נ"כ בזה בתמי' יעוי"ש, - ונראה דדוקא באופן שהעשי' להדיוט מועיל עצם העשי' הלזו גם להקדש, דהיינו שעצם תכלית העשיי' דהדיוט מועיל גם להיות תכלית העשי' להקדש, כמו הא דכלי שנעשה להדיוט, דהכלי זו עצמה יכולה להיות תשמיש להקדש עבור כלי ג"כ, להכי כיון שנעשה כלי זה עבור הדיוט, פסולה להיות כלי שרת לגבוה כיון שאנו רוצים בתכלית זו של הכלי הנעשה להדיוט להיות תכלית זה עצמו להקדש, וזה הוי גנאי להקדש, דהרי עשי' עבור

תכלית זה לא נעשה להקדש, וכל זה ליתא במוריגין, דהתם עצם התכלית של המוריגין וכלי בקר דהיינו תמונת הכלי שלהן לא נעשה עבור תכלית זה להיות עצים להסקה, דהרי התם העשי' נעשה עבור תכלית להשתמש בהן בתור כלי בקר, ואנחנו רוצים להשתמש בהם בתור עצים להסקה, ותכלית עשייתן בתור כלים אינו מעלה ואינו מוריד להסקה, ולהכי אינו פוגם עשייתן בתור כלי להיות עצים על המזבח כיון שלא באנו להשתמש בהן בתכליתן המיוחדת עבור עשייתן. ועוד נראה דבעצים בכלל ליתא דררא דעשי' לשמה כיון דליתא בזה עשי' מיוחדת לשם עצים דהרי לא ייחדה תורה שתהי' חטיבה דעצים למזבח דוקא בצורה זו ולא באופן אחר, ובכל אופן ואופן שהיתה חטיבתן שפיר דמי, וגם אם עשה החטיבה מעיקרא בתואר כלי נ"כ שפיר דמי לעצים אם עדיין לא השתמשו להדיוט, משא"כ בכלים שפיר בעינן שלא תהי' עשייתן להדיוט בתמונה כזו אשר בעינן לה להקדש, ולהכי שפיר בעינן עשיי' מעיקרא לשם הקדש דוקא, ובעיקר הענין מבואר לנכון בספרי דברי סופרים סי' ל"ד. - בדין קומץ שנתערב א משנה, נתערב קומצה וכו' ר' יהודה אומר במנחת כהן משוח במנחת נסכים פסולה שזו בלילתה עבה וזו בלילתה רכה והן בולעות זו מזו, ופירש"י ששתיהן פסולות העבה והרכה, דהעבה פסולה מטעם יתר והרכה פסולה מטעם חסר, והקשו בתוספות דרש"י סותר דברי עצמו מה שמפרש לקמן בגמרא דפריך לרב חסדא דאמר בתר מבטל אזלינן מהא דתנן שתי מנחות שלא נקמצו דאם יכול לקמוץ מזה בפני עצמו וכו' ופירש"י והא דלא פריך לר' חנינא דאי בתר בטל אזלינן שיריים מי הוי טבלא, ותירץ רש"י דא"כ בתר בטל אזלינן וטבלא מבטל לשיריים לא הוי ריבה סולתה דבטלי וכמאן דליתא דמיא ולא מייתר לי', - הרי מבואר דאם נתבטל לא הוי ריבה, ואיך פירש"י במשנה דבשביל הבליעה אף באופן דנתבטל הוי ריבה שמנה, יעוי"ש, והיא קושיא חמורה דע"כ סברת התוס' נכונה מאד, דכמו שלא אמרינן התם דהוי ריבה סולתה מפני הביטול, - כן אית לן לומר דלא הוי ריבה שמנה מפני שנתבטל השמן, וע"כ דסברי התוס' דרק מנחת נסכים פסולה מטעם חסר, - וכן פירש בשיט"מ, יעוי"ש. - ב ונראה דכוונת רש"י בגמ' שפירש דכיון דבטל השיריים בהטבל הוי זה כמאן דליתא, - היינו דבאמת אינו נחשב כדבר שאינו במציאות, כיון דע"כ ישנו שם, - אבל כיון דע"כ אינו יכול להיות כמו הטבל בקדושת המנחה כיון דכבר נעשה שיריים, להכי אינו מוסיף סולת קודש כמו המנחה בעצמה, הגע עצמך לוא נתערב קמח חולין בהמנחה דפשיטא דלא נעשה החולין קודש בקדושת המנחה, וממילא לא שייך לומר ריבה סולתה. הנה כמו כן הדין בנתרבתה שיריים מתוקנים שדינם כחולין לגבי המנחה, משא"כ קומץ שנתערב במנחת נסכים שדינן שוה בקדושה, דהרי שניהם

עולין להיות כליל על המזבח, בזה סבר רש"י דשייך ריבה שמן, וזהו שיטת רש"י, וסברא נכונה היא, דאף אם אמרינן דבטל הסולת, וגם נתקדש, אבל אין כאן קדושת פה, - וממילא אין כאן קדושת מנחה דהדין שתבוא דוקא בקדושת פה, ולא באופן שבא הקדש, בממילא, והרי זה כמו קוף שהקדיש. ג עוד נראה דגם התוס' סברי סברא זו, ולא פליגי התוס' על רש"י בהא דפירש בגמ' דהסולת הבטל כמאן דליתא, ולא הוי ריבה סולתה, אבל סברי דכמו כן הכא בהקומץ שבלע שמן מהמנחת נסכים, נם כן שייך סברא זו דהבטל הוי כדליתא, והיינו דהבטל לא נכנס בקדושת הקומץ, ואעפ"י שדין קומץ שוה עם המנחת נסכים, אבל עכ"פ לא נתקדשה השמן בקדושת קומץ, דהרי הקומץ יש לו קדושה בפני עצמו בכלי שרת, והשמן דמנחת נסכים חסר זה, וסברת רש"י דכיון דעכ"פ דינם שוה דשניהם כליל על המזבח הרי"ז כאילו קדושתן שוה. ד ובמה שפירשנו אין להוכיח מהכא דהבטל אינו משיג מעלת המבטל, דשפיר אפשר לומר דבכ"מ אמרינן דהבטל נעשה כהמבטל עצמו ממש לכל הדינים, אבל שאני הכא דאף אם אמרינן בכל מקום דהיינו בחולין שנתערב בקודש דהבטל נעשה קודש, אבל הכא לא אפשר להשיריים להיות קודש כהמנחה, מטעם דבעינן דוקא קדושת פה מכח מקדיש, וביותר שאין לומר דפליגי בזה רש"י ותוס', דלפי מה שביארנו סברת רש"י נכונה אליבא דכו"ע, וגם התוס' מודה לזה, ורק בקומץ פליגי, וכמוש"נ. ה דיש לעיין בסוגיא דנדה כ"ז דאיתא שם אמר רבה אשכחתינהו לרבנן דבי רב דיתבי וקאמרי א"א שלא ירבו שתי פרידות עפר על פרידה אחת של רקב וחסיר לי', ואמינא להו אדרבה א"א שלא ירבו שתי פרידות רקב על פרידה אחת של עפר וכו', יעוי"ש, וע"כ בזה פליג רבה על רבנן דבי רב, דרבנן דבי רב סברי דהבטל לא נעשה כהמבטל, והעפר לא נעשה רקב, וממילא חסר לשיעור תרווד, - ורבה ע"כ סבר דהפרידה עפר בטל ונעשה דינו כרקב, וממילא יש שיעור שלם מלא תרווד, ולכאורה פליגי בסברת רש"י הכא, אבל לפי מה שפירשנו אין זה ענין לזה, והוא דאף אם אמרינן דהבטל נעשה כהמבטל גם לכל דינו, מ"מ הכא שאני מטעם חסרון מקדיש, והוא דשאני קדושת מנחה, וכמו שפירשנו. ו ובדברינו מיושב היטב הא דפירש"י בבכורות כ"ב דקאמר התם הלוקח ציר מע"ה משיקו במים והוא טהור וכו' וקאמר ר' ירמי' לא שנו אלא לטבל בו פתו, אבל לקדרה מצא מין את מינו וניעור ופירש"י המים שבתוך הציר מוצאין את המים שבקדרה, ומצטרפין יחד ורבין על הציר ומטמאין אותו, יעוי"ש, הרי משמע דסבר רש"י דהבטל שהוא הציר נעשה כמים ממש, - הרי חזינן דמקבל הבטל גם המעלה של המבטל, כמו הכא שנעשה הציר לחשיבות של משקה לקבל טומאה, וזהו לכאורה שלא כדברי רש"י הכא, - ומצאתי אח"כ בעונג יו"ט

סי' ד' שהקשה כן, - אבל לפי מה שפירשנו אין זה ענין לנידון דידן דכוונת רש"י דע"כ קדושת מנחה אין לו להבטל, והרי"ז כמו שנתקדש ממילא, ואין כאן קדושת מנחה, וכמוש"נ. - ז והנה התוס' הקשה שם בבכורות לרש"י דהלא הציר אינו מקבל טומאה. יעוי"ש, מבואר דדעת התוס' דהבטל אינו משיג מעלת המבטל, ומזה ראי' למה שכתבנו לעיל דהתוס' הכא במנחות לא פליג ארש"י בעצם הסברא, אלא אדרבה הם סברי דגם אם שווים שניהם בדיניהם, מ"מ אם קדושתן משונה גם כן אין כאן ביטול מפני חסרון המעלה שחסר להבטל, כמו שפירשנו, אבל יש לעיין מהא דאמר רבה בנדה, שכתבנו לעיל. ח אמנם יש להוכיח ממקו"א דשיטת רש"י דהבטל אין משיג מעלת המבטל, והוא בנדה ע"א ע"א ד"ה הרוג וכו' וז"ל ומיהו אי הוי נמי רובה לאחר מיתה אין טומאתו מן התורה דרביעית שלימה דמת בעינן, יעוי"ש, הרי מבואר דהמיעוט הבטל ברובא אינו משיג מעלת הרובא, ואפשר לומר דשאני התם דמיירי להשלים השיעור, ובאופן דשיעורים אינו בא המיעוט בתור השלמה, ואין זה ענין לנידון שאנו דנין אם הבטל משיג מעלת המבטל. ט והנה השיט"מ מביא בשם רש"י כת"י וז"ל במנחת נסכים פסולה פירש הקומץ של מנחת ישראל לפי שבלע הקומץ ממנחת נסכים ורבה שמן דמנחת נסכים על הקומץ ומבטל, יעוי"ש, מבואר דרש"י כת"י דלא כרש"י דילן בשתים, א) בדין מנחת נסכים דלרש"י דילן פסולה משום חסר שמן, ולרש"י כת"י כשרה, ב) דלרש"י דילן פסול הקומץ מטעם ריבה שמן, רש"י כת"י פסול הקומץ מטעם דחשבינן להשמן דהקומץ כמאן דליתא מטעם שנתבטל בהשמן דמנחת נסכים המרובה, ויש להבין טעמייהו דרש"י דילן ורש"י כת"י, ובאיזו סברא מתחלקים הטעמים בדבר פסול הקומץ. י ונראה דבסברא זו פליגי דרש"י דילן סובר דלא שייך ביטול להשמן דהקומץ, דכיון דדיניהם שוה כליל על המזבח, ממילא כל היכא דאיתא בא קרבן למה שהוא, דדוקא באופן דהמבטל יש לו שינוי דינים מהמבטל, דאז שייך ביטול, אבל לא שייך ביטול באופן שדין שניהם שוה, - אבל רש"י כת"י סבר דכיון דעכ"פ יש קדושה להקומץ בקידוש כלי, - ממילא יש ביטול למעלה זו היינו שבטלה קדושת הקומץ בהמנחת נסכים המרובה, וזהו ג"כ שיטת הרבינו עובדי' מברטנורא במשנה. יא וכד נעיין ביותר יש להעמיס בסברא יותר נכונה דשיטת רש"י דילן דהבטל לא נהפך להיות לגמרי כהמבטל, וממילא הכא נשאר הקומץ במעלתו במעלת, קדושתו, ורש"י כת"י והר"ב סברי דהבטל נהפך להיות כהמבטל לגמרי, - וכמו שפליגי הראשונים באיסור אם נהפך להיתר, וממילא נתבטלה קדושת הקומץ לגמרי. - יב והנה קשה טובא לפירש"י דילן דהטעם דפסול הקומץ משום ריבה שמן, א"כ מאי פריך הגמ' וכי בלעו זה מזה מאי הוי לר' יהודה הא מב"מ ולא בטל, -

וקשה מה זה ענין לביטול דהרי אדרבה כיון שלא בטל א"כ הרי זה ריבה שמן, וכן הקשה התוסיו"ט, והקשה דזה לא אתי שפיר בין להמקשן ובין להתרצן, - והנה יפה כתב מרן הגרע"א דלהמסקנא אתי שפיר דהפירוש דהסולת דהקומץ מבטל להשמן דמנחת נסכים, וממילא הוי הקומץ רבה שמן, יעוי"ש, והנה זה אתי שפיר לרש"י לשיטתו דהבטל אינו משיג מעלת המבטל במקום דבעינן קידוש ע"י מעשה בן אדם וכ"ש, ורק בקומץ ומנחת נסכים שדיניהם שוה בזה שייך ביטול מעליא, ויש כאן ממילא ריבה שמן, - אבל לשיטת רש"י כת"י והברטנורא דסברי דחשיבות הקומץ ומעלתו שונה הוא מקדושת המנחה נסכים, ממילא הקומץ עומר במקומו, ובקדושתו, וממילא אין כאן ריבה שמנה. יג עוד כתב מרן דאם לא בטל אז לא הוי ריבה שמנה משום דכיון דלא בטל חשבינן כאילו כל אחר במקומו עומד, והשמן דהמנחת נסכים שנבלע בקומץ חשבינן לי' אמנחת נסכים, ממילא אין כאן ריבה שמנה, וזהו כוונת המקשן דפריך מב"מ הוא, עכת"ד, וכן ראיתי אח"כ בחידושי הרשב"א למנחות שכתב כן, והגרע"א כיון להרשב"א, [בזמנו עוד לא הי' נדפס חידושי הרשב"א למנחות], - והנה לפי"ז פירושם של רש"י כת"י והר"ב שפירשו דהשמן דמנחת נסכים מבטלין להשמן דהקומץ היינו לפי הס"ד, ורש"י דילן ע"כ פירושו לפי המסקנא, וע"כ לפירש"י המקשן הי' שונה בהמשנה שהוא מטעם ביטול, נמצא דפירושו של הר"ב מוכרח לפי הס"ד דש"ס, אבל לפי המסקנא אתי שפיר גם פירש"י דילן, וע"כ הא דלא פירש כפירש"י הוא משום דסבר הר"ב דלא שייך כאן ריבה שמנה יען דחסרה קדושת הקומץ על השמן הנבלע ממנחת נסכים, וכמוש"נ. יד עוד יש שיטה הובא בשיט"מ דהקומץ לא נפסל מטעם דחשבינן להשמן דהמנחת נסכים הנבלע בו במאן דליתא, ומנחת נסכים פסולה, יעוי"ש, נראה לבאר השיטה דסברי דהשמן של מנחת נסכים אינו פועל לגריעותא דהקומץ להיות רבה שמנה מטעם דכיון דחסר להשמן קדושת קומץ הוי כמאן דליתא, אבל מנחת נסכים פסולה מטעם רבה שמנה היינו שמן דהקומץ דניתוסף בהמנחת נסכים, דריבוי המעלה ע"כ יש בו גם העדר המעלה, ויש בכלל מאתים מנה, וממילא הרי"ז רבה שמנה. - מו נמצא שלש שיטות בדברי ר' יהודה דלרש"י שתיהן פסולות, ולשיטת רש"י כת"י והתוס' והר"ב הקומץ פסול ומנחת נסכים כשרה, - ולהשיט"מ הקומץ כשר, והמנחת נסכים פסול, וכל זה לר' יהודה, ולרבנן דסברי עולין אין מבטלין זה את זה, אין כאן ביטול כלל, ושתיהן כשרות, וכן פסק הרמב"ם בפרי"א מפסוה"מ הכ"ח. טז כתב הרמב"ם שם וז"ל וכן אם נתערב הקומץ במנחת כהנים וכו' הרי אלו כשרות, ויקטיר הכל כאחד שהכל לאישים, עכ"ל, משמע מדבריו דדוקא אם באו בהקרבה כאחד על המזבח אז כשרות, אבל אם חלקן והקריבן בזאח"ז שתיהן

פסולות, וקשה הא כיון שאין תורת ביטול בעולין לרבנן דר' יהודה, א"כ גם כי מקריב כל חדא בפני עצמה מדוע לא נימא דכיון דאין כאן ביטול, והוי כל אחת במקום הנחתה כאילו היא בפני עצמה, וא"כ נם כשמקריב חדא חדא אין כאן חסרון, ואם בשביל שלא הקריב המנחה בשלימות בפעם אחת, הא קיי"ל דגם בהקריב פעמים כשרה, - והנה בקרית ספר להמבי"ט כתב דדוקא כשהן בתערובות לא שייך ביטול מטעם דשדינן רוב שמן אבלילתה רכה, ומיעוט אעבה כל חד לפום שיעורי' - מבואר בדבריו דכוונתו לפרש דברי הרמב"ם דלהכי בעי הקטרה כולה כאחת, משום דכשהיא בפני עצמה יש לדון משום ריבה שמנה ומשום חיסר שמנה, אבל תמהני טובא דהלא כיון דסברי רבנן דלא שייך שום ביטול בעולין, א"כ מה לי בתערובות ומה לי בפני עצמה, הלא עכ"פ עולין נינהו, ואין כאן ביטול, וממילא אין שייך לדון משום ריבה שמן או חסר, וא"כ אם הקריב שתיהן עד גמירא, יש לנו לדון דשתיהן כשרות, אפילו אם הקריבן בזאח"ז, וצע"ג.

- יז והנה נראה לומר דסבר הרמב"ם דכל דין זה דעולין אין מבטלין זה את זה, היינו אם עולה כל השיעור כולו, דאז יש לו חשיבות דעולה על המזבח, - והמזבח הוא המסבב למנוע סיבת הביטול, וכל זה אם יש לו שיעור שלם שהוא הקטרה שלימה, והיינו דכיון שכל עיקר האי דינא נלמד מדם הפר והשעיר שאין מבטלין זה את זה, - והנה התם מצינו בשיעור שלם דכל זריקה וזריקה יש בכל טפה וטפה שיעור שלם כדין התורה דהרי מצותה בכך, - ומזה נלמד לכל העולין שבאופן זה שנעשה ההקטרה בשלימות, ואז דוקא כשיש על המזבח השיעור בשלימות אז דוקא יש לו החשיבות שלא לבטל, משא"כ כשמקטיר כל אחת בפני עצמה, נמצא דאין שיעור שלם מכל אחת על המזבח, אז אין עליהן דין עולין. יח ויש לעיין ר' יהודה דפוסל בקומץ שנתערב עם מנחת נסכים היאך הדין אם עלה לא ירד, והנה לשיטת הראשונים דפסלי רק להקומץ מטעם ריבה שמנה, מסתברא שאם עלה לא ירד. - אבל להסוברים דהמנחה ג"כ פסולה משום חסר, יש לעיין אם אמרינן בזה אם עלה לא ירד, - ומקום הספק דהנה בחסר ממש מסתברא דגם אם עלה ירד, והוא מטעם המבואר לעיל ט' ע"ב דחסר פסולו משום בע"מ, וכמו שבע"מ אף אם עלה ירד כן גם בחסר שהוא כבע"מ, אבל יש לחלק דשאני חסר דליתא לגמרי, אבל חסר כזה שע"כ אינו חסר ממש אלא דינו כחסר, בזה יש לומר דאם עלה לא ירד מטעם דעכ"פ אינו דומה לבע"מ, ומצינו כזה שמחלק הש"ס בזבחים ק"י באופן זה, - אמנם גם בעצם חסר בהקומץ הסתפקו התוס' בזבחים ק"ט אם עלה לא ירד, וכנראה שמסקי שם דאם עלה לא ירד, יעוי"ש, א"כ הכא פשיטא דלא ירד, והנה נראה שכן דעת הרמב"ם, כאשר יבואר. - יט גרסינן זבחים ק"י איבע"ל חסרון דחוץ שמי' חסרון וכו'

מה לי חסר מה לי יוצא וכו', וקשה הא שאני חסר דהוי כבע"מ, וכמבואר לעיל ט' ע"ב, וגם אם עלה ירד, משא"כ יוצא דדינו דאם עלה לא ירד, ועי' לעיל ק"ט בתוס', - ונראה דעיקר הפטור בחסר כשהקריב בחוץ הוא מגזירת הכתוב, והוא מדכתיב אותו, ודרשו על השלם הוא חייב ואינו חייב על החסר כמבואר שם לעיל ק"ח ע"ב, וכן מבואר להדיא בתוס' ק"ט שם דלכו"ע פטור על חסר מטעם הלימוד דאותו, - וממילא אתי שפיר בעי' דגמ' בחסר בחוץ, והיינו אם אמרינן דחסר אם עלה לא ירד, וממילא שפיר קאמר הגמ' מה לי חסר מה לי יוצא. - כ איברא דיש להקשות מדוע לא פשטו התוס' מסוגיא זו דע"כ חסר אם עלה לא ירד, דאל"כ היאך מדמה הש"ס חסר ליוצא, וכמו כן יש לדייק מברייתא שם דנקט התנא הלימוד במקריב פחות מכזית בחוץ דפטור מטעם דכתיב אותו, - דמשמעו שלם, ופחות מכזית לא מקרי הקטרה שלימה, ומכש"כ שיש ללמוד מזה באופן שחסר מקצת מן הקומץ דגם בפנים פסול פשיטא דלא נקרא שלם, - וכן כתב הרמב"ם דפטור בשחסר מקצת מטעם דכתיב אותו, כמבואר בפרי"ט ממעה"ק ה"ט, יעוי"ש, ואם אמרינן דבחסר אם עלה תרד, א"כ למ"ל קרא בלא"ה פטור מטעם דאינו ראוי לפתח אוה"מ. כא אבל אפשר לומר דהתוס' מפרשים דעיקר קרא לפחות מכזית אתא, ובחסר מן הקומץ נלמד ממילא מטעם אינו ראוי לפתח אוה"מ, אבל קשה מדוע לא פשטו מסוגיא דלקמן בזה שמדמה חסר ליוצא, וע"כ דסברי התוס' דיש לפרש גם בפשט הבעי' הכי דהספק אם חסר ירד או לא ירד, והכי קמבעי' לי' מה לי חסר ומה לי יוצא, משום דבשניהם אם עלה לא ירד, - או"ד שאני יוצא דאיתא בעיני', והיינו דכיון דאיתא בעיני' לא הוי בזה דררא דבע"מ, משא"כ חסד דליתא בעיני', והוי דררא דבע"מ, ואם עלה ירד, אבל לפי"ז תיקשה מדוע ישתנה חסרון מבחוץ מחסרון דפנים. כב לכן נראה דהתוס' מפרשים בכוונת הבעי' דבעי כך, דהנה גם אם אמרינן דבחסר פטור מטעם דאם עלה ירד, משום דנחשב כבע"מ, מ"מ יש לומר דדוקא בשנעשה חסר בפנים שהוא קרבן כשר נעשה בע"מ, וגם אם עלה ירד, - משא"כ בשנעשה חסר בחוץ שכבר נפסל ביוצא, אז אין החסרון פוגם, כיון דבלא"ה פסול הוא, ומה שייך פסול חסר באופן שגם הנשאר אין בו מעלה, ופגם חסרון אינו פוגם בדבר הנפגם, דהרי באמת חסר אינו בע"מ ממש, דאטו אמרה תורה דינו מומין בקומץ. אלא שאנו דנין מעצמנו דכיון דפסלה תורה חסר, להכי אנו קורין אותו בגדר מום, והכוונה שחסר לו חשיבות, וגרע יותר מטמא שהותרה בצבור, וזה לא הותר בצבור מצד הפגם הניכר בו, וכמו שמבואר לעיל ט' ע"ב, אבל כל זה שייך בשעה שיש לו החשיבות בשלימות, אמנם בשעה שהוא פגום בלא"ה שוב לא נתפס בו חסרון להיות פגום מצד חסרון, ומטעם זה דינו שוה ליוצא לומר בו אם עלה

לא ירד, וזהו דקאמר הש"ס מה לי יוצא מה לי חסר, היינו כשנעשה חסר אחר שנפסל ביוצא, או"ד דשאני פסול חסרון דליתא בעיני', ושפיר חל פסול זה גם על הפסול, ומטעם זה לא הביאו התוס' סוגיא זו להוכיח לדין אם עלה לא ירד, וכמוש"נ. - כג והנה הרמב"ם שכתב האי דרשא דאותו על עיקר דין דפטור בחסר, ע"כ סבר דבחסר הדין דאם עלה לא ירד, וממילא אם לאו דרשא זו דאותו המלמד דבעינן דוקא שלם הוי אמרינן דחייב על החסר בחוץ מטעם זה עצמו כיון דאם עלה לא ירד, ומפרש בעי' דש"ס דמספקא בחסרון מבחוץ אם שמי' חסרון, כפשוטו, דאפשר דלא הקפידה תורה על חסרון אלא בשנעשה בפנים, ולא בשנעשה מבחוץ, והיינו דלא הקפידה תורה לחייב בחוץ גם באופן דחסר מבחוץ, אם רק בפנים הי' שלם. כד והנה רש"י פירש במשנה ד"ה והקריבו בחוץ פטור הואיל ואין מתקבל בפנים, יעוי"ש, משמע דסבר רש"י דבחסר אם עלה ירד, וע"כ דמפרש דהתנא אינו ממעט מאותו רק כשהקריב חסר מכזית ולא בשהיתה הקומץ חסר, דלזה לא צריך קרא, משום דבלא"ה פטור משום דאינו ראוי לפתח אוה"מ, - ולפי"ז ע"כ חסר מבחוץ לא עדיפא, וא"כ מאי בעי הש"ס לקמן בחסר מבחוץ, הלא אינו ראוי לפתח אוה"מ מטעם דאם עלה ירד, - וע"כ צריך לומר דרש"י יפרש הסוגיא כמו שכתבנו לעיל דיש מקום לומר דחסר לא הוי פסול לאחר שיצא מטעם דלא נפגם בשביל חסר אם יצא שלם מבפנים, אבל עכ"פ מבואר דעת הרמב"ם דבחסר אם עלה לא ירד. כה והנה לשיטת רש"י כת"י והרב ברטנורא דפירשו דרוב השמן שבמנחת נסכים מבטל להשמן שבהקומץ והוי כמאן דליתא, כמו שכתבנו לעיל, א"כ הרי זה כאילו חסר שמן לגמרי, ובזה בודאי אם עלה ירד, דדוקא בשחסר מקצת מן הקומץ שייך לומר אם עלה לא ירד, אבל בשחסר כל המין שמן הרי"ז כמו סולת לחודיא, פשיטא שירד גם אם עלה, והנה לפי"ז לשיטת הרמב"ם דפוסל בשהקריב בזאח"ז, - ויש לנהוג בזה בכל פסולי יתר וחסר כמו לר' יהודה כיון דבזה אין דנין תורת עולין כמו שכתבנו לעיל, וא"כ אם עלה ירד, וצ"ע. עמוד ב מכאן עולין שאין מבטלין זא"ז, ויש לעיין להפוסקים דסברי דלא שייך ביטול היתר בהיתר, וביותר לפי המבואר דגם באופן שנאסרין בתערובות דהיינו שני דברים המותרין שתערובות אוסרתן גם זה מקרי הב"ה, ועי' בספר ברוך טעם שער התערובות פר"ב, ובנוב"ת סי' קפ"ו, ולפי"ז הכא ששניהם היתר, מדוע נימא הכא דין ביטול, ולמ"ל קרא לימוד שאין כאן ביטול, מטעם דעולין אין מבטלין זא"ז, - ונראה דכל עיקר הא דהב"ה לא בטל היינו דאנו דנין דלא נתבטל המציאות שלו, אבל עתה עכ"פ נידון אחרי הרוב, ונפק"מ לענין חוזר וניעור, אבל הכא בדה"פ ודה"ש דאמרה תורה דיתן בתורת דם שעיר לאחר שנתערב בדה"פ המרובה, והתורה קורא לזה דם השעיר אעפ"י

שמיעוט הוא, בדין ביטול א דף כג אמר רב חסדא נבלה בטילה בשחוטה שאי אפשר לשחוטה שתעשה נבלה, ושחוטה אינה בטילה בנבלה שאפשר לנבלה שתעשה שחוטה דלכי מסרחה פרחה טומאתה, ורבי חנינא אמר כל שאפשר להיות כמוהו אינו בטל וכו' אליבא דמאן אי אליבא דרבנן וכו' אי אליבא דר' יהודה וכו' אלא אליבא דרבי חייא דתני רבי חייא נבילה ושחוטה בטילות זו בזו רבי חייא אליבא דמאן אי אליבא דרבנן וכו' לעולם אליבא דר' יהודה וכו' ובהא קמיפלגי דרב חסדא סבר בתר מבטל אזלינן ורבי חנינא סבר בתר בטל אזלינן. ב כתב הרמב"ם בפר"א מאבות"ט הי"ז וז"ל נבלה שנתערבה בשחוטה אם רוב מן השחוטה בטלה הנבלה בשחוטה, ואין הכל מטמא במגע, אבל אם נשא הכל נטמא שאי אפשר לשחוטה שתחזור נבילה אבל הנבילה אפשר שתטהר כשתסרח לפיכך תיבטל עכ"ל, והנה פסק כרב חסדא דאזלינן בתר מבטל, אבל דבריו מרפסין איגרי, דהרי עיקר הפלגנתא דר"ח ור"ח אליבא דר' יהודה דאמר מב"מ לא בטל, ועל זה דנו ר"ח ור"ח אם חשבינן לפי המבטל, או לפי הבטל, אבל אליבא דרבנן דסברי מב"מ בטל, אין שום נפק"מ, שנבילה בשחוטה הוי תמיד מב"מ ובטילין לעולם, וזהו השגת הראב"ד, יעוי"ש, - ומה שכתב מרן בשם מהרי"ק דשאני גבי טומאה דכיון דלענין משא לא בטל ממילא גם רבנן סברי דבעינן דהמבטל יכול להיות כהבטל, יעוי"ש, איני יודע דמה ענין זה לזה, דע"כ הא דלא בטל למשא, הוא משום דלא שייך ביטול כמבואר, אבל לענין מגע וזהו חידוש דין בעולין, והיינו דדנין את המציאות של המיעוט כאילו כולו הוא ממין זה. ובזה יש ליישב קושיות התוס' שהקשו מדוע לא אמרינן דלא בטל דם השעיר מטעם דאין מצות מבטלות זא"ז, דשאני התם דבשלשה זיתים פסח מצה ומרור שלשתן המה בכלל בטל וגם בתור מבטל, והיינו אם באנו לומר דהכזית מצה בטל בהשני זיתים פסח ומרור, - הנה אח"כ חוזר ונעור המצה להיות בתור מבטל להפסח היינו שמצטרף עם המרור לבטל הפסח, נמצא דיש לידון לכל אחד נם בתור מבטל ג"כ משום מה חזית, משא"כ הכא בדה"ש דלא שייך כלל לדון בתור מבטל, וא"כ אין כאן חוזר וניעור כלל, ולזה בעינן לחידוש התורה דעולין אין מבטלין זא"ז. - תוספות ד"ה מכאן וכו' ושמא לגבי אכילה שאני, ביאור הדברים דהמצוה נתקיימה במילוי הכרס, כמבואר בלבוש סי' תפ"ד באו"ח, והובא בברוך טעם בעדל"ת פר"ד, אבל אכתי יש לעיין דזה ניחא גבי מצה דלא בעינן טעם, דנם בלע מצה יצא, ומסתמא כן הדין בפסח, אבל מה נעשה במרור, - דבעינן טעם מרור, ובאופן הבטל אין כאן טעם מרור, אבל לפי מה שכתבנו לעיל אתי שפיר. דשייך ביטול, א"כ למאי בעינן להא דהמבטל יכול להיות כהבטל, דהרי לרבנן בכל אופן מיבטל בטל. נ ונראה דכוונת הרמב"ם דסבר אליבא

דרבנן דאעפ"י דסברי מב"מ בטל, נמצא שאין יתרון למב"מ על שאינו מינו, מ"מ יש הבדל בין מב"מ למשא"מ והוא דמבשא"מ נתבטל המיעוט ברובא ומשוינהו לכמו שאינו בנמצא, והיינו דכיון דהביטול בא מכח אחר שהוא חזק ממנו, ובזה אמרינן דהמיעוט נהפך להיות כהמבטל, אמנם במב"מ דבזה אין כח המבטל חזק כל כך באופן שיכול לומר להבטל דהוי כמו שאינו, ואדרבה אית לן לומר מצא מין את מינו וניעור, וזהו באמת סברת ר' יהודה דסבר דלא שייך ביטול כלל למב"מ, הנה נם לרבנן, אעפ"י דסברי מב"מ בטל, מ"מ אינו בטל כל כך לומר שכמאן דליתא הוי, אלא אמרינן בזה תורת ביטול, לומר שיש בזה דין רובא, אבל אין כאן ביטול המציאות, היינו דרק התורה אמרה דאזלינן בתר רובא, אבל ביטול אין כאן, ונפק"מ דהמיעוט נשאר כמו שהוא במקומו. ד ובזה יובדל ביטול מביטול שאינו מינו, היינו דבביטול מין בשא"מ גם המיעוט נהפך להיות כמוהו, ואם הוא איסור נהפך להיות היתר, אבל ביטול מב"מ אין המיעוט נהפך לחיות להיתר, ואפשר לומר לפי"ז גם בלח בעינן ששים לבטולי, והיינו דכיון דהאיסור המועט לא נהפך להיתר, האיסור במקומו עומד, ובעינן ס' לבטולי, וזהו באמת שיטת התוס' ב"מ נ"ג ד"ה ועולה וכו' שכתבו שם ומה"ת חד בתרי ביבש ולח בס', יעוי"ש, - וקשה טובא דלפי"ז חמור לח מיבש, דביבש חד בתרי בטל ולח בס', - ודברי התוס' דברי תימה, וכבר כתב הגאון בספר ברוך טעם בשער התערובות פר"ד וז"ל ואמת שדברי התוס' שם פלאים הם, והפרמ"ג בפתיחה לתערובות מביא אשר הקרית ספר להמבי"ט מביא להלכה דברי התוס' אלו, - ובמה שכתבנו יש מקום להצדיק דברי התוס' וליתן לזה פנים בהלכה, והוא דביבש הכוונה שאינו אוכלן ביחד, ועל כל חדא אמרינן כל דפריש מרובא פריש, - אבל לח דע"כ אוכל את האיסור, וכיון שאין האיסור נתבטל לומר דנהפך להיתר, ממילא באיסורו הוא עומד, ובעינן ס' לבטולי, דע"כ כשיש ס' הרי הוא כמו שאינו כלל, והנה הפרמ"ג שם הקשה על דברי התוס' דהלא בדה"פ ודה"ש חזינן דאי לאו עולין שאין מבטלין הוי אמרינן דדה"ש בטל בדה"פ, - נראה לומר דשאני חשיבות דמצוה מענין איסורים, דאעפ"י דבאיסור לא שייך ביטול, מטעם דעכ"פ ישנו לאיסור ואוכלו, אבל אין ראי' מזה לענין חשיבות דמצוה כיון דאמרה תורה להזות מדם השעיר, ע"כ הכוונה חשיבותי' דשעיר שיהי' כאילו הוא בעין, ולולא דרבתה תורה דאין כאן ביטול מטעם עולין, לא הוי ידענא דיש בזה חשיבותי' דדם השעיר, - והיינו דחשיבותי' לדה"פ המרובים מבטלין חשיבותי' דדה"ש, להיות נקרא בשם דה"ש, - עוד יש לומר דרבתה תורה אף באופן שנשפך דם השעיר ונשאר רק מעט, באופן אשר אחרי התערובות עם דם הפר יש ס' מדה"פ, - ומכל זה לא בטל מטעם דעולין אין מבטלין, וכן מה שהקשה מזרוע

בשילה דמבואר בסוגיא דמה"ת בטל ברובא אעפ"י דהוי מב"מ, וגם לח, אבל אפשר לומר דשאני זרוע בשילה שלא הי' להאיסור מעולם חשיבות בפני עצמו, - אבל עכ"פ תצא מזה חדתא דבאופן שהי' להמיעוט חשיבות בפנ"ע לא נהפך להרוב ולא נתבטל מציאותו. ה הנה כתבו התוס' הכא בסוגיא בד"ה שחוטה אינה בטילה בנבלה, וז"ל והיכא דקביעי ברה"ר ואינו יודע באיזה מהן נגע ספיקו טהור דכל קבוע כמע"מ דמי היכא דאפשר למהוי כוותי', יעוי"ש, מבואר מדברי התוס' דאם אינו בטל מטעם דהוי מב"מ דנין להמיעוט להיות קבוע ובספק טהור ברה"ר וברה"י טמא כדין ספק טומאה ברה"י, - וממילא באופן דהוי מין בשא"מ דבטל אז אין דנין על המיעוט תורת קבוע, ואעפ"י דהוי קבוע שאינו ניכר, דע"כ אין לומר בכוונת התוס' דמיירי שהאיסור ניכר במקומו, דהא ע"כ דין ביטול ברוב משום מב"מ ע"כ מיירי באינו ניכר, דבניכר האיסור לא שייך שום ביטול, ולכאורה קשה טובא לפי הכלל שכתבו התוס' בכמה דוכתי דקבוע שאינו ניכר לא נחשב קבוע, כמבואר בתוס' נזיר י"ב, ובגיטין ס"ד, אבל נראה פשוט שאין זה סתירה, והיינו דדוקא במקום דשייך ביטול ברוב, אם הי' הדבר בתערובות, דאז אין דנין דין קבוע שאינו ניכר מטעם דאנו דנין זה לתערובות, ונחשב כאילו נתבטל הקבוע ברוב, - משא"כ במקום דלא מהני ביטול גם בתערובות, אז נם קבוע שאינו ניכר שהוא מטעם תערובות לא מהני, כיון שזה לא עדיף מתערובות, - וזה סברת התוס' הכא דדנין קבוע הכא מטעם דלא מהני תערובות לבטל מטעם דהוי מב"מ, ממילא גם קבוע שאינו ניכר נחשב לקבוע. - ו והנה לעצם סברא זו כבר נחית לה המהרי"ט בתשובה ח"ב לאה"ע סי' י"ח שהקשה סתירה להתוס' מתוס' סנהדרין פ' שהקשה הריב"ם לר"ת בנסקלין שנתערבו בנשרפין אמאי לא ניזיל בתר רובא וידונו בשריפה, ותירצו שם בתירוץ בתרא דהוי לי' קבוע, ופטור מטעם ספק נפשות להקל, הרי חזינן דדנין קבוע אעפ"י שאינו ניכר. ותירץ דשאני התם משום דעיקר הטעם דהוי בע"ח וחשיבו ולא בטלי, עכת"ד, וע"כ ביאור דבריו דכיון דלא שייך ביטול, ממילא גם קבוע שאינו ניכר נחשב לקבוע, והנה אעפ"י שעיקר דבריו תמוהין, והלא כל עיקר הא דבע"ח לא בטל, הוא רק מדרבנן, וממילא כיון שמדאורייתא שייך ביטול, ממילא לא הוי קבוע זה אלא מדרבנן גרידא, וא"כ אין סברא לומר דבשביל דין דרבנן נעשה ספק נפשות להקל, - ופליאה עצומה על המהרי"ט בזה, - אבל נראה ליישב כוונתו דסבר המהרי"ט דע"כ הא דמן התורה בע"ח בטילי ברובא, אבל ע"כ יש להם גם חשיבות בפני עצמן לומר דלא נעשה כהמבטל, ולא אמרינן דנהפך להמבטל, וזהו גם מן התורה, מדין חכמים שאסרו כל התערובות, - אבל ע"כ יש חשיבות גם מה"ת על הבטל שהוא הבע"ח להיות עומד בפני עצמו ואין מציאות שלו נתבטל, - ונפק"מ

דאסור לאוכלם כולם ביחד מן התורה, וכל עיקר הביטול אצלם הוי רק מטעם כל דפריש מרובא פריש, - וחכמים הוסיפו לאסור גם זה שמא יקח מן הקבוע, ובזה אתי שפיר הא דכתבו התוס' דלא בטלי נסקלין בנשרפין לדונם כולם בשרפה, והיינו דכיון דע"כ יש חשיבות לבע"ח שלא בטלו להיות נהפך להמבטל, וממילא אסור לדונם כולם בשריפה באופן לשרפם בבת אחת, ממילא די בחשיבות זה לעשותם קבוע, אעפ"י שאינו ניכר. - ז ובזה נבוא לביאור דברי הרמב"ם דסבר הרמב"ם דאף לרבנן דסברי מב"מ בטל, מ"מ לא נעשה הבטל כהמבטל במב"מ, - ויש לו עדיין החשיבות, ונפק"מ דבבת אחת אסור מטעם דע"כ אוכל איסור, וכמו כן לענין טומאה אמרינן דנוגע הוא בטומאה, - וממילא גם קודם זה יש לדון דין קבוע אם הם ביחד, ולפי"ז אין להם היתר רק באופן הפרוש, ואז אמרינן כל דפריש מרובא פריש, ולא באופן אחר, - ובזה יובדל מין במינו ממין בשאינו מינו. - ח וזהו שכתב הרמב"ם נבלה שנתערבה בשחוטה אם רוב מן השחוטה בטלה הנבלה בשחוטה ואין הכל מטמא במגע, - והיינו אפילו בשנגע בכולם בבת אחת, וכמו שפירש מרן, והיינו דכיון שהוי מין בשאינו מינו, אמרינן דהנבלה נתהפכה לכשרה, וכמאן דליתא דמיא, - אבל אם הדבר להיפך שחוטה שנתערבה בנבילה דהמבטל יכול להיות כהבטל, - דהיינו הנבילה אפשר להיות כהבטל כשתסרח, וממילא הרי"ז מב"מ ממש, דאז הדין דהבטל לא נשתנה מכמו שהי' ולא נהפך להיות כהמבטל, - ומציאותו קיימת, אז דנין בזה תורת קבוע, ואם נגע באחת מהן לא הוי יותר מספיקא, - זהו דינו של הרמב"ם, - כן נראה בס"ד. בדין מב"מ דלא בטל א אמר רב חסדא נבילה בטילה בשחוטה שאי אפשר לשחוטה שתעשה נבילה ושחוטה אינה בטילה כנבילה, שאפשר לנבילה שתעשה שחוטה, דלכי מסרחא פרחה טומאתה, ור' חנינא אמר כל שאפשר וכו' אינו בטל, וכל שאי אפשר וכו' בטל, ומסקנא דפליגי ברבי יהודה דאמר מב"מ דלא בטל, דרב חיסדא סבר דדוקא אם המבטל יכול להיות כהבטל אז אמרינן מב"מ לא בטל, אבל אם המבטל אינו יכול להיות כהבטל לא הוי מב"מ, ורבי חנינא סבר דבתר בטל אזלינן אם הבטל יכול להיות כהמבטל אז הוי מב"מ יעוי"ש, מבואר מסוגיא זו דר"י דסבר מב"מ לא בטל אינו בטל בכל אופן, אלא רק באלו אופנים, או שהבטל יכול להיות כהמבטל, או שהמבטל יכול להיות כהבטל, ובזה פליגי רב חסדא ורבי חנינא, ולפי"ז ע"כ מאן דסבר כרבי יהודה בדין זה דמב"מ לא בטל, ע"כ סבר או כר' חנינא דבתר בטל אזלינן, או דסבר כרב חסדא דבתר מבטל אזלינן. - ב חולין ק' ע"א אמר רב חתיכת נבילה שנתערבה במאה חתיכות שחוטות, כיון שנתן טעם בחתיכה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה, ופריך מאי איריא נתן טעם אפילו כי לא נתן מעם נמי, הא רב סבר

כר' יהודה דאמר מב"מ לא בטל יעוי"ש, - ויש לעיין מאי קושיא זו שסבר רב דמב"מ לא בטל, דלמא סבר רב דבתר מבטל אזלינן כמו שסבר ר"ח אליבא דר' יהודה דדוקא אם המבטל יכול להיות כהבטל, אז הוי מב"מ, והכא אין המבטל יכול להיות כהבטל, דהמבטל שהוא השחוטה לעולם לא תהי' נבילה, ולהכי לא חוי זה מב"מ, ולפי"ז אעפ"י שסבר רב כר' יהודה דמב"מ לא בטל, אבל אם סבר דבתר מבטל אזלינן, א"כ הרי אין זה מב"מ, ולהכי הוכרח רב לומר דדוקא כי נתן טעם נאסרו החתיכות, וא"כ מאי פריך הש"ס לרב כ"כ בפשיטות, והנה מצאתי בפליתי סי' צ"ח אות ד' ד"ה והנה עמד בזה יעוי"ש, - ולכאורה אפשר לומר דקים להש"ס בשיטת רב דסבר כר' חנינא דבתר בטל אזלינן, אם הבטל יכול להיות כהמבטל, אז הוי מב"מ ובנידון דידן הבטל יכול להיות כהמבטל, דהיינו הנבילה שהוא הבטל יכול להיות כהמבטל לכשתסרח, ולהכי הרי"ז מב"מ, - ושפיר פריך הש"ס למה לו לרב לומר כיון שנתנה וכו', - אבל יש להוכיח דאין לומר דרב סבר בתר בטל אזלינן, אלא אדרבה משמע דסתמא דש"ס סוברת אליבא דרב דבתר מבטל אזלינן, כאשר יבואר. ג שם חולין ק"ח מיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר אם יש בה בנותן טעם אסורה, ואמר רב דכיון שנתן טעם בהחתיכה אותה חתיכה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות מפני שהן מינה, ופריך מכדי רב כמאן אמרה לשמעתתי' כרבי יהודה דאמר מב"מ לא בטל וכן סבר רב אפשר לסוחטו אסור, ומי סבר רב אפשר לסוחטו אסור, והא איתמר כזית הלב שנפל לתוך יורה של חלב בשר אסור וחלב מותר, ואם אפשר לסוחטו אסור חלב אמאי מותר חלב נבילה הוא וכו' יעוי"ש, ואם סבר רב דבתר בטל אזלינן אם הבטל יכול להיות כהמבטל אז הוי מב"מ ולא באופן אחר, א"כ מאי פריך הש"ס לרב הלא אתי שפיר דברי רב בשני הדינים, דהלא בטיפת חלב שנפלה על החתיכה, חתיכת זו אוסרת שארי חתיכות משום דהוי מב"מ גמור דהבטל הזה דהיינו החתיכה שקבלה הטעם יכולה להיות מותרת לכשתסרח, והוי מב"מ מעליא ואוסרת שארי חתיכות כדין מב"מ, ובדין זה דכזית בשר שנפלה לתוך יורה של חלב, דעיקר האיסור בשביל החלב שנאסר בהיותו בלוע בבשר, והכא הבטל הזה שהוא החלב לא יכול להיות לעולם כהמבטל, דאם בשביל שסופו להיות מותר לכשתסרח, הלא אז כדליתא במציאות דמיא, וממילא לא יותפס בשביל זה השם היתר, דזהו טבע המשקה דלאחר שתסרח בטל שם משקה ממנה לגמרי, ואבדה את התואר משקה שלה, וכן מבואר בתוס' זבחים ע"ג ד"ה רבי יהודה, ותוס' לעיל כ"ב ד"ה רב"י סבר יעוי"ש, והאי טיפה שאין הבטל יכול להיות כהמבטל להכי לא הוי מב"מ, וא"כ מאי פריך הש"ס, ואית לן לומר הכא דע"כ קים להש"ס בשיטת רב דסבר כרב חסדא דבתר מבטל אזלינן, וא"כ

תיקשה ממנפ"ש בין על סוגיא זו, או על סוגיא דלעיל. ד ונראה דתרי עניני נבילה איכא בתורה, א) עצם נבילה שהבשר הוא בשר נבילה ממש, ב) עוד איכא נבילה בעצמותה היא בשר שחוטה, אמנם קבלה טעם נבילה דהיינו שבלוע בה איסור נבילה ודינה כדין נבילה, ולפי"ז אפשר לשחוטה שתעשה נבילה על ידי בליעת איסור טעם נבילות, ואז דינה כעצם נבילה, ולהרבה פוסקים דסברי דאיכא מלקות בטעם כעיקר, ודאי דסברי גם כן דאיכא מלקות למאן דאמר חתיכה נעשית נבילה, והרי זה כאוכל נבילה ממש, ולפי"ז שפיר אית לן לומר בנתערבה נבילה בשחוטה דהמבטל דהוא השחוטה דיכול מבטל זה להיות כהבטל, דהיינו כהנבילה על ידי קבלת מעם מנבילה, וא"כ למאן דסבר בתר מבטל אזלינן שפיר הוי מכ"מ, ואתי שפיר סוגיא דחולין ק' שם דכיון דסבר רב חתיכה נעשית נבילה א"כ הרי המבטל יכול להיות כהבטל, והוי מב"מ מעליא, ופריך הש"ס למ"ל כי נתן טעם אפילו כי לא נתן טעם נמי כיון דמב"מ הוא, ושפיר מצי סבר רב כרב חסדא דבתר מבטל אזלינן, ואתי שפיר גם כן הא דפריך הש"ס לרב בחולין ק"ח בסוגיא דטיפת חלב, דכיון דסבר בתר מבטל אזלינן והתם המבטל שהוא החלב שביורה דומה ממש להחלב הנבלע בבשר שהרי גם החלב שביורה יכול להיות כהחלב הנבלע בהבשר, וא"כ המבטל יכול להיות כהבטל, והוי מב"מ מעליא לרב דסבר כרב חסדא, ופריך שפיר לרב דסבר אפשר לסוחטו אסור חלב נבילה הוא והוי מב"מ ולא בטל, ומיושב שתי הסוגיות דחולין שפיר, ובאופן שסבר רב בתר מבטל אזלינן, וכמו שנתבאר לעיל. ה אמנם כל זה לענין איסור נבילה אין הבדל בתורה, בין אם הבשר הוא עצם נבילה שמתה הבהמה, לבין אם קבלה טעם נבילה שגם כן תורת נבילה עליה, - אבל לענין טומאה דנבילה המטמאה בטומאת נבילה במגע ומשא בזה בעינן נבילה באופן אשר הבשר הוא בשר נבילה מהנבילה עצמה ממש אשר תואר מתה עליה ולא סגי במה שנעשית נבילה על ידי קבלת הטעם. דאעפ"י שגם זו נקראת נבילה מהדין, אמנם לא נקראת מתה כיון שבאמת בשר שחוטה הוא, ובשביל קבלת טעם נבילה לא מהני להיות עצמיות נבילה כיון שאין על טעם נבילה עצמיות נבילה, ולהכי לענין טומאה שפיר אמר רב חסדא דבנתערבה נבילה בשחוטה דבטלה ולא הוי הכא מב"מ כיון דהמבטל דהוא השחוטה אי אפשר להיות בהבטל דהיינו כהנבילה להיות בהם טומאת נבילה כהבטל עצמו, ולהכי שפיר בטלה הנבילה וליתא הכא טומאה דמגע ומשא, משא"כ בהא דחולין ק' דמיירי שם לענין איסור נבילה, בזה שפיר יכול להיות המבטל כהבטל דהיינו שאפשר לשחוטה שתהי' נבילה על ידי קבלת טעם איסור נבילה, ושפיר פריך הש"ס לרב דסבר מב"מ לא בטל מאי איריא כי נתן טעם דהיינו נתינת טעם בפועל ונעשה

עי"ז נבילה מטעם דאמרינן חתיכה נעשית נבילה, והלא אפילו כי לא נתן טעם נמי, אלא מפני שטמון בכחם להיות נעשה נבילה, להכי אפילו במשהו נמי לא בטל כדין מב"מ, והכא הוי מב"מ מפני שהמבטל יכול להיות כהבטל. - ו ולפי מה שנתבאר אמרינן דגם אם המבטל יכול להיות כהבטל על ידי מעשה ולא מאיליה גם כן אמרינן דדין מב"מ איכא בזה כמו הכא דאנו דנין להמבטלין השחוטין תורת מב"מ מפני שיכולין להיות כהבטל על ידי קבלת טעם, נמצא דרק על ידי פעולה חדשה נעשה המבטל כהבטל, ולא מאיליה, ואעפ"י שלא מצינו באופן זה בש"ס להדיא, דהרי באופן שמיירי הש"ס בדרב חסדא דאמר שחוטה אינה בטילה בנבילה, מפני שאפשר לנבילה שתעשה שחוטה לכי מסרחא, התם הרי נעשה המבטל כהבטל ממילא בלא שום מעשה ופעולה, וממילא תבוא לידי זה ברבות הזמן, ואילו היכא שאין המבטל נעשה כהבטל רק על ידי מעשה ופעולה, בהתקבלות דבר מן החוץ, מ"מ הסברא נותנת ומחייבת דאין לחלק ביניהם, אלא רק כיון דבכחה להיות כהבטל על ידי ההתקבלות מן הבטל לתוכה, נם כן יש לדון בזה תורת מב"מ מפני זה שיש בכחה כח טמור אשר עי"ז תתהפך להיות כהבטל.

- ובלעדי הפרשה לא נעשה החולין ז וכן מבואר בירושלמי פר"ה דתרומות ה"א בדין תרומה טמאה שנפלה חולין טהורין ועלתה התרומה נתבטל איסור זרות הטומאה לא בטלה, ופריך מהא דריוב"ח דאמר נבילה בטלה בשחוטה לפי שאי אפשר לשחוטה שתעשה נבילה להכי מבטלין השחוטה את הנבילה דלא הוי מב"מ, ולפי"ז אמאי אין מבטלין החולין את התרומה טמאה גם את האיסור טמאה כיון שאי אפשר להמבטל שהוא החולין להיות כהבטל, ומשני התם וז"ל אמר רבי יוסה תמן אי אפשר לשחוטה שתעשה נבילה ברם הכא אפשר לחולין להיעשות תרומה, - וביאור הדברים דחולין יכולין להיות תרומה להמשלם פירות חולין מתוקנים עבור אכילת תרומה בשוגג, וא"כ כל חולין יכול להיות תרומה, הרי מבואר דהמבטל, החולין, יכולין להיות כהבטל, והוי מב"מ, ואעפ"י שבאמת אינו נעשה כהבטל ממילא רק על ידי מעשה, דהיינו ע"י הפרשה, תרומה, ומכ"ז אמרו שהמבטל יכול להיות כהבטל, מפני הכח הטמור בהם, להיות כהבטל, יהי' באיזה אופן שיהי', עכ"פ מוכן הוא המבטל לקבל גם תמונת הבטל, ולהכי שפיר נקרא מב"מ, ולא גרע מקבלת טעם נבילה אשר עי"ז נעשית נבילה, וגם כן נקרא שהמבטל נעשה כהבטל, והוי מב"מ, - ובפשט הירושלמי דקאמר אפשר לחולין להיעשות תרומה יש לפרש דמיירי בחולין שעדיין טבל, וא"כ ראוין כל הטבל להיות תרומה באופן שעושה כל הטבל הזה תרומה על פירות שבמקום אחר, - ובאופן כזה כתבו התוס' לעיל כ"ב ד"ה ורבי יהודה וז"ל וההיא דשני כוסות אחד של חולין ואחד של

תרומה, האי חולין מיירי בחולין שאינם מתוקנים שאפשר להו להעשות תרומה יעוי"ש, אבל באיזה אופן שיהי' עכ"פ הא מבואר דגם אם המבטל נעשה כהבטל גם כן ע"י איזו מעשה ופעולה מבן אדם ולא מאיליה באה, גם כן אנו דנין בזה המבטל נעשה כהבטל, ודין מב"מ יש לו, מפני שעכ"פ יכול להיות כמוהו. ח נדה נ"ה מי האף, מאי מי האף אמר רב בנגררין דרך הפה לפי שאי אפשר למי האף בלא צחצוחי הרוק יעוי"ש והביאור בזה דסבר רב דמי האף לא הוי מעין בטומאת זב, ורק מטמאים למי האף מפני המעורב בו דהיינו מפני שמעורב בו צחצוחי הרוק, וכמובן ע"כ מי האף המה המרובין וקשה מדוע לא יתבטלו הצחצוחי הרוק במי האף, ואין ענין הא דתחילת ביאתו בתערובות לכאן, ובשלמא לענין טומאת משא איכא למימר דלא שייך ביטול כדאיתא בכורות כ"ג, אבל משמע דרב קאי לטומאת מגע, - וא"כ קשיא דלבטלינהו ברובא, וביותר לשיטת התוס' דבכורות שייך ביטול מדאורייתא גם לטומאה משא, וע"כ דסבר רב דהכא הוי מב"מ ולא בטל, אבל קשה הא סבר דבעינן דהמבטל יכול להיות כהבטל, והכא המבטל שהוא מי האף אינם יכולים להיות כהבטל שהוא הרוק, וגם הבטל אינו יכול להיות לעולם כהמי האף, דאם לכשתסרח ותטהר מטומאתה, הלא אז נתבטל שם משקה ממנה, ונאבדה מציאותה, כמו שנתבאר לעיל אות ג' בשם התוס', וא"כ קשה מדוע סבר רב הכא דלא נתבטל הרוק המועטין בהמי האף המרובין, ואולי אפשר דלא סבר רב כלל להני כללי דרבי חנינא ורב חסדא, אלא סבר דבכל אופן מכ"מ לא בטל, - ומה שיש להעיר עוד מענין זה מסוגיא דפסחים ס"ה תניא רבי יהודה אומר כוס וכו' רבי יהודה לטעמי' דאמר דאין דם מבטל דם וכו' יעוי"ש, - מבואר אצלנו בספרנו נזר הקודש לזבחים ל"ה. - עמוד ב תנן שתי מנחות שלא נקמצו ונתערבו זו בזו אם יכול לקמוץ מזו בפני עצמה ומזו בפני עצמה כשרות, והא הכא כיון דקמץ מחדא אידך הוי לי' שיריים, ולא קא מבטל שיריים לטובלא וכו' אלא למ"ד בתר מבטל אזלינן שיריים מי הוי טיבלא וכו', יעוי"ש, - וקשה טובא לכאורה מאי פריך הא שפיר יש לומר דכיון דקודם קמיצה דחדא לא שייך ביטול מטעם דכיון דשניהם טיבלא, והוי מב"מ גמור, - וממילא גם אחר שקמץ מחדא שוב אין לומר ביטול מטעם דהוי עתה מין בשא"מ, - כיון דזה נולד בתערובות והתחדשות הזה שנעשה לאחר התערובות אין לו כח להביא ביטול, דוגמא לזה מה שכתב המדרכי בשם הרבינו משולם דדבר הנולד איסורו בתערובות לא בטל. ונראה דהכא לא שייך זה, - והוא דכיון דכל עיקר מטרת המנחה לקמיצה עומדת, - ולכן כל מה שיש לידון על המנחה תדונה עפ"י הקמיצה, וכל מה שתפעול הקמיצה נידונית גם קודם הקמיצה כאילו אחר הקמיצה, - וממילא אם לאחר הקמיצה דחדא יש ביטול דהשיריים

למנחה השניי' ממילא גם קודם הקמיצה כן נידונית. ובזה יובן לנו שפיר לקמן דפריך הש"ס מקומץ שנתערב במנחה שלא נקמצה דכשר אם נקטר ולא בטל הקומץ בטבל משום דהוי מב"מ, - והיינו אם אזלינן בתר מבטל, והמבטל יכול להיות כהבטל משום דכל פורתא חזי למיקמץ מיני', והיינו דמעיקרא קודם שנתערב הי' חזי למיקמץ מיני', וכדפירש"י, - ולכאורה קשה מה מהני הא דהי' חזי מקודם כיון דעתה עכ"פ אינו חוי למיקמץ מיני', - משום דכעת שנתערב עם הקומץ אי אפשר למיקמץ דלמא מעורב בי' מהקומץ, - וממילא א"א להמבטל להיות כהבטל, - ולפי מה שכתבנו אתי שפיר, והוא דכיון דכל עיקר מטרת המנחה הוא הקומץ, - נמצא דכל עיקר המנחה בשעה שהיא עדיין טבל נידונית היא על שם הקומץ, - וממילא כל המנחה טרם שהוקמצה כולה קומץ היא מטעם דכל פורתא ופורתא חזיא לקומץ, ויש בזה שהמבטל הוא כהבטל, ומה שעתה אינה ראוי להיות נקמצת מפני סיבת התערובות לא נגרע חשיבותי' דהמבטל.
- בדין צירוף כלי א דף כד כי סליק רב כהנא אשכחי' לבני רבי חייא דיתבי וקאמרי עשרון שחלקו והניחו בביסא וכו' הדר איהו בעא מנייהו מהו לקמוץ מזה על זה צירוף דאורייתא או דרבנן וכו', והביאור בזה אם צירוף כלי הוי מדאורייתא שפיר קומצין מזה על זה, ואם צירוף כלי הוי מדרבנן א"כ דוקא לחומרא אמרינן צירוף כלי ולא להקל לקמוץ מזה על זה, - ויש לתמוה בזה הרבה, א) בפסקי הרמב"ם דהנה בפי"ב מה' אבוה"ט ה"ז פסק דצירוף הוי דרבנן גרידא דהיינו מעלה ממעלות שעשו חכמים לקודש יעוי"ש, ולפי"ז פשיטא שאין קומצין מזה על זה כמו שמבואר להדיא בש"ס דפשיטא להש"ס דאם צירוף כלי דרבנן דאז אין קומצין מזה על זה ולא מהני צירוף כלי כלל, ועיקר מה שמספקא להש"ס הוא מפני שמספקא להש"ס דלמא צרוף כלי מהני מדאורייתא, ולפי"ז לשיטת הרמב"ם דפסק צירוף כלי דרבנן א"כ פשיטא דלא מהני צירוף כלי לענין קמיצה ואין קומצין מזה על זה, וא"כ לפי"ז תמוה הא דפסק הרמב"ם בפרי"א מפסוה"מ הכ"ג בעשרון שחלקו ואין חלקין נוגעין זה בזה ואין ביניהן מחיצה הרי זה ספק אם הכלי מצרפן לקמיצה יעוי"ש, וזה הוה היפך הש"ס דמבואר דאם צירוף דרבנן דפשיטא דלא מהני צירוף לקמיצה, ב) הקשו התוס' בסוגיא הלא רב כהנא עצמו סובר בחגיגה כ"ג דצירוף כלי הוה דרבנן, וא"כ מאי בעי הכא אם צירוף כלי הוה דאורייתא יעוי"ש, ג) דהנה מבואר בסוגיא זו דספיקא הוה אם הכלי מצרפת אף אם לא נגעו שני החצאין זה בזה, ואית לן למיזל לחומרא בדאורייתא, וכמו שפסק באמת הרמב"ם להלכה בדין קמיצה, וקשה מדוע בדין צירוף סל לחלה מבואר בפסחים מ"ח דהסל מצרף לחלה אפילו בשאין החצאין נוגעין זה בזה, וגם הפוסקים לא הזכירו דליבעי שתהי' הפת

שבסל נוגעין זה בזה בכדי שתהי' חיוב חלה בבירור ולא חיוב בספיקא, ונפק"מ רבתי בין ודאי לספיקא ומדוע שתקו הפוסקים בזה, הלא דבר הוא, ד) הקשה הטו"א בחגיגה כ"ד ד"ה דאורייתא יש לו תוך מצרף אין לו תוך אינו מצרף, והקשה דהכא מבואר דאפילו אם אמרינן דהתורה עשאה לכל מה שבכף אחת היינו דוקא בכלי שיש לה תוך ואם אין להכלי תוך אינה מצרפת, ואילו בפסחים מ"ח איתא בעא ר' ירמי' טבלא שאין לה לבזבזין מהו תוך כלי בעינן והא ליכא, או דלמא אויר כלי בעינן והא אירא תיקו, הרי חזינן דהגמ' מספקא בזה בכלי שאין לה תוך אם שייכה בצירוף ורוצה לומר דשייכה צירוף גם בכלי שאין לה תוך עכת"ד, ה) כתבו התוס' בחגיגה כ' ד"ה הכלי מצרף, הקשה הרב ר' אפרים רבפר"ק דחולין מכל אשר בתוכו יטמא לימד על כלי חרס שאפילו מלא חרדל טמא, ומוכח מזה דאויר כלי חרס טמא, וקשה מנא לן דטעמא משום הכי הוא דלמא התם הוי טעמא משום צירוף כלי, ותירץ הר"י דלא מצינו צירוף לחולין יעוי"ש, - ותמוה הרבה האיך כתבו כ"כ בפשיטות דלא מצינו צירוף לחולין, הלא מצינו להדיא צירוף בחולין לענין חלה, וגם מבואר בירושלמי פר"ג דפסחים ה"ב וז"ל אמר רבי ירמי' בשם ר' זעירא שני חצאי זיתים בתוך הבית אין הבית מצרף, בתוך הכלי מצרפן יעוי"ש, - הרי מבואר להדיא דצירוף כלי מהני גם לדין חמץ לענין איסור ב"י וב"י אעפ"י שהוא חולין, והיאך כתבו התוס' דלא מצינו צירוף בחולין. ב ונראה דפעולת הצירוף בכלי מתחלקת לשתים, לחיובית, ולשלילית, לחיובית כיצד דבעינן שתהי' בכלי דוקא והכלי היא המאחדם והמאגדם, שלילה כיצד, היינו דלפעמים לא בעינן שתהי' בחיוב בכלי, רק בעינן שלא תהי' ההיפך היינו שלא תהי' מפוזר ומפורד באופן שהפיזור מבטל את הדבר מחשיבותו וממציאותו, וכשמונחים בכלי יצאו מתורת מפוזר, וממילא יש לזה חשיבות, - והחיובית ג"כ שתים יש בה, א) לעשות תורת מגע דהיינו תורת חיבור שהכלי תפעול צירוף וחיבור ביחד לעשותם נוגעים זה לזה, ב) לעשות פעולה ממשית בעצם הדברים לעשותם גוף אחד ממש דהיינו שהצירוף תפעול פעולת הדיבוק לעשותם דבק עצמי, - ולפי"ז איכא שלשה אופנים בפעולת צירוף הכלי, א) שהכלי עושה פעולת ההתכנסות גרידא דהיינו שהכלי מקבצן ומכנסן להחצאי שיעור למקום מיוחד, ב) שהכלי על ידיה מתחברים חלקים נפרדים, ועל ידי' נעשה פעולת הנגיעה זה לזה, ג) שהכלי על ידיה ועל ידי פעולת הצירוף שלה נעשו חלקים נפרדים כגוף אחד ממש, דהיינו שהכלי עושה בהם פעולת ההתדבקות לעשותם גוף אחד ממש, ובזה יבואר לנכון הסוגיא בעזה"י. ג והנה בהצטרפות שני חצאי שיעור לשיעור שלם בזה לא בעינן התחברות אמתי להיות גוף אחד ממש, וגם לא בעינן שיגעו שני חצאי שיעור זה בזה וגם אם אינם נוגעים זה בזה

רק אם המה מונחים באופן אשר יש להם חשיבות ודעת האדם עליהן, בזה ודאי דיש להם דין שיעור שלם דע"כ דוקא אם המה מונחים במקומות שונות מפורדות, וגם אין דעת האדם עליהן להחשיבן אז אין להם צירוף, משא"כ אם המה מונחים במקום אחד בזה עצמו סגי להיותם נחשבים ביחד לשיעור שלם, וזהו שאמרו בירושלמי דפסחים דאם היו שני חצאי שיעור חמץ בבית אין הבית מצרפן, ואם היו בכלי הכלי מצרפן, דכיון דמונחים במקום אחד הרי המה שיעור שלם, ולא הוה מטעם שהכלי עושה אותם לגוף אחד, דהרי לא בעינן הכא שיהי' גוף אחד ממש, אלא בעינן שלא יהי' ההיפך דהיינו שלא יהיו מפוזרים ומפורדים, והכלי עושה מעשה הכינוס, ובזה נעשה לדבר חשוב בהיותם מכונסים מונחים ביחד במקום אחד, ולוא יצוייר פעולה זו בלא צירוף כלי, וגם בלא כלי כלל גם כן יש לחקור דאולי שפיר דמי, וזה מצינו שאמרו בירושלמי פר"ה דפסחים ה"ד וז"ל תמן אמר ר' ירמי' בשמם ר' זעירא שני חצאי זיתים בתוך הבית אין הבית מצרף, בתוך הכלי הכלי מצרפם, שחטו עליהן מהו, מאחר שאילו בתוך הבית ואין הבית מצרפם פטור, או מאחר שאילו בתוך הכלי הכלי מצרפן חייב יעוי"ש, והביאור בזה דבעי בירושלמי דכיון דכל עיקר צירוף שני חצאי שיעור לשיעור שלם תליא דוקא בחשיבותן של הדברים, ואם מונחים באופן שאין לומר עליהם תואר ביטול במציאותם או לבטל את חשיבותם, אלא מונחים באופן אשר בהכרח יש חשיבות של מציאותם בזה אולי נחשבים המה לשיעור שלם, ומזה הטעם כשמונחים השני חצאי שיעור בהכלי נחשבים המה לשיעור שלם ועובר באיסור גם כן כמו לענין חמץ עובר באיסור ב"י וב"י, והוא מפני שהבעלים תופסים במחשבתו באופן הזה, ולפי"ז אם שחט את הפסח על השני חצאי שיעור אפילו כשמונחים בתוך הבית, או בעזרה, שפיר יש לחקור דכיון דשחט להדיא בכוונה על השני חצאי והרי תופסם במחשבתו, וא"כ אולי זה דמיא כאילו מונחים המה בתוך הכלי, והיינו כמו שכתבנו דכיון דבהצטרפות החצאי שיעור לשיעור לא בעינן רק גדר התכנסות גרידא, זהו סברת הירושלמי וביאורו, ובאופן הזה הוי ג"כ הא דצירוף סל בחלה דהיינו דכיון דלא בעינן רק התכנסות למקום אחד והכלי עושה את פעולת מעשה הכינוס. ד והנה בהא דצירוף כלי במנחה לענין קמיצה דבעי הש"ס אם צירוף דאורייתא או דרבנן בזה לא סגי לן בהתכנסות החצאי השיעור למקום מיוחד גרידא, אלא בעינן גם כן נגיעה מפני שבעינן שתהי' העשרון כולו בנגיעה זה לזה שבעינן שיעשה מעשה הקמיצה מהמחובר דדרשינן ממנו מן המחובר, ולא כשהוא מפורד ואין חלקיו נוגעים זה בזה, ולכן מספקא להש"ס אם צירוף כלי הוה דאורייתא לענין זה שעל ידי הכלי נעשה מעשה הנגיעת החלקים זה בזה, וקרינן לה מחוברים והוי

קמיצה מן המחובר, וכן מבואר הכוונה בתוס' לקמן ע"ז ד"ה והקריב ממנו, יעוי"ש, - נמצא דאין זה ענין להא דצירוף חצאי שיעור שלם, כמו דחלה וכדומה, דהרי הכא בעינן פעולת הצירוף שתועיל ביתרון כח דהיינו שתועיל גם כן לעשותם מחוברים ג"כ להיותם נחשבים לנגיעה ביחד זה לזה, ובזה מבעי להש"ס אם הפעולה הלזו אשר אנו דנין עלי' עתה אם היא מדאורייתא או מדרבנן. ה אמנם בהצטרפות הכלי לענין טומאה הוא באופן אחר לגמרי דהיינו שמלבד שהכינוס למקום מיוחד לא סגי לן, אלא גם תורת מגע החלקים אינו מועיל לן מאומה, דהרי לא סגי לן לטמא כל מה שבכף על ידי מגע גרידא, דהדי כיון שאיכא כמה גרגרים וכמה חלקים בכף ואילו אם נגעה הטומאה בגרגיר אחד או חלק אחד, דאם אמרינן ד דפעולת הכף שעושה אותם לפעולת המגע דהיינו לומר שכולם נוגעים זה בזה, וכיון שאיכא כמה חלקים או גרגרים, והטומאה נגעה באחת מהן א"כ הרי זה ראשון, והגרגיר שאצלו סמוך לו אפילו אם נותנין עליו תורת מגע מ"מ לא הוה יותר משני לטומאה דהרי אין לנו לומר תורת מגע שהוא נגע בטומאה עצמה, כיון שבאמת לא נגע בהטומאה, וע"כ שדי לנו אם אנו אומרים שתורת מגע עליו שנגע בהגרגיר הסמוך לו ביותר, וממילא לא הוה אלא שני לטומאה, וממילא הגרגיר שאחריו שלישי, ואחריו רביעי ותו לא, וא"כ לא יצוייר שתהי' כל שבכף אחת לענין טומאה, וע"כ אם מדאורייתא אמרינן דהתורה טימאה לכל מה שבכף על ידי צירוף הכלי, היינו דכוונת התורה בזה דהכלי עושה פעולה יתירה מהא דכתבנו לעיל אלא על ידי פעולת הצירוף כלי נעשה הכל כל מה שבכלי כגוף אחד מחובר ממש, ולא בעינן נגיעה בפועל להטומאה אלא אם רק מונחים ביחד בהכף אז נעשים אחד ממש עם הטומאה והכל טמא, נמצא דלא סגי הכא במגע גרידא, אלא בעינן ג"כ חיבור להיות מחובר ממשי כגוף אחד לכל מה שבכף. ו זבחים ק"ה בעא מיני' רבי זעירי מרבי אמי ב"ר חייא ואמרי לה מר' אבין בר כהנא, הא דתנן חיבורי אוכלין על ידי משקין חיבור לטומאה קלה ואין חיבור לטומאה חמורה מונין בו ראשון ושני. או לא, וכתב הכס"מ בפרי"א מה' אבוה"ט ה"ו דהרמב"ם מפרש האי בעי' הכי אם חשיבי שני אוכלין המחוברים יחד על ידי המשקין להיות כגוף אחד, ואם נגע שרץ באחד מהן הוה להו תרווייהו ראשון והנוגע באוכל אשר מצד השני ג"כ הוי שני כדין הנוגע באוכל אשר בו נגע השרץ ממש, או דלמא אעפ"י שהמשקה מחברם, מ"מ זהו דוקא לענין עצם הטומאה להיות האוכל אשר בצד השני ג"כ טמא' אעפ"י שלא נגע בו השרץ, אבל אינו נחשב כאילו נגע בו השרץ ממש, ודינו שנחשוב אותו כאילו נגע באוכל אשר נגע בו השרץ דהוי איהו שני, והאוכל הנוגע בו הוי שלישי עכת"ד יעוי"ש, ושם פליגי הרמב"ם והראב"ד לדינא דלהרמב"ם הוי ספיקא

דדינא מפני שסבר דלא איפשטא בעי' זו, והראב"ד סבר דבעי' איפשטא לדינא דאין מונין בו ראשון ושני, והאוכל שבצד השני אעפ"י שטמא הוא מהמגע שנגע האוכל הראשון בשרץ והאוכל השני נתטמא ממנו ע"י החיבור דמים, מ"מ לא הוי אלא שני לטומאה ולא ראשון והיינו דכיון דאינו טמא רק מפני החיבור המלאכותי דהיינו ע"י המים, ולא הוה חיבור טבעי להכי דינו כשני לטומאה ולא ראשון, מבואר מזה דחיבור מלאכותי לא מהני רק לענין להתטמא, אבל לא להיות דינו כדין מגע בפועל להיות ראשון לטומאה, והיינו שתורת מגע עליו גרידא, דהיינו מגע כאוכל הסמוך לו כמו שנתבאר לעיל, וה"נ בנידון דידן בצירוף כלי גם כן יש לומר דכיון דהחיבור של הכלי הוה חיבור מלאכותי ולא חיבור טבעי, שפיר יש לומר דלא נעשה מחובר ממש להיות גוף אחד, אלא תורת מגע עליו גרידא דהיינו נגיעה של אוכל באוכל, וכיון שמצינו דכל מה שבכף טמא ע"כ צריך לומר דתורת חיבור ממש עליהם ונחשבים לגוף אחד ממש. ז והנה בעשרון שחלקו והניחו בביסא לענין דין קמיצה דסני גם בנגיעה גרידא נגיעה של אוכלין באוכלין יש לדון אם היו שני החלקים המונחים בה בביסא בהפסק אויר ומשקה מחברם [בהפסק שביניהם] דבאופן זה לכו"ע קומצין מזה על זה כיון דלכו"ע תורת מגע הכא דהיינו נגיעה של אוכלין באוכלין וזה סני בקמיצה, משא"כ בטומאה דבעינן חיבור טבעי ממש והצירוף הכא עושה פעולה חזקה ביותר כמו שכתבנו לעיל. ה ובאופן פעולת הצירוף דטומאה שכתבנו סבר רב כהנא בחגיגה כ"ג דצירוף כלי דרבנן, והיינו דסבר דהתורה לא עשאם לחיבור טבעי ממש, ורק רבנן עשאום לחיבור טבעי לטמא כל מה שבכף, ובזה כתבו התוס' בשם הר"י דלא מצינו בתורה צירוף כזה בחולין, דאעפ"י שמצינו צירוף סל בחלה וכן לענין חמץ כמו שכתבנו, אמנם אינו ענין לנידון זה, דהתם אינו עושה הכלי אלא פעולה של כינוס גרידא כדלעיל, משא"כ הכא לענין שתעשה הכלי פעולת החיבור לעשותם לגוף אחד זה לא מצינו בחולין, ובזה ניחא ג"כ הא דפשיטא להש"ס בחגיגה כ"ד, דאם אין להכלי תוך דאין הכלי עושה פעולת הצירוף, דהיינו דכיון דאין לו תוך אינו עושה פעולת הצירוף לעשותם לחיבור טבעי ממש כגוף אחד, והסברא מחייבת כי לפעולה כזו בעינן דוקא כלי שיש לה תוך, משא"כ בצירוף סל לחלה שפיר יש לומר דלא בעינן כלי שיש לה תוך, מפני שכיון שסגי לן במעשה התכנסות גרידא, ולהכי שפיר מספקא לי' לר' ירמי' שם בפסחים מ"ח אם בעינן בסל לענין צירוף חלה כלי שיש לה תוך, מטעם דכיון דסגי לן במעשה התכנסות גרידא ופעולה זו נעשית גם בכלי שאין לה תוך, ורק מספקא לי' אולי דין הוא בכלי דבעינן תוך הכלי, ואין זה ענין לנידון דידן, ורב כהנא גופי' דסבר שם בחגיגה דצירוף מה שבכף לא הוה אלא מדרבנן

גרידא זהו דוקא בצירוף דטומאה, דבעינן חיבור ממש, משא"כ הכא במנחות בעי רב כהנא שפיר אם מועיל צירוף כלי לענין דין קמיצה כיון דהכא סני אם הצירוף מועיל לעשות תורת מגע אוכל באוכל, ובזה מספקא לי' שפיר אם מהני גם מדאורייתא להיות מועיל הצירוף לעשותם לתורת מגע אוכלין באוכלין, ומיושב קושיות התוס'. ט התוס' תירצו הכא דרב כהנא גופי' מספקא לי' אם צירוף כלי, בהא דעשה לכל מה שבכף אחת, אם הוא מדאורייתא או מדרבנן יעוי"ש, ויש לבאר כך, דהנה זה ברור לרב כהנא דאם התם בכף הוה מדאורייתא כל מה שבכף אחת, והיינו דהתורה עשאה את כל מה שבכף כגוף אחד מחובר ממש, דאז פשיטא שגם הכא לענין קמיצה מהני צירוף מק"ו כמובן, אמנם אם שם לא אמרינן צירוף מדאורייתא אכתי אין להוכיח לדין דהכא, דשפיר יש לומר דשאני הכא דכיון דלא בעינן אלא תורת מגע אוכלין באוכלין ושפיר מצטרפי על ידי הכלי, נמצא לפי"ז דאפילו אם סבר רב כהנא דהתם בטומאה הוה דרבנן, מ"מ הכא מספיקא לא נפיק עדיין שפיר קומצין זה על זה ובזה לא נפשטא הבעי'. י וגם הרמב"ם ע"כ מפרש סוגיא זו הכי, וא"כ אעפ"י שפוסק באבוה"ט דצירוף מה שבכף לא הוה אלא מדרבנן, מ"מ עדיין מספיקא לא נפיק הכא לענין קמיצה שלא תועיל הצירוף שבכלי לעשות תורת מגע עליהם, ולהכי פסק הכא לענין קמיצה דספיקא הוה, וכל זה הכא דבעינן לכהפ"ח תורת מגע ולא בצירוף שני חצאי שיעור דסני בהתכנסות גרידא ולהכי הכא בקמיצה ספיקא הוה אם צירוף מהני וזה ברור בעזה"י. יא הושיט טבו"י אצבעו ביניהן מהו אמר להו אין לך דבר שמטמא מאוירו אלא כלי חרס בלבד, וקשה דלשיטת הרמב"ם דפסק בפר"ח ממו"מ ה"ד דזב שהושיט ידו לאויר כ"ח לא נטמא הכ"ח מטעם דנדה וזבה אינה מטמאה לאברים דלפי"ז מאי קאמר אין לך דבר שמטמא מאוירו אלא כ"ח בלבד, וקשה דהלא אפילו אם מטמא מאוירו, הכא אינו מטמא מטעם דאין טומאה לאברים, דזה ודאי דלאו דוקא נדה וזב אלא כל הטמאים כן הדין, - וחכם אחד העיר לי בזה, - הנה ודאי כן הדבר דלאו דוקא נדה וזב אלא כל אדם טמא כשבא לטמא מאוירו של כלי והוא בלא נגיעה דזה לא הוי אלא טומאת אברים, - ובאדם לא שייך טומאה לאבר, דהביאור דהאדם מטמא, ובנגיעה הרי יש כאן טומאה דאדם, אבל באבר לא שייך טומאה, דע"כ גבי אדם לא הוי אלא דין טומאה, והדבר מובן בסברא, אמנם כל זה לא שייך הכא לסוגיא דידן כאשר יבואר. יב דהנה בזה דקאמר מי תנן כלי מחבר כלי מצרף תנן, ביאור הדברים דהצירוף עושה נגיעה אף בלא חיבור, והיינו דהכח הצירוף עושה אותם כאילו הם נוגעים זה בזה ממש, - ודין צירוף פועל פעולת הצטרפות אף בלא נגיעה בפועל, - והרי זה נחשב לגוף אחד לענין טומאה אף בלא נגיעה, וזה מבואר

בפירש"י כמבואר, - ולזה בעי הכא דהושיט ידו לביניהן מהו, - ביאור הדבר דכיון דאמרינן דהצירוף כלי עושה אותם לגוף אחד, - וכשנגע הטבו"י בחדא נטמאת האידך, מטעם דנחשבות לחדא. - וא"כ גם כשהושיט אצבעו ביניהן, אפשר דנחשב כאילו נגע האצבע בשתיהן כחדא ושתיהן טמאות, - ומה לי אם נטמאת אחת בראשונה אמרינן דגם השני' טמאה, והאויר לא נחשב הפסק, - משום דגדול כח הצירוף שעושה אותם אחת, וא"כ עד כמה גדול כח הצירוף דהאויר הפנוי נחשב כאילו מילאוהו החתיכות, ר ולפי זה גם כשהושיט טבו"י אצבעו להאויר הזה שבין שתי החתיכות יש לנו לדון כאילו נגע בהחתיכות עצמן, ועל זה השיב כי לא מצינו טומאת אויר אלא לכ"ח, ביאור הדברים כי לא נאמרה כל עיקר תורת צירוף אלא רק כשנוגע טומאה בדבר גוש, שאז אמרינן דבאופן שנחתה טומאה למה שבכלי דאז עושה הצירוף פעולתו אשר הטומאה התפשטה בכל מה שבכלי, אבל לא אמרינן דהצירוף עושה פעולת הכנסה לטומאה, והיינו דלא אמרינן שעל ידי הצירוף נכנסה טומאה להכלי, ואדרבה אמרינן דאין טומאה לאויר, ואין כאן טומאה כלל, - וממילא שאין כאן צירוף, קצרו של דבר דע"י הטומאה אמרה תורה צירוף, אבל לא אמרה תורה צירוף אשר עי"ז תבוא טומאה, ובשלמא אם היתה כ"ח דהטומאה לא בעי נגיעה מצד עצמה, וגם בלא צירוף נטמאו שתיהן, אבל כיון דבעינן נגיעה, ובאופן זה הצירוף אינו עושה נגיעה. יג ובזה אתי שפיר הסוגיא משום דהבדל יש בין אם אינו מטמא מאויר מצד שאין בזה כלל טומאת אויר, לבין אם יש בזה טומאת אויר רק הכא אין כאן טומאת אויר מצד שהוא טומאת אבר, ואין בו טומאת אויר, - והוא דאם מיירי הכא באויר שמקבל טומאה מאויר, ורק החסרון מטעם אבר שהביאור בזה דחסר בזה נגיעה, - הנה הכא לא שייך זה והוא מטעם דהצירוף כלי נחשב כאילו נגע בשתיהן ממש, - ואין זה אברים אלא נגיעה בפועל, ולהכי אמר לו שאין כאן טומאת אויר, ואין הצירוף כלי להביא טומאה דהתורה לא אמרה צירוף רק כשיש טומאה, אבל לא כשאין כאן טומאה, - ובזה מיושב אטו בני ר"ח לא ידעו שאין מיטמא מאוירו אלא כ"ח, והלא משנה מפורשת היא חולין כ"ה, אלא הכוונה כמו שכתבנו. יד עוד ראי' לזה מהסוגיא עצמה, - דהנה דהנה לפום הס"ד דיש טומאה לאויר גם לשארי כלים, א"כ תיקשה לפי"ז בהא דהושיט אחד לביניהן ונגע כבו"י בזה שביניהן, ואמר בזה רב כהנא דאין כאן טומאה מטעם דכיון שאין צריך לכלי אין הכלי מצרפן, וקשה מדוע לא נטמאו שתיהן מטעם אויר, דהרי דל מהכא החתיכה שביניהן, הרי עכ"פ לא גרע זה מאילו הושיט אצבעו לאויר הכלי, - ואף שיש לדחוק ולומר דמיירי שהיתה הביסא בקודש, והנגיעה היתה למעלה, ולא בא האצבע לאויר הכלי, - אבל דוחק הוא, - אבל

לפי מה שביארנו אתי שפיר, דע"כ זה ידעו דאין כאן טומאת אויר כלל, ורק הבעי', אם יש לדון בזה מטעם נגיעה כח הצירוף, - והנה התם כיון שאמר לו רב כהנא דאין צירוף יען דמה שאין צריך לכלי אין הכלי מצרפן, א"כ פשיטא שאין כאן טומאה, ורק בהושיט אצבעו ביניהן בעי מטעם דשייך בזה צירוף, וכמו שנתבאר. בדין שבע לה טומאה א בעי רבא עשרון שחלקו והניחו בביסא וחזר טבו"י ונגע באותו טמא מהו מי אמרינן שבע לה טומאה, או לא, א"ל אביי מי אמרינן שבע לה טומאה והתנן סדין טמא מדרס ועשאו וילון טהור מן המדרס אבל טמא מגע מדרס, אר"י וכי באיזה מדרס נגע זה, אלא שאם נגע בו הזב טמא מגע הזב, ופריך הגמ' וכי נגע בו הזב מיהא טמא אמאי לימא שבע לה טומאה וכו' ומסקנא דהתם בבת אחת, והכא בזה אחר זה, - מבואר דדוקא בב"א אמרינן דחלה טומאה, משא"כ בזא"ז אמרינן שבע לה טומאה, ולא אתי טומאה וחלה על טומאה, ויש לעיין עיקר הדין דפליגי אם אמרינן שבע לה טומאה, לכאורה פלוגתא זו דאמוראי כבר פליגי בזה תנאי ר"ט ור"ע במס' שמחות פר"ד הט"ו והובא בתוס' נזיר מ"ב ושבועות י"ז הי' עומד וקובר מתו עד שהוא עומד בתוך הקבר וכו', פירש הר"ז לא יטמא, נטמא באותו יום ר"ט מחייב ור"ע פוטר, נטמא לאחר אותו יום ד"ה שהוא חייב, מפני שהוא מוסיף טומאה על טומאתו יעוי"ש, - מבואר דבאופן שליכא הוספת טומאה פליגי ר"ט ור"ע אם יש חלות טומאה על טומאה, - וא"כ תמוה מדוע לא הוזכר בסוגיא דשייכא פלוגתא זו דאמוראי לפלוגתא דתנאי.

ב והנה לכאורה אפשר לומר דשאני הכא בעשרון שחלקו והניחו בביסא וחזר טבו"י ונגע באותו טמא דאז אם אמרינן דחלה טומאה בתרייתא על הטומאה קמייתא, א"כ יהי' הוספה ג"כ דהרי בנגיעה בתרייתא יתוסף טומאה על החלק החצי' מעשרון שהי' טהור עד עכשיו, ולפי"ז תיקשה ביותר על סוגיא זו דמה פליגי בזה אם אמרינן שבע לה טומאה, הלא כיון שאיכא הכא הוספה בנגיעה בתרייתא, ובמקום דאיכא הוספה לכו"ע בין לר"ט ובין לר"ע אמרינן דחיילא טומאה על טומאה, אבל ליתא לפרש הכי דהכא אין לדון הוספה כיון דלא מצי אתיא טומאה וחיילא על החצי העשרון השני' רק אם אמרינן מקודם דחיילא טומאה של נגיעה שניי' וחיילא על החצי העשרון הראשון שכבר נטמא, ואם אמרינן דבאמת שבע לה טומאה, והנגיעה בתרייתא לא חיילא על נגיעה דטומאה שמכבר, ממילא ליתא הוספת טומאה מאומה, וא"כ צריכין אנחנו לדון על הסיבה שמקודם, ואין דנין מהמסובב על הסיבה, ומצינו בדוגמא הא דכתב הרמב"ם בפירוש המשנה בפר"ג דכריתות מ"ג וקורא לזה נקודה הנפלאה דכתב שם דלהכי לא אמרינן דאיסור הנאה הוי איסור מוסיף משום דכל כולל צריך לומר מגו דחל על זה

חל על זה, וצריך לחול מקודם על הכולל, ונודע דהנאה מכלל אכילה, וא"א לתפוס בדבר המאכל איסור הנאה רק אם חל מקודם איסור אכילה, והיאך תאמר מגו דחל על הנאה חל אח"כ על אכילה, דטרם תאמר איסור הנאה צריך אתה להסכים מקודם על איסור אכילה, מלבד בהקדש הוי איסור הנאה איסור מוסיף יען דשם אינו נאחז איסור הנאה באכילה דבהקדש חל איסור הנאה אף בעצים ואבנים של הקדש דלא שייך גבייהו אכילה עכת"ד יעוי"ש, וזהו כמו שכתבנו דלא שייך הוספה בשביל המסובב שאח"כ כיון שמקודם צריכין לדון על הסיבה, ובסיבה ליתא שום הוספה, אבל זה תיקשה דהלא כבר פליגי בזה תנאי ר"ט ור"ע ויש לפסוק כר"ע אף במקום ר"ט כמו"ש הרא"ש בסנהדרין פר"ד אות ה' יעוי"ש וא"כ אית לן לומר שבע לה טומאה, ולא אתי טומאה וחיילא על טומאה במקום דליכא הוספה בנגיעה בתרייתא. ג וגם פסקי הרמב"ם תמוה דאילו בטו"מ פוסק דטומאה חלה על טומאה אפי' בליכא הוספה כמבואר בפר"ה דנזירות הי"ז דפסק בנזיר שנטמא וחזר ונגע במת חייב שתים, הרי חזינן דסבר דלא שייך שביעה בטומאה וחלה טומאה על טומאה, ואילו בפרי"ב מאבוה"ט ה"י פסק בהאי בעי' דביסא דספק הוי אם חלה טומאה על טומאה, והנה לכאורה אפשר לומר דשאני במת דאיכא הוספה בנגיעה שניי' לענין טומאה בחיבורין, דהרי בשעה זו שנונע במת אם יגע איש אחר בו ג"כ יטמא טומאת שבעה, והמל"מ כתב בפר"ה מטו"מ דזהו כוונת התוס' בנזיר מ"ב יעוי"ש, אמנם כל זה אתי שפיר אם אמרינן דטומאה בחיבורין הוי דאורייתא, - משא"כ הרמב"ם דסבר הטומאה בחיבורין לאו דאורייתא כמבואר בכס"מ פר"ה דטו"מ ה"ב יעוי"ש, וא"כ ליכא בטו"מ שום הוספה בשחזר ונגע במת באותו יום עצמו, וא"כ מבואר דסבר הרמב"ם דטומאה חלה על טומאה אפי' בלעדי שום הוספה, וא"כ תמוה מדוע פוסק בבעי' זו דביסא דספק הוי אם אמרינן שבע לה טומאה. ד ונראה לחלק בין הנושאים ולומר דלא דמי זל"ז, והוא דהנה בטו"מ נראה דעיקר טהרתו בהשבעה ימים שהמה ימי טהרה, והטבילה והזאה המה בגדר תנאי להטהרה של הז' ימים, עי' תוס' קודושין ס"ב ד"ה בשלמא לר"מ, ולא דמי לשארי טמאים שעיקר טהרתן תלוי דוקא בטבילה, ואין הזמן ענין טהרתו, ולפי"ז בטמא מת הנה תיכף כשפורש מהמת, הנה ברגע זה תתחיל הטהרה לבוא, וזה מבואר בירושלמי פ"ג נזיר ה"ה ר"א לא בו ביום בעי' קמי' רב ואין טעון הזאה שלישי ושביעי א"ל התורה קרת לפורש מן הקבר טהור שנא' אחרי טהרתו שבעת ימים יספרו לו יעוי"ש, וחזינן מזה דהטהרה מתחלת תיכף מזמן פרישת הטומאה, ור"ט ור"ע דפליגי שם, סברתם דנחלקו בעצם האיסור בלאו של טו"מ, והיינו דבטו"מ כתיב,על כל נפשות מת לא יבוא" והביאור בפשט הכתוב דלא יבוא היינו

שלא יכניס עצמו למו"מ, נמצא דעיקר האיסור הוא על שמכנים עצמו לטומאה ולא על עצם הטומאה בא הלאו, ופליגי ר"ט ור"ע בזה, דר"ע סבר דאין לחייבו רק אם מוסיף טומאה על עצמו ג"כ דהיינו שתנאי הוא דאיכא בלאו זה דאינו חייב רק כשמכניס עצמו לטומאה וגם מוסיף טומאה על טומאתו, אז דוקא קרינן בי' לאו ד"לא יבוא", ור"ט סובר דגם בשאינו מוסיף טומאה על טומאתו ג"כ שפיר קרינן בזה שעובר על הלאו דלא יבוא במה שמכניס עצמו לטומאה, דכיון דתיכף כשפירש מן המת הרי התחילה הטומאה להיות פורשת ממנו והטהרה התחילה לבוא מאיליה, - ועתה שחזר ונגע במת אחר, הרי הכניס עצמו בטומאה, דהרי לפי מה שנוגע עכשיו במת הרי מעכב לטהרה שתבוא, והטומאה אינה הולכת ממנו, יען שגם עתה נוגע הוא במת עדיין, ובאופן הזה לא יטהר לעולם אם לא יפרוש עצמו מהטומאה, ומטעם הזה שפיר קרינן בו בא אל הטומאה, ועובר בלאו וחייב, - ושפיר קרינן בזה הלאו דלא יבוא, זהו סברת ר"מ, ולהכי חייב מלקות לר"מ על נגיעה בתרייתא, ולא שייך שם שבע לה טומאה, משא"כ הכא בהאי דינא דביסא דמיירי באוכלין שהטומאה בהם בגדר נצחית, דלעולם לא תפיק הטומאה מהם, ואין להם מהרה לעולם, בזה שפיר איכא לספוקי אם חלה טומאה על טומאה, בין לר"ט ובין לר"ע, דלר"ע איכא לספוקי דלמא דוקא התם בטו"מ סבר דהתורה לא חייבה מלקות רק אם איכא הוספה דטומאה דאז קרינן בו הלאו דלא יבוא, משא"כ בלא הוספת טומאה לא שייך בזה לאו דלא יבוא, אבל בעצם חלות טומאה על טומאה שפיר מצינן למימר דסבר דטומאה חלה על טומאה אפי' בלעדי הוספה, וגם לר"מ איכא לספוקי דדלמא דוקא התם סבר ר"ט דשפיר קרינן בזה הלאו דלא יבוא מטעם שברגע זו שנוגע במת בפעם שניי' מעכב הטומאה אצלו שאינה פורשת ממנו, ומעכב הטהרה מלבוא, וסבר דגם בזה קרינן הלאו דלא יבוא, וזה עצמו שמעכב הטהרה מלבוא הרי"ז הוספה דטומאה, אבל בהא דביסא שליכא סברא זו דהרי בלא"ה הטומאה אינה הולכת מהאוכלין, וא"כ שפיר י"ל הכא שבע לה טומאה, ולא חיילא טומאה שניי' על טומאה הראשונה, נמצא דהוי הכא הספק אליבא דכו"ע. ה והא דפשיט הכא אביי מהא דסדין אעפ"י שלפי"ז יש לחלק ולומר דהנה בהא דסדין שאין טומאתו נצחיות, דהרי יש לו טהרה במקוה ובנגיעה בתרייתא הרי מעכב הטהרה מלחול ולא דמי לאוכלין שבביסא, דאין לה טהרה עולמית, ליתא דדוקא בטו"מ שייך לומר בזה דכיון דמעכב הטהרה מלבוא, והתם הטהרה כבר התחילה לבוא תיכף כשפירש מן המת הקודם להכי שפיר י"ל דזה נקרא הוספת טומאה, והיינו כמו שכתבנו דבטו"מ, עיקר הטהרה תלוי' בימים, ולהכי שייך לומר דתיכף כשפירש מן המת כבר הטהרה ממשמשת ובאה, והטומאה

הולכת, משא"כ בסדין שעיקר טהרתו במקוה, וכל זמן שלא טבל הרי הטומאה בתקפה, ושפיר קרינן. שבע לה טומאה, - ומדחזינן דטמא טומאת מגע מדרס ע"כ חזינן דאתי טומאה וחיילא על טומאה ולא אמרינן שבע לה טומאה, וגם אם יש איזה יתרון של תקיפות טומאה לאוכלין מהא דסדין, אמנם מדחזינן שאתי טומאת מגע מדרס שהיא טומאה קלה לגבי מדרס עצמו דהוי אב הטומאה, וטומאת מגע הוי ראשון לטומאה, ואתי טומאת מגע שהיא טומאת קלה וחיילא על טומאה חמורה, א"כ פשיטא דאתי באוכלין נגיעה בתרייתא וחיילא על נגיעה הראשונה שטומאתן שוה, דהרי אפי' אם נחליט דטומאה שבאוכלין יותר תקיפה ואלימא, מ"מ מדחזינן שטומאה קלה חלה על טומאה חמורה בטומאה שיש לה טהרה, א"כ כש"כ שאתי טומאה וחיילא בטומאה שהיא שוה לראשונה, אפי' בטומאה שהיא יושבת בתקיפות יתירה כטו"א שהטומאה היא נצחיות, ורבא השיב דשאני בין טומאה דבבת אחת, כהא דסדין לטומאה שבזה אחר זה, כהא דביסא, ולהכי הוי ספק בהא דביסא. ו ואין להקשות היאך מביא אביי ראי' מהא דסדין דלא אמרינן שבע לה טומאה מהא דטמא מגע מדרס כשנעשה מהסדין וילון, דהלא מאי ראי' היא, דהלא מצינו גם באיסורין שאין איסור חל על איסור, ומ"מ אמרינן דהאיסור האחרון מתלא תליא וקיימא, וכשהלך איסור הראשון, בא איסור האחרון וחייל, עי' יבמות ל"ב, וה"נ אית לן לומר בסדין שהי' טמא מדרס וגם מגע מדרס, רק המגע לא היתה לה יכולת לחול מפני טומאת מדרס, אבל כשנעשה וילון וטהור מטומאת מדרס אתי טומאת מגע וחיילא [ובספר קר"א עמד בזה בצ"ע] אמנם אתי שפיר, דאין זה דמיון לאיסורים, - דבאיסורים דהוי איסור גברא הרי בודאי עצם האיסור חל על האדם, דהרי האיסור איתא בתורה, ורק על הדבר הנאסר, אינו יכול לחול מטעם דאיסור הראשון מונע אותו מלחיל, ולהכי כשנפקע האיסור הראשון והלך לו, בא האיסור האחרון, אשר ישנו בעולם, וחיילא, משא"כ בטומאה דאנו דנין על החפץ אם נטמא בנגיעה זו, ואם אמרינן דהנגיעה זו לא הכניסה טומאה, א"כ הרי הלכה נגיעה זו לאבדון, וליתא במציאות העולם, וא"כ היאך תחזור אח"כ לתחי' להיות נגיעה ולעשות טומאה, [וכזה מבואר בר"ן נדרים י"ז לענין נזירות] ושפיר הוכיח אביי מזה דלא אמרינן שבע לה טומאה לפי סברתו דלא מחלק בין בב"א לזא"ז, ושפיר פוסק הרמב"ם כרבא דספיקא הוי אמרינן שבע לזה טומאה. ז והנה בטומאה יוצא מגופו לא אמרינן שבע לה טומאה כמבואר בתוס' חולין ע"ב בשם הרב ר' שמשון יעוי"ש, ונראה ראי' לזה מהא דמצינו נדה ל"ה דטומאת זיבה חלה על מצורע, אעפ"י שהתם ליתא הוספה בהטומאה, וע"כ משום דזיבה הוי טומאה שיוצאת מגופו, ומה"ט בעינן קרא להא דאין מסגירין

את המוסגר בנגעים כמבואר בר"ש בפ"ג דנגעים מ"א דילפינן זאת מהקרא, וע"כ דאי לאו הקרא הו"א דאתי טומאת נגע בתרייתא וחיילא על טומאת נגע קמייתא, והיינו דלא אמרינן שבע לה טומאה בטומאה היוצאת מגופו, - ומסופקני לענין דיעבד אם הסגיר את המוסגר אם אהני מעשיו, ולשון התו"כ דאמר אין זקוק להסגיר משמע לכתחילה והרמב"ם בפר"ט מטו"צ ה"י כתב בלשון אינו רשאי יעוי"ש, משמע דרק משום דררא דאיסור יש בזה, ולענין דיעבד יש לעיין דאולי מהני, ואולי תליא בפלוגתא דאביי ורבא אם כל מלתא דאמר רחמנא לא תעבוד אם עביד, אם מהני, - אבל לפי"ז תיקשה א"כ איכא נפק"מ בין אביי ורבא, ושם בתמורה לא משכחינן נפק"מ בין אביי ורבא. ח ובזה יש להעיר בהא דכתב בש"ש ש"ה פר"ד להוכיח מדברי ר"ת כתובות ע"ה דמחזיקין מאיסור לאיסור מהא דכתב דמיירי דנזקק מטומאת וכו' יעוי"ש, ובאמת יש לחלק דשאני טומאת נגעים דלא אמרינן שבע לה טומאה, וממילא שייכא חלות טומאה על טומאה, וממילא כחדא נינהו, ושני' בראשונה מישך שייכא, - משא"כ באיסורין דקיי"ל א"א חע"א, וביותר בדין אין מחזיקין מאיסור לאיסור, דהאיסור האחרון יבוא אחרי עקבות הראשון דהיינו באופן שהראשון הלך, ואז יבוא השני במקומו, דשפיר שייך לומר בזה אין מחזיקין מאל"א, ואין זה שייכות להא דטומאת נגעים, וכאשר ביארנו. א דף כה עון טומאה שהותרה מכללה בציבור, - האי הותר מכללו היינו שגם דין הקרבה איכא בזה, ומותר לכתחילה וגם מצוה איכא, דבלא"ה לא שייך הותר מכללו, - ובזה יש לדייק הא דכתבו התוס' בד"ה הא דקומץ גם כן הותר מכללו מטעם דאין בו משום פיגול, - וזה תמוה, דהתם בודאי אסור להקריבו מטעם דעכ"פ יש בו פסול, - והנה במנחת כהנים ומנחת נסכים דליכא קומץ כלל אפשר דבזה אין שום פסול, - ועי' במל"מ בפר' י"ח מפסוה"מ הלכה ז'. ב שהותר מכללו בבמה, ופירש"י שנאסר יוצא במשכן הותר בבמות נוב וגבעון דאין שם קלעים, ויוצא דנאסר במשכן וכו' יעוי"ש, - והנה עיקר כוונת רש"י לפרש דלא שייך הותר מכללו רק אם בתחילה הי' בכלל איסור, ולהכי פירש דאיסור יוצא הי' במשכן, ואח"כ הותר בנו"ג, - אבל עיקר דברי רש"י דפירש דלא הוי איסור יוצא בנו"ג תמוה טובא, הא איתא להדיא במשנה בפר' בתרא דזבחים בגו"ג ק"ק נאכלים לפנים מן הקלעים, והיינו דפסול ביוצא, וגם היאך כתב רש"י דלא הי' קלעים בנו"ג, דא"כ היאך יפרש הא דנאכלין לפנים מן הקלעים, והנה ראיתי להתויו"ט שעמד בזה בתמי'. יעוי"ש, - והנה יש להוסיף עוד להקשות דבתוספתא דשלהי זבחים חשיב בהדיא עוד חילוק שבין במה גדולה לבמה קטנה לענין יוצא דפסול בבמה גדולה ואין יוצא בבמה קטנה, וא"כ נו"ג ע"כ יש בהו פסול יוצא. ג והנכון בזה דכוונת רש"י על קדשים קלים

שאין להם דין יוצא כלל גם בנוב וגבעון, והיינו דהקרבנות הקריבות בבמ"ק אין להם דין יוצא גם כשנקרבו,בבמה גדולה בנו"ג, - וכוונת רש"י דבמשכן שנאסרו הבמות, אז הי' דין יוצא גם של קדשים קלים, כדילפינן בפסחים פ"ב מהן לא הובא את דמה, - וע"כ כוונת רש"י להסוגיא דשם שמסיק דגם בקדשים קלים כן הדין, והנה התויו"ט מפרש בסוגיא הכא דהכוונה בקדשים קלים, אבל נראה דגם כוונת רש"י כן וכמו שפירשנו. ד תוס' ד"ה ואימא וא"ת ואימא עון דמחוסר זמן כגון תוך ח' שהותר מכללו בעופות כדאמר בחולין כ"ב דבני יונה כשרין משיעלעו וכו' יעוי"ש, הנה מבואר מדברי התוס' דאין פסול מחוסר זמן לעופות, - אמנם דעת הרמב"ם בפר"ג מאי"מ ה"ט דחסרון זמן פוסל בעופות, אבל אפשר דכוונת הרמב"ם מחוסר זמן היינו קודם שיעלעו דהיינו טרם שתצא דם בתלישת הגדפא, וזה השיעור מבואר שם ברמב"ם ה"ב, אבל כוונת התוס' מחוסר זמן היינו קודם ח' כמו דדייקו התוס', - ובזה אפשר דגם הרמב"ם מודה דזה אינו פוסל, וגם משמע כן מדלא הזכיר הרמב"ם פסול זה דחסרון ימים בעופות, משמע דכשרים גם בתוך ח', וגם מדויק בלשון הרמב"ם שכתב שלא דגיע זמנן, דמשמע זמן השייך להן ולא זמן אחר. ה עמוד ב על מה הציץ מרצה וכו' והנה חשיב גם דם, אבל הרמב"ם השמיט בפר"א מפסוה"מ הל"ד טומאת דם, והיינו דסבר דאין דם קדשים מקבל טומאה, ובעיקר הסוגיא מבואר בספרנו נזר הקודש לזבחים דף צ"ב. ו ורמינהו על מה הציץ מרצה וכו', וקשה טובא דהלא שפיר יש לומר דכיון דביבמות מוקמינן ברייתא דלעיל הא דתני במזיד לא הורצה, היינו שלא להתיר בשר באכילה אבל בעלים נתכפרו, א"כ אפשר דהכא הכוונה לענין כפרה, - ומצאתי שהעהיר בזה בטהרה"ק, ומה שכתב דלמא מיירי הכא לענין כפרה, תמוה, דהלא ע"כ מיירי הכא לענין כפרה דוקא, דהרי קתני בשר, וזה דוקא לענין כפרה, דהרי הבשר טמא תמיד אסור באכילה כשנטמא, וכל עיקר הוא לכפרה, דע"י הציץ נחשב דיש בשר, ועי' בשימ"מ, אבל באמת קושיא זו נכללת בקושיות התוס' שם ביבמות צ' ד"ה והא הכא, - ואפשר דתליא אם הציץ מרצה על אכילות. ז אין תורמין מן הטמא על הטהור וכו' במזיד אין תרומתו תרומה, ביבמות פ"ט פריך הגמ' מי איכא מידי דמדאורייתא הוי תרומה וכו' וכי בי"ד מתנין לעקור דבר מן התורה, והקשו התוס' בד"ה שהפקר מדוע לא נימא דמשום הפקר בי"ד, והוי אינו שלו בשעת הפרשה וכו' יעוי"ש, והנה קשה דגם אם הוי הפקר גם כן הוי תרומה, לפי מה שמבואר בירושלמי פר"א דתרומות, ונראה דשאני הכא דאפילו אם אמרינן דיכול לתרום בשל הפקר, הכא שאני דלא הוי הרמה מצד עצמה, והיינו דחסר בזה כוונה להרמה, דהרי הוא נתכוון לתרום בשלו, ונעשה הרמה בשל הפקר, והוא לא

נתכוון לזה, והוי כעין מתעסק, ומזה ראי' דלא מהני הפרשה שהיא כעין מתעסק, ולא הוי הקדש ותרומה באופן מתעסק. ח מאן שמעת לי' דאמר אין זריקה מועלת ליוצא ר' אליעזר, וקתני דמרצה ציץ על אכילות, וקשה לפי מה שכתב הלח"מ בפר"א מפסוה"מ דיש הבדל בין ציבור ליחיד לשיטת הרמב"ם, והיינו אף שהרמב"ם פסק בפר"ד מביא"מ דאין ציץ מרצה על אכילות, ומ"מ פסק בפר"ה מתו"מ כחכמים דסברי הטהור בטהרתו, והיינו דשאני ציבור, יעוי"ש, - ולפי"ז מדוע לא משני הש"ס דברייתא זו בציבור מיירי, ולהכי יש ריצוי ציץ גם על אכילות, ולעיל ביחיד מיירי, וצ"ע, ועי' לעיל בחידושנו לדף ט"ו. דף כו אמר ר"ה והוא שנטמאו כל שירי' וכו' מאי קסבר אי קסבר שיורא מילתא היא אפילו אבוד ושרוף נמי, יעוי"ש, - וקשה הא יש לומר דשאני אבוד ושרוף דהוי חסרון וחסר הוי כמום כמו שאמרה הסוגיא לעיל ט' ע"ב דחסרון כבע"מ ואין בע"מ בציבור, וה"ג נימא דחסרון במנחה הוי כמום, ולהכי בנאבד ונשרף פוסל ר' יהושע גם במקצת ממעם דהוי כמום, ובנטמא דזה לא הוי חסר, אז דוקא בנטמא כל שירי', אבל בטומאה דמקצת מכשיר ר' יהושע, וע"כ מוכח מזה דמאן דאינו פוסל בשיריים שחסרו, ולא דריש מהמנחה שתהא שלימה, דהיינו ר' יוחנן לעיל, סובר דחסרון לא הוי כמום, ובזה אתי שפיר בזבחים ק"י דבעי שם חסרון בחוץ אם שמי' חסרון מי אמרינן מה לי חסר מה לי יוצא, יעוי"ש, ולכאורה קשה הא שאני חסר דהוי כבע"מ, וע"כ צריך לומר דלמאן דלא פסיל שיריים שחסרו, לא סבר דחסר הוי כבע"מ, - ובזה מדויק דברי התוס' שם ק"ט דכתבו וז"ל ולמאן דחשיב במנחות פר"ק חסרון כבע"מ ניחא, יעוי"ש, והיינו דסברי התוס' דרק למ"ד זה הוי חסרון כבע"מ, אבל לא לדידן דקיי"ל כר' יוחנן, וע"כ סוגיא זו אזלא לר' יוחנן, וכמו שנתבאר. משנה, שלא בכלי שרת פסול, מדנקט פסול ולא פסולה לומר שאקומץ קאי, דהיינו שהקומץ לא הונח בכ"ש, אבל המנחה היתה בכ"ש, ורק חסר בזה קדושת הקומץ בזה מכשיר ר' שמעון, אבל אם לא הונח בראשונה בכ"ש לכו"ע פסולה מטעם חסרון קדושת כ"ש, - אבל אם נתקדשה בכ"ש בקדושת מנחה בזה סבר ר' שמעון דלא מעכב קדושת כ"ש בהקומץ, וזהו כוונת רש"י בהמשנה, ומדויק בלשון המשנה נמי דקתני פסול לשון זכר, עוד בזה דאם לא נתקדשה גם בתחילה בכ"ש, אין ממש בקמיצה, וכמאן דליתא דמיא, ולא שייך בזה לומר פסול. גמרא אמר יהודה ברי' דר"ח מ"ט דר"ש אמר קרא קודש קדשים היא כחטאת וכאשם, בא לעובדה ביד עובדה בחטאת בימין בכלי עובדה בשמאל כאשם, והיינו דלהכי מכשר ר' שמעון שלא בכ"ש, מטעם שיכול לעבוד ביד לחודיא בלא כלי, וממילא לא בעי כ"ש, ולכן תיכף כשקמץ בידו את הקומץ דהיינו ביד ימין שלו יכול הוא להעלהו ולהקטירו

כן על המזבח, ורבי ינאי אמר כיון שקמצו מכלי שרת מעלהו ומקטירו אפילו בהמינו וכו' ביאור הדבר דלר' ינאי לאחר קמיצה אין הבדל בין ימין לשמאל, אבל ע"כ סבר ר' ינאי ג"כ דסגי בקמיצה שבעשרון, ובא להוסיף דיכול לעבוד גם בשמאל ולא בעי עוד כ"ש, וגם ימין לא בעי, ורנב"י אמר הכל מודים בקומץ שטעון קידוש, - ביאור דבריו דגם ר' שמעון מודה דהקומץ טעון קידוש בכ"ש, ורק העלאה והקטרה שפיר דמי גם ביד, - אבל רבנן ע"כ סברי דטעון כ"ש עד ההקטרה, ולכאורה יש להוכיח כרנב"י מריש פר"ק דלא פליג ר' שמעון בקבלה דמנחות דאפשר לבטלה אם בא לעבוד ביד ימין, וכבר עמדו בזה שם בתוס' ד"ה שחיטה, אבל לרנב"י ניחא דגם ר"ש מודה דבעי קבלה, וזהו כוונת מרן הגרע"א ז"ל בגיוה"ש, - ובאמת תמוה טובא על יהודה ברי' דר"ח ור' ינאי מהמשנה דריש מסכת מדלא פליג ר"ש בקבלה דמנחות, והיא קושיות התוס' לעיל, גם תמוה מדוע כתבו התוס' בלשון תימא קצת אשר לכאורה קושיא גדולה היא, - עי' מה שכתבנו לעיל בריש המסכת. - ונראה דאפשר לומר דסברי יהודה ברי' דר"ח ור' ינאי אליבא דר' שמעון דקבלה גם קודם קמיצה נחשבה לקבלה, וכמו שמצינו דמהני קבלה גם קודם גמר השחיטה, כמבואר בתוס' זבחים ק"י, וכבר ביארנו בזה בספרנו נזר הקודש בסוגיא דזבחים ק"ד, ה"נ מהני קבלה בכלי שרת קודם קמיצה שהיא במקום שחיטה בקרבן, וא"כ ע"כ יש קבלה במנחות, וזה אי אפשר לבטל, כמו שכתבנו לעיל. הקטר חלבים ואברים בין בימין בין בשמאל כשרים וכו' ומשני לצדדין קתני וכו' יעוי"ש, ופירש"י דהך ברייתא ע"כ ר' שמעון, דהא מכשיר אף שלא בכלי שרת, - ומספקא להתוס' אם רבנן מודו בהקטר חלבים ואברים דכשר בשמאל, - והנה לרש"י בזבחים כ"ד בד"ה המעכב כפרה, משמע דה"ה הקטר אברים כיון דלא מעכבו כפרה, ולפירש"י לעיל י' דפירש הולכה דאפשר לבטלה משמע אבל הקטרה שאני כיון דכשהם בעין לפנינו אי אפשר לבטלה, אבל עכ"פ יוצא מזה דלרבנן בדבר המעכב כפרה בעי כלי שרת וימין דוקא. והנה מזה יש לתמוה על הרמב"ם שפסק בפר"ב מפסוה"מ הכ"ד וז"ל האימורין ואברי העולה והקמצים והלבונה ומנחות הנשרפות אחר שנתקדשו בכ"ש אם זרק אחד מכל אלו על גבי האישים בין ביד בין בכלי בין בימין בין בשמאל הרי אלו כשרים עכ"ל, ותמוה טובא הלא זהו אליבא דר' שמעון, אבל אליבא דרבנן פשיטא דבעי כ"ש ובימין דוקא, - וכבר העיר בזה הלח"מ, יעוי"ש, -- ומה שכתב שם דדעת הרמב"ם דבדיעבד כשר תמוה טובא דזהו נגד הסוגיא דידן, ועוד דבהדיא כתב הרמב"ם בפרי"א מפסוה"מ ה"ו וז"ל היתה המנחה שלא בכ"ש, או שהיתה קומצה שלא בכ"ש, או שהעלהו על המזבח שלא בכ"ש וכו' פסולה, ומצאתי בקרן אורה שהעיר בזה, סו"ד דברי הרמב"ם תמוה טובא.

ונראה דבאמת פסק הרמב"ם כרבנן דר"ש, וכדבריו בפרי"א מפסוה"מ ה"ו וכמו"ש מרן שם דפסק כחכמים, אמנם במה שפסק בפר"ד מה' פסוה"מ הכ"ד דבזרק אחד מכל אלו כשרים, כוונתו מטעם אם עלה לא ירד, והיינו דפסק הרמב"ם דבאופן שנתקדשו בכ"ש שוב אמרינן אם עלה לא ירד, דדוקא בשלא נתקדש הקומץ בכ"ש אז אמרינן דגם אם עלה ירד כמבואר בפר"ג מפסוה"מ ה"ח, אבל בקומץ אחר שנתקדש בכ"ש, אז הדין דאם עלה לא ירד, וזהו שכתב הרמב"ם האימורין וכו' והקמצין וכו' אחר שנתקדשו בכ"ש אם זרק אחד מכל אלו על גבי האישים בין ביד בין בכלי וכו' הרי אלו כשרים, ולזה מדייק וכתב על גבי האישים, דהיינו ראשו של מזבח, שזהו הדין לענין אם עלה שלא ירד, אמנם שם בפרי"א מפסוה"מ ה"ו כתב או שהעלהו למזבח שלא בכ"ש פסולה, ע"כ כוונתו שלא העלה עדיין לראש המזבח, אלא סתם למזבח, והיינו שחסר עדיין העלאה למזבח להיות בזה הדין דעלה לא ירד, דאז הדין דפסולה, כן נראה לבאר כוונתו. א עמוד ב הקטיר קומצה פעמים, ובגמ' ריב"ל פעמים ולא פעמי פעמים ור"י אמר פעמים ואפילו פעמי פעמים, והנה הרמב"ם בפרי"א מפסוה"מ הט"ו כתב מנחה שקמצה פעמים כשרה ואפילו פעמים רבות, - ומשמע מזה שגם הקמיצה כשרה פעמים דהיינו שיקמוץ ויחזור ויקמוץ, איברא דהמל"מ הגיה ברמב"ם דצ"ל הקטיר, וזהו גם פירוש מרן הכס"מ, אמנם הגאון חת"ס בחאו"ח סי' צ"ח כתב דהכוונה כפשוטו כמו שהוא דהיינו דכשר ליטול קומץ כמה פעמים, והיינו דכיון דאין קומץ פחות משני זיתים, ואם ידו של כהן קטן מהכיל השיעור הזה יכול לימול ולחזור וליטול, ויליף לה הרמב"ם מסוגיא דעירובין ל' דאיתא שם דשיעור קומץ מלא קומצו, וממילא אם אינו מחזיק שיעור זה דשני זיתים יכול להשלים בעוד פעם, ובזה מיישב הא דלא הביא הרמב"ם דין הירושלמי פר"ב דיומא דכהן שאין ידו מחזקת כשני זיתים פסול לעבודה, וכאשר תמה עליו בזה המל"מ בפרי"ג ממעה"ק, והיינו דהרמב"ם השמיט זה מכח סוגיא דעירובין, עכת"ד, והנה לכאורה יש להביא ראי' לדבריו מסוגיא דעירובין מ"ח, דאיתא שם בד' אמות של שבת אם באמה דידי' או באמה של קודש, ומסקנא דבאמה דידי' והא דלא תנן לה וכו' משום דאיכא ננס באברין, יעוי"ש, ולפי"ז יש לעיין גם גבי קומץ דתנן שהוא מלא קומצו לפי מה שהוא אדם, וקשה אם בקומץ בעינן שיעור שתי זיתים, א"כ היכי תנן התם לפי מה שהוא אדם, וקשה הא איכא ננס באבריו, ואין ידו מחזקת כשני זיתים, וע"כ דגבי קומץ שפיר דמי מטעם דיכול ליטול עוד פעם. - ב והנה אם כי דברי החת"ס דבר חידוד. אבל לדעתי אינו נכון לומר כן, דהלא אם אמרינן דאין ידו מחזקת שני ביצים צריך לחזור וליטול עוד פעם, נמצא דכל עיקר הקמיצה נעשית אצלו בזה אחר זה דוקא, ולא בב"א, ואנן קיי"ל

כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, ומכ"ש אם אינו בב"א דלא מהני בזאח"ז כמבואר בתוס' לעיל י"א ע"ב ד"ה כגון, וממילא נקרא אינו בר קמיצה, ואף שיש לומר דהתם הפירוש לענין חלות הענין, והכא לענין חלות יצוייר ששני כהנים כאלה יטול כל אחד קומץ, ובצירוף יהי' כשני זיתים, אבל אם אמרינן דלא יצוייר אצלם עבודה אלא ע"י שנים, הנה מלבד שזהו דבר שאי אפשר לדעת הרמב"ם דפוסק דגם בידי אדם א"א לצמצם, ובאופן זה כתבו הראשונים בקדושין בסוגיא דמעכשיו ולאחר שלשים דהקשו דלר' יוחנן משכחת לה אשת שני מתים מדאורייתא, ותירצו מטעם דאי אפשר לצמצם, דאם לא מתו כאחת אינה יכולה להתייבם לעולם משום דכל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילתה ליבום יבמה יבוא עליה שוב אינה מתייבמת וכו', וכן מבואר בחידושי הרמב"ן והריטב"א ובר"ן ובישו"ש, הנה מלבד זה אין כאן חשיבות של עבודה כשנעשית ע"י שנים באופן שזה אינו יכול וזה אינו יכול, וידוע מה שכתבו דלהכי אין שוחטין קרבן בשבת ע"י שנים, משום דאזלא חשיבות דהמצוה אם לא אפשר רק באופן זה, ומכ"ש הכא בקמיצה באופן שאין במציאות לעשות קמיצה רק ע"י שנים. ג ומה שנראה לי בזה דכהן שאין ידו מחזקת כשני זיתים בלא"ה פסול, דממנפ"ש אם גופו גדול וידיו ננסים הרי"ז גופו גדול מאבריו ופסול לעבודה מטעם שאינו שוה בזרעו של אהרן, כמו שמבואר בבכורות מ"ד, ואם גופו גם כן לפי ערך זה א"כ הרי"ז מופלג משארי בני אדם, וג"כ פסול לעבודה, וכמו שכתב הרמב"ם בפר"ח מביא"מ הי"ד, ולדעתי זהו כוונת הירושלמי כי כהן שאין ידו מחזקת כשני זיתים פסול לעבודה, והיינו עבודה ממש, משום שאינו שוה בזרעו של אהרן, ובצדק השמיט הרמב"ם זה מהלכה כיון שכבר כתב פסול זה וחשב לה בכלל מומין. ד והנה השגתי עתה חידושי הרשב"א על עירובין שיצא עתה מחדש, - וראיתי כתב שם וז"ל ולא דמי למלא חפניו קטורת דאפילו עוג וננס באבריו במלא חפניו, משום דהתם אפשר ולא נתנה תורה קצבה אחרת בקטורת, ולא בקומץ המנחה אלא כך עכ"ל, יעוי"ש, והנה שמענו מדבריו שתים, א) דלפי דבריו גם בקומץ סגי במלא קומצו, ולא בעינן שיעור, וזה פלא הלא מבואר להלכה דבעינן שיעור שני זיתים, ב) מכשיר עוג ונגס באבריו, וזה פלא הלא פסול הוא מטעם שאינו שוה בזרעו של אהרן, וצ"ע אבל בדברי הרמב"ם ע"כ הצדק עם המל"מ וכפי פירוש מרן.

ה אין הקטרה בפחות מכזית, לכאורה קשה מדוע לא נימא צירוף דהיינו כיון שלבסוף הקטיר הרבה, והיינו אם אמרינן דאיתקש אכילת מזבח לאכילת אדם ושיעורו באכילת פרס, ובזבחים ל"א ע"ב מבואר דבהקטרה נחשב נם יותר מאכילת פרס, יעוי"ש, ומדוע לא נימא הכא דליצטרפו ההקטרות, וע"כ דדין הוא בזה דלא מהני צירוף, וכן כתב גם

הרמב"ם בפרי"א מפסוה"מ הט"ו וז"ל והוא שיקטיר כזית בבת אחת, וע"כ צריך לומר דלא שייך צירוף רק בעניני אכילה, ולא בשארי ענינים, ומזה יש לפשוט ספקו של הפרמ"י אם יש איסור חצי שיעור בבישול בשר בחלב, והיינו דהרי חזינן הכא בהקטרה דליתא דין צירוף, וממילא גם בבישול בשר וחלב לא שייך חזי לאצטרופי, וח"ש מותר מה"ת, ואפילו למ"ד דיש הקטרה בפחות מכזית זהו מטעם דסבר דסני בזה עצמו, וכמו שכתבו התוס' ד"ה יש שהוא מטעם ריבוי הכתוב, איברא דמדברי התוס' לקמן נ"ח ד"ה אבייי כתבו דחשבינן לה הקטרה משום דהקטיר הכל, יעוי"ש, הרי דסבר דמצרפין, והנה יש לומר דפליגי גם בזה אם שייך בזה צירוף, אבל עכ"פ יש לומר דנידון זה דהפרמ"ג אם שייך צירוף בבישול בשר וחלב תליא בזה, ולדידן ידן דקיי"ל דלא דנין צירוף בהקטרה, היינו משום דלא דנין צירוף רק באכילה ולא בשארי דברים, אבל יש לחלק ולומר דהכא בהקטרה הכוונה שהקטיר חצי זית ונשרף תיכף טרם שבא החצי זית השני, - משא"כ בבשר בחלב שבישל חצי זית, ועדיין ישנו בעין, אפשר שישנו בצירוף, - אבל מסתימת לשון הסוגיא והרמב"ם משמע דלא מהני בכל אופן היינו אף באופן שהקטיר החצי זית השני טרם שמשלה האור בהזית הראשון ועדיין צ"ע בזה, - עי' בשו"ת חכם צבי סי' פ"א דמלבד איסור אכילה אין איסור ח"ש מה"ת, וכן יש לדייק בתוספתא ביצה פר"ד,, כן נראה מהג"א ברישׁ פר' המוציא יין, ובדברי רש"י שבת ע"ד. - ו איתמר קומץ מאימתי מתיר שיריים באכילה ר' חנינא אומר משמשלה בו את האור, האי משמשלה בו את האור דר' חנינא היינו גם אם משלה האור בקורט אחד סגי, וכן מוכח בירושלמי פר"ב דיומא ה"א דא"ר חנינא קומץ שנתנו על גבי האישים והפריחתו הרוח בפריחה האחרונה נתכפרו הבעלים ויצאו השיריים ידי מעילה יעוי"ש, והאי פריחה אחרונה ע"כ הכוונה שפרח מידו גם סוף של הקומץ, והיינו שקמא קמא שהטיל על המזבח נתפרח, ובכל זה נתכפר מטעם שעכ"פ הטיל הכהן המקטיר כל הקומץ על המזבח, ולא נשאר בידו כלום, ומהני הכפרה משום דע"כ אי אפשר שלא שלט האור במשהו אחד מהקומץ, הרי מבואר דכוונת ר' חנינא בהא דשליטת האור דסגי אף בקורט אחר של קמח, ובזה יובן מה שכתבו התוס' יומא מ"ז ע"ב ד"ה הדר פשטוה שכתבו שם דטבל במשהו. ולכאורה מה שייך בטבל של מנחה לדון במשהו, דהלא עיקר הטעם דטבל במשהו הוא משום דכהיתרו כך איסורו, וכבר נשאל בזה הגאון בנוב"ת חאו"ח סי' קי"ד וכתב דלר"ח דסבר משמשלה בו האור היינו גם במשהו, - ובזה ניתרת המנחה באכילה, יעוי"ש, ולפי מה שכתבנו מבואר להדיא בירושלמי דסגי שלט האור במשהו, וממילא למסקנא דש"ס דלענין לקלוט סבר ר' יוחנן כר"ח, ע"כ הכוונה גם כן דסגי במשהו מן

הקומץ, וגם במנחת מאפה תנור אף שהקומץ בא חתיכות, לא בעינן שליטת אש בכל חתיכה, אלא גם במשהו בחתיכה אחת סגי, ומזה ראי' להדברים שיבואר להלן, וכאשר יבואר. ז ר' יוחנן אמר משתצית בו את האור ברובו, -. הנה האי ברובו דר' יוחנן היינו רוב קומץ, ולא בעינן רוב פרידא ופרידא כמו במנחת מחבת ומרחשת, והוא מטעם דאזיל בתר חשיבותי' דקומץ, וקומץ כולו נחשב כאחד דבר שלם, כן משמע לכאורה, אמנם בירושלמי פר"ב דיומא שם מבואר בשם ר' יוחנן דבעינן רוב בכל פרידא ופרידא, ולזאת יש להבין מדוע פסק הרמב"ם בפרי"ב ממעה"ק הי"ג דהשיעור ברוב הקומץ, - והמל"מ שם מביא להירושלמי, ולפלא שלא הקשה על הרמב"ם. ח ונראה דסבר הרמב"ם דש"ס דילן לא סבר כן אליבא דר' יוחנן, והוא מדמסיק הש"ס דלקלוט שלא תפסל בשקיעה"ח סגי גם לר' יוחנן משמשלה בו האור, - ואם אמרינן דלענין להתיר בעינן רוב פרידא ופרידא, וע"כ דלא סגי ברובא של קומץ, מטעם דכל פרידא יש לה חשיבות בפני עצמה, ובעינן שליטת האור בכל פרידא ופרידא. מטעם דכל פרידא ופרידא יש לה כח מתיר, ולפי"ז ע"כ גם לענין קליטת המזבח שלא תפסל בשקיעה"ח יש לנו לומר לשיטת הירושלמי דבעינן שתשלט האור בכל פרידא ופרידא, מטעם דיש לכל אחת חשיבות עצמותה, - ולש"ס דילן ע"כ אי אפשר לומר כן משום דלפי"ז הדרא קושיות הש"ס לדוכתיא דעם בוא השמש לא משכח"ל, והיינו דכיון דהפרידות מונחות זו על גב זו, וממילא לא יצוייר שליטת האור בכל הפרידות במשהו זה דזמן בוא השמש, וע"כ דלענין קליטה שלא תפסל בשקיעה"ח ע"כ סבר ר' יוחנן כר' חנינא דסגי בשליטת האור במשהו דפרידא אחת גם כן, וחזינן מזה דכל הפרידות נכנסות תחת הקומץ כולו להיות נחשב כחדא, וממילא מוכח דגם לענין להתיר נחשב הקומץ כולו כאחד ממש, וממילא כשאמר ר' יוחנן דלענין להתיר בעינן שליטת האור ברובא של קומץ, ע"כ דלא בעינן שליטת האור ברוב פרידא ופרידא אלא סגי ברובא של קומץ, ומטעם זה השמיט הרמב"ם הא דהירושלמי דבעי לר' יוחנן רוב פרידא ופרידא, משום דמוכח מהסוגיא דנא דסגי ברוב קומץ, וכמו שנתבאר. - א דף כז ד' מינים שבלולב מעכבין זה את זה, אמר רב חנן בר רבא ל"ש אלא שאין לו אבל יש לו אין מעכבין מתיבי' וכו' ומשני תנאי היא דתניא לולב בין אגוד ובין שאינו אגוד כשר ר' יהודה אומר אגוד כשר שאינו אגוד פסול מ"ט דר"י גמר קיחה קיחה מאגודת אזוב, ורבנן לא גמרי קיחה קיחה וכו' יעוי"ש, והביאור בדברי רב חנן דמחלק בין אין לו ליש לו, - דאם אין לו הד' מינים ע"כ אינו יוצא משום דאין זה לקיחה תמה, אבל אם יש לו ולקח' כל מין ומין בפני עצמו קרינן לזה לקיחה תמה כיון שעכ"פ לקח כל המינים, והלקיחה בבת אחת באגודה אינו מעכב, זהו

תוכן הסוגיא לפי פירושן של הראשונים, וכן פסק הרמב"ם בפר"ז מה' לולב ה"ה וז"ל ואם לא אגדן ונטלן אחד אחד יצא והוא שיהי' ארבעתן מצוין אצלו אבל אם לא הי' לו אלא מין אחד, או שחסר מין אחד לא יטול עד שימצא השאר עכ"ל, וכתב הה"מ דטעם הרמב"ם משום דקיי"ל לולב אין צריך אגד, יעוי"ש, והנה יש לעיין טובא דהנה אעפ"י דאין צריך אגד היינו שיהי' כל המינים באגודה כדעת ר' יהודה דבעי אגודה, וגם בקשר של קיימא כמבואר בסוכה ל"ב דבעי איגוד מעליא באופן שאסור לעשות ביו"ט מטעם קשר. והיינו דלדידי' דיליף קיחה קיחה מאגודת אזוב בעי אגודה ממש, ורבנן דלא סברי להאי גז"ש לא בעי אגודה, אבל קשה הוא כיון שאמרה תורה ולקחתם דזה מורה על לקיחה תמה, ולקיחה תמה לא הוי עד שיקח כל הד' מינים, וכשיקח כל מין ומין בפני עצמו, ע"כ אין זה וקראת לקיחה תמה, דכל מין ומין בפני עצמו הרי"ז כחצי שיעור לגבי המצוה כולה והיאך מהני הלקיחה של כל אחד ואחד בפני עצמו, וגם אם אמרינן דגם זה נקראת לקיחה תמה לבסוף כשיקח כולם משום דעכ"פ יצטרפו הלקוחות כולן, ושפיר הוה לקיחה תמה לבסוף, א"כ מה זה ההבדל בין אם יש לו כל הד' מינים בביתו וברשותו לבין אם אין לו, דהלא משמע מהסוגיא ומהרמב"ם דלא יצא יד"ח אף בשלקחן כולן לבסוף באופן שלא הי' לו כל המינים ברשותו גם בשעת הלקיחה הראשונה של מין הראשון, וקשה הא עכ"פ יש כאן לקיחה תמה, דהרי נטל כל המינים לבסוף. ב עוד תמוה טובא מהא דתנן במשנה פרה פר"ג דנוטל שלשה המינים השייכים לשרפה הפרה, היינו האזוב והארז והתולעת, וכורך האזוב עם הארז בלשון של שני ומשליך אל תוך בטנה של פרה, כמו שנאמר והשליך אל תוך שרפת הפרה, וכן כתב הרמב"ם להלכה בפרי"ג דפרה ה"ב, יעוי"ש, - הרי מבואר דבעינן כריכת שלשת המינים ביחד, והטעם בזה כמו שמבואר ביומא מ"א ע"ב דתניא למה כורכן כדי שיהיו כולן באגודה אחת דברי רבי, - וקשה דהנה לכאורה יש למצוא מקור מניין לרבי דבעי אגודה אחת, וע"כ משום הלימוד לקיחת לקיחה מאגודת אזוב, וכן פירש הריב"א הובא בתוסי"ש שם, ולפי"ז קשה הא לדידן דקיי"ל כרבנן דלא דרשי לקיחה לקיחה א"כ אין כאן דין אגודה, ולא בעי גם כריכה ושפיר דמי גם אם השליך כל אחד ואחד לחודיא, איבדא דיש לפרש דלמצוה בעלמא קאמר רבי דבעינן אגודה וכריכה, וכמו שגבי לולב יש מצוה לכתחילה לאגדו אעפ"י שגם אם לא אגדו כשר, וכן יש פירוש זה שם בתוסי"ש בשם ה"ד יוסף שרק הידור מצוה הוא יעוי"ש, אבל ע"כ אין לפרש כן בדברי הרמב"ם מדלא כתב דזהו למצוה, וע"כ דכן הדין, ותמוה מדוע ישתנה דין פרה מדין לולב, ומצאתי בגבו"א להגאון שאג"א שם בחידושיו ליומא שעמד בזה בסתירת הסוגיא, עוד הוסיף לתמוה דאם בעינן אגודה

מצד הדין, א"כ מדוע לא בעינן גם קשירה מעליא כמו לר' יהודה בלולב, יעוי"ש, - אמנם זה לא קשה לפי מה שכתב הריטב"א בשם מורו דבאזוב אין צריך אלא אגד ביד ואין אגד בחוט מעכבו, ולפיכך אמרו שאעפ"י שפסגו ולא אגדו כשר, ואעפ"י שאגד בידי שמים לא שמי' אגד לית לן בה דהא אין אגד מעכב, יעוי"ש, אבל קשה מה שכתבנו לעיל, ו וביותר לדברי הרמב"ם תיקשה שמשמע שהכריכה מעכבת, וכדלעיל. ג ונראה לבאר לפי מה שכתב הריטב"א בסוכה י"ג וז"ל ומיהו אנן הא כתיבנא דודאי אזוב דמצרים צריך אגד גמור בחוט, ומתניתין דמסכת פרה באזוב של פרה היא שנוי' דלא כתיב בה אגודה, ואע"ג דכתיב קיחה קיחה, רבנן סברי דלא גמרינן קיחה מאזוב דמצרים לאזוב דפרה, תדע דלא גמרינן קיחה קיחה דלולב מאזוב כדאיתא לעיל, ואילו הוי גמירי גז"ש דקיחה קיחה בין ללולב בין לאזוב דפרה הוי גמרי לי' וכו' אלא ודאי דרבנן לא גמירי גז"ש דקיחה קיחה כלל לענין שיהא אגד מעכב אלא לענין שיהא לולב ואזוב פרה ראוי לאגד הן בשלשה קלחים הן בשנים וכו' יעוי"ש, הנה יוצא מזה דכו"ע סברי גז"ש דקיחה קיחה, אבל כיון דנאמרה הגז"ש בלשון קיחה ולא בלשון אגודה, לכן אין ללמוד מזה אלא לקיחה, ולא לענין אגודה, ומבאר לנו רבינו הריטב"א דהפירוש של הגז"ש נאמרה לענין ראוי לאגודה. ד ובזה יבואר לנכון דברי רב חנן בר רבא דמחלק בין יש לו לאין לו, דביש לו כל הד' מינים דהוי ראוי לאגודה אז אין האיגוד מעכב, אבל כשאין לו דאז אינו ראוי לאיגוד, אז האיגוד מעכב. ה אמנם בפרה ע"כ אין לומר דבאופן שיש לו המינים דלא ליבעי כריכה ביחד כמו גבי לולב, והיינו דשאני הא דפרה מלולב, דבשלמא בלולב שפיר משכחת לה ויצוייר הלקיחה בזה אחר זה, משום דהוי ראוי לאגודה בין קודם נטילה בין לאחר נטילה, משום דגם לאחר נטילה המין עדיין בעין, וכל שעה ושעה ראוי לאיגוד, וגם כשנוטל המין האחרון הנה גם המין שנטל מקודם עוד ראוי להיות באיגוד, וממילא על כל מין ומין קרינן ראוי לאיגוד, ויוצא י"ח, ואעפ"י שאינו מחויב ליטול עוד פעם המין שנטל מקודם, אבל כיון שטרם יצא י"ח לולב עם כל מינים להיות לקיחה תמה ממילא טרם נתבטל החיוב מכל וכל גם מהמינים דהנטילה הקודמת בכדי לקיים ולקחתם לקיחה תמה, וממילא מישך שייכי כולם גם עם המין האחרון שנוטל באחרונה, וממילא כולם שייכי להיותם בחיוב אחד בהדין ראוי לנטילה, ו והנה תצא מזה גם בלולב אם לאחר שנטל מין אחד נאבד או נשרף דעתה שוב המין השני והשלישי אינו ראוי לאיגוד, קרינן לזה אין לו, ואינו יוצא בנטילה, וזהו דין חדש, אבל לדעתנו הוא ברור ונכון, ובזה יהי' שוה לולב לפרה, וכמוש"נ. א נסתפקתי בדבר מצות ד' מינים אם יש מצוה בנטילה כל פעם ופעם, והיינו דהנטילה הראשונה חובה ושאר הנטילות רשות,

אבל יש מצוה בנטילת], או"ד דאין קיום מצוה כלל יותר מהנטילה הראשונה. ב הנה הסברא נוטה דיש קיום מצוה בכל פעם ופעם שנוטלן, וזהו כמו שכתבו התוס' בר"ה ט"ז ע"ב ד"ה ותוקעים וז"ל וי"ל דאין שייך בל תוסיף בעשיית מצוה אחת ב' פעמים כגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו צבור עצמו או נוטל לולב וחוזר ונוטל וכו' יעוי"ש, והנה משמע מדבריהם שיכול גם לברך עוד פעם כמה שירצה, מדמדמה לולב לברכת כהנים, וכמו שיכול לברך ברכת כהנים כמה שירצה, הנה כן יכול לברך גם על הלולב כמה שירצה, - ואעפ"י שיש לומר דשאני ברכב"ה שהברכה הוא עצם המצוה, אבל עכ"פ מדחזינן שיכול לעשות כמה פעמים, היינו מצוה כזו אעפ"י שיש בה ברכה, הנה מסתבר שיכול לברך גם ברכה בכל פעם מהנטילה, אבל עכ"פ מבואר בתוס' להדיא דיש מצוה בנטילה כל פעם ופעם. ג והנה יש להעיר מסוגיא דסוכה מ"ו ע"ב אמר לי' ר"פ לאביי מ"ש סוכה מאתרוג, א"ל סוכה דחזיא לביהש"מ וכו' אתרוג דלא חזי לביהש"מ, ופירש"י סוכה דחזיא לביהש"מ שהרי מצותה כל היום, אתרוג דלא חזי לביהש"מ משיצא בו שחרית, יעוי"ש, הרי משמע דמשנטל פעם אחת שוב אין לו שייכות עם האתרוג עוד כל היום, ואם אמרינן דמצוה איכא בכל פעם שנוטל, א"כ אפילו אחר שיצא בו אכתי איכא בו ענין מוקצה אם ירצה לקיים המצוה דנטילה עוד פעם, אבל אפשר לומר דכיון דדעתו למיכל א"כ מתייאש הוא מליטול עוד פעם, להכי לא שייך לומר בזה מוקצה, משא"כ סוכה דלא תלי בדעתו מטעם דכיון דאי מתרמי לי' סעודתא מחויב הוא בסוכה. ד אמנם תמוה מהא דאיתא בירושלמי פר"ג דסוכה הי"א וז"ל דאמר ר' אילא ותניי תמן כך הי' המנהג בירושלים אדם הולך לביה"כ ולולבו בידו וכו' הניחו לארץ אסור לטלטלו אמר ר' אבון זאת אומרת שהוא אסור בהנאה, יעוי"ש, וכן תניא בתוספתא דסוכה פר"ב ר' יוסי אומר יו"ט הראשון של חג כיון שיצא בו ידי חובתו אסור לטלטלו, יעוי"ש, וגירסת הגר"א כן בברייתא הקודמת שם בתוספתא, והנוסחא כדתניא בירושלמי, יעוי"ש, - ואם אמרינן דיש מצוה בכל פעם דהנטילה מה שייך לומר מוקצה על דבר שעומד לעשות מצוה בו. ה והנה תמהני טובא על עצם הדין דהתוספתא והירושלמי ממשנה ערוכה סוכה מ"ב מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה, ומחזירתו למים בשבת, ר' יהודה אומר בשבת מחזירין ביו"ט מוסיפין, ובגמ' פשיטא מה"ד הואיל ואשה לאו בת חיובא היא לא תקבל קמ"ל, יעוי"ש, ובפירש"י וז""ל כיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל, וכן פסק הרמב"ם בפר"ז מלולב הכ"ה, ובשו"ע סי' תרנ"ב, הרי חזינן דליתא תורת מוקצה בלולב כלל, ותמוה טובא שלא מצאתי למי שיעורר בזה, וצע"ג. ו ומתוך חומר הענין נראה דלא לחנם דייקו בירושלמי הניחו לארץ. ונראה דהכוונה אם

בדעת הבעלים שלא ליטול עוד בזה היום, נעשה עתה מוקצה, ותרתי בעינן שיניחו לארץ וגם שיסיח דעתו מליטול עוד, והנה כל זמן שהלולב בידו אין כאן מוקצה, דהרי רשאי לטלטלו עד המקום שרוצה להניח, כמו שהדין בכל מוקצה, כמו שכתבו התוס' ביצה ג' ע"ב ד"ה אבל, לכן כשיש בזה שתים, היינו מחשבתו שלא ליטול עוד וגם הניחו לארץ נעשה מוקצה, ולהכי יכולה אשה לקבל מיד בנה ומיד בעלה טרם נעשתה הנחה בארץ, מטעם דטרם שהונח בארץ לא חלה עדיין שום מוקצה על הלולב, משום דאכתי יש לומר דימלך בדעתו ויחזור ליטול, ולהכי יכולה האשה לקבל מיד בנה ומחזירתו למים, ועתה ע"י החזרה למים נעשה מוקצה, - ולפי"ז אין סתירה למה שכתבנו, ושפיר יש לומר דיש מצוה בנטולה בכל פעם ופעם. ז איברא דיש להעיר מהא דתניא בתוספתא שם והובא גם בש"ס דילן ראבר"צ אומר כך הי' מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו וכו' קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו על גבי קרקע הרי מבואר שאף שמניחו ע"ג קרקע ומכ"ז נוטלו אח"כ ולא נעשה מוקצה גם בזה שהניחו עג"ק, וגם הגר"א ז"ל מביא גירסא זו, יעוי"ש, - ומצאתי בספר יד שאול להגאון רי"ש בספרו בסי' רס"ו שבא להשיג על רבינו הגר"א ז"ל שמסכים להלכה דאסור הלולב בטלטול לאחר שיצא בו, והשיג מברייתא זו, יעוי"ש, אבל בדברנו אתי שפיר, משום דלא נעשה מוקצה רק בשתי אלה, היינו במחשבה שלא ליטול עוד, וגם הנחה עג"ק, - והנה שם בתוספתא איתא ונושא את כפיו ומניחו על גבי קרקע, נמצא דרק בשביל נשיאות כפים הניח הלולב עג"ק, משום דלא סגי בלא"ה, וא"כ אין כאן היסח הדעת מליטול עוד הפעם ואדרבה חשב ליטול את הלולב אחרי נשיאות כפים, להכי אין כאן מוקצה, וברור. ח גם מה שמחדש שם בספר יד שאול דכוונת הירושלמי דוקא בנתן לחברו לצאת בו, דכיון דלדידי' הוי מוקצה כיון דאינו שלו, - מלבד שדחוק בסברא, הנה מלבד זה כבר ביארנו במקו"א דמוקצה בדעת בעלים תליא, וביותר שתיקשה מהמשנה שכתבנו דבאופן שחזי לאנשים לא הוי מוקצה גם לנשים, וא"כ פשיטא אם אין מוקצה לבעלים דפשיטא שאין מוקצה לגברא בר חיובא, - אבל הברור בזה כמו שכתבנו. - ט והנה אין להקשות דאם אמרינן דיש מצות נטילה בכל פעם שנוטל, א"כ הא דאמר אביי בסוכה מ"ב בדינא דר"י במשנה דפוטר השוכח להוציא הלולב לר"ה דזה דוקא אלא שלא יצא בו אבל יצא בו חייב, - וקשה הא גם כשיצא בו אכתי איכא מצוה דנטילה, וא"כ הוי טרוד טירדא דמצוה, אבל זה ליתא דמצוה לא שייכה רק בשעת הנטילה, וזהו ולקחתם, דהמצוה הוי הלקיחה, והכא אשר תופס הלולב בידו, אין כאן מצוה מחדש, וממילא אין כאן טירדא דמצוה, וזהו כוונת הגמ' דפריך והא מדאגבהי' נפק בי', - והנה לפי"ז משמע דליכא מצוה בכל פעם שנוטל.

- י כתב האור זרוע בה' סוכה מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה וכו' מכאן אני המחבר לומד לנשים שלא לברך על כל מ"ע שהז"ג דאי יכולת לברך מאי איריא משום דראוי לאנשים תיפ"ל דראוי לה לעצמה ליטול ולברך, מיהו רש"י שפירש כך שהוא אוסר להם לברך, אבל ר"ת מתיר להם לברך, הוא יפרש דאשה לאו בת חיובא היא, ואסורה לטלטלו קמ"ל כיון שהרשות בידה ליטול ולברך עליו הו"ל תורה ביי עליו לגבי דידה, מיהו נראין דברי רש"י, יעוי"ש, והנה לפי פירושו לשיטת הר"ת לא תיקשה מהירושלמי דלאחר שיצא תורת מוקצה עליו משום דשאני הכא דכיון דהרשות בידה ליטול ולברך, אין עלי' תורת מוקצה, והנה לפי"ז יש להוכיח דע"כ לשיטה זו מוכח דאין סיום מצוה בשחוזר ונוטל עוד פעם לאחר שיצא ידי מצוה בהנטילה הראשונה, דאל"כ לא הוי מוקצה גם לדידי', מטעם זה דהרשות בידו לחזור וליטול, - דע"כ לא גרע הוא עצמו בקיום מצוה לחזור וליטול מאשה שפטורה היא לגמרי ממ"ע שהז"ג, ויש בזה גם ק"ו, ומה אשה שפטורה היא לגמרי ממצוה זו, ומ"ל כיון שהרשות בידה להכניס עצמה בקיום מצוה, אעפ"י שאינה מצווה כלל במצוה זו, ומ"מ סני זה עצמו לבטל ענין מוקצה מלולב הזה. א"כ כש"כ וכש"כ איש אשר ישנו בחיוב מצוה זו, וגם לאחר שיצא ידי חובתו בנטילה הראשונה, אמנם אם יש בקיום מצוה זו כשיטול עוד פעם, הרי יש בזה קיום מצוה דבר חיובא, פשיטא שיש בזה השיעור לבטל ענין מוקצה מלולב הזה, - ומדחזינן מהירושלמי והתוספתא דיש איסור מוקצה לאחר שיצא י"ח בהנטילה הראשונה, ע"כ מוכח דאין קיום משוה כלל בשיחזור ויטול עוד פעם, - אמנם לשיטת רש"י דאשה אינה במצוה דלולב כלל, ועיקר ההיתר של הטלטול הוא מטעם דחזי לאיש לצאת בו, והנה הכא במשנה זו דמקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה, דכבר יצא יד"ח, וא"כ לשיטת הירושלמי והתוספתא יש איסור מוקצה אחרי שאין צורך בו עוד בהלולב הזה נמצא דעתה לא חזי גם לאיש, וע"כ לא הותר טלטול אלא למי שמחזיק בו בעצמו, וכמו שכתבנו לעיל בשם התוס' דביצה ג', אבל היאך תקבל האשה הלולב מיד בנה ומיד בעלה, וע"כ צ"ל דטרם שהונח הלולב עג"ק, עוד חזי לקיום מצוה כשיחזור הבעל או בנה ליטול עוד פעם, וא"כ לא נעשה מוקצה עדיין לבנה ולבעלה, ועל זה משמיע התנא דמטעם זה מותרת גם האשה בטלטול, ולפי"ז מוכח דלשיטת רש"י יש מצוה בשיחזור ונוטל עוד פעם, וזה מתאים לדברי התוס' דר"ה שכתבנו לעיל, נמצא דנידון שאילתין תליא בפלוגתא דרש"י ותוס', וכמוש"נ. יא ולפי"ז יש לעיין לפי מה שאנו נוהגין לטלטל הלולב מביהכ"נ להביא הביתה עבור נשים שיברכו, והנה זהו לשיטת ר"ת שאנו נוהגין כוותי' אבל תיקשה הא לאחר שיצא י"ח נעשה מוקצה לאנשים, וא"כ היאך מטלטלין אנשים את הלולב עבור

נשים, וזה דוחק לומר דלענין טלטול אנו תופסין שיטת רש"י, ומותר בטלטול מטעם דחזי עוד לחזור ולברך, דא"כ הוי תרתי דסתרי, ואף שבתרי גופין לא אמרינן תרתי דסתרי, אמנם אינו נכון לכאורה לעשות כן, אבל נראה דע"כ מודה ר"ת לסברא זו דבאופן דחזי לשום איש אכתי לא נעשה מוקצה משום דכן מוכח מפרק מפנין, דמטלטל זר תרומה מטעם דחזי לכהן, וה"נ כיון דלר"ת אשה בת לולב היא וחזיא לה, הנה מטעם זה מותר גם לאנשים לטלטל, ולא נעשה מוקצה עד שיצאו גם נשים ידי מצוה זו, ולענין אם רוצה אדם לחזור וליטול עוד פעם מפני קיום מצוה, - לדעתי יכול אדם לעשות כן, וזהו לשיטת רש"י, אבל אשה אינה יכולה לעשות כן לחזור וליטול מפני שתהי' תרתי דסתרי בגוף אחד, דלשיטת רש"י אינה במצוה זו כלל, ולר"ת בלא"ה אין מצוה לחזור וליטול, וממילא אסורה בטלטול. - עמוד ב מבית לפרוכת למ"ל דהיכל מחייב מבל"פ מבעי', וקשה להפוסקים דסברי דמותר לכנס להיכל להשתחות דלמא רבתה תורה מבית לפרוכת שיהי' חייב בכניסה להשתחות, דבהיכל מותר, ומזה הוכיח הגאון בטו"א שלהי חגיגה דע"כ בהיכל ג"כ אסור כניסה לצורך השתחואה, יעוי"ש, וכן כתב לדייק גם הגאון בספר קרן אורה בחידושיו למנחות, יעוי"ש, וכבר קדמו בטו"א, ומכח זה החליטו דהשתחואה בהיכל רק בגמר עבודה, וזהו כשיטת הסמ"ג, ובזה מיושב הא דפריך הגמ' שפיר דלמ"ל קרא מבל"פ היכל מחייב מבילפ"ר מבעי', והיינו משום דהיכל ומביל"פ שניהם שווים, ואם אמרינן דמביל"פ אין שום השתחואה אפילו בגמר עבודה, א"כ אכתי כש"כ יש להקשות מאי פריך הש"ס, הלא יש לומר דהתורה רבתה דמביל"פ שיהי' חייב בה גם בהשתחואה בגמר עבודה, והיינו לומר שאם השתחווה, וממילא שהה שם בהשתחוואה ללא צורך, הרי הוא בלאו דלא יבוא, דבהיכל שרי, - ובמביל"פ כיון דבלא"ה אסור, א"כ רבתה תורה להיות באזהרה, וע"כ מוכח דהיכל ומביל"פ שווים בזה, וכל שמותר בהיכל, דהיינו השתחואה בגמר עבודה, וגם מצוה איכא בזה, שהוא דרך שירות בכך, ע"כ דישנו לדין זה גם במכיל"פ, ואין זה בכל השנה, שאסור כניסה, וע"כ זה ביוהכ"פ, בגמר עבודה, - וא"כ מוכח דדעת הגאון בעל טו"א והקרן אורה דהיתה השתחואה בגמר עבודה ביוהכ"פ. א והנה ראיתי לחכם אחד שכתב דבאמת ביוהכ"פ ליתא כלל להשתחוואה, והוא מטעם דהביאה והיציאה לפנים הוויין מסדר וקיום של עבודת יוהכ"פ הנעשות בבגדי לבן, - והיינו דהיציאה הוי גם כן עבודה, וממילא בעינן הכשר עבודה גם ביציאתו, והשתחוואה אינו ראוי לעבודה כיון שהוא בפישוט ידים ורגלים, וחסר בזה עמידה, עכת"ד, אבל זה ליתא דע"כ אם בעינן ביציאה השתחוואה, - והיינו מפני שזהו דרך עבד כשגמר עבודתו לרבו, ולפ"ז כשאמרה תורה ויצא ע"כ גם

כן הביאור כדרך יציאה, - והשתחוואה בכלל יציאה הוא. ב ומה שכתב דבעינן הכשר עבודה כל זמן היותו שם, הנה זה תינח בביאתו שמה. אפשר לומר דיוכר זה בתור עבודה מפני שהוא למטרת עבודה, אבל אחרי גמר עבודה למה בעינן הכשר עבודה, - כיון שמעתה חל עליו דין יציאה ולא דין עבודה, - והשתחוואה ג"כ נכלל ביציאה, - ועוד להפוסקים דסברי דמותר ליכנס להיכל להשתחוות מטעם דהשתחוואה עבודה חשובה מטעם עצמותה, א"כ מדוע לא אמר נן דעבודה זו' דפישוט יו"ר אינו מגרע את היציאה, אף אם אמרינן דהיציאה ג"כ עבודה היא, ועוד דע"כ הא דלא נחשבה השתחוואה ראויה לעבודה שהוא מטעם חסרון עמידה, זהו דוקא רק לגבי עבודה אחרת דכתיב בה לעמוד ולשרת, אבל השתחוואה שהיא עצמה עבודה חשובה מצד עצמה, והיינו שדרכה בכך, וא"כ למה יגרע ביציאה זו דיוהכ"פ, שתהי' יציאה באופן זה דהשתחוואה, שגם היא בעצמה עבודה חשובה, ואין כאן גרעון כבוד כלפי מעלה, אלא אדרבה יתרון הכשר. ג ועל עיקר החידוש שמחדש דכל משך הזמן של ביאה ויציאה ג"כ בכלל כפרה, והוא מזבחים פ"ג לכפר אעפ"י שלא כיפר, ופירש"י שם משעת ביאה, הנה זה לא דייקא דע"כ עיקר הלימוד שם הכוונה טרם נעשה הכפרה, דע"כ כן הדבר בכוונת התורה בהחחלת הקטרה דהקטורת, וזה נקרא לכפר ולא כיפר, - וכוונת רש"י שכתב בשעת ביאת המכפר, הוא לא דוקא, ועיקר הכוונה טרם כפרה, והיינו דרש"י מפרש כפי לשון הקרא שנאמר בבואו, אבל הכוונה העיקרית בבואו לכפר, היינו טרם נעשית ההקטרה, ועוד דאם נפרש בבואו דוקא, א"כ קטורת דכל השנה שנלמד מיוהכ"פ, כמבואר ביומא מ"ד, וזה מוכרח שם בסוגיא, וכמו שמבאר שם הגאון בגבו"א, וא"כ מדוע לא נלמד מיוהכ"פ דגם כן הדין דבבואו דוקא בעינן גם בכל השנה בהקטורת שבהיכל, - וע"כ הכוונה בבואו דגם התחלת הקטרה אסור לכל אדם להיות שם, ומדויק לשון הרמב"ם פר"ג מתו"מ ה"ג שכתב בשעת הקטרה, דהכוונה מראשית הקטרה עד שתעלה תמרתו, וזהו מעיקר הדין. ד ועוד דלדבריו תיקשה מדוע כתב הרמב"ם בהלכות עבודת יוהכ"פ פ"ד ה"ב וז"ל בשעת הקטרת הקטורת בקדש קדשים כל העם פורשים וכו', הרי מבואר דגם ביוהכ"פ הדין דרק בשעת הקטרה נוהג דין פרישה מהיכל, ולא מקודם, וע"כ מפרש בבואו התחלת הקטרה, והא דבאמת כתיב בבואו הוא מפני שזהו על דרך ההווה, והרגילות, דהרי בהכרח היו מוכרחין לפרוש תיכף בבואו דהרי היאך יוכלו לידע בצמצום התחלת הקטרה, דהרי אין שם שום איש שיודיעם, ואם הי' באפשרות להודיע בצמצום שעת התחלת הקטרה, דאז לא כתבה תורה בבואו, אבל מפני איסור כניסה לכל אדם שם, וממילא מפני ההכרח כן הדבר, ועל זה כתבה תורה בבואו, ומצינו שהחמירה תורה

מפני זה, והוא כמו שכתב הרמב"ן במלחמות ליומא דהא דכה"ג מכנים בעצמו המחתה, אעפ"י שגם אחר כשר להכניס, וגם להיות חותה בה, אבל מפני איסור כניסה מוכרח הוא הכה"ג בעצמו להכניס וחותה, - הנה כן כתבה תורה בבואו מפני יראת הצמצום. ה והנה אפשר לומר אשר עתה אחרי שכתבה תורה בבואו, ממילא נעשה זה לדין ואזהרה ו מוזהרים על זה, אבל אין זה דין מצד עצמו, וממילא אין ללמוד מזה לקטורת דכל השנה כולה, ומובן ממילא אשר אין ללמוד מזה דהביאה בעצמותה מראשית ביאתו היא נחשבת לעבודה מצד דין יוהכ"פ. - ובעיקר הדבר הא דיציאה וביאה, לענין השתחוואה, נראה דבלא"ה לא שייך הכא דהלא לפי הכלל שעיקר השתחואה זו דוקא בגמר עבודה, כמבואר בפר"ג דתמיד, יעוי"ש. והכא הגמר עבודה של עבודת פנים הוא הוצאת כף ומחתה, - והכא לא נאמר כלל יציאה, דהרי הפסוק ובא אהרן אל אהל מועד בפ' של יוהכ"פ פסוק כ"ג, שזה מיירי על דין הוצאת כף ומחתה, כמבואר שם ברש"י, עפ"י מסקנת הש"ס יומא, ובפסוק כ"ד כתיב ויצא ועשה את עולתו וגו', הנה יציאה זו מהיכל לעזרה, ויציאה זו בבגדי זהב, אבל לא נאמר יציאה כלל על הוצאת כף ומחתה, שזהו גמר עבודה דפנים. ז ולפי מה שמבואר דעיקר השתחואה זו שייכא דוקא בהוצאת כף ומחתה, הלא בפשיטות יש לומר דלא שייך להקשות ולדייק מזה מידי, והוא דהנה הרמב"ם כתב שם בעבודת יוהכ"פ פר"ד ה"ב וז"ל ואח"כ מקדש יו"ר וכו' ולובש בגדיו ומקדש ומוציא את הכף ואת המחתה, והנה לא כתב הרמב"ם בזה ויצא, וכיון שלא הזכיר היציאה, לכן לא הזכיר גם את השתחוואה השייכה להיציאה, והרמב"ם תפס לשון המשנה יומא ע', והוא פשוט. ח וע"כ הא דלא כתבו הפוסקים השתחואה זו, - הוא ג"כ מפני שהוא פשוט דבכל יציאה בגמר עבודה, כן היתה דרך היציאה, ומדוע יגרע ביוהכ"פ, וכמו שלא כתבו הפוסקים השתחואה בהקטרת הקטורת, דכל יום שבהיכל, - והיינו מפני שסמכו על המובן שזה היתה כבשארי הימים, ומובן מאיליו דיוהכ"פ לא גרע, וכן ע"כ גם ביציאה דלפני ולפנים, וביותר שמוכח כן מהסוגיא וכמוש"נ. דף כח אמר מר שבפנים ושבמצורע שלא לשמן פסולות והתניא בין וכו' כשרות וכו' אלא אמר רבא הא והא רבנן כאן להכשיר, כאן להרצות, והיינו דלעשות ריצוי אינו מרצה מטעם דשלא לשמה אינו עולה לחובה, אבל הכשר יש כאן מטעם דשלא לשמה הקרבן כשר, וה"נ בשלא לשמה כשרים השיריים באכילה, וכן מבואר ברש"י יעוי"ש, אמנם הרמב"ם כתב בפר"ה ממחוסרי כפרה ה"ז וז"ל נתן מתנות שבע שלא לשמן לא הורצה והוכשר המצורע עכ"ל, לשון זה משמע דעלתה לחובה, והלוג לא הורצה, ותמוה טובא הלא זה הוי היפך הכלל דשלא לשמה כשר ואינו מרצה, ובקר"א מצאתי שנדחק בזה, - - ודעתו

דתרתי איכא דלא הורצה וגם הלוג פסול, יעוי"ש, ותמוה דמדוע לא יוכשר הלוג. הלא לא גרע מאילו כל הקרבן שלא לשמה דג"כ כשר. ונראה דכוונת הרמב"ם דהלוג אינו מרצה מטעם שלא לשמה דאינו פועל ריצוי, וכמובן שצריך להביא אחר, אבל אינו צריך להביא אשם אחר, ועל זה כתב והוכשר המצורע, היינו שעל ידי זה שיביא לוג אחר יוכשר המצורע, ודין זה כהא דנשפך הלוג, ודינו מבואר ביומא ס"א. דף כט אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יוחנן מאי דכתיב על המגורה הטהורה שירדו מעשי' ממקום טהרה אלמ"ע על השולחן הטהור וכו' כדר"ל וכו' אלא מלמד שמגביהין אותו לעולי רגלים וכו', ויש לעיין לשיטת הרמב"ם שכתב בפר"ט מכלי המקדש ה"ז דהדלקת הנרות כשרה בזרים, והיינו דהטבה צריכה להיות בכהן, והדלקה כשרה גם בזר, וכתב שם אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן, ומשמע מדבריו שמותר לכתחילה, והראב"ד השיג וכתב וז"ל א"א הפליג כשאמר מותר לזר להדליקם אלא שאם הדליקן כשרותן יעוי"ש, מבואר שדעת הרמב"ם שמותר כן לכתחילה, והנה לפי"ז למאן דמכשיר מנורה גם בשל ע וא"כ להרמב"ם לא הוי כלי עץ העשוי לנחת, ומקבלת טומאה, ודינה כמו שלחן, ושפיר איצטרך קרא למימר מנורה הטהורה, ללמדנו זה גופא דמותר לטלטלה לכתחילה בכדי להדליקה גם זר, וביותר תיקשה דר' יוסי ב"ר יהודה דריש דהמנורה ירדה מן השמים כמו שמבואר הכא והוא סבר דעושין מנורה של עץ כמבואר לעיל כ"ח ע"ב, ומשמע דדריש המנורה הטהורה שירדה ממקום טהרה, וקשה מדוע לא יליף ריבר"י מזה שמותר להוציאה לחוץ ליתן לזר להדליקה- ומזה משמע כהראב"ד שאסור להוציאה לחוץ ולהדליקה שם. והנה הראב"ד הוי בזה לשיטתו דכתב בפר"ג דכלים דהשיג שם על הרמב"ם דכתב כלי עץ העשוי לנחת אינו מקבל טומאה אפילו אם אינו מקבל אלא דבר מועט [דהיינו אף דאין לו ארבעים סאה] והשיג הראב"ד שם וכתב א"א דבר זה איני יודע מאין הוציאו אלא משולחן של מקדש וממנורה שהקשו עליהם כלי עץ העשוי לנחת ואעפ"י שאין להם ארבעים סאה וכו' שאני התם דאיכא איסורא בטלטולה יעוי"ש הרי כתב מנורה דאיכא איסור לטלטלה, והיינו דאזיל לשיטתו דאסור להוציאה לחוץ ולהדליקה, להכי חשיב מנורה, אבל זה תמוה הא מנורה שהיא של מתכת בלא"ה מטמא אפילו בשעשוי לנחת, ומצאתי בטו"א לחגיגה כ"ו שעמד בזה, אבל יש לומר דכוונתו לריבר"י דאמר דאנשי בית חשמונאי עשאוה בשל עץ. אבל זה תמוה בהא דקאמר דהש"ס אמרה כלי עץ העשוי לנחת גם על המנורה אעפ"י שלא מצינו זה בש"ס על המנורה, אלא על השולחן, ואדרבה הסוגיא אימרת דדוקא על השולחן אמרינן כן, ולא על המנורה, אבל ע"כ כוונת הראב"ד דלריבר"י הי' ראוי לומר כן גם על המנורה

אם לאו מהאי טעמא שאסור לטלטלה ולהוציאה לחוץ. - ובזה יש לעיין במהרש"א בח"א בשבת כ"א שהקשה על הרא"ם שכתב דעשו מנורה של עץ הא נטמאת בנגיעה שהרי הי' למנורה בית קבול יעוי"ש, אבל זה לא קשה לשיטת הראב"ד מטעם דהוי כלי עץ העשוי לנחת ואינו מקבלת טומאה. א כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותי' פסולה, ופירש"י שמודבקת באות אחרת והיינו דקתני כתב אחד מעכבן כלומר הלכות משפט אות אחת יעוי"ש, מבואר מדברי רש"י דחסרון מוקף גויל הוא דוקא בדיבוק אות לאות, משמע אבל בחסרון גויל לאות עצמו אינו פוסל, והנה כן יש להוכיח גם כן מסוגיא דלקמן בהא דאיפסקא לי' כרעא דוי"ו דויהרג בנוקבא אתא לקמי' דר"ז א"ל זיל אייתי ינוקא דלא חכים ולא טיפש אי קרי לי' ויהרג כשר יעוי"ש, וקשה הא עכ"פ במקום הנקב חסר גויל להאות, ואין כאן מוקף גויל, אבל לפיש"י אתי שפיר משום דכל עיקר הא דמוקף גויל הוא להפסיק בין אות לאות, אבל האות מצד עצמו אין נדרש להיות מוקף גויל, וכן יש להוכיח גם מהא דאיתא הכא בסוגיא בניקב יריכו של ה"י כשר אם נשתייר בי כשיעור אות קטנה וקשה ג"כ הא הוי חסר גויל, וע"כ מוכח דזה לא איכפת לן אם רק לא נשתנה צורת האות וכמו שנתבאר. ב ולפי"ז כל עיקר האי דינא דמוקף גויל אינו אלא בדיבוק האותיות זו לזו, וזהו משום דבעינן כתיבה תמה, ובאין הבדל בין האותיות אינו ניכר גבול האות, וחסר בזה כתיבה תמה, ותצא מזה לדינא דגם בדיבוק האותיות אם יחתוך ביניהם כחוט השערה גויל, הר"ז כתיבה תמה במקום דלא מעכב כתיבה כסדרן, אעפ"י שאין גויל מקיפן מכל צד, והיינו באופן דלא תהי' חק תוכות דהיינו באופן שמעיקרא היתה עשוי' כתיקונה ואח"כ נפל שם דיו ועשאן אחת, וכמו שמבואר זה בטור סי' ל"ב בשם הסמ"ק, ולדעת הרא"ש גם בזה הוי חק תוכות, אבל לדעת הסמ"ק שפיר יצוייר להיתר באופן שכתבנו. ג והנה לפלא להרמב"ם שלא הביא האי דינא דמוקף גויל, ואפשר לומר דאשיין בר נדבך דמכשיר באיפסק בנוקבא לא סבר האי דינא דמוקף גויל ולהכי שפיר השמיט כיון דנקט לדינא להכשיר בנקב כשנשתייר שיעור הכשר אות, - ויש לזה סמוכין מירושלמי פר"א דמגילה ה"ט דאיתא שם ר' זעירא בשם רב ניקב נקב ביריכו של הא' אם גורדו ונשתייר שם ירך קטנה כשר ואם לאו פסול רבי זעירא בשם ר"ח הי' הגימל מכלה את הגויל אם גורדו ונשתייר שם ירך קטנה כשר ואם לאו פסול וכו' אמר ר' זעירא אתיא דר"ח כרב ותריהון פליגין על שיטתי' דאשיין בר נדבך, והיינו דהוא סבר דגרידא לא מהני וכמו שפירש בקרבן עדה, ופירוש הפנ"מ תמוה כמבואר להמעיין, הרי מבואר בירושלמי דכל עיקר ההכשר בנקב הוא רק באופן דגרידה ודוקא כשיש היקף גויל, ואילו בש"ס דילן מבואר דלא בעינן בניקב היקף גויל וע"כ דש"ס דילן

לא סבר כלל הא דהיקף גויל היינו כל הני דמכשירים בנקב האות בשנשתייר שיעור אות, ומזה יצא להרמב"ם לפסוק דלא בעינן היקף גויל, ומפרש הרמב"ם הא דאשיין בר נדבך דמכשיר בתוכו של הא' היינו הגויל והחלק שבתוכו וכמו שפירש"י בל"א, והיינו דלא בעינן היקף גויל כלל. ד ולפירש"י דמפרש דכל עיקר היקף גויל הוא דוקא בדיבוק אות לאות, קשה טובא היאך יפרש הא דירושלמי דינא דרב בנקב ביריכו של הא' דבעי' גרידא דע"כ הוא משום היקף גויל, ודוחק לומר דגם בזה לא הוי ש"ס ירושלמי כש"ס דידן, דלמה לנו להרבות במחלוקת, ומזה יצא להרמב"ם דאין לחלק בדין מוקף גויל בין דיבוק אות לאות, או היקף גויל לעצם האות ממש, - ולרש"י תיקשה מהירושלמי, כמו שכתבנו, וצ"ע. ה וליישב פרש"י ושיטתו נראה לבאר בהקדם הא דפירש"י שני פירושים בהא דתוכו של הא', דבלשון ראשון פירש"י תוכו של הא' רגל שבפנים, ובל"א פירש"י תוכו של הא', היינו תוכו הגויל והחלק שבתוכו, והנה לפירש"י השני מבואר דלא בעינן מוקף גויל בתוך האות, ויש סתירה לזה מירושלמי שמבואר להדיא דאשיין בר נדבר בעי מוקף גויל גם בתוך האות פגימה, ובניקב כל תוכו פסול, וכתב הטור וז"ל יש אומרים אפילו נקב כל תוכו כשר בירושלמי משמע שצריך גם בפנים מוקף גויל הלכך אם ניקב כל תוכו פסול, וכתב הב"י ויש לדקדק למה כתב רבינו בלשון יש אומרים אפילו ניקב כל תוכו כשר שהרי כל הפוסקים השוו לומר דתלמודא דידן מכשר אפילו כל תוכו, וצריך לומר משום דלישנא קמא דרש"י דלא איירי תלמודא בהכי כלל אין לנו אלא דברי הירושלמי דלא מכשר אא"כ מוקף גויל מבפנים, ולישנא בתרא דמיירי בהכי משמע דאפילו ניקב כל תוכו כשר קאמר י"א אפילו ניקב כל תוכו כשר דהיינו התופסים לשון שני עיקר עכ"ל, נמצא לפי"ז דללשון שני דרש"י דע"כ פליג ש"ס דילן על הירושלמי ולא בעינן מוקף גויל בתוך האות פנימה, והיינו שאין זה בעצם האות, לכן יש לומר דלא חשיב ניקב ביריכו של האות יותר מגוף האות מבפנים, כיון שגם זה אינו בעצם האות מפני שיש שיעור אות בלא"ה, וכמו דלא בעינן מוקף גויל בפנים האות כן לא בעינן מוקף גויל גם ביריכו של האות, דהיינו בסוף האות באופן שנשתייר שיעור הכשר אות, וחד דינא איתי להו. ו ולפי"ז ע"כ הא דפירש"י דכל עיקר דבעי מוקף גויל הוא דוקא בדיבוק אותיות זו לזו זהו דוקא לשיטת הירושלמי דבעי מוקף גויל גם בתוך האות מבפנים, וזהו לפי פירוש הראשון שברש"י, דלפירוש זה ש"ס דילן מצי סבר גם כשיטת הירושלמי דבעינן מוקף גויל בין לתוך האות, ובין בסופו כמו הא דיריכו, ואז בשביל שלא תיקשה מדוע מכשר ש"ס דילן בנקב באות, על זה חידש רש"י דדוקא בדיבוק אותיות סבר ש"ס דילן מוקף גויל, נמצא דחידוש זה דרש"י תליא בשני הפירושים בהא

דניקב תוכו, דלפירש שני דרש"י אין הכרח לזה משום דגם אם אמרינן דבעינן מוקף גויל תמיד מ"מ לא קשה מהא דנפסק הוי"ו או דניקב ביריכו של הא' משום דזה לא עדיף מתוכו של האות מבפנים, וכמו שבתוכו של אות לא בעי מוקף גויל, כן גם אם ניקב ביריכו של אות באופן שנשתייר שיעור הכשר אות, והטעם בזה כיון שאין החסרון מוקף גויל בעצם האות, וא"כ אין הכרח לחידוש זה דדיבוק אותיות, וע"כ צריך לומר דחידוש זה דרש"י דדין מוקף גויל הוא בדיבוק אותיות דוקא זהו דוקא לפירוש ראשון שברש"י, וכמו שנתבאר. ז והנה במה שפירשנו לשיטת הרמב"ם דסבר דש"ס דילן דמכשיר בניקב יריכו בנשתייר שיעור אות דלא סבר כלל הא דמוקף גויל, דוחק גדול לומר כן, דכיון דאינו מבואר בש"ס דפליגי אהדדי. ח לכן נראה דסבר הרמב"ם כפרש"י בלשון שני, וע"כ ש"ס דילן פליג על הירושלמי בהא דהיקף גויל, והרמב"ם לא סבר לחלק בין תוך האות לגוף האות, רק סבר דכל עיקר היקף גויל לא נאמר, אלא בתחילה בראשית הכתיבה, ובזה שאני הא דניקבה האות מעצם דין היקף גויל, והוא דכל ניקבה הוא לאחר הכתיבה, ומדויק זה גם בלשון הרמב"ם שכתב בפר"א מתפילין ה"כ וז"ל עור שהי' נקוב לא יכתוב על גבי הנקב וכו' ניקב העור אחר שנכתב אם ניקב בתוך האות כגון וכו' ניקב בירך של האות שד שנפסקה אם נשתייר מלא אות קטנה כשר יעוי"ש, הרי מבואר דכתב דבתחילה לא יכתוב על הנקב, - ומשמע אפילו באופן שישתייר שיעור אות עד הנקב מ"מ פסול לכתוב, והיינו דיש בזה חסרון מוקף גויל, אבל אם ניקב האות אחרי הכתיבה, כשר, - וזהו דלא כהירושלמי דמצריך גם גרידה בכדי שיהי' מוקף גויל, משום דש"ס דילן לא סבר לה, גם השמיט הא דאיתא בירושלמי שם מימרא דר"ח הי' הגימל מכלה את הגויל דבעי גרידה בכדי שישתייר שיעור אות עם היקף גויל, והיינו דכיון דהאריך כתיבת הלמ"ד, - נמצא דבתחילה הי' שיעור למ"ד עם היקף גויל, ורק מפני שהאריך בכתיבה, זה אינו גורם פסול, כן נראה ברור שיטת הרמב"ם. ט היוצא מזה דלשיטת הרמב"ם אינו מעכב מוקף גויל רק בתחילת הכתיבה, והא דפסול בניקב האות, ולא נשתייר שיעור אות חוץ לניקב לכאורה טעמא בעי, - דהלא כיון דע"כ אין כאן פסול מוקף גויל, כיון דנעשה אחרי הכתיבה, ודוחק לומר דבעצם האות ובשיעור האות פוסל גם בנעשה אח"כ, דאין זה במשמעות דבריו שמדייק דהקפידא הוא בתחילה, ולפלא שלא עמדו בזה הנו"כ, ומצאתי בקרית ספר להמבי"ט שכתב דאפשר דלא הוי פסול זה מדאורייתא כיון דבשעת כתיבתה היתה כתיבה שלימה ותמה יעוי"ש, וע"כ דהוקשה לו גם כן כמו שכתבתי, ואעפ"י שחידוש דין הוא אבל הסברא נוטה לזה, ולפי"ז אין הבדל בין מקום למקום בין אם נעשה בירך של האות בין נעשה למעלה אם רק נעשה אחרי

הכתיבה אין כאן פסול מדאורייתא לשיטת הרמב"ם, ואין לומר דלמעלה בעצם האות חמור, דליתא דהלא אם לא נשתייר מגוף הירך שיעור לאות הרי"י כגוף האות ממש, וזהו דלא כמטה יוסף הובא בספר מעשה רוקח על הרמב"ם שמחלק בזה, דאין בסברא שום הבדל ביניהם, וזהו מה שמבואר לשיטת הרמב"ם בזה. - י כתב הב"י בסי' ל"ב וז"ל וא"ת והיכי מכשירין באיפסק שום אות בניקבא והא אמרינן בהקומץ כל אות שאין מוקף גויל לה מד' רוחותי' פסולה, וי"ל דלא איתמר אלא לפסול היכא שנדבקה באות אחרת, אבל היכא דאיפסק בניקבא לא, והכי דייק לשון רש"י וכו' ועוד י"ל דהא דמכשרינן באיפסק בניקבא היינו דוקא בנפסק אחר שנכתב דכיון דכשנכתב היתה כשרה שהי' גויל מקיפה מארבע רוחותי' אם ניקבה אח"כ כשרה כיון שתחילתה היתה בכשרות, אבל כשבתחילת כתיבתה הי' שם נקב ונפסקה בו אעפ"י שיש בה שיעור אות פסולה, משום דמעולם לא הקיפה גויל יעוי"ש, - ושני התירוצים שכתב הב"י הם הם שיטות הראשונים רש"י והרמב"ם, היינו רש"י ללשון ראשון, ושיטת הרמב"ם, וכמו שנתבאר. - יא ובזה יש ליישב דברי השו"ע בסי' ל"ב סעי' ט"ו וסעי' ט"ז שלא יסתרו אהדדי, - דבסעיף ט"ו כתב אם לאחר שנכתב ניקב בתוך הה"א או הממ' כשר אפילו ניקב כל תוכו, אבל בירושלמי משמע שגם בפנים צריך שיהא מוקף גויל, ובסעיף מ"ז דההכשר בנפסק אם נכתב בתחילה בכשרות, - ומשמע מזה דבאופן שנכתב בכשרות שוב אין כאן פסול כלל, ועי' בט"ז סקי"ד שעמד בזה בסתירה יעוי"ש, אבל נראה דבדברי השו"ע כנים, והוא לפי מה שכתב בב"י דלפירש"י בלשון ראשון אין הכרח דש"ס דילן לא סבר כהירושלמי, וממילא יש לחוש מזה, ולפי מה שביארנו הוי תירוץ ראשון שבב"י לשיטת רש"י בלשון ראשון, ולכן אעפ"י שלדינא מכריע כרוב ראשונים דאזלי כשיטת רש"י בלשון שני וזהו גם דעת הרמב"ם, וזהו לפי התירוץ השני שכתב הב"י דשאני אם בא הפסול בתחילת הכתיבה לבא אח"כ, וממילא הדין דלא בעינן מוקף גויל בניקב שבא אח"כ, וזהו שכתב המחבר לעיל בסט"ו דבניקב כל החלל אח"כ כשר, ומסיים אבל בירושלמי משמע דגם בזה צריך מוקף גויל, וכוונתו דיש לחוש לשיטת רש"י ללשון ראשון, והא דלא הכשיר גם בניקב בתוך ראות ממש, וזהו שמדייק הט"ז מדוע אינו מכשיר בנפסק האות גם בחוץ, אתי שפיר לפי מה שביארנו דע"כ הרמב"ם פוסל בזה ג"כ, - וכיון שלדינא תפס הב"י כהרמב"ם משום דרוב פוסקים סברי כן, להכי שפיר פוסל דנפסק בעצם האות בכל אופן, ואפשר שזהו מדרבנן וכמו"ש המבי"ט בקרית ספר, וכמו שנתבאר. - יב והנה דברי הט"ז לכאורה תמוה במה שכתב דהירושלמי ס"ל כתירוץ הראשון שכתב הב"י דהיינו דליכא פסול מוקף גויל אלא בדיבוק אותיות, ותמוה הרי בירושלמי פוסל גם

בניקב בתוך החלל, ומצאתי בנו"ב מה"ק סי' ע"ה שעמד בזה בתמי' אבל נראה דכוונת הט"ז כך הוא דהירושלמי לא מצי סבר כהתירוץ השני, אבל אין כוונתו שסבר כתירוץ הראשון, - אבל הבדל יש בין תירוץ ראשון לשני, דלהתירוץ השני ע"כ ש"ס דילן פליג על הירושלמי, אבל לפי תירוץ הראשון אין הכרח לומר דש"ס דילן לא סבר כהירושלמי וכמו"ש הב"י לעיל להכי יש מקום לחוש לדברי הירושלמי, ועיקר תמיהת הט"ז על השו"ע מדוע אינו מכשיר בנפסק גם עצם האות, כיון דיש מקום להכשיר לפי תירוץ השני, אבל בזה נראה דאזיל בזה הב"י כפי פסקו של הרמב"ם, ומסתבר שהוא מדרבנן, וכמוש"נ. יג והנה הגאון בנו"ב שם כתב דהא דדיבוק אותיות פוסל מטעם חסרון מוקף גויל, לאו דוקא נדבקה אלא שצריך שתהי' גויל בין אות לאות, - ובאופן שכל הגויל ניטל בין אות לאות נמצא שרק אויר מפסיק בין אות לאות ולא גויל גם כן פסול עכת"ד, ודבריו תמוהין דודאי לא מצי סבר הירושלמי סברא זו דתירוץ ראשון שכתב הב"י דדוקא בדיבוק אותיות פוסל חסרון מוקף גויל, דלפי"ז יש להכשיר בניקב האות נם כשאין מוקף גויל, ובהדיא מבואר בירושלמי דפסול, דהרי איתא מפורש דבעינן שיהא גורר וישתייר שיעור אות, והכוונה דגרידה ע"כ בכדי שתהיה מוקף גויל. יד וע"כ הא דכתב הב"י דלשיטת רש"י בלשון ראשון לא נדחה הירושלמי בהא דניקב החלל של האות, הנה בזה אפשר לומר דלא פליג ש"ס דילן על הירושלמי כיון דלא מיירי ש"ס דילן מזה, - אבל זה ודאי פליג ש"ס דילן בדין גרידה דהכוונה דבניקב האות בעינן שישתייר מוקף גויל, - וכוונת הט"ז נכונה כמו שכתבנו לעיל, ודברי השו"ע ופסקיו מיושבים לנכון כמוש"נ. מו והנה בדברי הרמב"ם שפסק דאם הכתיבה היתה במוקף גויל לא נפסל בחסרון מוקף גויל שנעשה אח"כ, ומכ"ז אם לא נשתייר שיעור אות מהנקב ולמעלה פוסל, ושאלנו לעיל מדוע, וכתבנו שזהו פסול מדרבנן, וכמו שכתב הגאון המבי"ט בקרית ספר, ראיתי כי אין צודק בזה, ודברי הרמב"ם נכונים בסברא כפשוטו כאשר יבואר. מז דהנה בדין מוקף גויל שני אופנים יש, א) הא דנאמרה ההלכה שתהי' גויל מקיף מכל ארבע רוחותי', והיינו שהגויל הוא כמו גדר מקיף לכל האות כולו, ב) בעינן אשר הגויל יכיל את האות כולו ומחזיקו, וזהו ג"כ בכלל מוקף גויל, ואם חסר גויל בעצם האות, דהיינו באופן שיש נקב באות באיזה מקום בשיעור האות, הרי אין כאן מוקף גויל כיון שחסר גויל במקום הנקב, ובאופן זה השני לא מהני מה שנכתב בתחילה על מקום גויל, והיינו בטעם פשוט משום דהחסרון גויל בשיעור האות הרי משום זה נחלקה האות לשתים, ואין כאן האות בשלימות, ואין כאן כתיבה תמה, ולא מהני מה שנכתב האות בתחילה בשלימות, כיון שעתה כמו שהוא לפנינו אין כאן אות שלם, וזה מעכב, משום דבעינן

אות, ואין זה אות. - יז ובזה יובן לנו היטב דברי המהרי"ק שורש קכ"ב בנקרע באמצע האות והדבק מחזיקו אעפ"י שלא נחסר הקלף כלל, אלא שנקרע ונדבק פסול דבעינן שיהא האות מוקף גויל ואפילו היכא שירך האות שלם ולא נקרע אלא שנחסר הקלף שבתוך החלל פוסל בירושלמי כש"כ הכא שגוף האות נחלק לשתים, ולא מהני דיבוק המטלית מאחוריו, ובזה אתי שפיר הלשון אין דובקים בדבק כלומר היכא שנקרע גוף האות פסולה שהרי אין מוקפת גויל וגרע מן אין מוקפת אין דובקים אותה יעוי"ש, ולכאורה דברי המהרי"ק תמוהים דהרי נעשה הקרע אחר שנכתב בהכשר ולשיטת רש"י הרי אין כאן דיבוק אותיות זו לזו, וא"כ אין כאן פסול לשתי השיטות, עי' בפרמ"ג סי' ל"ב סקכ"ג, אבל בדברינו אתי שפיר ואין זה שייכות להני שיטות שכתבנו, והיינו דבאופן זה דנחלק האות בחסרון גויל אין זה אות כלל, והרי"ז כשתי חצאי אותיות וחסרון גויל כזה מעכב, מטעם שאין זה מוקף גויל על עצם האות, - וזהו גם דעת הרמב"ם כמו שכתבנו, ומזה יש לתמוה על הקרית ספר שהעמים בדברי הרמב"ם דפסול זה דאינו מוקף גויל בתוך השיעור של האות אינו אלא מדרבנן כיון שנעשה אחר הכתיבה, אלא ע"כ פסול הוא מדאורייתא, וכמו כן שלא בצדק כתב הלבו"ש באו"ח סי' ל"ב בדינא דהמג"א סקכ"א שכתב בשם שו"ת ר"י הלוי דאם יש שריטה דקה בתוך האות ואינו עובר מעבר לעבר הגויל כשר, ועל זה כתב הלבו"ש דאם נחתך הגויל מעבר להאות באמצע האות פסול מצד שאינו מוקף גויל אם הי' חתך זה קודם כתיבה יעוי"ש, דזה ליתא אלא גם כשנעשה אחרי הכתיבה פסול כמו שכתבנו. יח והנה עוד יש אופן אחד אשר יש לדון עליו, והוא באופן אשר יש נקב באות היינו בעובי הדופן של האות, והדיו מקיפו מכל צד ובאופן זה האות הוא בשלימותו, ורק חסר גויל באמצע, - בזה יש לדון דאולי באופן זה אין כאן חסרון אות רק יש כאן חסרון מוקף גויל היינו דיש חסרון גויל להאות ובאופן זה אפשר לומר דכיון דנעשה זה אחר שנעשה הכתיבה בהכשר, דלא נפסל, והוי זה נידון הט"ז בסי' ל"ב סק"ז יעוי"ש, - אבל אין להעמיס זה בדברי הרמב"ם לפי כוונת הקרית ספר כין דכתב הרמב"ם להדיא דנפסקה האות, ופשיטא שדעת ההמב"ם להיות פסול מדאורייתא, ונפלאתי על המהרי"ק שלא הביא דברי הרמב"ם אשר לדעתי ברור הדבר שבנידון המהרי"ק הוי פסול מן התורה. בדרך אגב מצאתי להעיר על מה שכתב הב"י בשו"ע סעט"ז וז"ל או אם רגל הכף הפשוטה או כיוצא בה מגיע לסוף הקלף בלי היקף גויל מתחילתו פסול, וכתב המג"א אעפ"י שהיא ארוכה כראוי ועמ"ש בס"ד יעוי"ש, הנה שם בס"ד סק"ג כתב אם האות גדול ונדבק בסופו באופן שאם נגרר מה שדבק מ"מ ישאר צורת אות כשר, -- לדעתי דין זה מבואר שם בירושלמי דמגילה בלמד' שמשך אותו עד

סוף דיש עצה בגרידה שישאר שיעור אות דכשר. דף ל עמוד ב' אמר עולא אמר ר' חנינא הלכה כר' שמעון שזורי, ולא עוד אלא כל מקום ששנה ר"ש שזורי הלכה כמותו, אהיא, אילימא אהא ר' שמעון שזורי אומר כל השם כולו תולין מקצתו אין תולין וכו' יעוי"ש, מבואר מסוגיא דלא על זה נאמרה ההלכה, ומזה תמהו הב"ח והש"ך ביו"ד סי' רע"ו על הפוסקים דפסקו בזה דשם כולו תולין בין השיטות ומקצתו אין תולין, עי' בש"ך שם סק"ז, אמנם אפשר לומר דכיון דאמר רב תננאל הלכה תולין את השם ע"כ הכוונה דוקא שם כלו ולא מקצתו, והיינו מדלא פירש בהדיא דנם מקצת תולין, ממילא אית לן לומר דכוונתו על כולו, דהרי מפני ששמע ע"כ דברי ר"ש שזורי דמקצת אין תולין, ואם דעתו לחלוק בזה על ר' שמעון שזורי ולומר דגם מקצת תולין הי' לו לומר בהדיא, ומדלא אמר דתולין במקצת ע"כ דעתו רק על שם כולו, דהא דלא קאמר בהדיא הלכה כר' שמעון שזורי, אפשר שמפני שכבר נשמע בביה"מ דאין הלכה כר' שמעון שזורי אלא במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי, וא"כ יש לטעות דגם בדין זה אין הלכה כר' שמעון שזורי, להכי אמר רב מדעת עצמו דהלכה דתולין את השם, ומדלא אמר בהדיא דתולין אף במקצת, ממילא נשמע דרק בכולו תולין, וזהו טעם הפוסקים דפסקו דכולו דוקא תולין, ולא מקצתו. - כיצד יעשה צובר גורנו לתוכו ונמצא תורם ומעשר מן החדש שבו על החדש שבו ומן הישן על הישן שבו, בר"ה י"ג מפורש הטעם משום דר"ש שזורי סבר יש בילה, ורבנן דפליגי עלי' סברי אין בילה, ולהכי באורז ודוחן מתוך שעשוין פרכים פרכים לא אזלו בתר לקיטה אלא בתר השרשה, וכמו שמבואר שם בסוגיא, והנה שם הקשו התוס' דלפי"ז מדוע אזיל רש"ש בתר השרשה כדקתני בהדיא מקצתן השרישו לפני ר"ה וכו' ובסיפא דהך נמי תנן בפר"ב דשביעית אמר רש"ש פול המצרי שזרעו לזרע מתחילה כיוצא וצא בו, והיינו בתר השרשה, עכ"ל, ונראה לתרץ בהקדם מה שהקשו התוס' שם מה מהני צבורת גורן לענין מעשר שני ומעשר עני המעורבין היינו לענין שניי' הנכנסת לשלישית, וכן חמישית לשישית, ותירצו דיכול להפריש מעשר אחד ויחלל על מעות, ויביא המעות לירושלים, והמעשר יחלק לעניים יעוי"ש, - ולכאורה דבריהם תמוה טובא דהלא יפסיד הבעה"ב כל המעשר שני דהרי יתן כולו לעניים, וא"כ אין זה תקנה ליילך בתר לקיטה ולהפסידו לבעה"ב במקום שיש ליילך בתר השרשה ויהי' הכל ישר וטוב, וע"כ כוונת התוס' דיפריש כולו למעשר שני מספק ולחללו על המעות מפני ספק איסור, אבל בזה שנוגע ליתן מעשר עני לעניים יתן הבעה"ב כפי האומד כמה יש בזה מעשר עני, והבעה"ב נאמן בזה מכח המוציא מחברו עליו הראי'. - והנה לפי"ז תצא חדתא דהפירות האלו כל התקנה שלהן הוא דוקא בחוץ לירושלים, - ובירושלים אין תקנה

לזה משום דאין מחללין פירות בירושלים אא"כ נטמא כמבואר ברמב"ם פר"ב ממעש"ש ה"ח, נמצא לפי"ז דאם אמרינן בתר לקיטה יהי' נמנעים הפירות מהבאה לירושלים, אם לא באופן שיעלם לירושלים, והעניים יהי' מוכרחים לאכלן בתורת מעש"ש ומגיע מזה הפסד לעניים, וממילא יש כאן שתי תקנות או לפדותן חוץ לירושלים, או ללילך בתר השרשה, וממילא מובן דתקנה זו דאזלינן בתר השרשה עדיפא בכדי שיבואו הפירות לירושלים, כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות כתקנת ריב"ז, ולפי"ז תיקשה שפיר מדוע קאמר רש"ש עצה זו דיצבור גורנו לתוכה. וע"כ צריך לומר דסבר רש"ש דיש בזה תקנה לעניי ירושלים דהבעלים מחויבים להביאם לירושלים בתור מעש"ש, ובדבר מעשר עני יתן שם לעניים כפי החשבון שיעשה הבעה"ב בעצמו, אבל זה תליא אם מעשר שני מותר ליתן במתנה, ופליגי בזה בירושלמי אם מתנה כמכר, וע"כ דסבר רש"ש דמתנה אינה כמכר, ושפיר קאמר רש"ש למה לן ליזול בתר השרשה, הלא גם אם אזלינן בתר לקיטה יש עצה טובה ויצבור גרנו לתוכה, אבל רבנן סברי מתנה כמכר, ובבכורות י"ב ג"כ פליגי בזה תנאי, לפי"ז יש לומר דרש"ש בעצמו סבר דמתנה כמכר, להכי שפיר אמר דאזלינן בתר השרשה, והא דקאמר לרבנן דיצבור גרנו לתוכה, היינו להני תנאי דסברי דמתנה אינה כמכר, - ובלא"ה כתב הבעל המאור דרש"ש לדבריהם דרבנן קאמר, ועי' בחידושי הר"ן הנדפס עתה כת"י וא"כ טוב לומר ג"כ לפי מה שמבואר דזה תליא בפלוגתא אם מתנה כמכר או אינה כמכר, ומיושב קושיות התוס' שפיר וכמוש"נ. א ר' שמעון שזורי אומר אפילו בן חמש שנים וחורש בשדה שחיטת אמו מטהרתו, - והנה רבנן פליגי על רש"ש וסברי דבהפריס ע"ג קרקע טעון שחיטה מפני מראית עין כמבואר בחולין ע"ה, ויש להבין באיזו סברא פליגי רבנן ורש"ש, ומדוע באמת לא חש רש"ש למראית עין, - והנה לכאורה אפשר לומר דפליגי אם בעי בבן פקועה נחירה מן התורה, ומצינו לגדול שבראשונים והוא רבינו ישעי' ז"ל דסבר דב"פ טעון נחירה מן התורה, והובא בשיט"מ ב"ק מ"א דכתב שם לתרץ הא דהקשו התוס' שהקשו בהא דפריך שם הסוגיא איני יודע שהיא נבלה ולמ"ל קרא דלא יאכל את בשרו, והקשו התוס' דהלא איצטרך לב"פ דלא בעי שחיטה, ועל זה תירץ רבינו ישעי' משום דמכ"מ נחירה בעי, יעוי"ש, הרי מבואר דסבר דבעי נחירה מדאורייתא. ב והנה לכאורה תמוהין דבריו משום דלדבריו דבעי נחירא מה"ת, א"כ ליפסול בה טריפות, והוי דינו כמו עוף למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת, ומ"מ טרפות פוסל בה, והיינו משום דעכ"פ נחירה בעי וכמו שכתבנו התוס' והרשב"א בחולין כ', - ואילו בב"פ מבואר להדיא בחולין שם דאין טרפות פוסל בב"פ, דאיתא אדא בר חבו הוי לי' ב"פ דנפל עליה דובא אתא לקמי' דרב אשי אמ"ל זיל שחטי', יעוי"ש, הרי מבואר

דאין טרפות פוסל בה, - והנה אפשר לומר דשאני ב"פ דכיון דדינו כשחוט, ממילא אין טרפות פוסל, כמו שאין טרפות פוסל בכל בהמה שחוטה, ואין זה בדמיון לעוף למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה ומ"מ טרפות פוסל בה, דשאני התם דלא הי' היתר שחיטה, והוי אצלה נחירה כמו שחיטה בעלמא, והיינו כיון דבעי היתר, וממילא כל זמן שלא הותרה בההיתר שאמרה תורה טרפות פוסל בה, משא"כ ב"פ דכבר הי' היתר שחיטה על ידי אמו, ממילא יש להב"פ אותו ההיתר עצמו, ולכן כשם שאין טרפות פוסל באמו, כן אינו פוסל בב"פ, והא דבעי נחירה זהו מטעם דלא גרע מב"נ, ומטעם ליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, - ממילא יש החיוב נחירה כמו שלגבי ב"נ, כן נראה בביאור סברת הרבינו ישעי' ז"ל. ג ואפשר לומר דבזה פלגי רבנן ורש"ש דרבנן סברי כשיטה זו דבעי נחירה מן התורה, לכן יש בזה מראית עין אם אמרינן דיעשה נחירה גלוי' בלא מעשה שחיטה, מטעם שיטעו בני אדם ויאמרו כי הלא כיון שגם עליו יש חיוב לעשות כמעשה השחיטה וממילא כשינחור בסימנים, יאמרו אשר נחירה מותר בכל מקום, ורש"ש סבר דלא בעי נחירה מן התורה, אלא גם הריגה שפיר דמי, ולא נחירה בסימנים, א"כ אין כאן משום מראית עין. ד עוד יש לומר דפליגי אם ב"פ מוזהר בדין שביתת בהמתו, דהנה אם דינו כשחוט, אפשר לומר שדינו ככלים, ואין בו משום שביתת בהמתו לדידן דקיי"ל כב"ה דאין אדם מצווה על שביתת כלים, והנה מדברי התוס' שהקשו דלמא איצטרך לב"פ, - ע"כ צריך לומר דיש בב"פ אזהרה דשביתת בהמתו משום דעיקר הלימוד שור לסקילה ילפינן שור שור משבת, ואם אינו מצווה בשבת אין כאן חיוב סקילה, וא"כ לא משכחת להאי דינא בב"פ, וע"כ מוכח דסברי התוס' ועוד ראשונים שנחתי לקושיא זו דבב"פ מוזהרים הבעלים בשביתה, ומטעם זה סברי רבנן דיש בזה משום מראית עין אם לא יונהג בו שחיטה, והוא דכיון דרואים כו"ע שאינו עושה בשבת, וכמו כן נוהג בה דין כלאים שג"כ נלמד משבת, וכיון שלכל דבריו דינו כשור מעליא, להכי בעי שחיטה משום מראית עין, אבל רש"ש ע"כ סבר דאין בו בב"פ משום שביתת בהמתו, וגם אינו נוהג בו דין כלאים, להכי לא חייש גם למראית עין, - כן נראה בביאור הפלוגתא, אבל לדינא ק"ל דבעי שחיטה מדרבנן. ה וכן כתב הרמב"ם בפר"ה ממ"א הי"ד שכתב שם דבהפריס ע"ג קרקע צריך שחיטה כתב מרן דהכוונה מדרבנן, עוד הביא שרבינו כתב בפיה"מ ודע שאין צריך בדיקה, ר"ל שאין הטרפה מפסידתו לפי שהוא אצלנו כשחוט אעפ"י שהוא חי עכ"ל, - וכן הסכים הרשב"א ז"ל וכתב וכן הורו מגדולי המורים ומתוך דבריהם נראה שאף אם נמצאת סכין פגומה אין בכך כלום, עכ"ל, נפלאתי מובא שלא הביאו מקור לזה שאין פוסל בו טרפות מסוגיא דחולין ע"ה מעובדא דנפל עלי' דובא. ו

גם בדבר מה שהכשירו בסכין פגום, תמהני הלא יש בזה משום מראית עין, ואם בשביל שאין זה גלוי, הלא אמר רב כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור, ואפשר שאין בזה משום מראית עין משום דאיכא למיתלי במפרקת, וכל עיקר שאנו אוסרים וקיי"ל כר"ח הוא מפני חזקת איסור, והכא לא שייך חזקת איסור, - וממילא אין כאן גם משום מראית עין. ז והנה לענין ב"פ שנמצא בן ט' חי ומת לאח"כ מבואר בשו"ת הרדב"ז דאסור באכילה כמבואר בפ"ת ליו"ד שם, ולכאורה תמוה דכיון דחשבינן לו כשחוט, מצד דשחיטת אמו מטהרתו:

וגם כשנולד טרפה מותר באכילה, או מת, וא"כ מה נפק"מ בזה שמת אח"כ, וע"כ צריך לומר דכוונת הרדב"ז לאסור באכילה מדרבנן, מטעם דלא ליתחלף בבהמה דעלמא, - ומצאתי במנח"י בקו"א שהביא כן, אמנם מדברי רבינו ישעי' הובא בשיט"מ ב"ק שם מבואר דסבר דבעי ב"פ נחירה מדאורייתא, דאל"כ לא יתורץ קושיתו שם, ולפי"ז כשמת הב"פ אסור מדאורייתא לדברי הר"י. ח אמנם יש לעיין בסוגיא דחולין ע"ה שם אב"ח הוי לי' ב"פ וכו' א"ל וכו' א"ל הא אמר זעירי וכו', הלא סו"ס צריך לשחטו שלא ימות ויהי' אסור משום נבלה מן התורה, מטעם חסרון נחירה בסימנים, ואסור אפילו לרשש"ז, וצע"ג. א בראשונה היו אומרים היוצא בקולר ואמר כתבו גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו, חזרו לומר אף המפרש והיוצא בשיירא רש"ש אומר אף המסוכן, הנה בב"ב קמ"ו ע"ב מבואר דטעם רש"ש משום אומדנא דמוקי שם דמאן דאזיל בתר אומדנא הוא רש"ש, ובאמת גם סברת רבנן בהמפרש והיוצא בשיירא גם כן הוא משום אומדנא, וכן כתבו שם התוס' דכוונת הש"ס רש"ש ומחלוקתו, עוד כתבו משום דרש"ש אית לי' טפי דאזלינן בתר אומדנא יותר מרבנן דידי' להכי נקט רש"ש יעוי"ש, והנה באמת יש להבין במה פליגי רש"ש ורבנן הלא כיון דרבנן נמי אזלי בתר אומדנא, וא"כ מדוע לא סברי דגם במסוכן כן הדין דכותבין ונותנין, - ונראה דבזה פליגי דבמפרש ויוצא בשיירא שיש לחוש פן ימות או יוליכנו למקום שאין איש, ולא נודע מקומו, דאז יש חשש עיגון, בזה יש אומדנא דמוכח דע"כ היתה הכוונה גם שיתנו הגט לאשתו. אבל במסוכן שאין חשש עיגון, ועל כל אופן תיזקק ליבום, לכן בשביל זה אין כאן הוכחה דכוונתו גם ליתנו, ורש"ש סבר דגם בשביל זיקת יבום הוי אומדנא מעליא דלתנו קא מכוון. ב אבל יש לעיין דהלא מבואר במשנה שם דלהכי בבריא שאמר כתבו גט אין נותנין מטעם דאמרינן דרצה לצחק בה, א"כ במסוכן דאין אדם מצחק בשעת מיתה פשיטא דכוונתו שיתנו לה, - וא"כ מדוע פליגי רבנן במסוכן, איברא דאין כאן חשש עיגון, אבל עכ"פ כיון דיש כאן אומדנא דאין אדם מצחק ומשטה בשעה זו, א"כ לקושטא קאמר וכוונתו לגרשה,

וא"כ מדוע אין כותבין ונותנין, -- והנה אפשר לומר דאף שרוצה בגט אבל דעתו שהוא בעצמו יגרשנה, והיינו שרוצה בתנאי דאם לא ימות שיתבטל הגט, וכיון שלא ברור לנו אם דעתו ע"י תנאי או בלחלוטין, להכי סברי רבנן דאין נותנין, אבל עדיין קשה לרב הונא בגיטין ע"ב ומבואר גם בסוגיא דגיטין ס"ה דבשב"מ אם עמד חוזר, א"כ הרי יש ליתן הגט, ואם רוצה על תנאי הלא בלא"ה אם עמד חוזר, וא"כ תיקשה לרב הונא מרבנן דלא סברי דנותנין במסוכן. ג והנה באמת יש להבין גם ביוצא בקולר ע"כ דעתו ג"כ שאם לא יהרג דלא יהי' גט, ולר"ה דאמר אם עמד חוזר הכא גם כן פשיטא שאם לא נהרג לא הוי גט, ואפילו לאביי ורבא דאמרי דאינו חוזר מטעם גזירה שמא יאמרו יש גט לאחר מיתה, ע"כ זה דוקא אם נתן מעצמו אז אמרנן דלא מהני אומדנא זו מטעם גזירה זו, אבל אם לא אמר תנו כלל, רק אנו נותנים עבורו מטעם שליחות, א"כ ממילא יש לנו ליתן על סמך זה, משום דהאומדנא מעידה דע"מ כן היתה כוונתו, וממילא אין לנו לשנות, משום דהוי שינוי בעצם השליחות, ולגמרי הגט בטל, והוי בזה הדין לכו"ע כמו לרב הונא, ובשלמא במפרש ויוצא בשיירא ע"כ לא היתה כוונתו לתנאי, משום דכיון דהחשש הוא פן יאבד, ולא נודע זכרו, א"כ נם התנאי לא יבורר, וממילא תישאר עגונה, להכי ע"כ ברור דלא היתה כוונתו לתנאי, אבל ביוצא בקולר הלא יבורר הדבר, וע"כ דלתנאי מכוון, וא"כ גם במסוכן דינו כמו ביוצא בקולר, ומדוע ביוצא, בקולר לא פליגי רבנן, ובמסוכן פליגי רבנן וסברי דלא יתנו. ד לכן נראה דביוצא בקולר יש גם כן חשש עיגון וחושש לאחריתו, ופן יאבד ולא יבורר בבי"ד וחושש לאשתו שלא תשאר עגונה עולמית, ומטעם זה גמר בדעתו ליתן גט לחלוטין, וטעם זה גם במפרש ויוצא בשיירא, אבל במסוכן אין חשש עיגון, אלא שלא תיזקק ליבום, בזה סברי רבנן דאין נותנין כל שלא שמענו ממנו שאמר תנו, אבל טעמא בעי הלא כיון שאין כאן חשש מצחק פשיטא דלתנו מכוון, וכמו שכתבנו לעיל. ה ונראה דטעם רבנן דלא מודו במסוכן הוא משום דמספקא להו מה דעתו אם לגרשה לחלוטין, או שדעתו על תנאי, וממילא אין עצה ליתן, אם יתנו לה לחלוטין יש ספק שינוי בשליחות, ואם יתנו לה על תנאי גם כן יש ספק שינוי בשליחות להכי אמרי דאין נותנין כל זמן שלא שמעו מפיו שיתנו, והכוונת גם לשמוע באיזה אופן תהי' הנתינה, ורש"ש לא חייש לזה, משום דלדידי' הוי ההלכה ברורה או שהוא תמיד על תנאי גם בסתמא, או שהוא תמיד לחלוטין, - ר"ה, ואביי פליגי אליבא דרש"ש דר"ה סבר דתמיד הדין דאם עמד חוזר, ממילא אין נפק"מ באיזה אופן נותנין לה, ולאביי ורבא תמיד הנתינה לחלוטין כיון דכן אמרו חכמים דלא יחזור, - רק באופן שהתנה בפירוש. - ו אבל עדיין יש לעיין מדוע לא אמרינן דדנין אומדנא, דע"כ כוונתו היתה על תנאי,

- בדין משקה דף לא ר' שמעון שזורי אומר יין, ופירש"י דוקא יין ולא שמן ודבש דלא הוי משקין, - ובתוס' הקשו דהרי שמן ודבש הם מז' משקין, לכן פירשו דמיירי בקדושין יעוי"ש, והנה הרמב"ם פסק בפר"א מטו"א הי"ט השמן הקרוש אינו לא אוכל ולא משקה, ופירש מרן בכס"מ דפסק כרש"ש דדוקא יין קרוש הוי משקה ולא שמן, אבל דבריו תמוהין דהרי להדיא כתב הרמב"ם בפר"ט ה"א דשמן ודבש שנקרשו הרי הן כמשקין, וכן כתב שם מרן דלא פסק כרש"ש, וכבר השיג בזה בברכת הזבח, וכתב דשאני בין אם קבל טומאה בעודו לח דשוב לא נפקע ע"י קרישתו, אבל כשלא קבל טומאה אלא בקרוש אינו מקבל טומאה לא שמן ולא דבש, מלבד יין שלעולם מקבל טומאה, ולהכי לא כתב הרמב"ם שם יין. עכת"ד, ולדבריו מתפרשה הכא כשלא קבל טומאה מקודם, דר"מ סבר דשמן קרוש מקבל טומאה, וחכמים סברי דגם דבש מקבל טומאה בקרישתו, ורש"ש סבר יין, היינו דוקא יין בקרישתו מקבל טומאה ולא שמן ודבש, ולפי פירוש זה פסק הכא הרמב"ם כרש"ש, ואעפ"י שכבר מוסכם דאין הלכה כרש"ש אלא במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי, אמנם שאני הכא דכו"ע מודו, ובדבש ר"מ ורש"ש סברי דאינו משקה ופסק כרש"ש, משום דר"מ מסייע לו, אבל זה קשה וסתמא כפירושו, וממילא כשהבריא, הגט בטל, וזה עדיפא מהא דר"ה דעמד חוזר, מטעם דהוי כאילו פירש בהדיא על תנאי, וביותר לפי מה שכתב הרשב"א בהא דמתנת שכ"מ בפר' מי שאחזו דטפי עדיף גילוי דעת מתנאי שאינו כהלכתו, והר"ן בפר' מי שאחזו מסתפק בזה, ובמקו"א מחליט כן כמו שנרשם שם בצדו, ובדברי רש"ש יש לפרש דסבר גם אומדנא זו, אבל מדוע לא כתבוהו הפוסקים, ומצאתי באור שמח בפר"ב מגירושין שעמד בזה יעוי"ש, - אמנם אפשר לומר דאין אומדנא כל כך גדולה בלבטל הגט דאפשר דגם אם יעמוד מחולי רוצה בגירושין מאיזה טעמים אחרים, ואעפ"י שסיבת הגט היתה בשבל שלא תיזקק ליבום, אבל אם נתגרשה שוב אינו רוצה בה, - ואעפ"י שר"ה סבר לה לאומדנא זו ג"כ, מכל מקום הפוסקים לא נקטו לזה להלכה, וביותר שרב ששת שם בב"ב סבר דרש"ש במסוכן הוא מפני שאמר כתבו, דלפי"ז לא מהני אומדנא לחודיא בלא גילוי דעת איזה דיבור ג"כ וממילא על קיום הגט יש סמך דיבור ג"כ, ועל התנאי אין לנו דיבור כלל, והרשב"א בחידושיו לגיטין ע"ב כתב דר"ה מיירי ג"כ בדהתנה יעוי"ש, ובצירוף דעת הר"ן בקדושין פ' האיש מקדש בהא דזבין אדעתא למיסק לארעא דישראל כתב שהי' שם ג"כ דיני תנאי, א"כ מבואר דיש הרבה שיטות דלא סמכינן על האומדנא לחודיא, - לכן השמיטו הפוסקים זה, וממילא תפסו להלכה בהא דמסוכן דהוי גט, לומר דגם אם עמד הוי הגט בתקפו, - ועד יש לעיין בזה. - קרושה מדוע אינו פוסק בשמן דהרי ר"מ וחכמים

סברי כן. ב והנה הראב"ד הקשה בפר"א מטו"א בהשגה וז"ל ותנן במס' טהרות וכו' ר"מ אומר השמן תחילה לעולם וחכ"א אף הדבש רש"ש אומר היין תחילה לעולם מאי תחילה לעולם לאו אע"ג דקדשו דבהני איירי לעיל וחכמים מודין לו עכ"ל, ולכאורה הקשה על היין, ובאמת אין ברמב"ם אודות יין, ומשמע דביין סבר הרמב"ם דלעולם הוי משקה, אבל נראה דע"כ כוונת הראב"ד על השמן דחכמים מודים לר"מ מדקאמרי אף הדבש, ומכ"ש, שמן. ג אמנם גם על פירוש זה תמוה מדוע השמיט הרמב"ם דין יין, ולכתוב בהדיא דגם אם קבל טומאה בקרוש דין משקה עליו לקבלת טומאה, ואעפ"י שמובן ממילא, אבל אין דרכו של הרמב"ם להשמיט דין מפורש, - ואפשר שכיון שלפי מסקנת הסוגיא הפירוש בדברי ר"ש שזורי יין, - היינו לומר דשמן ודבש לא, - נמצא דלא הוזכר כלל יין בדברי רש"ש, דהרי עיקר דבריו לומר דשמן ודבש קדושין אינם בתורת משקה, אבל ביין אין צריך לפנים, דיין קרוש תורת משקה עליו, משום דכך עושין עיגולי יין, ואח"כ שורין אותן במים ותורת משקה עליו. - ד אמנם יותר נראה דלא פסק הרמב"ם כמשנה זו כלל, אלא אזיל בתר סתמא דהתוספתא בפר"ב דטהרות דתניא שם כיצד אמרו שמן תחילה לעולם דהיינו אפילו קרשו [כמו שפירש הגר"א ז"ל שם] שאם נמחה ולא נשתייר ממנו אלא כפול משקין היוצאין הימנו מטמאים טומאת משקים, יעוי"ש בביאור הגר"א, הרי מבואר דסבר התנא דהתוספתא דשמן אחרי נימוח יש עליו טומאת משקין, ובזה מפרש הרמב"ם דמיירי שקבל טומאה בהיותו לח, דאל"כ הרי מבואר שם בתוספתא ברישא דשמן אינו לא אוכל ולא משקה, וע"כ הכוונה שמן קרוש, ומזה דן רבינו גם על הדבש כן, ופסק הרמב"ם כתוספתא זו, ומתורץ השגת הראב"ד שפיר. ה כתב המג"א בסי' קנ"ח סק"ז בדבש שנעשה מרקחת מאחר שעומד להיות אוכל לא נקרא משקה ולא הוי טיבולו במשקה, ותמוה מהא דמבואר בפר"ג דעוקצים דהדבש הבא ע"י ריסוק מהכוורת לעולם הוי משקה, וכן מבואר בתוס' ב"ב פ' דכשמפרישים אותו מהשעוה הרי הוא משקה, וכן מבואר ברמב"ם פר"א מטו"א הי"ח וז"ל רדה הדבש משירסק החלות מתטמא משום משקה, מבואר מזה דסתם דבש הנעשה ע"י ריסוק מהחלות בהכרח ירד עליו תורת משקה, ולפי מה שכתבנו במקום אחר בדין משקה הבא לתוך האוכל וכאוכל דמיא, זה דוקא אם בתחילת יצירתו ירד לאוכלין ולא חלה עליו תורת משקה מעולם, אבל אם הי' פעם אחת משקה שוב לא יהי' אוכל לעולם. וכמו שכתבנו במקום אחר בשם המהרי"ט שכתב כן, וא"כ יש לתמוה על פסקו של המג"א, והיינו דע"כ לא נעשה הדבש אוכל אח"כ אף כשבא לאוכל, מטעם שכבר ירד עליו תורה משקה. י ונראה לומר דשאני הא דדבש משארי משקין כאשר יבואר, והוא לפי דברי התוספתא והביאה

הרמב"ם וז"ל דבש הבא מכוורתו מתטמא טומאת משקין, חשב עליו לאוכלין מתטמא טומאת אוכלין עכ"ל, ויש להבין כיון שכתב דבש הזב מכוורתו מתטמא טומאת משקין, א"כ הרי הוא משקה, ולפי"ז היאך אמר אח"כ חשב עליו לאוכלין מתטמא טומאת אוכלין, דתמוה מה מועיל מחשבה שחשב על הדבש להיות אוכלין, כיון שבאמת הדבש הוא משקה דהרי חזינן דסתמו משקה הוא אף בלעדי מחשבה למשקין, וא"כ חזינן דבעצמותו משקה הוא, ולפי"ז תיקשה מה מועיל מחשבה למשקין להיות אוכלין, הלא בכל המשקין כולם קיי"ל דלא נעשה אוכל במחשבה לאוכלין, וע"כ צ"ל דשאני דבש משארי משקין דעלמא, דכיון דהי' אוכל בהכוורת להדבורים, ואכילת בהמה ג"כ נקראת אכילה, כמבואר בב"ב פ' בתוס' ד"ה אינו וכו' דבכוורת הדבש עם השעוה תורת אוכל עלי', ומטעם זה עלול הוא להיות ג"כ בתורת אוכלין, ולהכי בדבש הזב מהכוורת, אף שסתמו משקה, מ"מ בחשב עליהן לאוכלין מתטמא טומאת אוכלין, אבל יש להבין מדוע כתב הרמב"ם דברדה הדבש משירסק החלות מתטמא משום משקה, ומשמע דלא מהני מחשבה להיות אוכלין, וזה הוי לכאורה סתירה לדבריו שאח"כ, לפי מה שכתבנו. ז ונראה לומר דשאני התם כיון דעושה פעולה בידים דהיינו הריסוק להכי ע"כ כיון שסתמא עומדים למשקה הוי הריסוק שהוא מעשה ג"כ למשקה, והוי כעושה מעשה למשקה, ושוב לא אתי מחשבה דאח"כ שמחשב לאוכלין להיות נתפס בזה תורת א אוכלין מטעם דלא אתי מחשבה ומוציאה מידי מעשה, כמבואר בקדשין נ"ט, יעוי"ש, - ולפי"ז אם יעשה מעשה אחרת המורה דוקא על אוכלין ודאי דאתי מעשה זו ומוציאה מידי הפעולה הראשונה כהכלל שמעשה מוציאה מידי מעשה, ונעשה מהדבש אוכלין, וזה אנו לומדים מהא דכתב הרמב"ם דהדבש הזב מהכוורת מתטמא טומאת משקין, וזהו משום דסתמו משקין, ועל כל זה אתי מחשבה דלאוכלין ומפקע מסתמא, כן אית לן לומר בדבש שבא על ידי ריסוק דנעשה מעשה למשקה, עכ"ז אתי מעשה אחרת ומוציאה מידי מעשה ראשונה, ומטעם זה פסק המג"א דדבש המרקחת כיון שעומד לאכילה ע"י מעשה דהרי נתבשל לזה להיות אוכל, להכי דין אוכלין עליו, ולא הוי טיבולו במשקה. ח והנה מצאתי בברכת הזבח שנחית להא דמרקחת וכתב דלפי דברי התוס' דדבש קרוש אינו משקה, והכי ס"ל להרמב"ם, יעוי"ש, ודבריו תמוהין בשתים, א) דהלא חכמים סברי הכא דדבש הוי משקה, וכיון דלא קיי"ל כרש"ש הוי בזה טיבולו למשקה, ב) דהלא הרמב"ם כתב דדבש אינו משקה היינו דבש תמרים כמבואר שם ברמב"ם פר"א מטו"ט הכ"א, אבל דבש דבורים הבא מכוורת לא כתב הרמב"ם שאינו משקה, ואדרבה כתב להדיא שם בהי"ח דבש הזב מכוורתו מתטמא טומאת משקין, והנה מציין שם לדברי

הרדב"ז סי' פ"ג, וראיתי שם שנחית לזה גם כן לומר דדבש אינו משקה בקרוש, אבל בסופו שם כתב דזה דוקא בדבש שאינו מדבורים, ופלא שלא הביא דברי הרמב"ם מה שכתב בהי"ח, אבל עכ"פ נחית לדינא לחלק בין דבש דבורים לשארי דבש, - ולדינא נכון הדבר כמו שכתבנו. א דף לא תניא אמר ר"ש שזורי פעם אחת נתערב לי טבל בחולין ובאתי ושאלתי את ר' טרפון ואמר לך קח מן השוק ועשר עליו וכו', הרי חזינן דלא סמכינן אבילה לעשר מינה ובה, ואין לחלק ולומר דדוקא באיסור דרבנן סמכינן אבילה ולא באיסד"א, דליתא דהרי גם שם הוה איסור דרבנן דהרי מיירי שם בנתערב ברובא, וביותר תוגדל התמי' דהרי ר"ש שזורי עצמו סובר בר"ה דיש בילה אף בדבר יבש, וכבר עמד בזה הטורי אבן יעוי"ש, - ונראה לומר בזה דדוקא במקום דליתא תורת ביטול אמרינן סברא דבילה, מטעם דכיון דלא נתבטל עדיין עצמותו של הדבר, להכי אמרינן דיש בהפרשה גם מהתערובות השני, אמנם אם נתבטל הדבר ברובא דאז אזלא החשיבות, מהדבר, - והוה כמאן דליתא, ממילא לא שייך בזה לדון תורת בילה, ובמס' ר"ה מיירי באופן שליתא דין ביטול מדאורייתא, ולהכי שפיר סמכינן אבילה, אבל הכא במנחות, מיירי שהי' התערובות ברובא, ואזיל לי' החשיבות של המיעוט מן התורה, וכיון דהתורה עשאה אותו כמאן דליתא, להכי אין לסמוך אבילה להקל, ומצאתי סעד לסברא זו בתוסיו"ט פר"ד דדמאי מ"ה ד"ה אבל בזמן יעוי"ש, והנה התם בר"ה בלא"ה לא שייך ביטול מטעם דהוה מב"מ גמור בין בכמות ובין באיכות דהרי שווים בשמא ובטעמא דלא שייך בזה ביטול כמבואר בר"ן נדרים נ"ב, והכא נמי כיון דרק לענין לעשר מזה על זה עיקר הנ"מ התם, ולהכי לא שייך בזה עיקר דין ביטול, וכמובן. ב ובזה יובן לנו ג"כ הא דקשה לכאורה בהא דיליף ר' יהודה דמב"מ לא בטל מדם הפר ודם השעיר דלא בטל דם השעיר המועט בתוך דם הפר המרובה וכו' וקשה דלמא סברת התורה בזה מטעם דסמכינן אבילה וכיון שע"כ איכא מעט דם השעיר בכל טיפה וטיפה, ולהכי עולה שפיר הזריקה גם לשם דם שעיר, אמנם לפי מה שכתבנו אתי שפיר דכיון דאם אמרינן בזה ביטול דהיינו כדין מיעוט שנתערב ברובא דהוא כמאן דליתא, להכי לא שייך אחר כך לדון בזה תורת בילה, ומוכח דמב"מ לא הוה בדין ביטול.- ג והנה יש להעיר מהא דאיתא בפר"ג דחלה מ"ט זיתי מסיק שנתערבו עם זיתי ניקוף ענבי בציר עם ענבי עוללות וכו' מוציא תרומה ותרומת מעשר לכל יעוי"ש הרי חזינן דסמכינן אבילה אעפ"י דנתבטל ברובא, אמנם כבר הקשה שם הר"ש היאך סמכינן בזה אבילה, ומדוע במנחות לא סמיך ר"ט אבילה, ואין לומר דמיירי הכא שהטבל הי' - אמנם לא כן משמע בירושלמי דאיתא שם להדיא בפלוגתא דר' יוחנן ור"ל דסברי דהמשנה מיירי

בטבל שהוא מדרבנן והיינו קודם גמר מלאכה, - והקשה הירושלמי למ"ד דבטבל דרבנן כו"ע סברי דבטל ברובא, וא"כ מדוע לא בטל הכא האי טבל ברוב, יעוי"ש, ואם כדברי הר"ש, דהטבל הוה דובא אין מקום לקושיא, ונראה כך דכיון דמיירי קודם גמר מלאכה ומדאורייתא לא הוה בזה שום איסור וא"כ הוה היתר בהיתר דליתא ג"כ דין ביטול, וכיון דליתא בזה ביטול מדאורייתא שפיר יש לסמוך אבילה, - והנה לפי"מ שמוקים שם בירושלמי רבי מנא דמיירי בשמן של זיתי מסיק שנתערב בשמן של זיתי ניקוף, וא"כ שייך בזה ביטול, אמנם ע"כ סובר הירושלמי דטבל מדאורייתא לא בטל דהיינו מטעם דסבר דכהיתרו איסורו, וכיון דליתא בביטול מה"ת סמכינן אבילה, אמנם עדיין תיקשה מתרומת מעשר דתנן שם דבעינן שם לפי חשבון, אבל יש לומר דבדבר לח בכל אופן יש בילה, ור' מנא דמוקים בשמן שהוא לח בכל אופן יש בילה, והכא במנחות מיירי ביבש, אמנם ר"ש שזורי דסבר דאף ביבש סמכינן אבילה, ע"כ מוקים להמשנה דחלה ג"כ ביבש ויפרש כמו זה הביאור, מטעם דליתא בזה ביטול ברובא, וע"כ הא דאיתא בזבחים פ' במי חטאת שנפלו לתוכן מים כל שהוא, ומ"מ רוצה הגמ' לומר שם דר"א סובר יש בילה, אעפ"י שאיתא שם דין ביטול מה"ת, היינו כמו"ש התוס' שם ע"ט ד"ה תנן דמשום חומרא דמי חטאת לא בטל ברובא, כן אית לן לומר גם בזה דרק בשביל חומרא דמי חטאת הוא, וע"כ זה הוה ג"כ דעת הרמב"ם בפר"ט מה' פרה אדומה ה"ח. ד וכן יש להוכיח מהא דתנן בחלה פר"ג מ"ח הנוטל שאור מעיסה שלא הורמה חלתה, נתן לתוך עיסה שהורמה חלתה אם יש לו פרנסה ממקום אחר מוציא לפי חשבון, ואם לאו מוציא אחת על הכל וכו' יעוי"ש, הרי חזינן דסמכינן אבילה, התם ג"כ עיקר הטעם משום דלא שייך בזה ביטול כיון דשאור לטעמא עבידא וליתא בזה דין ביטול דהרי קיי"ל דהטעם כעיקר דאורייתא, וכך יש להוכיח סברא זו מזבחים ע"ח. ה איברא ברא לפי דברי הש"ך שכתב ביו"ד סי' שכ"ד סקי"ח דלא הוי בזה עיקר הטעם משום בילה, אלא משום דכיון שנעשית כולה טבולה, וכמו שכתב גם המחבר "לפי שנעשית כולה טבל", יעוי"ש, ולפי"ז אין ראי' לדין בילה מזה, אמנם ע"כ דברי הש"ך תמוה מדברי הר"ש שכתבנו לעיל, והוא מדהקשה הר"ש בהא דזיתי ניקוף וכו' מדוע סומכין אבילה וכו' כמבואר שם, ומדוע לא אמר דמפני שנעשית כל התערובות באיסור להכי יכול להפריש מינה ובה, וע"כ דזה הטעם לא יספיק, ומוכח מזה דעיקר הטעם משום בילה, והא דבאמת כתב המחבר לפי שנעשית כולה טבל" וזה הטעם כתבו גם כן הרא"ש ועוד ראשונים, זה בא לבאר מדוע סומכין אבילה כיון דמדאורייתא בטל ברובא, להכי אמרו הטעם לפי שנעשית כולה טבל, והיינו בשביל הטעם כמו שנתבאר, ולכן ליתא בזה ביטול ברובא

וסמכינן אבילה, ולפי"ז ישתנה הדין דלפי דברי הש"ך אם נתערבה עיסה שלא הורמה חלתה לתוך עיסה שהורמה חלתה ג"כ סומכין אבילה מטעם דג"כ נעשית כולה טבולה, ולפי מה שכתבנו ע"כ דוקא בשאור הדין כן, ולא כעיסה שנתערבה, דבזה אחרונה אין סומכין אבילה ו עוד כתב הש"ך בשם התה"ד דבשאור מודה הרא"ש דאין בילה, ולדבריו דשאור הסברא מחייבת דלא נבלל כל כך היטב, הנה מפורש להיפך בתוס' לעיל כ"ב דכתבו שם דיותר מתערב יפה שאור בעיסה מעיסה בעיסה, דהרי כתבו שם להדיא דאין לך דבר לח מתערב יותר מזה, וגבי עיסה בעיסה כתבו דדוקא לענין מנחות מקרי לח יעוי"ש] אבל במקום שרובא חיוב, או שהוה חיוב משום הטעם שהוא כעיקר בזה סומכין אבילה, ומטעם זה סומכין אבילה בהא דאיתא בנדה מ"ז עיסה שנדמעה וכו' חייבת בחלה, וע"כ מהני הפרשה, והיינו כיון שרובא חולין מתוקנים והוה רובא חיוב, סומכין אבילה. ו ויש לבאר לפי"ז שיטת הרמב"ם דפסק בפרי"ג מתרומות ה"ד דאין בילה בקמח בקמח יעוי"ש, והיינו דסבר דקמח בקמח דין יבש ביבש יש לו, וא"כ מסתמא שאור בעיסה ג"כ דין יבש ביבש הוא, ומפרש הרמב"ם דלח בלח לא הוה אלא יין ביין או שמן בשמן, וא"כ מדוע פוסק האי דינא דלעיל דשאור שלא הורמה חלתה וכו' דמהני במוציא אחת על הכל, וזהו מטעם דסמכינן אבילה, ונראה לומר מלתא חדתא דדוקא במקום דבעינן לפי חשבון כגון במעשר וגם בתרומת מעשר, בזה בעינן בלילה יפה, ולא סמכינן אבילה בלתי הדברים המתערבים ומתמזגים יפה, ובאופן הזה מיירי שם בתרומות, יעוי"ש, אבל בתרומה גדולה וחלה דמצד תקונם סני במשהו בזה יש לסמוך אבילה גם בדברים יבשים, ומכ"ש קמח בקמח, ושאור בעיסה, ושפיר יש לומר דסבר הרמב"ם דקמח בקמח נקרא ג"כ דבר לח כשיטת התוס' יבמות פ"ב ורק לענין להוציא לפי חשבון בדיוק כהא דתרומת מעשר ומעשר בעינן דבר לח דאיתא במזיגה, ובזה מתערב גם לפי חשבון, וכמו שמבואר בתשב"ץ ח"ב סי' ד' לחלק בין הרכבה מזגיית, להרכבה שכונית, דכתב שם שהפרדה אעפ"י שבאה מסוס וחמור, אינה כלאים, משום דהוה הרכבה מזגיית והוה עכשיו צורה חדשה, משא"כ חציו עבד וחציו בן חורין אינו יכול לישא מינו משום דאתי צד עבדות ומשתמש בצד בת חורין, מטעם דכיון דלא הוה רק הרכבה שכונות, אמרינן דצד עבדות לחודיא קיימא, יעוי"ש, וה"ג קמח בקמח הוה הרכבה שבונית, משא"כ יין ושמן, - והנה אח"כ ראיתי בשיט"מ הנדפס מחדש שעמד ג"כ בקושיו' הטו"א וכתב שם בסוגיא זו אות ה' וז"ל וא"ת אמאי לא א"ל יצבור גורנו לתוכו ולעשר מיני' ובי' כדאמרי' לעיל וי"ל [דאה"נ] אלא שלא הי' רוצה להפריש עליו אלא כשיעור הטבל, שהי' מעורב ואם הי' צובר גורנו לתוכו הי' צריך להפריש מכל

המעורב כאילו הי' [טבל גמור] ונמצא מפסיד להרבות בתרומה ליתן לכהן, עכ"ל, - ולפי"ז אתי שפיר הסוגיא. - ז והנה בהא דנתערב טבל בחולין פירש"י שהי' דמאי וכו' ותמוה מדוע לא ניחא כפשוטו דאיירי בודאי ורק מטעם ביטול ברובא, אין כאן אלא חיוב דרבנן, ולהכי אמר ר"ט דמהני בשיקח מן השוק שהוא ג"כ דרבנן, ועי' במל"מ בפר"ה מתרומות בזה, גם עי' במרכבת המשנה. ח ולימא לי' קח מן השוק קסבר אין רוב ע"ה מעשרין, - וקשה לשיטת הרמב"ם דסבר דספד"א מה"ת לקולא, א"כ אין כאן אלא חיוב מדרבנן, וממילא הוי ג"כ מן הפטור על הפטור מדאורייתא, - ונראה לבאר לפי דברי הרמב"ם לפי מה שסבר בעצם יסוד דדמאי, וכאשר יבואר. ט כתב הרמב"ם בפר"ו מסוכה הי"ג וביום השמיני יושבין ואן מברכין, וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכין לישב בסוכה מפני שהן חייבין מספק ואין מברכין מספק, כתב הראב"ד ואני רואה מדברי רבא דאמר הטעם לדמאי שאין מברכין על הפרשת מעשרות משום דרוב ע"ה מעשרין הם, הא לאו הכי מספיקא מברכין מפני שהוא ספר"א וכו' יעוי"ש, ולכאורה דברי הרמב"ם נכונים מטעם דאיכא חזקת טבל, להכי לולא הטעם דרוב ע"ה מעשרין הוי כודאי חיוב מטעם חזקה, אבל יש לדחות דלא הוי חזקת טבל ודאי, מטעם דאפשר דעביד כר' הושעי' דהכניס התבואה בשבלין, ובספר צל"ח לסוכה ראיתי כתב דזה תליא אם אזלינן בתר חזקה דהשתא, ותליא בפלוגתא דר"מ ורבנן בנגע באחד בלילה ולמחר מצאו מת דר"מ מטהר וחכמים מטמאין דאזלינן בתר שעת מציאתן, והרמב"ם לשיטתו דסבר דאף לחולין אמרינן כן כמו שפסק בפרי"ח מה' אבוה"ט הי"ד, והראב"ד סובר כשיטת התוס' דרק לקדשים אמרינן כשעת מציאתן, עכת"ד, אבל דבריו תמוהין דמה שייך כשעת מציאתן בטבל, דע"כ אנו יודעין שלא הי' טבל טרם שנתחייב בראיית פני הבית, ואם באמת הכניס במוץ שלה אין כאן טבל כלל, ואין זה דמיון לשעת מציאתן בהא דמת, דע"כ עכשיו הרי הוא מת בודאי ומטמא, - ובפירות אין אנו יודעין גם עכשיו שהוא טבל ודאי גם בלעדי ההפרשה, מטעם דאולי לא נתחייבו כלל, ואין זה טבל האמור בתורה. - י ונראה דהנה יש לחקור אם תרי מיעוטי מגרעין לחזקה, היינו חזקה שהיא מכח רובא, - והנה לכאורה הדבר פשוט דאם תרי מיעוטי מגרעין לרובא כמו שמבואר בגמ' ברכות נ"ג, וכמו כן כתב הר"ן ליישב קושיות התוס' חולין ס"ג ע"ב בהא דאין לוקחין ביצים מנכרי מחששא דשמא מין טמא הוא והקשה הא רוב עופות טהורין ומדוע לא ניזל בתר רובא, ותירץ הר"ן משום דיש לצרף מיעוט נו"ט שיש גם בטהורים, יעוי"ש ואם ברובא מגרען תרי מיעוטי מכש"כ בחזקה, אבל יש לומר לאידך גיסא דדוקא ברובא שייך לומר כן, מטעם דהכרעת הרובא אינו לומר דליתא למיעוט, - אלא אמרינן דזהו

מן הרובא, אבל כיון שיש מיעוט במציאות, להכי יש לומר דבדאיכא עוד מיעוט אחר, הרי שני מיעוטין במציאות, ושני מיעוטין מגרעין את הרוב, - אבל חזקה שזהו לומר שהדבר הזה בלא השתנות מדמעיקרא, והרי הוא כמעיקרא, א"כ מה מוסיף לנו אם יש שני מיעוטים המורים היפוך חזקה, הלא סו"ס יש לנו לומר דהדבר לא נשתנה, והרי הוא כמדעיקרא. יא והנה הכא בחזקה דטבל כמו שהוא לפנינו יש שני מיעוטין חמורים לומר שאין זה טבל היינו מיעוט המעשרין, ומיעוט המכניסין במוץ, - וסבר הראב"ד שאין כאן חזקת טבל, ומזה שפיר מוכיח הראב"ד דבספק מברכין, ורק בדמאי אין מברכין משום דרוב ע"ה מעשרין, ושיטת הרמב"ם דתרי מיעוטין אין מגרעין חזקה, והכא בטבל אית לן לומר דהוי טבל ודאי, וזהו חזקה מכח רובא, דרוב אנשים אין מכניסין במוץ, ומטעם זה איתחזק בטבל ובצירוף מיעוט המעשרין לא הוגרע חזקת טבל.

יב והנה אפשר בזה לפרש הפלוגתא דר"מ ורבנן דכשעת מציאתן, דהנה כתבו התוס' שם בנדה דאם ראוהו חי מבעוד יום גם רבנן מודו דטהור, ותמוה דאם חזקת חי מהני, מה לי אם ראוהו חי או לא, הלא כל אדם יש לו חזקת חיים, וכבר עמדו בזה הנו"ב, ועוד אחרונים, אבל יש לומר גם כן דשם יש גם כן מיעוט שאינו חי, דע"כ נמצא גוף מת בעולם, וגם מהחיים יש מיעוט שאין לו חזקת חיים, כמו גוסס, עי' גיטין כ"ח, או תינוק קודם שהוחזק להיות בחזקה דחיים, ותרי מיעוטי מגרעין לחזקה דחיים, וכל זה בשלא ראוהו חי מבעוד יום, אבל כשראוהו חי מבעוד יום, היינו שראה אותו בחזקת חי, שהוא מהאנשים שיש להם חזקה דחיים. - יג והנה ר"מ מטהר מטעם דסבר דלא מהני הוי מיעוטי לגרוע חזקה דחיים, - ורבנן טמאין מטעם דהתרי מיעוטי מגרעין חזקת חיים, -- אבל לפי"ז תיקשה דהתם פסק הרמב"ם כחכמים, דנתבטלה חזקה דמעיקרא בשביל המיעוטים, והכא בטבל סבר דיש להפירות חזקת טבל. יד עוד קשה דשיטת ר"מ בכ"מ לחוש למיעוט, ורבנן לא חיישי למיעוטא, והכא להיפוך, דר"מ לא סבר התרי מיעוטי לגרע לחזקה, ורבנן סברי ריש חשיבות להמיעוטין לגרוע להחזקה, ותמוה. טו והנה ליישב דברי הרמב"ם יש לומר דהכא מפני ששעת מציאתן מכריע, דהרי עכ"פ לפי ראות עינינו אנו רואים דהגוף הזה שנגע בו מת לפנינו, משא"כ בתבואה אין לפנינו ריעותא בהתבואה אשר תהי' מורה ריעותא בחזקה, אבל לר"מ תיקשה. טז ונראה דהנה יש להקשות בהא דנגע באחד בלילה מדוע לא אזלינן בתר רובא, ורוב גופים שבעולם הם חיים, וע"כ דמיירי ביושב בין ההרים, דאין לדון בזה רובא דעלמא, כמו שמוקים הש"ס ב"ב כ"ג לענין רוב וקרוב, יעוי"ש, - אמנם ע"כ גם נידון זה הוא כעין רובא לומר שלא בא גוף אחד מן רובא לכאן, אבל יש לחוש למיעוט שבא מעלמא אף שהמקום בין

ההרים, וממילא יש חששא דלמא מעלמא אתא, ואדרבה ר"מ דחייש למיעוט לא מהני גם ביושב בין ההרים, ולהכי מטהר, ורבנן לא חיישי לזה. -. יז ביאור הדברים דר"מ מטהר מטעם חזקה דמעיקרא שהי' חי, ובצירוף גם המיעוט שבא אחד מעלמא, דגם ביושב בין ההרים יש חששא למיעוט שבא לכאן, וממילא אין כאן שני מיעוטים המורים על גוף מת, ולא הוי אלא חד מיעוט, משום דכיון דאיכא מיעוט כלפי מיעוט, וממילא מטהר ר"מ מטעם חזקה ומיעוט שמא בא מעלמא, ורבנן דלא חיישי למיעוט בכל מקום דאיכא רובא, וממילא אין לחוש שמא בא אחד מעלמא, וא"כ הוי תרי מיעוטים המגרעים חזקת חי הבא מכח רובא, וזהו חזקה דהשתא, והוי ר"מ לשיטתו דחייש למיעוטא, ורבנן לשיטתייהו דלא חיישי למיעוט, וכמוש"נ. יח כתבו התוס' בריש נדה מדוע בנגע באחד בלילה מטמאי רבנן ברה"ר משום דכל הטומאות כשעת מציאתן ובאשה אמאי מטהרין לחולין, ותירצו דלקמן בנגע באחד בלילה מיירי בקדשים, יעוי"ש, וקשה לשיטת הרמב"ם דפסק כחכמים כמו שכתבנו לעיל ואיהו סובר אף לחולין תיקשה לדידי' קושיות התוס', - אבל לפי מה שביארנו יתיישב לנכון, והיינו משום דעיקר הטעם דמטמאי רבנן התם הוא בשביל השני מיעוטין שמגרעין את החזקה, דחזקת חי, והרי"ז הכרעה דהגוף שנגע בו הוי מת גם מאתמול, ובצירוף חזקה דהשתא, אעפ"י שחזקה דהשתא לא הוי חזקה מעליא, ואינה אלא לקדשים ולתרומה, אמנם מפני השני מיעוטים דהוי ריעותא גדולה להחזקת חי דמעיקרא, - להכי נחשב לודאי טומאה גם לחולין, משא"כ בנדה דאין כאן סיבות המגרעים את החזקת טהרה דמעיקרא, רק הריעותא דהשתא מציאת דם שלפנינו, - הנה ריעותא זו אין בכחה לבטל חזקת טהרה דמעיקרא, ולהכי גם לחכמים דמטמאין למפרע טומאת מעל"ע אינה אלא לתרומה ולקדשים. יט ובביאור הסוגיא דידן ע"כ צריך לומר כמו שכתבנו לעיל בשיטת הרמב"ם דסבר דתרי מיעוטין אינן מגרעין חזקה, וממילא כל טבל יש לו חזקת טבל בודאי, וזהו חזקה מכח רובא, ובמקום חזקה גם הרמב"ם מודה דאזלינן לחומרא מדאורייתא, ומכ"מ ודאי טבל לא הוי, בשביל השני מיעוטין, ומטעם זה הוי בגדר איקבע איסורא, והוי ספקא לחומרא מדאורייתא, ושפיר קאמר הש"ס דבשביל שלא סבר רוב ע"ה מעשרין, אין עצה ליקח מן השוק, מטעם דיש כאן ספק חיוב דאורייתא, - וכמו שנתבאר. א דף לב דלמא להשלים, היינו שאם חסרה מזוזה שיטה אחת היו יכולין מספ"ת או מתפילין להשלים, אם לאו איסור דאין מורידין, והקשו בתוס' ד"ה דלמא מהא דאיתא בירושלמי פר"ק דמגילה דתפילין ומזוזה אין נכתבות אלא על עור אחד, - ותירצו דהתם בשלא תפר העורות יעוי"ש, - וקשה טובא דלפי"ז היאך יתפרש דברי הירושלמי שם דפריך מדוע לא שנה

התנא שם דהבדל יש בין ספרים לתו"מ שהספרים נכתבים בשתי עורות, ותפילין ומזוזות אין נכתבות אלא בעור אחד, ואם נפרש דהתפילין ומזוזות מיירי בשאינן תפורין, - א"כ גם ספ"ת פסול אם היריעות תפורין, וצע"ג, - ואפשר דלענין לצאת י"ח מצוה דכתבו מקיים גם כשאינם תפורין, ובזה מיירי הירושלמי שם. ב אידי ואידי בתפילין, והא דכתבינהו אקלף במקום שער, והא דכתבינהו אדוכסוסטוס במקום בשר, הנה יש לחקור באיזה אופן היתה ההלכה. - משום דיש לפרש בשני אופנים, א) דתפילין בעינן במקום בשר, והיינו שדין הוא בתפילין שיהיו נכתבות הפרשיות דוקא במקום בשר, ב) אפשר שדין הוא בקלף, היינו שדין הוא דכתיבה בקלף הוא דוקא במקום בשר, ונפק"מ דלפי"ז אם נפרש דתפילין בעינן במקום בשר, - א"כ אם כתב אדוכסוסטוס במקום שיער איכא שני פסולים, א) שכתב אדוכסוסטוס, ב) שכתב במקום שיער, אבל אם נפרש כאופן השני שדין הוא בקלף, - אבל אם כתב אדוכסוסטוס דין הוא לכתוב במקום שיער, וא"כ תקשה מדוע משני הסוגיא שכתב אדוכסוסטוס במקום בשר, דאיכא תרי שינוים, והי' להש"ס לומר שכתב אדוכסוסטוס במקום שיער דליכא אלא חד שינוי, - ובאמת סגי בחד שינוי לפסול, וע"כ מוכח מהסוגיא באופן הראשון שדין הוא בתפילין ומזוזה, היינו דתפילין בעי במקום בשר, ומזוזה במקום שיער, - ולהכי כשמשני הש"ס. שכתב אדוכסוסטוס במקום שיער, ליכא אלא חד שינוי שכתב אדוכסוסטוס, וזה מתאים שמשני הא דכתבינהו אקלף במקום בשר דאיכא חד שינוי, וכמו"כ כשכתב אדוכסוסטוס במקום בשר איכא חד שינוי, - ובשתיהם מיפסל בחד שינוי. - ג ובזה יש ליישב קושיות התוס' ד"ה אידי ואידי שהקשו מדוע לא משני דאידי ואידי אמזוזה, וזה, ואף שהמזוזה כשרה גם על הקלף דדוכסוסטוס אינה אלא למצוה, אבל שינה מקום הכתיבה, דבקלף כתב אמקום שיער, ובדוכסוסטוס כתב במקום בשר, ובזה הוי מענין אחד יעוי"ש, אבל אם אמרינן דכל עיקר הדין הוא בתפילין דבעינן במקום בשר, א"כ כשכתב אדוכסוסטוס במקום בשר לא הוי אלא חד שינוי בזה שכתב תפילין אדוכסוסטוס, והשתא שוב אין לאוקמי' שניהם אמזוזה ובשניהם שינה מקום הכתיבה, דזה ליתא דהלא כיון דדין הוא בתפילין דבעי במקום בשר, ובמזוזה במקום שיער, וא"כ לא הוי אלא חד שינוי במזוזה, דהיינו רק אם כתב במקום בשר, אבל כיון שאין קפידא בין קלף לדוכסוסטוס א"כ לא משכחת במזוזה שינה בזה ובזה. ד אבל ע"כ שיטת התוס' דההלכה על הקלף ועל דוכסוסטוס נאמרה דקלף בעינן במקום בשר ודוכסוסטוס במקום שיער וכיון דלתפילין קלף בעינן, ממילא בעינן במקום בשר, ומזוזה אם דוכסוסטוס בעינן ממילא מקום שיער בעינן, ממילא בתפילין כשכתבן על דוכסוסטוס במקום בשר הוי תרי שינוים, ומטעם

זה הקשו מדוע לא מוקים אידי ואידי במזוזה. - בדין שרטוט א עמוד ב הא מורידין עושין והא בעי שרטוט דאמר רב מניומי וכו' כל מזוזה שאינה משורטטת פסולה, ורב מנומין וכו' אמר שרשוט של מזוזה הלכה למשה מסיני, והנה יש לדייק מדוע מביא הש"ס שתי המימרות, ומה הוסיף בהלכה. - והנה בזה יש לומר דבלאו ההלכה הו"א דפסולה מדרבנן לחודיא, וממילא באופן שעושין מס"ת שבלה ותפילין שבלו הנה בכדי שלא תלך לאיבוד קדושתן לגמרי, - להכי יש מקום לומר דטוב יותר להשלים למזוזה, וכמו שמוקים הש"ס לעיל דמיירי בלהשלים, אבל קשה טובא דהלא שפיר אפשר לומר דכוונת התנא לאשמעינן דאם מורידין עושין, היינו באופן שאם גם האותיות בלו, דאז אפשר לשרטט ולכתוב עליו מזוזה כמו שכותבין על המחוק, אבל משום דאין מורידין דבשביל זה אין עושין גם באופן זה, וצ"ע. - ב עוד יש לעיין לפי מה שהסתפקו התוס' בסוטה י"ז ע"ב ד"ה כתבה איגרת היאך הדין בשמשרטט אחרי הכתיבה, וקשה מדוע לא פשטוה מהא דפריך הגמ' הא מורידין עושין והא בעי שרטוט, והא אפשר לשרטט עתה, ומדלא משני הכי ע"כ מוכח מזה דלא מהני שרטוט שאח"כ, ומצאתי בספר בגדי כהונה סי' א' שעמד בזה. והנה עלתה בדעתי לומר דכיון דבעינן במזוזה כתיבה כסדרן, - ויען דאיכא הללמ"מ במזוזה דבעינן שרטוט, וע"כ על קודם הכתיבה נאמרה ההלכה, וא"כ אם יעשה השרטוט אח"כ חסר בזה הכסדרן, אבל ראיתי אח"כ בשו"ת למרן הגרע"א סי' נ', שנחית בזה, ודחה שכיון ה והנה יש להוכיח דשיטת רש"י דעיקר ההלכה על תפילין ומזוזה נאמרה, מדפירש"י בשבת ע"ט ע"ב ד"ה הא דכתב אקלף אפילו במקום שיער, וכש"כ במקום בשר וכו' יעוי"ש דברי רש"י תמוה דאמאי כש"כ אדרבה אם כתב למזוזה אקלף ובמקום שיער עבר על שתי ההלכות, א) דמזוזה צריך להכתב על דוכסוסטוס, ב) דקלף צריך במקום בשר, אבל אם כתבה על קלף במקום בשר הרי לא עבר רק על הלכה אחת, וא"כ מאי כש"כ הוא, - אבל ע"כ צריך לומר דסברת רש"י דעיקר ההלכה על תפילין ומזוזה נאמרה, ובזה מדויק שם לשון רש"י שכתב דהלכתא מזוזה במקום שיער בעינן, ומשמע שדין הוא במזוזה, ומטעם זה הא דאמר רב דוכסוסטוס הרי הוא כקלף ומותר לכתוב עליו תפילין ע"כ צריך לכתוב ג"כ במקום בשר. ו והנה לפי"ז תצא נפק"מ רבתי לדינא, דלפי המסקנא הכא בסוגיא דמזוזה כשרה על קלף דלפי מה שביארנו דההלכה על מזוזה נאמרה דבעינן במקום שיער, א"כ כשכותבין אקלף גם כן הדין שתהי' הכתיבה על מקום השער, ולשיטת התוס' שדין הוא בקלף דכותבין במקום בשר, א"כ כשכותבין מזוזה אקלף כותבין במקום בשר כיון שדין הוא בקלף, וצ"ע. שאין חסרון בגוף האות, והוי רק תיקון אחר והוי כמו חקיקת נגיעה דמהני גם במזוזה, עכת"ד,

יעוי"ש. ג אבל נראה דאם בעינן שרמוט מטעם הללמ"מ ע"כ בעינן שרטוט לשמה, והנה מצינו באה"ע סי' קל"א ס"ז דגם בגט כתב הרמ"א דבעינן השרטוט לשמה, ואעפ"י ששם אינו מעכב בדיעבד, שאני התם דלא הוי השרטוט מטעם הללמ"מ, משא"כ במזוזה דהוי השרטוט מטעם הללמ"מ פשיטא דבעינן לשמה, וע"כ הביאור לשמה שתהי' השרטוט לשם כתיבת מזוזה, והכא לא אפשר, והוא דכיון דכבר נכתבה פרשה זו לשם ספ"ת או תפילין, א"כ ע"כ הוי השרטוט דהשתא שלא לשם מזוזה, ולא מהני מה שחושב עתה שמשרטט לשם מזוזה, דע"כ הביאור שרטוט לשמה לשם כתיבת מזוזה, והכא הכתיבה היתה מקודם, וא"כ לא אפשר לעשות עתה השרטוט, וזה מוסיף הש"ס במה שאמר דשרטוט הללמ"מ, - לומר דבעינן שרטוט לשמה. ד והנה לפי"ז לכאורה קשה בדברי התוס' שהקשו בד"ה הא מורידין וכו' דלמא במשרטם, והלא אם בעינן לשמה לשם מזוזה, א"כ לא מהני אם שרטטו מכבר לשם ספ"ת או תפילין, ואין לומר דכוונת התוס' שהיו משורטט בתנאי שיהי' ראוי גם למזוזה, דא"כ אין מקום לתירוצם שתירצו דכל הפטור מן הדבר וכו' כיון דלמטרת מזוזה עשה שרטוט, - ואפשר דגם באופן זה נקרא הדיוט, משום דאין לאדם לחשוב כזאת, והיינו דכיון דלספ"ת ולתפילין נקרא הדיוט כשעושה שרטוט, ממילא אסור לעשות כן אפילו אם חשב כזאת. - ה כתב הרשב"א בחידושיו למנחות וז"ל וא"ת כיון דלמסקנא אמרינן דתפילין אין צריכין שרטוט ומזוזה בעיא, א"כ הדרא קושיא דהא מורידין עושין לדוכתן, ויש לומר דנוכל לאמר למצוה כדשנינן אקלף ודמזוזה דיעבד כשרה בלא שרטוט עכ"ל, - ולכאורה מאי קושיא הא מסקנת הש"ס דתנאי היא וממילא האי תנא דאין מורידין ע"כ סבר דלא בעי שרטוט, והש"ס לא פסק כוותי', - ונראה דכוונת הרשב"א דאם באמת סברי הני תנאי, היינו האי תנא דברייתא זו דלא בעיא שרטוט, וגם האי תנא דאין מורידין סבר דלא בעי שרטוט, - וא"כ מדוע פסק הש"ס דלא כהני תנאי, אלא כהני אמוראי, זהו כוונת הרשב"א, - ועל זה תירץ דיש לפרש דבעיא שרטוט למצוה, והא דלא משני הש"ס בתחילה, דלמצוה, - משום דדוחק לאוקמי' למצוה טרם שנשמע דאיכא תנאי דלא סברי כלל הא דשרטוט, אבל כשנשמע שיש תנאי דלא סברי כלל הא דשרטוט במזוזה, - ממילא יש לומר דבעי שרטוט למצוה, בכדי שלא לעשות פלוגתא רחוקה. ו אמנם מדברי הרמב"ם משמע שפסול מדאורייתא במזוזה אם לא שרטט, והוא מדכתב בפר"א מתפילין הי"ב הללמ"מ שאין כותבין ספ"ת ולא מזוזה אלא בשרטוט, ומשמע שמעכב, ולפי"ז ע"כ מפרש הרמב"ם הא מורידין עושין משום דהאי תנא סבר דמזוזה לא בעי שרטוט, והא דפסק כאמוראי ולא כהני תנאי, אפשר לומר דמפרש הרמב"ם כפירוש הר"ת דהפירוש בגמ'

שלהי פר"ק דמגילה דברי שלום ואמת מלמד שצריכה שרטוט כאמתה של תורה דהיינו מזוזה, והובא דברי ר"ת בהגה"מ, - וכיון דסתמא דגמ' סוברת כן, להכי פסק הרמב"ם כן להלכה. - ז שם אמר רב יהודה אמר שמואל כתבה איגרת פסולה, ופירש"י בלא שרטוט, והקשו התוס' הא אמר לעיל דשרטוט הוי הללמ"מ, והכא אמר אתיא כתיבה כתיבה, - ונראה דכוונת רש"י כך הוא דהנה בדבר השרטוט שתים יש, א) עצם השרטוט שהוא משום נוי, היינו שנאה מזוזה כשהיא באה משורטטת, ב) שע"י השרטוט יהי' הכתב מיושב היטב, ויש בזה משום ואנוהו באותיות בכתיבה, -- ונפק"מ אם שרטט המזוזה, אבל לא כתב ביושר לפי השרטוט, שאז אעפ"י שיש בה נוי מפני השרטוט, אבל אין בה הידור אותיות מפני שלא כתבו ביושר לפי שורת השרטוט, דבזה פסול מטעם הלימוד כתיבה כתיבה המלמדנו דבעינן כתב מיושר. ח ובזה נראה לבאר דברי הרמב"ם שלא הביא הא דכתבה איגרת פסולה, והיינו שמפרש הרמב"ם כפירש"י, שכתב שלא ביושר לפי שורת השרטוט, ודין זה כתב בפר"ה מתפילין ה"ג וז"ל ואם כתבה שלא בשרטוט וכו' הרי זו פסולה, - ולדעתי הכוונה שכתבה שלא לפי שורת השרטוט, והנה מרן הכס"מ מפרש שזהו מפני שמזוזה צריכה שרטוט, אבל לפי"ז תמוה מדוע כתב בזה עוד פעם, כיון שכבר כתב בפר"א דין דשרטוט במזוזה, לכן נראה דהכוונה בהרמב"ם כמו שכתבנו, והיינו דאעפ"י שהיתה המזוזה, משורטטת, אבל לא כתב הכתב לפי שורת השרטוט, וזהו דלא כבעל עין משפט שלא מציין ברמב"ם הא דכתבה איגרת, אשר לפי מה שביארנו מבואר דין זה ברמב"ם בהלכה זו, וכמוש"נ. ט והנה מכל זה מוכח דשרטוט במזוזה מעכב, - וכמו שמוכח מדברי התוס' שהקשו לרש"י הא בלא"ה פסול בלא שרטוט מטעם הללמ"מ, ואם אינה אלא למצוה מצד ההלכה, א"כ בעינן הלימוד דכתיבה כתיבה לעכב, וע"כ דסברי התוס' דגם מצד הללמ"מ הוא לעיכוב, וביותר לפי דעת מרן הרמב"ם סובר להדיא דפסול בלא שרטוט, והנה הרי"ף לא הביא כלל הא דאיגרת פסולה, וע"כ דסבר גם כן שהוא מטעם חסרון שרטוט, ופסולה בלא"ה מטעם שרטוט, וע"כ מפרש הא דאיגרת פסולה כפירש"י שכתב שלא ביושר כפי שורת השרטוט, וכל זה להני דלא סברי דבעינן שרטוט מצד הדין, אבל כיון שק"ל דבעינן שרטוט מצד הללמ"מ ע"כ הכוונה שתהי' הכתיבה לפי סידור השיטין, וממילא נשמע דפסול. י והנה לפי"ז יש לתמוה טובא על הרמב"ם דפסל בפר"ה מתפילין ה"א ספ"ת שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה לפי שאין מורידין, וקשה הא בלא"ה אי אפשר לעשות מתפילין מזוזה מפני חסרון שרטוט כקושיות הסוגיא, ובשלמא מס"ת לא קשה לשיטת הרמב"ם דפסק דגם ספ"ת בעי שרטוט כמו"ש לעיל בפר"א הי"ב, אבל מתפילין קשה. - ולפלא על הגו"כ

שלא עמדו בזה. יא ונראה דהרמב"ם מפרש ספ"ת שבלה ותפילין שבלו, היינו שלא נשתייר מן הכתב כלום, ובאמת אין עתה קדושת תפילין עליהן כמו שקאמר הש"ס בשבת קט"ז אזיל לי' כתב אזיל לי' קדושתי', ומעתה מותר לכתוב עליהן ולעשות מזוזה, והיינו בשרטוט גם כן, ורק מפני שאין מורידין אסור לעשות כן, ומפני זה הטעם כתב גם הדין של הגליונים של ספ"ת שאין כותבין עליו מזוזה לפי שאין מורידין, ותפילין שבלו באופן זה שאין הכתב ניכר כלל דינם כגליונים, - ואעפ"י שדעת הרמב"ם שאין קדושה לגליונים בפני עצמן, ומטעם זה פסק בפרכ"ג משבת הכ"ח שאין מצילין אותן בשבת, וכמו כן פסק בה' שאר אבות הטומאה ה"ו שגליונות של ספר כשהן לעצמן אינם מטמאין ידים, והיינו מפני שאין להם קדושה, אבל איסור הורדה מקדושתן יש להם, וזהו ג"כ הדין בתפלין שבלו מיירי באופן זה. יב וע"כ הא דלא משני הש"ס האי תירוצא, היינו משום דאיסור הורדה באופן שבטלה הקדושה לגמרי, ולא חזי עוד לתשמישן, פליגי בזה ר' יהודה ור' דוסא ביומא י"ב ע"ב בבגדי כהן גדול שעבד בהן ביוהכ"פ שלא חזו עוד לשנה אחרת אם כשרין הן לכהן הדיוט, ממילא לא רצה הש"ס לאוקמי' דמיירי באופן זה, משום דבאופן זה שבלה הכתב לגמרי ולא חזי עוד לתפילין, ומ"מ יש בזה איסור הורדה, הלא תליא זה בפלוגתא דתנאי, אבל הרמב"ם דפסק שם דאיכא איסור הורדה, כמבואר שם, להכי שפיר פסק בתפילין שבלו, והכוונה שבלו האותיות לגמרי, והם בדמיון לגליונות של ספר בלא ספר, ומ"מ איכא בזה איסור הורדה מקדושה. יג ובעיקר הדבר לדינא מבואר דמזוזה בעי שרטוט, וגם מעכב בה השרטוט, וכמוש"נ. יד זכר למזוזה, לכאורה קשה דהנה משמע שעשה כן מדעת חכמים, וגם התנא מייתי כן לומר שכן צריך להיות, ותמוה מדוע איפסקא הלכתא באתרוג דאם לא מצא אתרוג לא יביא רימון, משום דלמא אתי למסרך וחיישינן דתשתכח תורת אתרוג, והכא מדוע לא חיישינן לזה, והנה אפשר לומר דשאני התם דהוי לגמרי מין אחר, - משא"כ הכא דהוי על כל פנים מזוזה. טו אולם נראה דשאני הכא דכיון דתמיד היו מהלכין בדרך, ולא היו באין לחיוב, לכן לא חיישינן לזה דלא לשתכח, דדוקא התם באתרוג דע"כ יהי' מחויב באתרוג לשנה הבאה, ואם יטול רימון בשנה זו יטול רימון גם בשנה הבאה, משא"כ הכא בבית מונבז המלך שלעולם לא יבוא לידי חיוב, - וכנראה שזהו כוונת רש"י שפירש לפי שלא היו דרין לעולם דירת קבע, וע"כ כוונת רש"י לזה שכתבנו, אמנם הרמב"ם השמיט לגמרי הא דבית מונבז המלך מדלא כתב לה בה' תפילין, ואפשר שדעתו שדין זה נדחה מפני סוגיא דסוכה דחיישינן דלא לישתכח האי דינא. - טז דף לג אמר רב יהודה אמר שמואל כתבה על שני דפין פסולה, ופירש"י אפילו בעור אחד פסולה אם כתבה בשני

דפין, והתוס' פירשו דהכוונה על שתי חתיכות, אבל חתיכה אחת כשרה בשני דפין, והנה ע"ב כוונת התוס' שתי חתיכות היינו נפרדות, דאם תפרן הלא כבר כתבו התוס' לעיל ל"ב ד"ה דלמא דע"י תפירה נחשב לאחד, וממילא אם כתבו בשני דפין ביריעה אחת כשרה, א"כ ה"ה אם כתבן בשתי חתיכות שתפרן דכשרה מטעם דנחשב לאחד. - יז ובזה תמוה הא דמביאין לבסוף ראי' לדבריהם מהירושלמי דפריך ולמה לא תניניא שהספרים נכתבין בשני עורות, והתפילין ומזוזות אין נכתבין אלא בעור אחד, והנה קשה דספרים ע"כ בתפורין מיירי, וא"כ מזוזה גם מיירי בתפור, וא"כ הרי"ז נחשב לאחד, ואין הבדל בזה בין עור אחר לשני עורות, וע"כ מיירי בשני דפין, וא"כ מוכח מזה כפירש"י דגם בעוד אחד פסולה על שני דפין. יח לכן נראה דסברי התוס' דמזוזה שאני דלא מהני תפירה, והכא בתפור מיירי, ובזה שפיר מביאין ראי' מירושלמי דספ"ת כשרה בתפורה, ומזוזה פסולה בשני עורות, והיינו אפילו בשתפורין העורות, וכן כתב הרמב"ם בפר"ה מתפילין ה"א וז"ל כתבה בשני עורות אעפ"י שתפרן פסולה. וכתב מרן שמקור להאי דינא סוגיא זו, ומפרש הרמב"ם כפירוש התוס' יעוי"ש, וזהו כמו שכתבנו. יט אמנם תמוה מובא לשיטת התוס' הא דאיתא לעיל ל"ב דלמא להשלים ומבואר דמהני פרשה מתפילין להשלים למזוזה, והיינו ע"י תפירה כמו"ש שם התוס' והרי אין לך שני עורות גדול מזה, ועכ"פ חזינן מזה דכשר שני עורות בתפירה גם למזוזה, - ודוחק לומר דשאני התם שהיתה הכתיבה בהכשר במקומה בשעת הכתיבה, וצע"ג. כ אמנם במרדכי הל"ק מביא בשם ה"ר אלחנן שמוכיח מירושלמי כפירש"י והיינו דבירושלמי פר"ק דמגילה אמרינן יש בספרים משא"כ בתו"מ שהספרים נכתבים בשני דפין ותו"מ אין נכתבים אלא על דף אחד וכו' ולסוף קאמר דספרים בב' עורות ותו"מ אין נכתבות אלא על עור אחד, ומדחשיב בסוף עור אחד ושני עורות, ובתחילה קתני דפין ש"מ דמעיקרא שני דפין בעור אחד קאמר יעוי"ש, ביאור הדברים דמדלא נחית לחלק בין עור אחד לשני עורות עד לבסוף, מזה מוכח דע"כ הכוונה שני דפין הוא מעור אחד, ורק החילוק דפין ביניהם, וכיון דחזינן דסבר הירושלמי דתו"מ אין נכתבות אלא בדף אחר משמע דבשני דפין פסול אפילו בעור אחד, וזהו כשיטת רש"י, והנה לכאורה יש לעיין איברא דמרישא דהירושלמי כן מוכח, אבל במסקנא הלא מבואר דהקפידא בתו"מ הוא דוקא בשני עורות, וא"כ מניין לנו לומר דבשני דפין ובעור אחד גם כן פסולה, - ואפשר שסבר ה"ר אלחנן דלא פליגי רישא וסיפא בירושלמי שם, ושניהם פסולים בתו"מ היינו דאין לכתוב תו"מ בשני דפין אפילו על עור אחד, אבל לפי"ז ע"כ אין לפרש לפירש"י והמרדכי בהא דלהשלים לעיל בסוגיא ל"ב דמיירי שתפר שתי עורות דלרש"י ע"כ בתו"מ פסולות,

ובהכרח לפרש כפירוש השני שם בתוס' דהפירוש להשלים שמוסיף פרשה להשלים שיעור שתהי' ראוי למזוזה, ובשו"ע הכריע כשיטה זו דבשני דפין על עור אחד בשר, וכן דעת רבינו הגר"א ז"ל. אמר ר"נ תלי דשא ברישא, הנה דעת הרמב"ם בפר"ו ממזוזה ה"ה דבתחילה מעמידין הדלתות ואח"כ קובעין את המזוזה, והראב"ד השיג עליו מכח הסוגיא דלא נאמרה דלתות אלא משום היכר ציר ובשער שבין שני בתים, ומרן הביא מה שכתב רבינו לחכמי לונול יעוי"ש, והרא"ש כתב דהרמב"ם מפרש דזהו הפירוש שאמר ר"נ תלי דשא כרישא היינו שבתחילה יקבעו הדלתות, אבל יש להעיר טובא מהא דאיתא לקמן חתך והניח ואח"כ העמיד וכו' דפסולה משום תעשה ולא מן העשוי, - וקשה הלא בלא"ה יש בזה משום חסרון דלת דהרי אי אפשר לדלת עד שלא העמיד מזוזת הפתח, - ומצאתי בקר"א שעמד בזה. -. ונראה דאפשר לומר דסבר הרמב"ם דבשביל חסרון דלת לא הוי משום תעשה ולא מן העשוי, מטעם דאין הפסול בגוף הדבר שהמצוה בו, והיינו דעיקר המצוה הוא על הסיפין וזהו המזוזות ביתך ובשעריך, והדלת הוא תנאי להחיוב, וממילא כשקבע מזוזה נם קודם העמדת הדלת אין כאן משום תעשה ולא מן העשוי, ורק קודם העמדת הסיפים יש בו משום תעשה ולא מן העשוי, - ומצינו כזה שיטת ר"י הלבן הובא בהגהות אשרי פר"ק דסוכה דמחלק בין אם גוף הסוכה בפסול, לבין שהתיקרה גורמת פסול יעוי"ש, וה"נ דכוותי', ומטעם זה ע"כ דלא מפרש הרמב"ם הא דר"נ שאמר תלי דשא ברישא כפי שפירש הרא"ש שהוא על העמדת הדלתות נתכוון, - אלא הפירוש או כפירש"י או כפירוש התוס'. ולפי מה שביארנו דלא שייך פסול תעשה ולא מן העשוי בדבר הדלת, וכן מוכח, - ודברי הבה"ט שמביא בשם הלבו"ש דשייך בזה תולמה"ע צ"ע. - א דף לד עמוד ב' ת"ר יכול יכתבם על ד' עורות ויניחם בד' בתים בד' ולזכרון בין עיניך זכרון אחד אמרתי לך ולא ב' וג' זכרונות הא כיצד כותבן על ד' עורות ומניחן בד' בתים בעור אחד, ואם כתבן בעור אחד והניחן בד' בתים יצא, ויצויר זה כגון שחלק למטה ומחוברים קצת למעלה כמבואר בשט"מ שם, - ומאד תמהני על הרמב"ם שלא הביא בהלכותיו האי דינא דברייתא שאם כתבן הד' פרשיות דשל ראש בעור אחד דכשר בדיעבד, אשר כנראה לכאורה מהסוגיא דלית מאן דפליג בזה, ולפלא שלא עמדו בזה הנו"כ, והנה טרם שנבוא ליישב השמטת דין זה נקדים לבאר עוד ענין אחד כאשר יבואר. ב הנה מצינו פלוגתא רבתא בדין דיבוק ע"י דבק אם נקרא עור אחד, ה"ה הבעל התרומות והאגודה סברי דחיבור ע"י דבק נקרא עור אחד, - והב"ח יצא לחלוק עליהם, - ולכאורה נראה להביא ראי' לדברי הב"ח ולומר דדיבוק לא נחשב לעור אחד, והוא מהא דאיתא בסוגיא זו לקמן בברייתא בתפילין של יד דאם כתבן בארבע עורות והניחם

בבית אחד יצא וצריך לדבק וכו' דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אינו צריך, ולכאורה מדוע סבר ר' יוסי דאינו צריך הלא מסתברא דמובחר איכא בעור אחד, ומה מגרע הדיבוק, והפוסקים כתבו דיותר מובחר בעור אחד, כן כתבו הרמב"ם והטור וכל הפוסקים, ואם אמרינן דדיבוק עושה לעור אחד א"כ מדוע לא חש לזה ר' יוסי בכדי לעשות מובחר, וע"כ דסבר ר' יוסי דדיבוק לא מעלה ולא מוריד, ואעפ"י שרבי יהודה סבר דדיבוק מהני לעשותם אחד, אבל לרבי יוסי דקיי"ל כוותי' מוכח דדיבוק לא מהני כלל. ג אבל נראה דיש לדחות והוא דאעפ"י שיש מצוה בלכתחילה לכתוב הד' פרשיות על עוד אחד, והוא מטעם דר' יהודה דדריש והי' לך לאות כשם שאות אחת מבחוץ כך אות אחת מבפנים, - אפשר דאעפ"י שהדבק עושה חיבור והם עור אחד, אבל עדיין אין זה אות אחת כיון שעכ"פ ניכר שהם מדובקים, ואין זה בדמיון לאות אחת שמבחוץ שאינו ניכר שום דיבוק, והרי הוא אחד ממש, ובשלמא לר' יהודה כיון דהוי להרובא אות אחת גם מבפנים, וגם סבר דדבק הוי חיבור מעליא ועושה אותם לעור אחד שפיר דמי, אבל לר' יוסי דאין זה אלא מצד מובחר, סבר דלא יתוקן המובחר בהדיבוק, כיון שעכ"פ עדיין יש היכר הבדל בין הפרשיות.

ד עוד נראה דכיון דע"כ הגווילין נתקדשו, אין זה מהנכון להיות בתור משמשין להשנייי' דע"כ אין לדבקם רק באופן שיבוא אחד על חבירו, ואין בזה הידור, - ובשלמא לר' יהודה כיון דזה עיכוב בדין הרי"ז כאילו התנו מעיקרא על מנת כן, מה שאין כן לר' יוסי. - ה והנה לכאורה יש להוכיח כהב"ח מסנהדרין פ"ט ע"א דפריך שם אי הכי תפילין נמי אי עביד ארבעה בתי ואייתי אחרינא ואנח גבייהו האי לחודיא קאי והאי לחודיא קאי, ואי עביד חמשה בתי גרוע ועומד הוא האמר ר"ז בית חיצון שאינו רואה את האויר פסול יעוי"ש, והנה יש להבין הא דאנח הבית החמישי אם בהנחה בעלמא בלא דבק, א"כ אין זה כלום, וע"כ ע"י דבק, ואם אמרינן דדבק הוי חיבור גמור להכשר, אם כן למה להש"ס לומר דפסול מטעם דר"ז שאינו רואה את האויר תיפ"ל דגרוע ועומד הוא מטעם החמשה בתי, - אבל אם אמרינן דדבק לא מהני להכשר, א"כ לא מהני ג"כ להיות פוסל, מטעם החמשה בתי, ולהכי קאמר הש"ס דיש פסול משום שאינו רואה את האויר, - ומצאתי לאחרונים שעמדו בזה. ו אולם יש לדחות דהכא לכו"ע לא הוי דבק חיבור והיינו דבשביל איסור בל תוסיף סופו להפרד, ומטעם זה לא הוי גרוע ועומר כיון דסופו להנטל מזה, וע"כ אף אם אינו נעשה זקן ממרא בשביל זה, אבל איסור בל תוסיף ודאי איכא, וכן כתב הב"ח סקי"ט, ומטעם זה אפשר דלא הוי גורע להמצוה כיון דסופו להפרד, וממילא לא הוי הדבק חיבור, וראי' לזה מהא דתנן בפרי"ב דפרה מ"ט והבגד שהוא תפור

בכלאים חיבור לטומאה, ואינו חיבור להזיי', וזהו בשביל דסופו להפרד מטעם איסור כלאים יעוי"ש, וע"כ הא דהוי חיבור לטומאה הוא מדרבנן, כן יש להוכיח מסוגא דשבת מ"ח ע"ב, - ועי' ברמב"ם פרי"ב מפרה ה"ד, ולפי"ז שפיר מיירי דמנח הבית החמישי בדבק, ומ"מ לא הו גרוע ועומד, ורק הפירכא משום דר"ז מהא דאינו רואה את האויר, וכמו שנתבאר. ז אמנם בעיקר הדבר כבר הכריע רבינו הגר"א ז"ל ממשנה פרי"ח דכלים מ"ח דתנן שם התפלה של ראש ארבעה כלים, ומבואר שם דנעשים אב הטומאה לטמא אדם וכלים, וכל בית שבו הוי כלי קבול בפני עצמה מפני הפרשה המונחת בתוכה, ותנן שם התיר קציצה הראשונה היינו שסתר את הבית, ואח"כ תקנה טמאה טמא מת וכו' ופירש רבינו הגר"א ז"ל שם בשנות אליהו דמכאן מוכח דלא בעינן בתפילין מעור אחד, דאם בעינן מעור אחד היאך אפשר לתקנה כמבואר שם. ח והנה לכאורה אפשר לדחות דהמשנה ר' יהודה היא דסבר דחיבור בדבק הוי חיבור מעליא כמבואר לעיל, אבל דוחק לומר סתם משנה כיחידאה, ועוד דהרמב"ם פסק להההיא משנה בפר"ז מה' כלים הי"ב, ואילו הכא פסק כר' יוסי, וא"כ מוכח דדעת הרמב"ם כמו שמפרש הגר"א ז"ל. ט וראיתי בספר עמו"א סי' א' כתב לדחות דמפרש המשנה שלא חתך הקציצה, אלא התיר הקמטים ונפשטה הקציצה ששוב אינה מקבלת טומאה כדין כלי עוד פשוטיהן טהורין ותנן כלים פרכ"ו מ"ב כיס טמא נפשט טהור, ולפי פירוש זה מתפרשה המשנה דרק בשביל הפישוט נטהרה, וכשחזר ותקנה טמאה משום חיבור, עכת"ד, אבל דבריו תמוהין מדברי התוס' שבת ס"ג ד"ה מניין שהקשו וז"ל וא"ת ואכתי בגד כל שהוא למה הוא טמא והא בעינן שיטלטל מלא וריקן וי"ל דראוי הוא לכוף ולקפלו וליקח בו מרגליות או מחט יעוי"ש, והנה לפי"ז אם נפרש המשנה דלא קצץ הבית רק התיר ופשט, א"כ אכתי ראוי לתיקון זה לעשותו כמו שהי' מקודם, וא"כ מקבל טומאה ופשיטא דלא פרחה טומאה מזה, ואעפ"י שיש להקשות על התוס' מהא דצרור המעות דאיתא שם במשנה וחכמים מטהרים, וכבר עמד בזה בגיוה"ש שם ובתוס' ר"ע, - אבל נראה דיש לומר דשאני עור דלא הוי כלי ואינה עומדת להיות כלי, ורק בשעשה כלי אז יש לה חשיבות, משא"כ בגד דיש לו חשיבות מצד עצמו, ועומד לזה, עי' בתוס' אנשי שם, והכא עדיף טפי דע"כ לא ביטלו הבעלים את הבתים הנשארים משימושם ובדעתם לתקן, דאל"כ הרי בביטול אחת יש לחשבן לביטול גמור ופרחה טומאה לגמרי, והרי"ז ככלי שנשברה וחזר ותיקנה דפרחה טומאה לגמרי, והוי. כמו סנדל שנפסקה תרסיותיו, וע"כ דהכא מיירי שבדעתו לתקנן, וממילא דעתו להשתמש בהבתים הנשארים, וממילא הרי"ז כמו כלי שנשברה ויחדו לתשמיש, ותשמיש תפילין לא גרע, וממילא אין כאן טהרה מפני

ההיתר והפישוט ולפי"ז הכא בהאי בית שעכ"פ עומד לזה להיות בית לתפילין, ופשיטא דלא נטהר בהאי היתר ופישוט. ומטעם זה ע"כ פירושו של הגר"א אמת דמפרש שקצץ הבית לגמרי, ומזה מוכח דדבק מהני לעשות חיבור, ומוכח דחיבור ע"י דבק הוי חיבור מעליא. י וראיתי בספר בגדי כהונה סימן א' שמביא ראי' מהמשנה דכלים ולא ראה דברי הגר"א ז"ל, ומוסיף עוד ראי' ממשנה מפורשת פרכ"ג דכלים מ"א דתנן שם האוכף שנקרע הנוגע במה שבתוכו טמא מפני שהתפר מחברו, ופירש הרב ברטנורא אם נטמא האוכף במת כשם שנוגע בו טמא כך הנוגע במה שבתוכו טמא מפני שהתפר מחברו ועושהו אחד עכ"ל וא"כ כמו שהנוגע בו טמא לשרוף תרומה וקדשים, כן הדין הנוגע במה שבתוכו לשרוף תרומה וקדשים, וכיון דלקולא אמרינן דהוי כאחד ע"כ מוכח דמהני דבק, עכת"ד, אבל תמוה טובא דהתם ע"כ טעם אחר יש בזה, והוא דכיון דכן דרך האוכף להיות מוכין בו, ובא תפור, והתפירה עושהו אוכף, מפני שכן דרכו, וגם על מה שבפנים אם רק יש לו התחברות עם מה שבחוץ תורת אוכף עליו, והכוונה שהתפירה מחברתו ועשהו אחד שכתבו היינו שע"י החיבור נעשה אוכף, והבן. יא ובעיקר הענין נראה דאישתמיט מיני' דהגאון עמו"א תוספתא ערוכה בפר"ד דב"ב דכלים דתניא שם תפלה אימתי מקבלת טומאה משתגמר מלאכתה קיצעה אעפ"י שהוא עתיד ליתן בה את הרצועה טמאה, ומאימתי טהרתה של יד משיתיר משלש רוחות, ושל ראש משיתיר משלש רוחות ובין קציעה לחברתה, וכן כתב הרמב"ם בפר"ז דכלים הי"ד, והנה ע"כ הפירוש הא דשלש רוחות בשל ראש, היינו אשר כל בית ובית לא נטהר עד שיהי' ניתר משלש רוחותיו שיש לו, וגם יהי' נפרד לגמרי בבין הקציעה לחברתה, - והאי בין קציעה לחבירתה ע"כ לא יצוייר רק אם נחתך, דבזה לא שייך התרה והפישוט, וע"כ הכוונה חיתוך, ואין לו עוד התחברות עם השלש בתים, וכן פירש המבאר שם, ולפי"ז ע"כ אין לפרש שם בהמשנה דהכוונה פישוט בלא קציצה וחיתוך. יב ומזה יש להשיב גם על מה שראיתי בספר גב"ע סי' ב' מקשה דמדקתני במשנה התיר קציצה הראשונה ותקנה משמע דאם לא תקנה וגם לא חשב לתקן דנטהרו עוד מטומאתן הראשונה, א"כ ע"כ תליא טומאתן בהכשירן דבזמן שהן כשרין וראוין לצאת בהן מצות תפילין אז תורת כלי עליהם, אבל אם הם תפלין פסולין. ואינן ראוין לצאת בהן מצות תפילין בטלה מהן גם תורת כלי אעפ"י שיש להן עדיין בית קיבול, וא"כ מ"ש מכל כלי שנשברה וחזרה ותקנה דפרחה טומאתה הישנה יעוי"ש, אבל אישתמיט מיני' התוספתא, ודברי הרמב"ם שפסק דלא פרחה הטומאה רק מהבית שנפרד, - אבל השלשה הבתים עדיין טמאים הם כיון שמשתמשים הם להפרשיות הכשרות המונחות בהם, ומטעם זה כשחזר ותיקן הבית

הנפרד והנקצץ נתבטל להשאר ודינו כגוף אחר עם השאר, ומטעם שגוף אחד הוא, ומזה ראי' שאומרים לדבק כי טוב הוא. יג והנה הרמב"ם בפיה"מ שם מפרש להדיא שנחתכו ונתפרו, - הרי מבואר דמפרש דיתר קציצה שחתך, וגם דתקנה היינו תפירה, הרי מבואר להדיא כפירושו של הגר"א ז"ל ומבואר דדבק מהני להיות עור אחד, - ומצאתי בספר בגדי כהונה שמביא בשם שו"ת מ"ע סי' ל"ח שמביא לדברי הרמב"ם בפיה"מ, וכל זה נעלם מהגאון עמו"א. יד אמנם דעת התוס' בסוטה ח"י ד"ה כתבה דחיבור ע"י תפירה לא מהני, ובגט אם חיבר שני קלפים ע"י תפירה לא מהני, וראייתם מר"ה כ"ו דשופר של פרה פסול מטעם דכיון דקיימו גילדי גילדי הוי כשנים ושלשה שופרות ורחמנא אמר שופר אחד דוקא יעוי"ש, ולכאורה מ"ש תפילין הלא גם בתפילין הדין דבעינן שיהי' הבתים הארבעה דשל ראש מעור אחד וא"כ ע"כ לא מהני להיותם אחד ע"י תפירה, או דבק, אבל קשה טובא לפי"ז מהמשנה דכלים פרי"ח מ"ח כדלעיל. - מו ונראה לבאר דשני ענינים הם הא דתפילין מהא דשופר וגט, וכאשר יבואר. טז הנה התנא שונה הכא ואם כתבן בעור אחד יצא, והיינו שאם עשה עור אחד וכתב בו ד' פרשיות והניחן בד' בתים של עור אחד יצא, - ולכאורה קשה טובא מאי לשון יצא דמשמע דיעבד הא לכתחילה לא, וקשה הלא אדרבה כיון דאמרה תורה זכרון אחד בעינן, א"כ טפי אית לן לאהדורי להיות אחד, וא"כ איכא מובחר אם כתבו בעור אחד נ"כ, ומצאתי בחידושי הרשב"א למנחות שם שהקשה בזה, וכתב לתרץ דכיון דבאמת הפרשיות חלוקות בתורה וכתובות בג' מקומות כל אחד בפני עצמה, ומטעם זה אין ראוי לומר שיצוה הכתוב לעשותם בעור אחד ממש, משום זכרון אחד, משום דא"כ גם בלא חילוק ד' פרשיות הוי לן למיעבד להו ושיכתבם כולם בדף אחד, אבל כיון דצריך לכתוב כל אחת בפני עצמה ולא שיעשה, כולן בדף אחד, כמו כן ראוי לחלקם שתהא כל אות בפני עצמה בעור בפני עצמו, דכמו דכתיב בההיא פרשה ולזכרון בין עיניך שיש במשמע חד זכרון, כמו כן כתיב בהנך ולטוטפות דמשמע כל חד בפני עצמה, א"כ אין לדחות משמעות זו מפני זו, וכל זמן דאיכא לקיים משמעות שתיהן יש לנו לקיים ולומר דכל חדא בפני עצמה כתב להו, ולזכרון דמשמע חד זכרון דליקו אבתים, ומ"מ קאמר דאם כתב בקלף אחד הפרשיות, הואיל דכל אחת כתב כתיבה בפני עצמה יצא, אבל אם חלקם בד' קלפים כל פרשה ופרשה בעור אחד בפני עצמה כש"כ דעדיף טפי עכ"ל ושפתים יושק, עכ"פ יוצא מזה דבתפילין שתים שמענו היינו דבעינן פירוד, וגם דיבוק בכדי שיקויים שתי המשמעות, - ולכן יש לומר דאעפ"י שאמרה תורה זכרון אחד גבי תפילין ודרשו חז"ל אבתים, אבל אין עיכוב עור אחד בזה מפני המשמעות דלטוטפות דמשמע פירוד, - ולכן כמו שחזינן גבי

פרשיות דבעינן פירוד היינו כל פרשה ופרשה בפני עצמה, ומ"מ כשר בעור אחד אם רק עשה ריוח ביניהם, הנה כן גם בבתים אם עשאן בעורות נפרדות ודבקן בתפירה או בדבק שפיר דמי, -- והוא מטעם דקרינן בזה שתי המשמעות היינו פירוד ודיבוק, - ומטעם זה אינו דמיון לשופר אחד שהתם הקפידא דוקא אחד, וכמו כן גבי גט שהקפידה תורה על ספר אחד, ולא שני ספרים, - וממילא גם התוס' מודים דבתפילין מהני תפירה או דיבוק כסתם משנה דכלים כדלעיל. טז והנה הא דתניא א דתפלה של יד כותבה על עור אחד, ואם כתבה בארבעה עורות והניחם בבית אחד, יצא וצריך לדבק, שנאמר והי' לך לאות על ידך כשם שאות אחת מבחוץ כך אות אחת מבפנים דברי ר' יהודה, ולכאורה קשה טובא הלא לדברי ר' יהודה דבעינן גם מבפנים אות אחת דוקא, ומהני הדיבוק בתפירה או בדבק כדפירש"י, - וקשה מזה להתוס' דפשיטא להו דבמקום דבעינן אחד לא מהני הדיבוק לעשותם אחד, הנה הבי"ש באה"ע סי' ק"ל סק"ח עמד בזה בצ"ע, - והעמו"א כתב בזה דבפנים כיון דלא מתחזי מחשב חיבור ע"י תפירה גם כן, ודחוק הוא, דכיון דבעינן מן הדין אחד מה לי אם מתחזי או לא מתחזי, ואם אמרינן דאם לא מתחזי אין זה גרעון בהא דאמרה תורה אות אחד, -- א"כ למה בעינן להא דדבק כלל. יז אמנם לפי מה שביארנו לעיל יש ליישב גם הכא, באופן זה, והוא לפי סברת הרשב"א שכתבנו לעיל, והיינו דהכא גם בפרשיות בשל יד אעפ"י שאמרה תורה דבעינן שתהינה כתובות בעור אחד בכדי שתהי' אות אחת, אמנם כיון שבאמת כתובות הן בתורה כל פרשה ופרשה בפני עצמה וגם במקום אחר, נמצא דבתורה עצמה הן אותיות מיוחדות ונפרדות, וגם הכא בתפילין ניכרות הן כל אחת בפני עצמה בהפסק בין פרשה לפרשה, הנה בזה סבר ר' יהודה דסגי כשהם אות אחת אף ע"י מלאכותי, וזהו כשהם אחת בדבק או בתפירה, והביאור בזה דלא הקפידה תורה בחיוב אחד דוקא, אלא בעינן שתהי' בדמיון נראה כאחד, ובזה ע"כ יובדל האות החיצוני מהאות הפנימי, שהאות החיצוני שהוא הבית בזה ע"כ כוונת התורה אות אחת בחיוב כמו דכתיב לאות על ידך, - והיינו אות אחת, משא"כ האות הפנימי שהוא הפרשיות ע"כ הכוונה אחת בשלילה, ולא בחיוב, וב, והוא מהטעם כיון דבאות הן בפירוד בלא"ה הן בהתורה, וגם זה בכתיבה שבאות מחולקות בהפסק, ולהכי שפיר סגי באות המלאכותי שהוא ע"י דבק או תפירה, וממילא אין זה שייכות להא דשופר אחד, ולספר אחד דגבי גט, - זהו מה שנראה בביאור שיטת התוס', ונכון מאד. יח ובעיקר הדבר, לענין גט אם פסול במדובק מבואר בארוכה בספר בגדי כהונה להגאון ר' משלם זלמן כהן בסי' א' שמבאר שם דפליגי בזה התלמודים בבלי וירושלמי, - ומדייק שם בדברי הרמב"ם בפרי"ד מגירושין דשינה מלשון המשנה דבהמשנה תנן

כתב על העלה של זית דמשמע עלה אחת, והרמב"ם שינה וכתב על העלין, וע"כ הכוונה בדיבוק עלין הרבה, ובזה מיושב קושיות הירושלמי דפריך שם בפר"ב דגיטין על העלה של זית ולאו כמקורע הוא, והירושלמי ע"כ סבר דדיבוק לא מהני, והרמב"ם שינה וכתב עלין להורות דדיבוק מהני יעוי"ש, ודפח"ח. - יט והנה יוצא מזה לנידון דידן דלכו"ע מהני דבק או תפירה בבתים של ראש להיות דינם כעור אחד. כ שם ברש"י ד"ה וצריך וכו' ויהי' מדובק למטה עור אחד וכו' ויש לעיין למה לן האי דיבוק דלמטה, הלא בעינן שתהיינה הפרשיות נפרדות, וא"כ יש לעשות פירוד גמור, - איברא דדעת רש"י דהדיבוק דלמטה לא נחשב לעור אחד, מטעם דרובא מפורד וחיבור במקצת לא שמי חיבור, - וכן מוכח במשנה כלים פרכ"ח מ"ח טלית שהתחילה לקרעה כיון שנקרע רובו אינו חיבור, וכן מבואר בזבחים צ"ד בבגד שנטמא חוץ לקלעים קרעו וכו' גזירה שמא לא יקרע רובו, אבל קשה מדוע לא יעשה בהידור לעשות פירוד גמור לגמרי, ואפשר דאסור להפריד יותר, מטעם לא תעשון כן וגו', והיינו דכיון שאין נחיצות להההכשר מטעם דרובן פרוד, - ממילא אסור לקרוע יותר, ויש בזה איסור גם כן, ואעפ"י שאין בזה משום מחיקת השם אבל כיון שעכ"פ יש להגויל קדושה, אסור לקרען במקום שאין נחיצות, וכל שאין נחיצות ממילא הרי"ז כדרך השחתה ואסור, ומצינו דוגמא גם בבגדי כהונה שאסור לקרען ללא צורך, עי' במל"מ פר"ט ממעה"ק ה"ב, וצ"ע. כא ו ובעיקר הדבר יש לעיין מניין לרש"י שצריך לחתוך מלמעלה, ובאמת לא נחתו לזה הפוסקים, וכבר כתב כן הב"ח בסי' ל"ב דמשמעות כל הפוסקים דאפילו אם בא להחמיר כרבי ולהניח ריוח, אין לו לחתוך בין הפרשיות, אלא יניחם כך כל פרשה ופרשה בבית שלה בפני עצמה יעוי"ש, - ולפלא מניין לרש"י זאת. - כב ונראה דהי' לרש"י הוכחה מברייתא דלקמן דאמר ר' יוסי ומודה לי ר' יהודה ברבי שאם אין לו תפילין של יד ויש לו שתי תפילין של ראש שטולה עור על אחת מהן ומניחה, - ולכאורה מאי פסקא מהא דהי' לו שתי תפילין של ראש, - דלמא הי' שם ארבע פרשיות כתובות בעור אחד, ומוכח מזה דע"כ לא משכחת לה שתהיינה הפרשיות דבוקות מטעם דצריך להיות חיתוך מלמעלה, והרי הן כפרודות מטעם דרובו חתוך. כג ובזה יבואר מה שכתבנו לתמוה על הרמב"ם שלא הביא בהלכותיו האי דינא דברייתא שאם כתבן הד' פרשיות דשל ראש בעור אחד דכשר בדיעבד, ולפי מה שביארנו לעיל אתי שפיר, דסבר הרמב"ם דבאמת לא מהני גם בדיעבד אם כתבן בעור אחד, דכיון דבעינן לקיומי הא דאמרה תורה טוטפות דמשמעו מפורדות כל בית ובית, - ובהכרח הכוונה הבתים עם הפרשיות, ואדרבה כש"כ הפרשיות שע"כ הכוונה שתהיינה פרודות פרודות כמו שהן כתובות בתורה, ואם כתבן בעור אחד, וגם הבתים בעור אחד, א"כ אין

זה המכוון שאמרה תורה, ואפשר שמטעם זה פירש"י שחתך הפרשיות עד למטה, אבל הרמב"ם לא סבר לה כלל להאי דינא. כד והוכחה לזה דהוקשה להרמב"ם גם כן קושיא זו מברייתא בדברי ר' יוסי שאמר שמודה לו ר' יהודה ברבי שמי שיש לו שתי תפילין של דאש וכו', - דקשה מאי פסקא שהי' שם הפרשיות פרודות, דלמא כתבן בעור אחד, והרמב"ם לא ניחא לי' כפירש"י לפרש דהריוח צריך להיות בחתוכות, וביותר דוחק לפרש לחכמים דרבי דלא סברי כלל הא דיעשה ריוח ביניהן, - לכן מפרש הרמב"ם דר' יוסי לא סבר להאי דינא כלל, וגם ר' יהודה לא סבר לה, ומטעם זה השמיט הרמב"ם להלכה זו. - ויוצא מזה דלהרמב"ם פסול אם כתבן לפרשיות דשל ראש בעור אחד, ולפלא שלא העירו בזה הפוסקים. א תפלה של יד עושין אותה של ראש, ולכאורה יש לעיין הא חסרה הזמנה לשל ראש, - וע"כ דמהני הזמנה לקדושה חמורה, והיינו דרק אם לא הוזמן כלל לשם קדושה פסול, אבל אם הוזמן לקדושה, שוב אין הבדל בין קדושה לקדושה, ויש לעיין הא דפסק בשו"ע סי' ל"ב ס"ח דקלף של תפילין צריך להיות מעובד לשמה, ואם עיבדו לשם מזוזה פסול יעוי"ש, וע"כ הטעם משום דקדושת מזוזה קילא מתפילין, וכן כתב בביאורי הגר"א ז"ל ומציין לגמ' מנחות ל"ב ושבת ע"ט יעוי"ש, - הרי מבואר דלא מהני הזמנה מקדושה קלה לחמורה, - ודוחק לומר דשאני משל יד לשל ראש כיון דעכ"פ שניהם קדושת תפילין להם, - כיון דעכ"פ קדושה דשל יד קילא קדושתיה. - ב והנה ראיתי בקר"א שעמד ג"כ בזה ומחלק דשאני תפילין של יד לשל ראש כיון דעכ"פ קדושה אחת דתפילין להן יעוי"ש והנה מלבד שדוחק הוא אטו שמא גרים, - ועוד נראה ראי' מפורשת להיפך ממשנה ריש זבחים שמעון אחי עזרי' אומר שחטן לשם גבוה מהן כשרין, לשם נמוך מהן פסולין, והנה חזינן דלא סבר האי תנא דבעינן לשמה ממש לשם קרבן שהופרש, - דאל"כ גם לשם גבוה הי' פסול, וע"כ דסבר האי תנא דאם רק לא חסר לשמה בשיעור הקדושה שפיר דמי, - ולהכי כשר לשם גבוה, מטעם דיש שיעור קדושה מטעם דיש בכלל מאתים מנה, ולשם נמוך פסול, וע"כ הטעם משום דחסר שיעור קדושה, - הרי חזינן אעפ"י ששניהם בקדושת קרבן נינהו, ומ"מ אנו דנין דלא סגי לשמה מקדושה קלה לקדושה חמורה. ג ונראה דזה בזה תליא דכיון דעושין משל יד לשל ראש להכי יש לומר דבשעה שעבד לשם תפילין אפילו לשל יד אין כאן חסרון הזמנה לשל ראש גם כן, והיינו דכיון דהדין דמשנין משל יד לשל ראש, ממילא הוזמן גם לשל ראש, והרי"ז כמו פסח בשאר ימות השנה דשלמים הוי כדין מותר פסח, יאעפ"י שקדו"ש חמירא יותר מ"מ מהני הפרשה דפסח לשלמים, - והיינו דכיון דהדין דמותר פסח שלמים הוי, להכי הוי כמו שהופרש לשם זה מתחילה, משא"כ מזוזה

דכיון דהמצוה בתחילה לכתוב מזוזה על דוכסוסטוס, - נמצא דכשחשב על מזוזה היתה דעתו לכתוב על מקום השיער, ועל מקום הבשר לא היתה דעתו לקדשו, נמצא דבמקום הבשר חסר להזמנה לגמרי, דע"כ יש עיבוד בשני הצדדין, ואעפ"י שעצם הקלף נעבד לשם קדושה היינו העיבוד הראשון לעשות מעור קלף, אבל גמר העיבוד הבא באחרונה במקום הכתיבה שיהי' מתוקן לכתיבה, הנה כשחשב למזוזה, הרי לא עבד גמר העיבוד במקום כתיבה לתפילין, לשם תפילין, ובמקום הזה לא היתה גם הזמנה למזוזה, להכי שפיר פסק המחבר דמעובד לשם מזוזה אין ראוי לכתוב עליו תפילין. ד אמנם עדיין יש להעיר, באופן שהכין הקלף לכתוב עליו מזוזה, משום דאם כתב מזוזה על הקלף נ"כ שפיר דמי, וא"כ יש כאן עיבוד שהוא ראוי לתפילין ג"כ, ובאופן זה לפי מה שכתבנו צריך להיות מותר לתפילין, ומדוע סתם השו"ע, ולא נחית לחלק בזה. - ה ונראה דדוקא אם כתב מזוזה על הקלף שפיר דמי, - מטעם דמזוזה כשרה על הקלף בדיעבד, והזמנה לתפילין שפיר דמי גם למווזה, מטעם דיש בכלל קדושה חמורה גם קדושה קלה, אבל לא שייך הכנה למזוזה, דגם אם הזמין למזוזה ע"כ לא היתה דעתו למזוזה ולא לתפילין, כיון דעיקר המקום שהוא נקרא קלף לתפילין נאמרה, וממילא יש בכלל זה גם הזמנה לתפילין, מטעם המעשה הניכרת שהוא הזמנה לתפילין, - וע"כ עיקר כוונת השו"ע מעובד למזוזה, היינו המקום המיוחד לכתוב עליו מזוזה, ובזה שפיר כתב דאינו ראוי לכתיבת תפילין, מטעם חסרון דהזמנה, וכמוש"נ. ו אבל לפי"ז יש להבין מדוע כתב הב"י במור וכן הגר"א ז"ל דהטעם משום דמזוזה קילא קדושתי' מתפילין, והלא לפי שביארנו הנה עיקר הטעם משום חסרון הזמנה במקום, ואפשר שזה בזה תליא דמשום שקילא קדושתי' כתיבתו על מקום השיער, ותפילין שקדושתו חמירא להכי כתיבתו על מקום הבשר. ז והנה בעיקר הדין דהב"י יש לעיין מסוגיא דשבת ע"ט ע"ב דפריך שם בהא דתנן קלף כדי לכתוב עליו פ' קטנה שבתפילין מהא דתניא קלף ודוכסוסטום כדי לכתוב מזוזה, - וקשה דלמא מיירי בקלף שעבדו לשם מזוזה, ופסול לתפילין - ומצאתי אח"כ בשו"ת משכנות יעקב סי' מ"ג שהקשה כן יעוי"ש, אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר, והוא דע"כ כיון דקלף ראוי לתפילין, לכן אף אם הזמין בעיבוד לשם מזוזה, - ע"כ לא היתה כוונתו למזוזה ולא לתפילין כיון דעיקרו של קלף לתפילין הוא עומד, וממילא המעשה בעצמותה תעיד שיש בזה הזמנה לתפילין גם כן, - ושפיר פריך הגמ' דדי בפ' קטנה שבתפילין. ח ת"ר כיצד סדרן וכו' מבואר פלוגתא דרש"י ור"ת בדבר ההנחה דפ', ולרש"י הוי שמע קודם ואח"כ והי' אם שמוע, ולר"ת והי' אם שמוע קודם לשמע, ויש לעיין לר"ת היאך יפרש סוגיא דלעיל ל"ב תפילין שבלו אין עושין ממנה

מזוזה, משום דאין מורידין הא מורידין עושין, וקשה הא במזוזה שמע קודם, ובשלמא לפי המסקנא דמוקי בלהשלים ניחא, אבל לפי הס"ד קשה, ובאופן זה מדייק המרדכי בה"ק לענין כתיבת הפרשיות בלא כסדרן יעו"ש והנה אפשר לומר דהש"ס מצי למימר ולטעמיך, אבל לפי"ז אזלא הראי' שהביא המרדכי גם כן, וצ"ע, ומצאתי בקר"א שעמד בזה, - אבל נראה ביישוב שיטת ר"ת כאשר יבואר. ט הנה יש לחקור דאף אם סבר ר"ת דסדר הכתיבה ג"כ כסדר ההנחה מטעם דבעינן כסדרן, כן בתפילין כן במזוזה, - אבל יש לעיין אם הכתיבה בתורת פסול על עצם הפרשה, - או"ד שדין הוא בתפילין או במזוזה, - אבל אין זה פסול בעצם הפרשה, - ונפקא מינה באופן דלתפילין הוי הכתיבה שלא כסדרן ולמזוזה הוי כסדרן באופן שמותר לשנות, דאז אם אמרינן דיש פסול בעצם הפרשה דאז כיון שנפסלה שוב אין לה תקנה, אבל אם אמרינן שדין הוא כך בהתפילין שפסול באופן זה, אבל אין פסול בעצם הפרשה, דבאופן זה אם הוי מותר לשנות למזוזה דאז אין פסול משום שלא כסדרן, ומסתברא כסברא זו השנייי', - וא"כ אתי שפיר שיטת ר"ת, וזה דאם אמרינן דמותר לשנות מתפילין למזוזה, דיצוייר דיקח פ' שמע של תפילין ויצרף לפרשה של והי' אם שמוע שנכתבה זה עתה, והיא אחרונה פ' שמע, - נמצא דאעפ"י שפ' שמע לענין תפילין נכתבה אחרי פ' והי' אם שמוע, - אבל אם אמרינן דאין זה עצם פסול למזוזה מטעם שהיא באה באחרונה בתפילין, - והיינו משום דלענין מזוזה שאנו עוסקין בה עתה נכתבה פ' שמע קודם פ' זו של והי' אם שמוע אשר למזוזה, וא"כ אם מורידין עושין לצרף פ' שמע לוהי' אם שמוע למזוזה, - ואעפ"י דלפי הס"ד לא ידע מהא דלהשלים, אפשר לומר דלא ידע הש"ס בהא דלהשלים שורה וכמו שפירש"י, אבל ידע הש"ס בהא דצירוף הפרשיות, - ומיושב היטב שיטת ר"ת, ומיושב בזה גם קושיות המרדכי ממסכת סופרים, וכמוש"נ. א דף לה תניא תפילין מרובעות הלכה למשה מסיני אמר רב פפא בתפרן ובאלכסונן, לימא מסייע לי' העושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה מצוה אמר ר"פ מתני' דעבידא כאמגוזא וכו', והנה יש לעיין בהא דפסק הרמב"ם בפר"ג מתפילין דתפילין מרובעות הלכה למשה מסיני, ואח"כ בפר"ד מתפילין כתב האי דינא דברייתא דהעושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה מצוה, וקשה דהרי לפי מסקנת הגמ' דמוקים הברייתא דמיירי דעבידא כאמגוזא, ובזה מדחי את הראי' מברייתא זו לדינא דתפילין מרובעות, אבל הרמב"ם כיון דפסק להא דתפילין מרובעות, ממילא מובן כי תפילין עגולות ודאי פסולות, וא"כ יותר מסתבר לפרש הברייתא דבא לפסול אם לא הי' מרובע דבעינן מרובעות דוקא, וא"כ למה כתב הרמב"ם האי דינא דתפלתו עגולה וכו'. ב ונראה דרבינו אינו מפרש הא דעבידא כאמגוזא כדפירש"י דעבידא עגולה כל התפילין

כאגוז ממש, אלא סובר דמזה לא מיירי הסוגיא כלל דזה לא איצטרך לאשמעינן, ורבינו מפרש דרק למטה תחת הבית מושב דהתפילין יצא מהגויל עצמו בליטה עגולה, וכל התפילין הן כתיקונן, וגם זה לא הוי תפילין כשרות, כאשר יבואר, והוא לפי מה שיבואר לקמן דחציצה פוסלת בתפילין ואויר נמי חוצץ, הרי בעינן שהתפילין יהי' מונחים על הבשר ממש, נמצא דאפילו אם היו התפילין עשוין כתיקונן, עכ"ז אינו מקיים מצוה של תפילין אם אינם מונחים על הגוף ממש, ולפי"ז אף אם כל התפילין המה מרובעות ורק למטה תחת הבית מושב יוצא בליטה מהגויל אשר זה מעכב את התפילין מלהיות מונחים על הגוף ממש הוי כעין חציצה בין התפילין להגוף ואינו מקיים באופן הזה המצוה דתפילין. ג ולפי"ז שני דינים הם הא דתפילין מרובעות והא דתפלתו עגולה, והוא דהפסול בתפילין שאינם מרובעות החסרון מצד עצם עשייתן דהתפילין היינו שאינם עשוים כדין וכדת של תורה לפי ההלכה למשה מסיני, והא דתפלתו עגולה הוי הפסול מצד אחר אעפ"י שבאמת אין זה פסול מצד תמונת התפילין ועשייתן, עכ"ז יש בזה פסול וחסרון מצד קיום המצוה, יען כי בתפילין כאלה המניחם אינו מקיים מצוה דתפילין מפני שאינם מונחים על הגוף כראוי וכדת של תורה, וזהו מגדר חציצה נגעו בזה כמו שכתבנו. ד והוכיח הרמב"ם לזה מהסוגיא עצמה דהרי זה הי' מוסכם דתפילין מרובעות הללמ"מ, דבעצם הללמ"מ ליכא פלוגתא כמבואר בכללי הרמב"ם, ועיקר הא דאמר לימא מסייע לי' היינו לרבא דבא לחדש דגם בתפירה ובאלכסון בעינן ריבוע, וא"כ כשמדחי הגמ' דמיירי דעבידא כאמגוזא למה לן לסתור עצם הדין של הללמ"מ דבעינן תפילין מרובעות, ומזה מוכיח הרמב"ם לפרש דרק תחת הבית מושב הי' כאמגוזא עגול, וכל התפילין עשויות כתיקונן, והפסול בזה מצד גדר ודרא דחציצה כמו שכתבנו לעיל, נמצא דהגמ' אינו מדחה עצם הדין דתפילין מרובעות ושפיר מתקיימים שני הדינים הא דתפילין מרובעות, והא דתפלתו עגולה, ומדויק בזה היטב הא דאמר התנא העושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה מצוה, דלכאורה תמוה מדוע לא אמר סתמא העושה תפלתו עגולה פסולה, [וכזה מצינו בגמ' סוכה ט' למ"ל למימר כאילו וכו' ליתנו פסולה יעוי"ש] ולפי דברינו אתי שפיר יען דבאמת אין לומר בזה לשון פסולה כיון דבאמת ליתא הפסול בהתפילין עצמם, אלא עיקר החסרון שאינו מקיים מצוה להכי אמר אין בה מצוה, ושפיר כתב הרמב"ם להאי דינא דתפלתו עגולה. א דף לו אמר ר"ח סח בין תפלה לתפילה חוזר ומברך וכו' אביי ורבא דאמרי תרווייהו לא סח מברך אחת סח מברך שתים תנא סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו, - והנה פירש"י בסוטה מ"ד דזהו אם לא בירך על של ראש. וכן דייקו התוס' ד"ה עבירה כן מפירש"י, יעוי"ש, - ותמוה מדוע לא פירש כפשוטו

דעבירה בידו מפני שגרם ברכה שאינה צריכה, וכמו דאמר ר"ל ביומא ע' כמבואר שם, - ואפשר לומר דכיון דבאמת שתי מצות הן של יד ושל ראש, ורק יש לפטור בברכה אחת, אבל אין הפסד כשסח ביניהם והפסיק, ואין כאן גורם ברכה שאינה צריכה, משום זה דהי' יכול לפטור שתיהן בברכה אחת, ואין זה דמיון להא דר"ל ביומא, דשאני התם בקריאת התורה אשר סוף סוף מצוה אחת היא בלימוד התורה שכבר נפטר בברכה קמייתא. -. ב והנה לפירש"י עיקר עבירה בהא דסח בין תפילה לתפילה הוא מפני שלא בירך הברכה שנתחייב בה מפני שהפסיק, - והביאור בזה כיון שהוא עצמו בפשיעתו גרם את עצמו להתחייב בברכה ולא השלים חיובו, - ואין זה דומה למי שלא בירך ברכה המחויב בה, - משום דהתם הוא לא גרם החיוב, משא"כ באופן שהוא עצמו גרם החיוב, ולא השלים חיובו, הנה מפני זה חוזר מעורכי המלחמה. ג ת"ר תפילין מאימתי מברך עליהן וכו' הי' משכים לצאת לדרך וכו' וכשיגיע זמן ממשמש בהן ומברך עליהן וכו' יעוי"ש, - ויש לדייק לשיטת הרב ר' אליהו שהובא בתוס' דסבר דחיוב קשירה בכל יום, א"כ כשלבש התפילין בלילה קודם החיוב, הרי"ז כאילו לא עשה קשירה, - וא"כ היאך יוצא במשמוש, וכי עדיף קשירה דלילה שהוא בזמן פטור מקשירה דאתמול, - ומצאתי בקר"א לעיל בדברי התוס' שהעיר בזה. ד ונראה דמצות קשירה הוא בהנחה, והיינו דכוונת התורה דההנחה תהי' ע"י קשירה, ואם לא עשה קשירה בהנחה לא קיים מצות הנחה, והנחה בלא קשירה לאו הנחה היא, וכמו שלדידן הנחה בלא הידוק לא הוי הנחה כן לר"א הנחה בלא מעשה הקשר לא הוי הנחה, ומטעם זה אם הקשר עשוי מאתמול לא הוי הנחה היום מפני שחסר מעשה הקשר עתה לההנחה הלזו, אמנם כשעשה ההנחה והקשר בלילה, אעפ"י שנעשה בשעת פטור, ואינה נחשבת לקיום מצוה, אבל עכ"פ פעולת ההנחה עם תנאי הקשירה עשה ממילא אין כאן חסרון בעצם ההנחה דבפועל, ורק קיום מצוה אין כאן, אבל פעולה זו לא נתבטלה ער שיאור היום, והביאור בזה דכל זמן המשכת הפעולה הבאה ע"י מעשה מבראשונה נחשבת כפעולה אריכתא, והרי"ז כאילו הוא עתה קושר ומניח, וכמו"ש המל"מ בלבישת כלאים דכל רגע שלבוש בהם נחשב כעושה מעשה, וממילא כמו שיונח לן על ההנחה דבזמן פטור, כן יונח גם על מעשה הקשירה. - א רב חסדא ורבה בר ר"ה מצלי בהו באורתא ופריך ומי אמר דבר"ה הכי והאמר דבר"ה ספק חשיכה וכו' הא ודאי חשיכה חולץ ומשני התם בע"ש איתמר, ופריך אי סבר לילה זמן תפילין שבת נמי זמן תפילין ומשני נפקא לי' מהיכא דנפקא לי' לר"ע מוהי' לך לאות יצאו שבתות ויו"ט, מבואר מזה דלר"ע אסור להניח תפילין בשבת ויו"ט, דהרי זהו טעמא של דבר"ה דסבר דבודאי חשיכה בע"ש חולץ, ומזה יש לתמוה

על הב"י באו"ח סי' פ"ט דמסתפק בהא דממעטין שבת ויו"ט מתפילין, אם המיעוט רס מחיובא דתפילין, או"ד דאיסורא נמי איכא, יעוי"ש, והנה מסוגיא זו מוכח להדיא דאיכא איסורא. דהרי מבואר דבודאי חשיכה אף שמותר מטעם לילה מ"מ אסור משום שבת, - ומצאתי בשאג"א סי' מ"א שעמד בזה, וכתב לפרש דהאיסור הוא בשבת מטעם דלמא אתי לאתויי ד"א ברה"ר ואסור אפילו בחצר עכת"ד יעוי"ש, - אבל תמוה דלפי"ז מדוע מוקים הש"ס דסבר כר"ע דשבת לאו זמן תפילין והלא אפילו אם שבת זמן תפילין גם כן יש לאסור מטעם דלמא אתי לאתויי ד"א ברה"ר. ב איברא דנחית לזה השאנ"א שם וכתב דלמ"ד שבת זמן תפילין איכא חיוב מישמוש וממילא אתי למידכר, ואין לאסור, אבל למ"ד שבת לאו זמן תפילין וליכא חיוב מישמוש להכי יש לחוש לדלמא אתי לאתויי יעוי"ש, - לדעתי נראה דאפילו אם אין מצות הנחה דתפילין עליו, מ"מ כשמניח יש עליו חיוב ואיסור שלא יסיח דעתו, דהרי עיקר חיוב מישמוש מציץ נלמד ומטעם האזכרות שבתפילין, - וממילא אין הבדל בין אם נושא התפילין בחיוב מצוה או דרשות אם רק תפילין עליו מוזהר שלא יסיח דעתו, וממילא מידכר דכיר, וע"כ מטעם זה לא נחתו התוס' לומר דהאיסור משום דלמא מישתלי ואתי לאתויי, ועוד דלדברי השאג"א עיקר חסר מן הספר, לכן נראה דע"כ כוונת הסוגיא כפשוטו דלמ"ד שבת לאו זמן תפילין איכא איסור הנחת תפילין בשבת ויו"ט, ולהכי בודאי חשיכה חולצן, והוא משום איסור דתפילין עצמן דכיון דאין זמנן בשבת איכא נם כן איסור להניחן. ג אמנם יש לעיין מה זה האיסור כשמניח תפילין בשבת ויו"ט, דע"כ אין כאן אלא פטור מטעם שאין צריכין אות, אבל מה שייך איסור בזה ואולי אפשר לומר שזה נכלל בהא דאמרה תורה ושמרת, וכמו למ"ד לילה לאו זמן תפילין אמרינן דכל המניח אחרי שקיעה"ח עובר בלאו, הנה כן למ"ד שבת לאו זמן תפילין המניח בשבת ויו"ט עובר בלאו. ד אבל זה אי אפשר לומר כן הכא דהי' חולץ בודאי חשיכה משום זה, והוא לפי מה שכתב הב"י בסי' כ"ט שמקשה להרמב"ם דסבר דהמניח תפילין בלילה עובר בלאו, וא"כ למה לא כתב דכשחולץ תפילין מברך לשמור חקיו, לפי דברי הטור שכתב דלהכי אין מברכין לשמור חקיו כשחולץ תפילין משום דקיי"ל לילה זמן תפילין, אבל להרמב"ם תיקשה מדוע אין מברכין לשמור חקיו וכתב דאף דלילה לאו זמן תפילין, היינו להניחם, אבל אם היו עליו מבעוד יום ולא סלקן אינו עובר, וממילא לא שייך לברך לשמור חקיו, יעוי"ש, והנה לפי"ז גם בער"ש אין איסור כשהתפילין מונחים על ראשו, ותיקשה אמאי בודאי חשיכה חולץ:

ה והנה כדברי הב"י דאין איסור בלילה רק כשמניחן בלילה משמע גם מלשון הגמ' דקאמר המניח, וכן איתא בירושלמי ברכות פר"ט ה"ג, ובירושלמי עירובין פר"י ה"א,

לפי"ז בשבת ויו"ט אפילו אם אמרינן דהמניחן עובר בלאו, אבל בקידש עליו היום ולא חלצן בודאי דאינו מחויב לחלצן מדאורייתא, - ודוחק לומר דרבר"ה סבר דגם בשהי' על גופו עובר, וכן יש להעיר מסנהדרין ס"ח שאמר ר"א להורקנוס בנו כשנכנס לחלוץ תפילין שאינו אלא משום שבות, וקשה אמאי הא הוי איסור דאורייתא במניח תפילין בשבת ויו"ט. ו ונראה דבאמת ליכא איסור במניח תפילין בשבת ויו"ט, ורק איסור אחר יש בזה, והוא משום בל תוסיף, והיינו דאמרה תורה שאין זמן תפילין ביום השבת, והרי"ז כמו שאמרה תורה דחיוב תפילין ישנו בששת ימי המעשה ולא בשבת, - וכשמוסיף לקיים המצוה דתפילין גם ביום השבת הרי עבר על בל תוסיף, כמו היושב בשמיני בסוכה דעובר על בל תוסיף מטעם דאמרה תורה שבעה ימים, והוא יושב שמנה ימים, כן גם בתפילין כיון שאמרה תורה ששה ימים להניח תפילין, והוא מניחן שבעה ימים, וזהו סברת רבר"ה דבער"ש בודאי חשיכה חולץ. ז ובזה מיושב הא דבפסק חשיכה אינו חולצן, דאם אמרינן דיש איסור דאורייתא מצד עצמן, א"כ גם בספק חשיכה יחלוץ, אבל אם אמרינן דהאיסור הוא משום בל תוסיף דבעי כוונה לעבור, וא"כ בספק מצוה אין כאן כוונה לעבור, וכמו שהדין בשמיני ספק שביעי דמיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן, וה"נ בספק חשיכה אין כאן איסור, - ובודאי חשיכה כשמניחן עליו יש בזה משום בל תוסיף, ומה"ט בר"א בן הורקנוס לא הוי אלא משום שבות, משום דיודע בעצמו שאינו מכוון לצאת ידי מצות תפילין, ואין כאן משום בל תוסיף. ובזה יש ליישב סוגיא דשבת ס' בהא דתנן לא מ- יצא האיש בתפילין ואם יצא אינו חייב חטאת, ושם בגמ' אמר רב ספרא לא תימא וכו' אלא אפילו למ"ד שבת לאו זמן תפילין מ"ט דרך מלבוש עבידא יעוי"ש, - וקשה טובא מה שייך דרך מלבוש אם עשה איסור בהנחה זו דתפילין אם אמרינן דיש איסור להניח תפילין בשבת וממילא אין זה דרך מלבוש אלא דרך משאוי, וכמו שפירש"י בעירובין צ"ה בהמוציא תפילין מכניסן זוג זוג, וקאמר שם הש"ס דכיון דזמן תפילין הוא ואיכא איסור בל תוסיף ומשוי להו עליה כמשאוי יעוי"ש, - והנה עמד בזה השאג"א שם, - ומוכח מזה דאין איסור בהנחת תפילין בשבת למ"ד שבת לאו זמן תפילין, ונפשט מזה ספיקו של הב"י, ומ"מ אין סתירה למה שביארנו דכל עיקר איסור הנחת תפילין למ"ד שבת לאו זמן תפילין הוא משום בל תוסיף, - והתם לא שייך בל תוסיף כיון דלעבור בעי כוונה, והתם לענין חטאת מיירי דבשוגג הוא ולא היתה כוונה לצאת י"ח תפילין. ט אמנם יש להעיר מסוגיא ערוכה ביצה ט"ו רב ששת שרי להו לרבנן לשדורי תפילין ביו"ט אמר לי' אביי וכו' ה"ק כל שניאותין בו בחול וכו' יעוי"ש מבואר בסוגיא דזהו ההבדל שבין תפילין לסנדל המסומר דאסור לשלוח מטעם

דאסור להשתמש בו, ותפילין שרי להניחן, הרי מבואר דמותר ללבוש תפילין ביו"ט, וע"כ הו"ה בשבת, וכבר דייק כן השאג"א שם, וכן יש לדייק מדברי הרמב"ם בפר"ד מה' תפילין ה"י שכתב זמן הנחת תפילין ביום ולא בלילה שנאמר מימים ימימה וכו' וכן שבתות ויו"ט אין זמן תפילין שנאמר והיו לאות ושבתות ויו"ט הן עצמן אות, ושם בהי"א כתב וכל המניח תפילין לכתחילה אחר שקיעה"ה עובר בלאו שנאמר ושמרת את החקה מימים ימימה עכ"ל הרי שבלילה כתב איסור להניח, ואילו בשבתות ויו"ט לא כתב דיש איסור, - הרי מבואר דאין שום איסור להניח תפילין בשבת ויו"ט, - וע"כ צריך לומר דהכוונה מהמיעוט שהן עצמן אות ולא נדרש לאות אחר הכוונה שאין חיוב להניח תפילין בשבת ויו"ט, - אבל לא היתה כוונת התורה לאסור, ותמיד איכא רשות מצוה להניח תפילין בשבת ויו"ט, וממילא לא שייך גם בל תוסיף כיון דלא שללה תורה שבת ויו"ט ממצוה זו, והרי"ז בכלל אינו מצווה ועושה, ולפי"ז תמוה טובה מדוע סבר רבה בר"ה דבודאי חשיכה חולץ, ודוחק לומר דפליגי בזה רבר"ה עם ר"ש, דהלא תיקשה באיזו סברא פליגי. ונראה דרבר"ה עם רב ששת פליגי לענין בל תוסיף, והוא דזה פשיטא שאם מכוון לשם מצוה דתפילין בשבת ויו"ט איכא בל תוסיף, וכן מבואר להדיא בעירובין צ"ו ע"א וברש"י ד"ה זוג אחד, ובמעשה בלא כוונה אם איכא בל תוסיף תליא בפלוגתא דאמוראי בסוכה מ"ז בשמיני ספק שביעי דפליגי שם אם יתבינן בסוכה והאוסרים בישיבה ע"כ סברי דגם בלא כוונה איכא בל תוסיף, ולמאן דשרי בישיבה בלא ברכה ע"כ סברי דבלא כוונה ליכא בל תוסיף, והנה רבד"ה ע"כ סבר כשיטה זו דבמעשה בלא כוונה גם כן איכא בל תוסיף, וממילא אסור להניח תפילין בשבת ויו"ט, ומזה הטעם סבר דגם בספק חשיכה בער"ש חולץ, אבל אנן קיי"ל שם יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן, וזהו בלעבור בב"ת בעי כוונה, וזהו שיטת רב ששת שם בביצה, וזהו שיטת הרמב"ם דתפס כן לדינא. יא אבל תצא מזה חדתא דכל עיקר הא דשרי להניח תפילין בשבת ויו"ט זהו דוקא אם אינו מכוון לשם מצוה, והנה אעפ"י שבכוונה אסור להניחן. אמנם כיון שעכ"פ יש היתר הנחה בלא כוונה דלמצוה ממילא יש היתר לשלחן ביו"ט כיון דעכ"פ הוי מלבוש דחזי להלבשה, ומטעם זה אתי שפיר הא דהשמיטו הפוסקים האי דינא דרבר"ה, והכל כמוש"נ. יב כל המניח תפילין אחרי שקיעה"ח וכו' ולכאורה קשה אמאי לא חשיב גם בל תוסיף. - והנה אפשר לומר דחשיב האיסורים שעובר גם בלא כוונה, אבל לענין ב"ת בעי כוונה, אבל העיקר נראה דלא שייך ב"ת בלילה מטעם דאין קיום מצוה בלילה, ולא שייך ב"ת כיון שאין כאן קיום מצוה, ואעפ"י שמצינו ב"ת גם במקום שאין קיום מצוה כמו הא דישיבת סוכה בשמיני, - שאני התם דאין עבירה

אחרת, רק הא דב"ת, משא"כ הכא בתפילין דלילה דאיכא ל"ת הא דהשמר, והרי"ז כמו שאמרה תורה שאין אופן מצוה רק ביום, ובלילה יש גם עבירה, וממילא לא נחשבת המצוה כלל, והוי כאילו שללה תורה פעולה זו לגמרי, וכמאן דליתא דמיא, ואין כאן כ"ת. - יג והנה בלאו זה דהשמר יש כאן מלקות וכמו שפירש"י בד"ה עובר בלאו יעוי"ש, - ובזה יש לתמוה בדברי הרמב"ם פר"ד מתפילין שכתב וכל המניח תפילין לכתחילה אחר שתשקע החמה עובר בלאו וכו' יעוי"ש ולא כתב דלוקה גם כן. - והנה מצאתי בשו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם סי' צ"ה שנחית לזה וכתב דאין בזה מלקות משום דקיי"ל שכל המכוון לעשות מצוה אעפ"י שעבר על לאו אינו לוקה, לפי שהוא סבור שעושה בטוב לקיים מצות תפילין וכו' יעוי"ש, -- ודבריו תמוהין שכתב לדבר פשוט, ולא הביא לדברי רש"י הכא שכתב להדיא דלוקה, עוד מבואר להדיא בגמ' ר"ה כ"ח ובעירובין צ"ז הישן בשמיני בסוכה לוקה, וזהו דוקא באופן שמכוון לשם מצוה. יד והנה אפשר לומר דשאני בלאו דב"ת שעל זה עצמה אמרה תורה הלאו, ממילא לא שייך לומר דלא ילקה בשביל שאמר דלמצוה מכוון, כיון שעל זה עצמה אמרה תורה הל"ת, ולהכי לוקה גם כן, משא"כ הכא בתפילין שהאיסור הוא משום שלא בזמנו, וכוונתו לעשות מצוה, והנה לפי"ז תצא חדתא דמי שעושה מצוה הבאה בעבירה בעבירת לאו לא ילקה מטעם דלמצוה קא מכוון, ומדברי התוס' חולין קמ"א משמע דבמקום שאין עשה דוחה לל"ת לקי משום הלאו יעוי"ש, ולפלא שלא מצאתי לאחרונים שהעירו בזה, וצ"ע. טו עוד בזה דשאני ישן בשמיני בסוכה דאין בזה שום מצוה ורק מה שבודה מלבו לעשות מצוה להכי לא שייך לומר דלמצוה מכוון, משא"כ במניח תפילין בלילה דעצם הנחת תפילין מצוה היא, והא דמיעטה התורה לילה מתפילין מימים ימימה זהו רק מחיוב הנחה, - ולולא שאמרה תורה דאסור להניח כי אז היתה בההנחה מצוה בגדר אינו מצווה ועושה, ולכן אעפ"י שאמרה תורה איסור הנחה, אכתי יש לומר דשתים יש בזה מצוה, וגם עבירה, ואינן מבטלות זו את זו, דעשה מצוה בגדר אינו מצווה ועושה, וגם עשה עבירה, ומהב"ע לא שייך הכא לומר דבשביל זה יבוטל המצוה, משום דעבידה לא הוי סיבת המצוה, וכמו"ש התוס' בסוכה ל', - וממילא שתים הן במציאות, העבירה והמצוה, ובאופן זה אין מלקות, כן נראה בביאור דברי הרדב"ז, וממילא אין זה שייכות למהב"ע דעלמא, ושם שפיר לוקה, משום דהעבירה מבטלת המצוה וכמאן דליתא דמיא. מז מאי קסבר אי קסבר לילה זמן תפילין שבת נמי זמן תפילין וכו' והנה למ"ד דלילה ושבת ג"כ זמן תפילין, ממילא לא הוי תפילין מ"ע שהזמן גרמא, ויש להעיר דלפי"ז הוי מצות תפילין מצוה שאין לה שיעור, ומדוע לא השיב התנא מצות תפילין באלו דברים שאין

להם שיעור, ולזה הערני רב גדול. יז ונראה דשאני תפילין דאעפ"י שיש מצוה בהנחתם על הגוף, אמנם עיקר המצוה הוא הקשירה בתנאי דהנחה, וזהו המקור וקשרתם, ומטעם זה הי' מצריך רבינו אליהו, הובא בתוס' חולין מ', לעשות קשר חדש בכל יום, ואף שזה נדחה מטעם דמפרשים וקשרתם שזהו ההידוק שעושים על הגוף, כמבואר בהרא"ש ה' תפילין, אמנם על כל פנים ההידוק הוי מצוה בעצמותה, וכמובן שנצרך לזה תנאי דהנחה על הגוף, ולפי"ז אעפ"י שיש מצוה בהנחת דתפילין כל היום וכל הלילה, אמנם זה יצוייר בקשירה ובהידוק אחת, ואין מצוה להרבות בקשרים ובהידוקים דהיינו לחלוץ ולהניח, ומצות ההנחה שעל הגוף נמשכת אחרי המצוה הקשירה שזהו ההידוק הבא בתחילה. - יח ולפי"ז אם במכוון מרבה בקשרים ע"י החליצות וההנחות אין בהוספה זו מצוה, כי הלא עיקר המצוה תספיק גם בקשירה אחת דהיינו ההנחה הבאה בראשונה, ואין בהוספה זו משום מצוה, - והוי זה כעין שאמרו בירושלמי פאה פר"א שם דלהכי לא חשיב התנא רוק יבמה ודם צפור של מצורע מפני שאין בהוספה זו מצוה, וכמו כן גם בנידון זה, וכמו שנתבאר, והוא מטעם שכתבנו כי העיקר המצוה הוא הקשירה, וכמו שדייקו הראשונים וכתבו המצוה לקשור, כמבואר ברמב"ם ובסמ"ג ובחינוך, ואעפ"י שיש מצוה בהנחה דכל היום, אמנם הוא רק למלאות התנאי, אבל המצוה של קשירה שפיר מקוים נם אם לא יניח רק רגע אחת, עוד ביותר ביאור כי הנה נראה כי ע"כ גם בכוונת הירושלמי דפריך מדוע לא חשיב אפר פרה וכו' ע"כ גם כן מצוה יש בהוספה, והיינו כי יש לדון על טפה וטפה שהיא המצוה, וכמו כן על כל גרגיר עפר, וגם זה בכלל מצוה נחשב, דוגמא לזה תוס' זבחים מ"ג יעוי"ש, ועל זה פריך כי יש הוספת מצוה, ומשני שאין זה הוספה מטעם דכיון דעכ"פ דסני בטפה אחת וגרגיר אחד, וכמו כן בנ"ד דהנחה הוא תנאי להמצוה, וכל רגע של ההנחה הוא במצוה של קיום התנאי, אבל אין זה הוספה, כיון שע"כ תספיק רגע אחת, וכמובן. יט והנה מדוע לא פריך הירושלמי מכיסוי הדם, נראה מזה ראי' לשיטת הרז"ה שפסק דיש חיוב כיסוי על כל הדם, ומבואר הפלוגתא ברז"ה ובמלחמות בפר' כ"ה, - ולכאורה יש להוכיח ג"כ מהא דאסור לשחוט ביו"ט אם אין לו עפר מוכן, ומדוע לא אמרינן דיכסה במשהו עפר באופן שלא יעשה שום חרישה, דהיינו דיחרוש פחות מכדי זריעה, וע"כ משום דבעינן לכסות כל הדם, אבל יש לדחות דהתם האיסור משום מוקצה, וזה איתא גם במשהו, ובזה יובן דברי רש"י פסחים מ"ז ע"ב הואיל וחזי לכיסוי דם צפור, ופירש"י הרבה עופות וחיות לאורחים, וע"כ משום דסבר רש"י כשיטת הרמב"ן, אמנם נראה דהירושלמי לשיטתו ע"כ סבר כשיטה זו דבעינן כיסוי כל הדם, מהא דאיתא בירושלמי שבת פר"ח ה"ד תנו שמואל

עפר ואפר כדי לכסות דם צפור קטנה, וע"כ דבעינן כיסוי כל הדם. כ ועל מה שהעיר בזה שכתבנו כי במצוה דתפילין הקשירה היא המצוה, וכמובן הקשירה שע"י ההנחה, וממילא ההנחה כולה כמו מצוה חדא נחשבת, - והיאך מברך במשמוש כששכח לברך בתחילה. זה לא קשה לפי מה שכתבו הפוסקים דכל זמן המשכת המצוה נחשבת עובר לעשייתן, בתוס' סוכה ל"ט וברא"ש פר"ק דפסחים, יעוי"ש. כא וגם במזוזה נראה דהמצוה העיקרית הוי הקביעות, והקביעות נמשכת על כל משך זמן הדירה, וההכשר לדור בהבית הוא לא מפני שיש מזוזה בבית, אלא מפני שנקבע מזוזה בבית, ונפק"מ אם נקבע מזוזה מאינו בר חיובא, - ומטעם זה לא קשה הא דהקשה מרן הגרע"א ז"ל מישיבת סוכה דמברך כל זמן שנכנס, ואינו מברך על מזוזה כל זמן שנכנס לבית, - דשאני מזוזה שהמצוה הוא רק הקביעות, ופועלת על זמן הדירה, ואין ישיבה דהבית מצוה מטעם שיש בה מזוזה, רק המצוה מטעם שנקבע בה מזוזה, והקביעות נמשכת, וא"כ מצוה חדא היא, רק מרן נסתפק באופן שנכנס לדור מחדש אם יש לברך מטעם דיש לחשוב אשר עתה מקיים הקביעות המזוזה, וביותר שנמשכת מבר חיובא. א א דף לז שומע אני אפילו נטרף וכו' ופירש"י דנטרף היינו נהרג, והקשו התוס' דממתניתין הוי לי' לאקשויי דתנן בכורות מ"ט מת הבן בתוך ל' יום האב פטור מחמש סלעים, יעוי"ש, וקשה הא אפשר לומר דהמשנה זו שנוי' לאחר שאמרה תורה למעט טרפה, ואם כוונת התוס' להקשות להההוא סבא שמחייב ליתן עשרה סלעים לטרפה מהא דתנן דבמת פטור, דלמא שאני מת, אבל טרפה מחויב, ולהכי בההוא שיש לו שני ראשים חייב אעפ"י שטרפה הוא, ואפשר דהתוס' מפרשים אליבא דרש"י דמיירי שהאי ינוקא דהני תרי ראשים מיירי שמת, ולפי"ז הי' לו להקשות ממתניתין דתנן במת דפטור. ב אבל זה יש ליישב אליבא דרש"י דמפרש.שלשים יום משום ספק נפל, דמטעם זה במת בתוך ל' יום איכא למימר דנפל הוא, משא"כ בנולד בשני ראשים דחזינן דהסיבה לאו משום נפל אלא משום טרפה שהוא מטעם יתר שהוא כנטול, ולזה בעינן ללימוד דאך, שגילתה תורה דגם בנהרג שאין בזה חששא דנפל גם כן פטור. ג עוד הקשו התוס' במה שפירש"י בב"ק דחידושא דר"א לאשמעינן בנהרג דלא אמרינן דאי לא קטלי' הוי חי ולאו נפל הוא, והקשו דהלא ופדויו מבן חודש גזירה"כ, ואפילו אם קים לן בגוי' דכלו לו חדשיו יעוי"ש, נראה בכוונת רש"י דאעפ"י שגזירה"כ דבעינן שיחיה ל' יום, היינו משום דכן גזרה תורה דהחיוב מתחיל מבן חדש, ולא מקודם, אבל אינו מבואר בתורה דבעינן שיהי' בחיים בזמן החיוב, - אלא כוונת התורה דמבן חדש מתחיל החיוב פדיון אם רק אינו נפל, ואם הוא בר קיימא מצד הלידה, אז אין נפק"מ אם הוא בחיים, או

במיתה, ואם בשביל שאין לגו בירור דלא הוי נפל כיון שנהרג בינתיים, בזה יש לומר דסמכינן ארובא ואי לא קטלי' הוי חי ולאו נפל הוא, ולזה אשמעינן ר"א דאין בזה חיוב פדיי' והיינו דבעינן שיהי' בחיים ממש ביום החיוב. והשתא שמענו דתרתי בעינן דמלבד דבעינן שלא יהי' נפל עוד בעינן שיהי' בחיים חיותו ממש. ומטעם זה מיושב ג"כ הא דהקשו התוס' מפודה קודם שלשים ונתאכלו המעות דלא הוי פדוי אף שנתברר עתה שאינו נפל, התם גם כן הטעם דלא בא החיוב קודם שלשים, ולא אהני מעשיו, דע"כ גם רש"י סובר דזמן החיוב הוא דוקא מבן חדש, רק סד"א דלא בעינן בקפידא שיהי' בחיים בזמן החיוב, ולזה בעינן לימוד מיוחד, ונלמד מאך, כן נראה בביאור שיטת רש"י ופירושו. - ד והנה הר"ת מפרש נטרף היינו שנעשה טרפה, וחידשה תורה דטרפה אינו בפדיי', - ומביא ראי' לפירוש זה מסוגיא דידן מהאי ינוקא דנולד בשני ראשים דהיינו טרפה דכל יתר כנטול דמי, והנה הוכחה זו הוכחה רבתי לכאורה דכל עיקר האי חידושא דאך חלק לענין טרפות מיירי, ומיעטה התורה טרפה מפדיי', וכן כתב הסמ"ג במצוה קמ"ד להוכיח מסוגיא זו לפטור טרפה מפדיי', ותמה שם מאד על רש"י, יעוי"ש, ובאמת שיטת רש"י תמוה. ה ונראה בסברת רש"י דמפרש הסוגיא דידן דזהו דפליגי, אם ההוא דנולד בשני ראשים חייב בפדיון, והיינו דמאן דמחייב בפדיון מטעם דבגולגולת תלי רחמנא, הנה באמת לשיטת התוס' והסמ"ג תמוה טובא דאם באמת טרפה פטור מפדיי', וההוא ינוקא דנולד בשני ראשים טרפה הוי, וא"כ ליפטור מטעם טרפה, ומה מהני הא דגולגולת, הלא גם טרפה יש לו גולגולת אחת וליחייב בפדיון של אחת, ומדוע ישתנה גולגולת אחת מחיוב אחד מגולגולת שתים דחייב בשתי פדיונות, לכן נראה דלשיטת רש"י אתי שפיר, והיינו דהכוונה בהא דמשני דבגולגולת תלי רחמנא היינו דאתא לרבות טרפה דחייב בפדיון, וכמו שבגולגולת אחת חייב בפדיון אחד, הנה בשני ראשים חייב בשני פדיונות, וסבר רש"י שזהו מסקנת הש"ס דטרפה חייב בפדיון, וממילא מוכרח לפרש הא דבכור שנטרף היינו שנהרג וכמוש"נ, ואדרבה לשיטת התוס' והסמ"ג וכן הוא גם שיטת הרמב"ם בפרי"א מה' בכורים הי"ז יעוי"ש, - תמוה טובא דאם רבתה תורה דין גולגולת השתים, א"כ מדוע לא אמרינן דליחייב כל מרפה בפדיון אחת מטעם זה דגולגולת, וצע"ג. ו והנה אפשר לומר לפי דברי הסמ"ג שכתב שם דהמיעוט בבכור שנטרף היינו שנולדו בו סימני טרפות, יעוי"ש, וכן פירש השיט"מ הכא, - נמצא דדוקא טרפה שנראה בו סימני טרפה מיעטה התורה מפדיון, ולפי"ז אפשר לומר דהא דרבתה תורה גולגולת לחיוב, היינו דהסימן טרפה הבא מסיבת גולגולת אינו גורם פטור, - ולפי"ז פליגי רבי וההוא סבא, אם הטרפות מפאת גולגולת היתר אם פוטר מפדיון, דרבי

סבר כיון דבטרפות הניכרות פטור מפדיון, שוב אין הבדל ביניהם, וגם הטרפות הבאה מפאת הגולגולת פטור, וההוא סבא סבר כיון דהחיוב בא מפאת גולגולת להכי אין סיבת גולגולת היתר מביא פטור, וממילא חייב גם שני פדיונות. ז ולפי"ז בטרפה שאינה ניכרת לפנינו לכו"ע חייב בפדיון, והיינו דהגולגולת מחייבו, ובזה מיושב לנכון מה שהקשה השעה"מ בה' טו"מ כיון דטרפה פטור מפדיון, א"כ כיון דאין הולכין בממון אחר הרוב, היאך אמרה תורה ופדויו מבן חדש תיפדה, ליחוש שמא טרפה הוא, משום דדוקא בטרפה הניכרת ונולדו בה סימני טרפה מיעטה התורה, אבל טרפה שאינה ניכרת בר פדיון הוא, וע"כ זהו גם כוונת הרמב"ם והשו"ע דכתבו טרפה דהיינו שידוע לנו שטרפה היא, אבל לא חיישינן לטרפות, והוא מטעם הריבוי דגולגולת, וכמוש"נ. א עמוד ב לך לאות ולא לאחרים לאות, רב אשי הוי יתיב קמי' דאמימר וכו' אמר לי' לא סבר לה מר לך לאות ולא לאחרים לאות, אמר לי' במקום לך לאות איתמר, - ויש לעיין אם הביאור במקום היינו שהוא מכוון כנגד אותו מקום בהיד, אבל שפיר דמי גם כשאינו מונח על הבשר ממש, או"ד דהכוונה במקום לך לאות דבעינן גם כן ביותר קרוב לך, דהיינו על הבשר ממש. ב כתב הרמב"ם בפר"י מה' כלי המקדש ה"ו וז"ל נאמר בבגדי כהונה על בשרו ולבשם מלמד שלא יהי' דבר חוצץ בין בשרו לבגדים וכו' לפיכך אין הכהן יכול לעבוד בתפילין של יד שהרי חוצצת, אבל של ראש אינה חוצצת, ואם רצה להניחם בשעת העבודה מניח עכ"ל, מבואר מזה מדכתב שאין הכהן יכול להניח תפילין של יד מפני החציצה, וקשה מדוע לא יניח הכהן התפילין של יד על הבגדי כהונה מלמעלה דבאופן הזה לא הוי חציצה להבגדי כהונה ומדוע יבטל הכהן מצוה של תפילין דיד, וע"כ מוכח מזה דחציצה מעכבת בתפילין, ולפי"ז אין שום עצה להכהן העובד העבודה להניח תפילין של יד, ולהכי כתב הרמב"ם דאין הכהן יכול לעבוד בתפילין של יד. ג ויש לדחות דלא מטעם חציצה סובר הרמב"ם דאין הכהן יכול להניח תפילין של יד על בגדי כהונה, אלא מטעם אחר, והוא לפי מה דאיתא הכא בסוגיא דפליגי בהא דכתיב בקרא והיו לך לאות, ודרשו דבעינן בשל יד דהתפילין יהיו מונחים למטה מהבגד מטעם דבעינן לך לאות ולא לאחרים לאות, ולהכי לא הי' יכול הכהן להניח התפילין של יד על הבגדי כהונה מלמעלה, אבל לא מטעם חציצה, ונפק"מ אם יפרוש בגד על התפילין של יד באופן שלא יראו לאחרים התפילין, דאז תהי' ההנחה של התפילין כדין אעפ"י שבאמת אינם מונחים התפילין של יד על הבשר. אלא על הבגד, עכ"ז שפיר דמי מטעם דאין חציצה פוסלת בתפילין, וכיון שהתפילין מכוסים מלמעלה מקיים שפיר המצוה של הנחה לתפילין של יד דהרי זה נקרא ג"כ לך לאות ולא לאחרים לאות כיון דמכוסה

מלמעלה, ובבגדי כהונה הכהן שעובד עבודה שלא יכול לכסות בבגד את התפילין של יד מטעם דא"כ יהי' ייתור בגדים, להכי אין שום עצה להכהן העובד להניח תפילין של יד, וכן פירשו רש"י ותוס' בעירוכין ג' דאיתא שם והני כהנים הואיל וליתנהו במצוה דיד דכתיב ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין בשרו, וכתבו רש"י ותוס' ותפילין על בשרו בעינן מדכתיב והי' לך לאות ולא לאחרים לאות, וכן כתב רש"י במגילה כ"ד במשנה נתנם על בית אונקלי שלו הוי דרך חיצונים, ופירש רש"י משום דבעינן לך לאות ולא לאחרים לאות יעוי"ש. - הרי מבואר דעת רש"י להדיא דאין חציצה פוסלת בתפילין של יד, וכן כתב הרשב"א להדיא, הובא בר"ן שם במגילה דאין חציצה פוסלת בתפילין של ראש אם הניחם על כובעו או על כיסוי הראש יעוי"ש, ולפי"ז יש לומר דגם דעת הרמב"ם כן, וא"כ אינו מוכרח שדעת הרמב"ם לומר דחציצה פוסלת בתפילין. וזהו פסקו של המג"א בשו"ע סי' כ"ז סק"ו שכתב שם וז"ל עבב"י דכולם נקטו של ראש דוקא אבל אם יש לו מכה ביד אסור להניח על הבגד משום לך לאות ולא לאחרים לאות דלא כהב"ח ומה"ט נראה דמותר להניחו על הסמרטומין שעל גבי המכה אם לא סני בלא"ה, דהא לבוש בגד אחר על גבו, והא דלא הניחו הכהנים תפילין על הכתונת משום דלא היו רשאין ללבוש בגד אחר עכ"ל עוי"ש, והיינו כמו שכתבנו דדוקא בכהנים ליתא עצה להניח תפילין של יד בשעת עבודה, משא"כ באדם אחר שפיר יכול להניח תפילין של יד על הבגד, ולכסות אח"כ בבגד על התפילין, יש לפרש כן שיטת הרמב"ם ג"כ. ד אמנם תיקשה לפי"ז מדוע השמיט רבינו כל עיקר הדין דבעינן לך לאות ולא לאחרים לאות, ובהכרח צריך לומר דסבר רבינו כרב אשי דמסיק במסקנא דהביאור בהכתוב "לך לאות" היינו התורה מסמנת מקום של הנחה לתפילין של יד דבעינן שיניח במקום לך לאות", ולפי"ז שוב לא צריך רבינו להביא האי דרשא כיון דכבר כתב בדיוק מקומו של התפילין של יד, כמבואר בפר"ד מה' תפילין ה"ב יעוי"ש, ורבינו פסק כרב אשי משום שהוא בתרא, ומסקנא הכי. ה ויש להביא קצת ראי' לשיטה זו ממקום אחר, דדרשינן בכהאי גוונא במקום לך לאות כשיטת רב אשי, והוא דאיתא במכילתא פ' בא בסקא מ"ח על הפסוק והי' הדם לכם לאות ודרשו לכם לאות ולא לאחרים לאות, והביאור בזה שהדם יהי' נותן מבפנים, כדפירש רש"י בחומש, נמצא דדרשו חז"ל בדם פסח מצרים כמו שדרשו בתפילין של יד, ולפי"ז אם נפרש בתפילין של יד דבעינן שיהי' התפילין מכוסים מטעם דלך לאות ולא לאחרים לאות, א"כ אית לן למידרש גם בפסח מצרים שיהי' הדלתות סגורות כל הלילה בכדי שלא יהי' האות לאחרים כמו שדרשינן בתפילין מטעם זה דבעינן שיהי' התפילין של יד מכוסים, ואין לומר דגם שם בפסח מצרים הי'

הדין כן דהדלתות היו סגורות כל הלילה, וכדכתב גם בקרא "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר", אמנם תיקשה לפי"ז הא דחתרו התנאים שם במכילתא פסקא ע"ו למצוא טעם מדוע ציוה הקב"ה כן, והחליטו הטעם משום משנתנה רשות למשחית אינו מבחין, יעוי"ש, - וקשה מדוע לא אמרו הטעם כפשוטו מהטעם דבעינן לך לאות ולא לאחרים לאות, וצריכים להיות הפתחים והדלתות סגורות כל הלילה, ועוד כל עיקר האזהרה של התורה דלא תצאו איש מפתח ביתו מיותרת, דהלא בלא"ה מוזהרים שלא לצאת מפני כי אינם רשאים לפתוח את הדלת, וממילא לא יצאו מהפתח חוצה, וע"כ מוכח כי אין לדרוש מן הפסוק דלכם לאות ולא לאחרים לאות, אלא דבעינן במקום לכם לאות דהיינו מבפנים יהי' נותן הדם ולא מבחוץ, נמצא דאמרה התורה בזה לסמן את המקום, ולא להורות דין חדש דבעינן דוקא שיהי' מכוסה, והכי נמי בהאי דינא דתפילין דכתיב לד לאות יש לנו לומר דלא הוי אלא רק לסמן את המקום של ההנחה, ומטעם זה פסק רבינו כסברת רב אשי כדלעיל, ולפי"ז שוב יש לומר וגם מוכח דדעת הרמב"ם דחציצה פוסלת בתפילין מדכתב שאין הכהן העובר יכול להניח תפילין של יד, ואין לפרש אלא משום חציצה, ומוכח דדעת הרמב"ם דחציצה פוסלת בתפילין, וגם הרא"ש בה' תפילין סי' י"ח כתב ג"כ בהא דכהן העובד שאינו מניח תפילין של יד הוי משום חציצה כמבואר שם. ו אמנם עדיין תמוה שיטת הרמב"ם מניין לו באמת לחדש דין חציצה בתפילין לומר דחציצה פוסלת בתפילין, דאם בשביל דכתיב ,על ידך", הלא שפיר קרינן על ידך אפילו בסמוך ליד, כמו שמצינו בכהאי גוונא במקום אחר, והוא דאיתא לקמן צ"ח ת"ר וכו' שתים של שבע שבע רבי אומר רואין את העליונה כאילו אינו, ופריך והא בעינן על המערכת, ופירש רש"י וכי יהיב על השביעית איכא חציצה, ומשני רבי לטעמי' דאמר על בסמוך יעוי"ש, מבואר מזה דמאן דסבר על בסמוך לא קפסיל חציצה, והרמב"ם דפוסק בפר"ג מביהב"ח הט"ו דעל משמע בסמוך, עוי"ש, וכן מבואר דעתו בפר"ה מתמידין ומוסיפין ה"ב וכמבואר בכס"מ, יעוי"ש, ולפי"ז בתפילין של יד דיש לפרשו על בסמוך מניין דחציצה פוסלת בתפילין, ואין לומר דבאמת אינו פוסל דלפי"ז תיקשה מדוע לא הי' יכול הכהן העובד להניח תפילין של יד, על הבגדי כהונה מלמעלה. ז ונראה דסבר הרמב"ם דיש חסרון מצד אחר הא דאין הכהן העובד יכול להניח תפילין של יד, והוא מטעם דהוי ייתור בגדים, ובמקום בגדים, אפילו נימא אחת הוי ייתור בגדים כמבואר בגמ' שם בזבחים י"ט לפי המסקנא, והוי תפילין ג"כ ייתור בגדים, וזהו שיטת רש"י שם בגמ' דכל עיקר הדין דבעי הגמ' אם תפילין חוצצין היינו דהוי ייתור בגדים, ולשון חציצה כתב שם רש"י בד"ה שלש דזה הלשון הוא איידי וכו' יעוי"ש והכס"מ שם כתב

דגם הריטב"א מפרש כפירוש רש"י, ולשון חציצה הכל קאי על האי דייתור בגדים, וכתב הכס"מ שם שגם דעת הרמב"ם כן, יעוי"ש, ולפי"ז יש לומר דהא דכתב הרמב"ם דהכהן העובד אינו יכול להניח תפילין של יד ביאורו משום דהוו ייתור בגדים.

ח אבל תמוה דלפי"ז דעיקר החסרון דהכהן העובד אינו יכול להניח תפילין של יד הוא בשביל ייתור בגדים, דלפי"ז היאך נפרש הא דאיתא בזבחים שם מ"ש דיד דכתיב ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו וכו' וקשה מדוע אמר הש"ס הטעם בתפילין של יד דלא יכול הכהן העובד להניח מטעם חציצה בין הבשר להבגד, ומזה הטעם אין למעט אלא שלא יניח למטה תחת הבגד של הבגדי כהונה, אבל עדיין לא ידענו מדוע לא יניח הכהן את התפילין של יד על הבגדי כהונה מלמעלה, ואית לן לומר עוד טעם יש בזה משום דהוו ייתור בגדים, וא"ב הי' להגמ' לומר טעם יותר מספיק היינו משום דהוי ייתור בגדים, וטעם זה יספיק בין יניח למטה מבגדי כהונה, ובין יניח למעלה מבגדי כהונה, ואין לומר דהכא ג"כ הפירוש חוצץ היינו ייתור בגדים דזה ליתא דהרי אמר בפירוש חוצץ בינו לבשרו, וזה הלשון ברור דהוא מטעם חציצה ממש, וא"כ תיקשה מדוע לא אמר הטעם משום ייתור בגדים טעם יותר מספיק. וגם לרש"י והריטב"א תיקשה קושיא זו, וגם תירוץ הגמ' דמשני דשאני בתפילין של ראש דליתא תורת חציצה, הנה זה יספיק גם להקושיא דייתור בגדים דכיון דמסיק דהתפילין של ראש באים שלא במקום בגדים, ממילא יש לומר דתפילין לא חשוב כבגד של שלש על שלש להיות עליו דין ייתור בגדים אפילו שלא במקום בגדים, וא"כ תיקשה כדלעיל, והרא"ש שם מדייק בזה והוכיח דחציצה פוסלת בתפילין יעוי"ש, אבל מהרמב"ם ורש"י וריטב"א תיקשה כדלעיל.- ט ונראה דרש"י והרמב"ם יפרשו כך, דהסוגיא הוכרחה לומר הטעם משום חציצה בכדי אשר על ידי זה הוי ייתור בגדים, ואם לא הי' דין חציצה בבגדי כהונה דאז לא הוי ידעינן כלל דתפילין הוי ייתור בגדים, דלכאורה יש להבין מה שייך לומר ייתור בגדים בתפילין במקום תפילין לומר דהתפילין המה ייתור בגדים מפני שבאים במקום בגדים, הלא התפילין המה בגדים מחויבים גם קודם לבגדי כהונה, והבגדי כהונה באים להשיג גבולם, וא"כ מאן יימר דהתפילין באים במקום בגדי כהונה והוי תפילין ייתור בגדים, דלמא הבגדי כהונה באים במקום תפילין, והמקום של התפילין הוא שייך להתפילין דוקא, והתורה אמרה שהכהן ילבוש בגדי כהונה, ע"כ הכוונה לבד מהתפילין דהמה הוו בגד העיקרי, והסברא בזה ג"כ שהתורה לא באה להפקיע את המצוה דתפילין מעליו על ידי הבגדי כהונה וא"כ לא ידענו דתפילין יחיו בייתור בגדים, ובשביל זה הוכרח הסוגיא לומר דאיכא דין בבגדי כהונה המלמדנו שלא יהי' דבר חוצץ בינו לבשרו ומזה

ידענו דהתורה אמרה כי על המקום תפילין ילובש בגדי כהונה, וא"כ ידענו כי המקום הזה עיקרו שייך להבגדי כהונה, ועל הבשר ממש תבוא מלובש בבגדי כהונה דוקא, והבשר לאו מקום תפילין הוא אלא מקום בגדים הוא, ועכשיו יש מקום לחקור דאולי הוי התפילין ייתור בגדים, וממילא אין להניח של יד אפילו על הבגדי כהונה כלמעלה, וזהו כוונת המקשן דפריך אפילו בשל ראש ג"כ יהי' כן ועל זה משני הגמ' דהבגדי כהונה בראש אינם באים להפקיע מצוה דתפילין מפני שיש מקום לשניהם מטעם דהתפילין בראש אינם באים במקום בגדי כהונה ולהכי לא הוו גם ייתור בגרים כי כל אחד על מקומו ינוח, וע"כ צריך לומר כן גם לשיטת הני רבוותא דסברי דלהכי אין להניח תפילין של יד על הבגד משום דבעינן לך לאות ולא לאחרים לאות דלדידהו ג"כ תיקשה מדוע אמרה הסוגיא משום חציצה, וע"כ צ"ל ג"כ כמו שכתבנו, נמצא דאין ראי' מזה לשיטת הרמב"ם דחציצה פוסלת בתפילין, והרא"ש בהלכות הוא דסבר דחציצה פוסלת בתפילין. - י אמנם נראה כי גם לכל הני רבוותא דדרשי הדרשא לך לאות ולא לאחרים לאות, ע"כ זה הדרשא עצמה מורה דין חציצה בתפילין של יד. - והוא דכיון דע"כ מידרש אשר האות יהי' לך לברך, והביאור על זה דהלשון לך מורה על פנים, היותר פנים, כמו שדרשו בכהאי גוונא בתענית ז' על הפסוק לך לבדך יהיו, יעוי"ש, וה"ג הלשון לך מורה על פנים, וכמו שכתבנו לעיל בשם המכילתא על הפסוק והי' הדם לכם לאות, דהביאור לכם מורה על פנים דהיינו על הדלת מבפנים, ולפי"ז בתפילין ג"כ אית לן לומר על פנים היותר קרוב לפנים, וזהו גם כן הביאור הכא בגמ' שדרשו מקום לך לאות, וכן איתא גם בספרי, על ידך, ר' אליעזר אומר על ידך בגובה של יד, אתה אומר בגובה של יד או אינו אלא על יד ממש ת"ל והי' לך לאות על ידך לך לאות ולא לאחרים לאות יעוי"ש, הרי מבואר דהלשון לך מודה על מקום היותר מכוסה וקרוב להגוף ביותר, וא"כ לפי"ז אית לן לומר גם כן דבעינן שתהי' קרוב להבשר ממש ולא שתהי' על הבגד אשר באופן הזה לא נקרא לך", כיון שעל הבגד הוא, וכן מבואר בהרשב"א שרוצה לחדש דאין חציצה פוסלת בתפילין, מ"מ דקדק וכתב דוקא בתפילין של ראש, אבל לא עלה על דעתו לחדש דגם בתפילין של יד יהי' מותר להניח התפילין על הבגד באופן שיכסה אח"כ בבגד אחר על התפלין, וכן מצאתי מבואר להדיא בב"ח שעל הטור שכתב שהרשב"א והר"ן והריב"ש תפסו בבירור דבשל יד חציצה פוסלת יעוי"ש, וע"כ כמו שכתבנו דמקרא דכתיב לך לאות יש ללמוד דחציצה פוסלת בתפילין של יד, וממילא ע"כ גם דעת רש"י דחציצה פוסלת בתפילין של יד. יא ולפי"ז קשה טובא על פסקו של המג"א דמחלים דמותר להניח תפילין על הבגד אפילו בתפילין של יד, אם יכסה אח"כ בבגד על התפילין, אשר לדעתי

ליתא בזה אף אחד מן הראשונים להיתר, ועוד דגם לפי שיטתו תמהני דכיון דזה מודה גם המג"א דהמצוה של תפילין אינו מקיים אלא עד אחר שיכסה התפילין בבגד מלמעלה, והקשירה שהיא עיקר העשיי' של התפילין, כמבואר ברמב"ם פר"ד מתפילין ה"ז יעוי"ש, וכן מבואר בשו"ע סי' כ"ה ס"ח יעוי"ש, והיא בהכרח תהי' קודם שיכסה בבגד העליון, נמצא דהעשיי' היתה בפסול, וא"כ אף כשמכסה אח"כ הוי תעשה ולא מן העשוי בפסול לשיטת הרב רבינו ברוך מריגנשבורג הובא בהג"א פר"ק דסוכה דפוסל בעושה תחת התקרה ואח"כ הסיר התקרה דפסולה משום דהוי תעשה ולא מן העשוי בפסול אעפ"י שאין הפסול בגוף הסכך יעוי"ש, וה"נ יש לפסול משום תעשה ולא מן העשוי בפסול אעפ"י שהפסול אינו בגוף התפילין, ואעפ"י שאנן לא קיי"ל כהרב ר' ברוך כמו שמבואר להלכה בסי' תרכ"ו ברמ"א דכתב להלכה כר' יצחק הלבן דבעינן שהפסול תהי' בגופו של הדבר. אבל עדיין תיקשה דהרי מבואר שם פסקו של המג"א עצמו דהעושה סוכה תחת הגגות העשויות לפתוח ולסגור דפסול בזה משום תעשה ולא מן העשוי בפסול. - והביאור בזה שלא דמי לעושה סוכה תחת הגג וכו' דהתם איכא לכל הפחות מעשה אח"כ במה שמסיר הגג, אבל בשפותח הגג גרידא בלא שום מעשה לכו"ע הרי זה תעשה ולא מן העשוי בפסול יעוי"ש במג"א, ולפי"ז הכא בתפילין של יד לא עדיף מהא דהגגות העשוין לפתוח, ובזה הוי תעשה ולא מן העשוי בפסול לשיטת המג"א בעצמו. יב והעיקר בזה דהדרשא דדרשינן לך לאות ולא לאחרים לאות באה ללמדנו דבעינן שתהי' התפילין של יד במקום היותר "לך", דהיינו על הבשר ממש ולא על דבר החוצץ בינו להבשר, ובאמת לא באה עיקר הדרשא דבעינן לכסות תפילין של יד, משום דכל הפסוקים בזה באים להורות רק על עצם הדין של ההנחה כמבואר בספרי, ובאמת אין מבואר כלל הדין דצריך לכסות תפילין של יד, והרמ"א מביא בשם המרדכי בסי' כ"ז בסופו דאין להקפיד אם הם גלוים או מכוסים יעוי"ש ורק הלבוש הוסיף חומרא דנכון לכסות משום לך לאות ולא לאחרים לאות יעוי"ש, אבל עיקר הדין תורה בזה דגם במגולה מקיים המצוה דתפילין של יד, וכן מבואר גם בסמ"ק מצוה קנ"ג וז"ל ולא יניחם על היד שנאמר והי' לך לאות ולא לאחרים לאות, ואם יניחם על היד יהי' לאחרים לאות, אמנם אם נקרע הבית יד אין לחוש רק שיהו במקום לך לאות יעוי"ש, הרי מבואר דליכא חיוב מן התורה לכסות התפילין של יד, והקרא דלך לאות מורה על דין ההנחה באיזה אופן תהי'. יג ובעיקר הדין של חציצה בתפילין יש לעיין מדוע ישתנה תפילין מכל המצות שבגוף אשר חציצה פוסלת בהן, ואם בשביל דכתיב על ידך ויש לדרוש על בסמוך כמו שכתבנו לעיל, גם זה ליתא הא מצינו בענין סמיכה בקרבן דכתיב ג"כ בלשון על, ומכ"ז מבואר לקמן צ"ג דאם

הי' מטלית חוצץ דלא הוי סמיכה מעליא, וכן פסק הרמב"ם פר"ג ממעה"ק הי"ג יעוי"ש, הרי מבואר דגם במקום דכתיב על אמרינן דחציצה פוסלת אעפ"י שדרשינן על בסמוך, מ"מ חציצה גרע יותר, והא דלא הוי חציצה לקמן צ"ח לרבי דסבר על בסמוך היינו דוקא התם דחלה השביעית הוי מין במינו על החלות הששת, וסובר רבי דמב"מ אף בכהאי גוונא שהחלה השביעית אינה מן המצוה ג"כ לא הוי חציצה, משא"כ מין בשאינו מינו גמור ודאי דהוי חציצה מעליא. עוד מצינו בזבחים ק"י פריך שם הגמ' בדינא דהמקריב קדשים ואימורים בחוץ דחייב כרת פריך הא הבשר הוי חציצה בין האימורים לעצים כו' ופירש רש"י וחציצה פוסלת בזה יען דכתיב על העצים יעוי"ש. הרי מבואר דאף במקום דכתיב בלשון על חציצה פוסלת, ומשני שם הגמ' דהוי מב"מ בשר ואימורין יעוי"ש, וסברא זו שייכא ג"כ בהא דרבי לקמן שם, ועכ"פ מבואר דחציצה מאינו מינו פוסלת אף במקום דכתיב "על", וא"כ מדוע יגרע מצות תפילין, וא"כ מסתבר יותר למידרש דהכתוב דלך לאות בא להורות דין חציצה דפוסלת בתפילין, והא דבעינן קרא לחציצה שפוסלת בתפילין ולא ילפינן מצד הסברא כבכל דיני ומצות התורה, איכא למימר משום דהוי דרשינן דטוב יותר להניח תפילין של יד על הבגד מדבעינן לאות, וכסברת החיצונים המבוארת ברש"י במגילה שם, להכי כתבה תורה דבעינן דוקא לך לאות, וממילא אנו יודעין דחציצה פוסלת מסברא כבכל דיני התורה, ולפי"ז יש להבין הא דכתב הרשב"א דלא תיפסול חציצה בשל ראש מדחזינן דבשל יד כתבה תורה קרא מיוחד, דלפי מה שכתבנו אין ראי' מזה, איברא דהב"ח כתב דלמעשה גם הרשב"א סובר דחציצה פוסלת אפילו בתפילין של ראש, ולפי דברינו אין בזה שום ספק, ואולי גם הרמב"ם סובר כן, ולרוב פשיטתו לא כתב מזה מאומה, הרי ביארנו דלדעתנו דחציצה פוסלת בתפילין, ואין סתירה לדברי הרא"ש בהלכות, וכמו שנתבאר לעיל, והנה הר"ן בפר"ג דסוכה בד"ה לא לינקוט וכו' מפרש ביאור לך לאות ולא לאחרים לאות לפסול חציצה בתפילין, וזה סיוע למה שביארנו דחציצה פוסלת בתפילין. יד והנה כאשר ביארנו דחציצה פוסלת בתפילין, יש לעיין אם גם אויר פוסל בתפילין, - היינו באופן שאין התפילין מונחים ממש, ואויר מפסיק, אם זה חוצץ, -- הנה מצינו בזבחים י"מ בעי רבא נכנסה לו רוח בבגדו מהו על בשרו בעינן והא ליכא או דלמא דרך לבישה בכך, והרמב"ם בפר"י מה' כלי המקדש ה"ז פוסק דהוי חציצה יעו"ש, ולפי"ז יש לדון בתפילין באופן זה אם היו התפילין מוגבהים מן הבשר באופן שאויר מפסיק ביניהם להבשר דהוי חציצה ואולי הכא עוד גרע יותר מהתם דשם יש לומר דלמא דרך לבישה בכך, אבל בתפילין אין דרך הנחה בכך שתהי' התפילין בהפסק אויר ביניהם להבשר, והוי זה חציצה, ולפי מה

שביארנו אשר חציצה פוסלת בתפילין, וא"כ גם אויר חוצץ ופוסל. טו ויש לחלק דלא דמי מצוה דתפילין לבגדי כהונה, דהתם בבגדי כהונה הדין נותן בכוונת המצוה דבעינן שיהי' הכהן מלובש בבגדי קודש בשעת עבודה וכל חלק מחלקי הגוף אשר יכנס תחת סוג לבישה הרי הוא בכלל המצוה דלבישה בבגדי קודש, ומטעם זה אינו דומה חציצה דבגדי כהונה דמבואר שם בגמ' דאפילו משהו חוצץ, ואילו בחציצה דגבי דין טבילה מבואר דבעינן מדאורייתא שתהי' רובו וגם מקפיד עליו, וע"כ צריך לומר דשאני טבילה דבעינן רק שהטמא יטבול עצמו במים, ועיקר הטבילה באה באחרונה במשהו האחרון, דהיינו דגם משהו בחסרון, טבילה מעכב, ולהכי כל זמן שלא היתה החציצה ברוב הגוף וגם במקפיד עליו, נקרא שפיר קיום מצוה של טבילה דכיון דכל חציצת הגוף אם הוא בגדר אינו מקפיד, או גם במיעוט המקפיד, נתבטלה לגבי הגוף וכמאן דליתא דמיא, משא"כ בבגדי כהונה כאשר יבואר, - והיינו דהבגדי כהונה באים לתכלית קדושה לקדש את הכהן בקדושה חדשה והיא קדושת הקרבן, והבגדי כהונה אשר קדושת כלי שרת עליהן כמו"ש התוס' בזבחים כ"ד ד"ה הואיל יעוי"ש המה מקדשים את הכהן בקדושה הנחוצה לקדושת הקרבן, ובעינן שכל הגוף יהי' מקודש בקדושה יתירה הבאה ממקום קדושה דהיינו קדושת הבגדי כהונה, ובידיו ורגליו שאין הבגדי כהונה מקדשין אותו, הזהירה תורה לקדשם מן הכיור ממים קדושים דוקא, ומבואר ג"כ דטבילה לא מהני לזה, ולפי"ז מובן דבמקום דלא באה קדושה על הגוף, הרי חסרה קדושה בחלק הזה, והוי כבעל מום ועבודתו פסולה, ומטעם זה גם באויר מפסיק בין הבגדי כהונה להבשר הרי לא נתקדש חלק הזה מהגוף יען דהבגדי כהונה לא פעלו עליו מאומה במקום הזה לקדושה, משא"כ במצוה דתפילין דעיקר המצוה הוא הנחה על הגוף, כדכתיב על ידך ושפיר יש לומר דגם אם אויר מפסיק שפיר דמי כמו שמצינו במקום אחר דדרשינן על בסמוך, עי' תוס' סוטה ל"ז ד"ה מאי על, ולא איכפת לן בהפסק אויר. טז עוד נראה דהתם בזבחים דוקא על רוח הנכנס תחת בגדיו רוצה למיפסל מטעם דהרוח הבא ממקום אחר מספקא לן דלמא הרי הוא כדבר ממשי, ואינו דומה לאויר הטבעי, ובזה שפיר יש לומר דאינו בסוג חציצה, ובהכרח צריך לומר כן דהרי מצינו דאויר כלי שרת מקדשין ג"כ כמו אויר מזבח דפסק הרמב"ם בפר"ג מפסוה"מ דמקדש אויר מזבח כמזבח יעוי"ש, ומבואר דהוא הדין לכלי שרת, והתוס' כתבו בזבחים כ"ד דבגדי כהונה דין כלי שרת יש להם, וא"כ גם בגדי כהונה האויר שלהם מקדש, וא"כ מה שייך למבעי אם אויר בגדי כהונה חוצץ, כיון דגם הוא מקדש, וע"כ דוקא באופן שנכנס רוח ממקום אחר על זה מיבעי' לי' אם חוצץ משום דהוי כדבר ממשי. יז אמנם תקשה לפי"ז הא דבעי שם הגמ'

בית השחי מהו שיחוץ והיינו אויר של בית השחי כדפירש"י יעוי"ש וקשה מדוע לא מהני מטעם קדושת אויר כלי שרת, ונראה דהתם בעי דוקא אם אמרינן דאויר המזבח לא מהני כמזבח, דבאמת הגמ' מספקא בזה בזבחים פ"ז ובעי הכא אם אמרינן דאויר מזבח אינו כמזבח וממילא אויר כלי שרת אינו מקדש, ובעי היאך יהי' הדין באויר של בית השחי. יח ומיושב בזה הא דיש להעיר על הרמב"ם מדוע השמיט האי בעי' דבית השחי מהו לענין אם חוצץ בבגדי כהונה, ועמד בזה הכס"מ בפר"י מכלי המקדש יעוי"ש, ובמה שכתבנו אתי שפיר דכיון דפסק הרמב"ם דאויר כלי שרת מקדשין א"כ שוב אין למבעי' באויר של בית השחי דבודאי דקדושה יש על האויר הזה, ובצדק השמיטה הרמב"ם, ולפי"ז אכתי אין ראי' מזה לדין תפילין אם אויר חוצץ, ושפיר יש לומר דאינו חוצץ. יט נראה לכאורה לפשוט זה מהא דאיתא בחולין ק"מ במצוה דקן צפור דחציצה מעכבת את המצוה ואם היתה מטלית מפסקת בין האם להבנים פטור משילוח מטעם חציצה, ואיתא במשנה שם היתה מעופפת [היינו פריחה באויר], אם כנפי' נוגעות בקן חייב בשילוח וכן פוסק הרמב"ם בפרי"ג משחיטה הי"ג, ומבואר שם דכל זה הוא מפני דכתיב "רובצת", נמצא לפי"ז דאויר חוצץ, ופריחה באויר לא נקרא רובצת, ועוד יגרע מחציצה דמטלית דהוי בעי' בגמ' שם, והרמב"ם כתב דספק הוה אם חוצץ ובאויר כתב להדיא דחוצץ, דהיינו שהאם היתה מעופפת מכוון כנגד הביצים והאפרוחים, הוי חציצה ופטור מהמצוה דשילוח, אמנם יש לדחות דשאני התם דכתיב רובצת, ובזה שפיר אמרינן דאם יש הפסק אויר שוב לא נקראת רובצת, משא"כ במקום דכתיב "על" כמו בתפילין דכתיב "על ידך" שפיר אית לן לומר דגם אם הי' הפסק אויר בינתיים ג"כ נקרא על ידך. כ ויש להביא ראי' מהא דבעי בגמ' בחולין ע' לענין בכור שנפתחו כותלי בית הרחם אם נתקדש באופן זה, והספק אם אויר מקדש או נגיעת הבית הרחם מקדש, וכן כתב הרמב"ם פר"ד מבכורות הי"ט וז"ל נפתחו כותלי ביהר"ח ויצא הרי זה ספק אם נגיעת רחם מקדשת או אוירו עכ"ל, מבואר מזה דאם נחליט דהנגיעה ברחם מקדשת דאז בודאי לא הי' קדוש באופן זה שנפתחו כותלי בית הרחם. - וקשה מדוע לא אמרינן דיתקדש עבור זה עצמו דנחשב גם לנגיעה מפני שאויר אינו חוצץ, ומבואר בבכורות ט' דבמקום שאינו חוצץ כגון מב"מ דאז הרי זה כנגיעה ממש כמבואר שם, הרי מוכח להדיא דגם אויר חוצץ, וגרע ממין במינו דקיי"ל דאינו חוצץ, ולפי מה שביארנו לעיל דבתפילין של יד בודאי חציצה פוסלת, דמדכתיב לך ודרשינן במקום היותר קרוב לך דהיינו על הבשר ממש, וא"כ ודאי דגם אויר נקרא הפסק, וגם בתפילין של ראש נראה דבהפסק אויר נקרא לא קיים המצוה דתפילין, דהרי בעינן שיהי' מונחים על הראש, ואם אויר מפסיק הרי אינם

מונחים על הראש, ולכן פשיטא שאויר מפסיק וחוצץ, וביותר כאשר ביארנו לעיל ל"ה דזהו גם כן שיטת הרמב"ם. הרמב"ם א ארבע ציציות מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת, מאי בינייהו וכו', וקשה מדוע לא אמרינן דנפק"מ לענין לאקדומי למצוה אחרת דלת"ק לא תוכל מצות ציצית להכריע מצוה אחרת הקדושה ממנה או תדירה ממנה כגון מזוזה דהוי יותר תדיר ויותר מקודש ממצות ציצית, ובטח במי שאין ידו משגת וצריך לציצית וגם למזוזה דודאי מצות מזוזה קדים יען דהוי יותר מקודשת מציצית, וגם הוי תדירה דנוהגת גם בלילה, אמנם כל זה הוא לרבנן דר' ישמעאל דסברי דמצוה של ציצית הוי מצוה חדא, משא"כ לר' ישמעאל דסבר דבציצית מקיים ארבע מצות, דאז מצות ציצית תכריע למצוה של מזוזה. - ב גרסינן בירושלמי שלהי מגילה תפילה ומזוזה מי קודם שמואל אמר מזוזה קודם, רב הונא אמר תפילה קודמת, מ"ט דשמואל שכן היא נוהגת בימים טובים ובשבתות, מ"ט דרב הונא שכן הוא נוהגת במפרשי ימים והולכי מדברים מתניתא מסייע לשמואל תפילה שבלה עושין אותה מזוזה, מזוזה שבלה אין עושין אותה תפילין, למה שמעלין בקודש ולא מורידין, ע"כ, - והנה מזה יש להוכיח דכמו דחזינן דמצוה החשובה אשר יש בכחה להדחות את השניי' שאינה בחשיבות כמותה, הנה כמו כן תוכל להכריע גם שתי מצות שאינן במעלתן בחשיבותן, והוא מדחזינן דלשמואל דסבר מזוזה קודמת לתפילין, ונדחית מצוה דתפילין מפני חשיבותה של מזוזה. אעפ"י שע"כ יש בתפילין שתי מצות היינו תפילין של יד ותפילין של ראש, אשר מבואר בגמ' לקמן מ"ד שאינו מעכבין זה את זה, והיינו מפני שהן שתי מצות, וכן מבואר בהרי"ף פר"ד דר"ה יעוי"ש, וגם מוני המצוות למספר תרי"ג חשבוהו לתפילין לשתי מצות כמבואר בספר החינוך מצוה תכ"א ומצוה תכ"ב, וגם הרא"ש להלכות תפילין סי' ט"ו כתב ששתי מצות הן יעוי"ש, - וכיון דחזינן דסבר שמואל דמצות מזוזה החשובה ביותר, מדחה למצות תפילין אעפ"י ששתי מצות הן, - ומבואר לפי"ז דהמצוה החשובה יש בכחה להדחות גם שתי מצות אם אינן במעלתן בחשיבותן כהמצוה האחת אשר מעלתה בחשיבות יותר. ג ויש לדחות דהתם בירושלמי מיירי באופן שלא חסר לו רק מצוה חדא או תפילה של יד או של ראש, ולא הוי נגד מזוזה אלא מצוה חדא, - וביותר כאשר ביארנו בספרנו נזר הקודש על מסכת זבחים אשר לפי דברי הרא"ש בה' תפילין סי' ל' ע"כ דעתו בפרושיו דהירושלמי תפילין ומזוזה איזו מהן קודמת, היינו דלא מיירי לענין כתיבתן, וכמו כן אין לפרש לענין קנייתן, והוא מדכתב דמסתברא דמצוה שבגופי' עדיף, והיינו דמיירי לענין קיום המצות בפועל, ומזה משמע דמזוזה קודמת גם לענין שתי התפילין בקיום מצוותן, אבל לפי"ז ודאי יש לדחות דאין ראי' לענין ואופן

שתודחה המצוה לגמרי, - דהתם שאני דעכ"פ יקיים תיכף גם מצות תפילין. אבל לא שמענו מזה לענין להדחות מצוות השתים לגמרי בשביל קיום מצוה חדא החשובה. ד איתא בירושלמי נזיר פר"ז ה"א נזיר שלשים ונזיר מאה יטמא נזיר שלשים, נזיר מאה ונזיר עולם יטמא נזיר מאה, נזיר עולם ונזיר גזירות [דהיינו נזירות של שלשים כל ימיו] אית תניי תני יטמא נזיר עולם, ואית תניי תני יטמא נזיר נזירות, מאן דאמר יטמא נזיר עולם הא נזיר נזירות לא מפני שקרבנותיו מרובים, ומ"ד יטמא נזיר נזירות ולא יטמא נזיר עולם מפני שתגלחתו מרובה, יעוי"ש, - והביאור בזה דהנזיר עולם קדושתו מרובה, וזהו תגלחתו מרובה, ונזיר נזירות קרבנותיו מרובים, והיינו שהנזיר עולם קדושתו חמורה מצד איכות קדושתו, ונזיר נזירות יש לו חשיבות מטעם ריבוי המצות שמקיים, וזהו דפליגי תנאי, דחד סבר דמשגיחין על איכות הקדושה, וחד סבר דמשגיחין על הכמות דהמצוות שיקיים זה, זה נראה סברתם. ה והנה הרמב"ם השמיט דין זה לגמרי, ואין לנו הוכחה לזה להלכה, וכבר עמד בזה המל"מ פר"ז מנזירות הי"ד, יעוי"ש, - ונראה לומר בטעם השמטת הרמב"ם האי דינא דהירושלמי משום דמפרש רבינו דכל עיקר פלוגתא זו דהירושלמי שייכא רק אליבא דר"א דפליג שם במשנה עם החכמים בכהן ונזיר שפגעו במת דסברי רבנן דיטמא נזיר ולא יטמא כהן מפני שזה קדושתו קדושת עולם, וזה קדושתו קדושת שעה, ור' אליעזר פליג וסובר יטמא כהן ולא יטמא נזיר וא"ר אליעזר הטעם מפני שהנזיר מביא קרבנות על הטומאה, יעוי"ש, ודברי ר' אליעזר צריך ביאור דאטו בשביל שמביא קרבנות להכי קדושתו חמורה מכהן שקדושתו קדושת עולם, ונזיר עיקר קדושתו אינה אלא לשעה, וכנראה שזהו כוונת הירושלמי לבאר דברי ר' אליעזר, ואמרו בירושלמי דסברת ר' אליעזר דתדיר עדיף ממקודש יעוי"ש ובפנ"מ, וגם לזה עדיין יש לבאר מה ענין נזיר לתדיר, ופירוש הפנ"מ דחוק, - וכנראה סברת הרמב"ם הביאור בדברי ר' אליעזר דסבר דכיון דנזיר איתא בקרבנות, והרי איתא בהרבה מצות, ובשביל זה שמקריב הרבה קרבנות הרי הוא נחשב למעלת תדיר שתדיר הוא במצות, וזהו שאמרו בירושלמי דסבר ר' אליעזר דתדיר עדיף ממקודש, [וע"כ הא דאיתא שם דסבר ר"א כב"ש לאו דוקא, דהרי בי"ש סברי מקודש עדיף, אלא הכוונה פלוגתא דבי"ש וב"ה], ובזה פליגי תנאי בנזיר עולם ונזיר נזירות דזה דומה מעט לכהן ונזיר דנזיר עולם הוי קדושת עולם דומיא לכהן, ונזיר נזירות הרי הוא כנזיר לגבי' כהן כן הוא הנזיר נזירות לגבי' הנזיר עולם, ופליגי תנאי, דחד סבר דדינו של הנזיר עולם כמו כהן לגבי' הנזיר נזירות מפני שמביא קרבנות הרבה יותר מהנזיר עולם, והוי תדיר יותר לגבי', ויטמא הנזיר עולם ולא יטמא הנזיר נזירות, - וחד סבר דנזיר עדיף מכהן דהרי מלבד קדושתו

העולמית הרי הוא גם בהרבה מצות יותר מכהן, והיינו שתגלחתו מרובה, וממילא עדיף ג"כ מהנזיר נזירות מפאת קדושתו החמורה, נמצא דרק אליבא דר"א פליגי, אבל לדידן דקיי"ל כרבנן דר"א דכהן עדיף מנזיר, הרי משגיחין תמיד על איכות הקדושה, ומובן מאיליו דכמו שבכהן ונזיר הדין דיטמא נזיר מפני שקדושתו קלה מהכהן, כן גם בנזיר עולם עם נזיר נזירות יטמא הנזיר נזירות ולא יטמא הנזיר עולם, כי אין אנחנו משגיחין על ריבוי המצות, - ומשום זה השמיט רבינו דין זה מהלכותיו. - ו ולפי"ז יבואר היטב הא דאיתא בקדושין כ"ט לעולות לרגל ולפדות את בנו דסבר ר' יהודה דעולה לרגל מטעם דהוי מצוה עוברת, - ולכאורה הי' יכול לומר ר' יהודה טעם אחר משום דבעלי' לרגל מקיים שתי מצוות, לשיטת הירושלמי ריש חגיגה דסבר דאיכא מצוה בראיית פנים גם בלא קרבן, וגם מביא קרבן, נמצא דמקיים שתי מצות והתוס' ריש חגיגה מסקו כן להלכה יעוי"ש, ולפי"ז הי' לו לר' יהודה לומר דעלי' לרגל עדיפא משום דמקיים שתי מצות, אבל לדברינו אתי שפיר, דלפי מה שכתבנו בספרנו נזר הקודש דהחיוב דעכשיו דאיכא בזה משום אין מעבירין על המצות, אם יניח המצוה דעכשיו עבור המצות דלאח"ז, - ונמצא דהמצוה דעכשיו חיובה יותר נחוצה, ומבואר ברש"י לקמן מ"ט דהחיוב דעכשיו יש לו דין מקודש, יעוי"ש, ולפי"ז בודאי יהי' החיוב פדיוה"ב דעכשיו מכריע גם שתי מצות של עלי' לרגל, להכי הוכרח לומר בזה דרגל עדיפא משום דהוי מצוה עוברת. ז ועכ"פ לפי מה שביארנו דאין הכרעה לריבוי המצות לענין אקדומי, ואתי שפיר ויתיישב הסוגיא דהכא דלא נחית לזה, משום דלא משגיחין על ריבוי המצות רק על איכות המצוה משגיחין, - ומצינו ג"כ לר' ישמעאל דיליף עשה דוחה לא תעשה מכלאים בציצית כמבואר ביבמות ה' יעוי"ש, ולא אמרינן דשאני מצות ציצית דלכל הפחות איכא הרבה מצות בקיומן, אבל ע"כ צ"ל דהעיקר יש להשגיח על האיכות של המצוה, כמו שכתבנו. פרק התכלת א דף לח התכלת אינה מעכבת את הלבן וכו' יש בזה פלוגתא בין רש"י ותוס' דלרש"י תמיד בעינן ארבעה חוטין, ולהתוס' סגי בשני חוטין בין מתכלת ובין מלבן, - וברמב"ם אינו מבואר דעתו בזה להדיא, אבל מדכתב בפר"א מה' ציצית ה"א וז"ל ואין לחוטי הענף מנין מן התורה יעוי"ש, משמע מזה דאין קפידא דוקא בארבעה חוטין אלא כשר גם בשתים מן התורה, איברא דמרן הקשה עליו דהרי מבואר בגמ' בפר"ק דיבמות, ה', והכא בסוגיא דקרא דגדילים לשיעורא נאמר גדיל שנים גדילים ארבעה, ומסיים בצ"ע, - אבל אפשר לומר דדעת הרמב"ם כדעת הבעל העיטור הובא בב"י סי' י"א דמפרש הא דאמרו בגמ' מ"א ציצית אין לה שיעור למעלה, דהכוונה שאם רצה להוסיף בחוטין מוסיף בין במנין ובין באורך, ולפירוש זה שפיר אפשר לומר דהרמב"ם סבר בזה כרש"י דלעולם

בעינן ד' חוטין בין בתכלת בין בלבן, - משום דשיעור זה נלמד מקראי. - ב וכן יש להוכיח דלא אמרינן שיעור לציצית בלמעלה, והוא בהא דמצינו לקמן מ"א כאן בטלית בת ד' כאן בטלית בת ח', ובטלית בת ח' אסור להטיל קלא אילן שמא יצטרך לטלית אחרת ויתיר ממנה, הרי ע"כ סבר דכשר בד'.

- ומכ"ז מוסף עד שמנה, ולפי"ז גם לדידן דהשיעור בח' יכול גם כן להוסיף יותר, איברא דלדעת התוס' הכא בד"ה התכלת שמסקי דעד ח' לכו"ע יכול להוסיף, וא"כ אין ראי' מזה, וגם בספרי פ' שלח אות ס"ג שלמד מגדיל לשלשה שנה שם אין פחות משלשה, ועי' בפירוש המלבי"ם שם, אבל עכ"פ לשון זה מורה דהשיעור רק בלמטה אבל לא בלמעלה, וא"כ גם הכא כוונת הרמב"ם שאין לענף שיעור הוא בלמעלה. ג אולם יש לעיין לפי"ז מדוע ישתנה דין ציצית מדין ארבעה מינים שבלולב שכתב הרמב"ם בפר"ז מה' לולב ה"ז דבכל המינים לבד מהדס אין להוסיף על המנין כפי שקבעה תורה, - והנה לפי מה שהוכיחו התוס' הכא מסוגיא דסנהדרין פ"ח יש איסור הוספה בחוטין ועובר בב"ת ג"כ, והנה ראיתי להר"ן בחידושיו לסנהדרין שם שהקשה להרמב"ם ולרש"י דמכשרי ביותר חוטין מהשיעור, ומתרץ דלעולם בריבוי החוטין לא מיפסל, אבל כל זה דוקא אם הוסיף ממין הראוי להיות דהיינו או מצמר או מפשתים, אבל בשהוסיף על השיעור ממין אחר כמו חוטי קנבוס או ממין אחר בזה מיפסל ואיכא גם משום ב"ת יעוי"ש, אבל תמהני טובא מהא דפסק בה' לולב דגם הוסיף ממין זה עצמו עובר בב"ת, וצע"ג. - ד ולולא דמסתפינא הוי אמינא מלתא חדתא והוא דשאני התם בלולב דכיון דעיקר המצוה בנטילה, ובעינן לקיחה תמה, וכשיש יותר משיעור שקבעה תורה, יש חסרון בהלקיחה מפני שאינה תמה והיינו מפני שהוי חציצה, ואעפ"י שקיי"ל דמב"מ אינו חוצץ, וכן פסק גם הרמב"ם שם בהי"ב, אמנם זה דוקא דלא הוי שום חציצה בעלי הדס וכדומה שאין זה ממין היוצאין בה, משא"כ בשיש מפסיק במין היוצאין בה וראוי הוא למצוה, הנה זה גורם חציצה, והטעם דכיון דע"כ אינו יוצא בהיתר א"כ ממילא אין זה לקיחה תמה, וממילא יש בזה משום ב"ת גם כן, ומצינו כזה בזבחים פר"ק דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, והיינו העלים אעפ"י שהוא ממינו אבל מפני שאינו ראוי לנטילה אינו עושה חציצה, אבל הראוי לנטילה מחריב, וגורם חציצה, ומביא לידי ב"ת, ובזה יבואר לנכון הא דכתב הרמב"ם שם דבהדס מותר להוסיף, והיינו דכיון דקבלה בידו שהוא נוי כמבואר במגדל עוז, ובדבר שהוא לנאותו אין בו משום חציצה, כמבאר בסוכה ל"ז, וזהו שמדייק הרמב"ם בהדס ונויי מצוה הוא. ה וראי' לדברנו מדברי הראב"ד בפר"א מציצית הט"ו שכתב לפרש הא דסנהדרין שם דהוספה בחוטין גורע המצוה דציצית

הוא משום שחוצץ בין החוטין העיקרים להקשר יעוי"ש, - ולכאורה דבריו תמוה טובא הלא קיי"ל מב"מ אינו חוצץ, וע"כ הביאור בדבריו דזה גורע להקשר והוי כאילו אין שם קשר, וה"נ בנידון לקיחה תמה, הוי הפסק להנטילה והלקיחה, ובזה מחולקין הרמב"ם והראב"ד דלענין נטילה סבר הרמב"ם דהוי חציצה, מטעם שאין שם לקיחה תמה, ולענין קשר לא הוי חסרון כיון שהם עכ"פ מב"מ, וסברת הראב"ד דההוספה דהמינים מביא לידי התחלקות לומר דהאי לחודיא קאי והאי לחודיא קאי, וזה אינו מפסיד בארבעה מינים שבלולב משום דיכול ליטול כל אחד בפני עצמו גם כן, כן נראה בביאור שיטתם. ו ולענין הלכה יש לנקוט דאין פסול בהוספת החוטין כיון שביארנו שכן דעת העיטור והרמב"ם, ולזה נוטה דעת הר"ן בחידושיו שכן דעת רש"י והרמב"ם, וכן הכריע רבינו הגר"א באו"ח סי' י"א, וביותר כפי מה שביארנו שאין סתירה מדברי הרמב"ם מהא דארבעה מינים, וכמוש"נ. ז לא נצרכה אלא לקדם, הנה לפלא שלא הזכירו הפוסקים האי דינא דלקדם לבן לתכלת, על בעלי השו"ע לא קשה מפני שאין תכלת בזמה"ז, אבל על הרמב"ם תמוה מדוע השמיט זה מהלכותיו, והנה לכאורה אפשר לומר דהאי דינא דלקדם הוי דוקא אליבא דרבי דסבר דתכלת ולבן מעכבין זא"ז, ויש בזה גם דינא דלקדם, אבל אליבא דרבנן דסברי דאין מעכבין זא"ז לא סברי גם כן מצוה דלקדם, ואעפ"י שהגמ' רוצה לומר אליבא דרבנן לפרש הא דאינן מעכבין דהכוונה לענין אקדומי, אבל אליבא דמסקנא מפרש רבא דכל עיקר הא מילתא לגרדומין כמבואר בסוגיא, וזה כתב הרמב"ם בפר"א מה' ציצית, ולפי אוקימתא זו אין מצוה בהקדמה, אבל דוחק הוא משום דאעפ"י שנד אוקימתא קמייתא משום קושיא דרבא מידי צבעא קא גרים, והיינו כפירש"י דעכ"פ לבן צריך להיות ברישא, נמצא דלא נדחה כלל סברא דאקדומי, - והנה מצאתי בקר"א שעמד בזה, וכתב לפרש משום דלרבנן דקיי"ל כוותייהו לא סברי הא דאקדומי, אבל לא כן משמע מהסוגיא, וכמו שכתבנו. - ח ונראה דעיקר מלתא דאקדומי הוא משום חשיבות דמין לבן מטעם שכן הוא רוב טליתות וכמו שפירש"י, - והנה נראה דשייך זה דוקא אם דרשינן הכנף מין כנף ממילא יש יתרון וחשיבות להבגד, והיינו שיש לנו לומר דיש מצוה דלבן לאקדומי מפני חשיבותו שהוא מין כנף, אבל בדרשא זו דהכנף מין כנף פליגי בזה רבא ורב נחמן, ור"ג לא סבר לה, ומטעם זה אינו מחייב בציצית, אלא דוקא צמר ופשתים, ולא שארי מינים, וכיון דלא דרשינן הכנף לתת לו חשיבות, ממילא גם בפשתים גופא אין לו החשיבות שהוא לבן בכדי לאקדומי לבן ברישא, - וא"כ כל עיקר הא דאקדומי המבואר בסוגיא הוא דוקא לשיטת רבא דסבר הכנף מין כנף, והרמב"ם דפסק כר"נ, ואינו מחויב מן התורה בציצית אלא צמר ופשתים, ולא דרש הכנף מין

כנף, ממילא אין כאן מצוה דלאקדומי גם כן, ובצדק השמיט האי דינא, ואפשר שזהו ג"כ טעם הרי"ף כיון שגם כז פוסק כר"נ, וכמו שנתבאר. ט איברא דבתוספתא פר"ו דמנחות תניא בהדיא הא דלאקדומי דתניא שם מצוה שיקדים לבן לתכלת ואם הקדים תכלת ללבן יצא יעוי"ש, - והיא סתמא תניא בלא חולק, אבל לפי מה שביארנו דזה תליא בדרשא דהכנף מין כנף, ומבואר בסוגיא דפליגי תנאי בזה, והוא התנא דבר"י, וא"כ מפרש הרמב"ם דהתוספתא אזלא גם כן למ"ד דסבר דרשא מין כנף, וכמו שנתבאר. בדין אם מותר להטיל חוטי צמר בבגד של פשתן כשאין לו חוטי פשתן א דף לט עמוד ב' איבעי' להו של פשתן מהו שיפטרו בשל צמר צמר בשל פשתים הוא דפטר דכיון דתכלת פטרה לבן נמי פוטר אבל פשתים בצמר לא, או"ד כיון דכתיב וכו' לא שנא צמר בפשתים, ולא שנא פשתים בצמר ת"ש דאמר רחבה אמר רב יהודה חוטי צמר פוטרין בשל פשתן ושל פשתן פוטרין בשל צמר, יעוי"ש, - והנה מצינו דפליגי רבותינו ה"ה הרבינו ירוחם והב"י, והוא דהב"י מביא בסי' י"א דעת הרבינו ירוחם דמותר להטיל חוטי צמר בבגד פשתן כשאין לו חוטי פשתן, - והב"י פליג עליו ודעתו דכיון דאם יש לו חוטי פשתן אסור מטעם דלא שייך עשה דוחה ל"ת כיון דאפשר במינו, לכן גם כשאין לו אין כאן דחיי', יעוי"ש, ומפני שלא מצאתי למי שמכריע בזה להלכה, לזאת ראינו לברר הדין עם מי. ב והנה נחזה אנן לשיטת הב"י דסבר דבמקום דאפשר במינם, דאז גם בדליכא למינו גם כן לא שייך עשה דוחה ל"ת, א"כ היאך יצויר האי דינא דמבואר הכא בסוגיא, אבל לשיטת הרבינו ירוחם אתי שפיר, ומיירי הסוגיא בדליתא למינו, - ושפיר פוטרין זה בזה מטעם עשה דוחה ל"ת, - אבל אפשר ליישב דהסוגיא מיירי הכא בדאיכא תכלת, ומגו דתכלת פוטר בשל פשתן להכי לבן נמי פוטר וכמו"ש התוס' שם מ' בד"ה כיון, אבל במקום שאין תכלת, אז באמת לא פוטרין זה את זה מטעם דאפשר במינן. ג אמנם מדברי התוס' יש להוכיח דסברי כשיטת הב"י, דאם לא כן אלא אם סברי כשיטת הרבינו ירוחם, א"כ מה הקשו הכא אסוגיא דקאמרה דכיון דאפשר במינן להכי אינו פוטר מהא דלעיל דמבואר דחוטי פשתן פוטרין בשל צמר, הלא אפשר לומר דהתם מיירי בשאין לו מינו, וע"כ דסברי התוס' דאם יש לו אינו פוטר, דאז גם כשאין לו אינו פוטר, וכן כתבו התוס' בכתובות ע' ד"ה כגון, הרי מבואר דדעת התוס' כשיטת הב"י. ז וכן יש להוכיח מהא דהקשו התוס' שם בכתובות שהקשו והא כלאים בציצית אפשר לקיים שניהם שיעשה בטלית צמר חוטין של צמר, ואומר ר"י דבטלית של פשתן אי אפשר לקיים שניהם, דלא אפשר לקיים מצות תכלת אלא ע"י כלאים דתכלת עמרא הוא, וזה אין לנו לומר שיהא אסור ללבוש טלית של פשתן דאין זה חשוב אפשר יעוי"ש, ביאור הדברים

דכיון דע"כ חייבה תורה גם טלית של פשתן בתכלת, והיינו מהא דכתבה תורה צמר ופשתים מיותר כמו שמבואר בסוגיא יבמות ד' ע"ב, נמצא דחייבה תורה גם טלית של פשתן במצוה דתכלת, - וא"כ לא שייך לומר אפשר מטעם דיכול ללבוש טלית של צמר, ומבואר כן בתוס' לעיל ו' ד"ה מה לכלאים שכתבו וז"ל מ"מ בסדין של פשתן שחייב בציצית לא אפשר לקיים בכך יעוי"ש, הרי ע"כ הביאור כמו שכתבנו, אבל דבריהם בעיקר הקושיא יש להבין הלא אם אמרינן כן תיקשה א"כ כלאים בציצית דשריא רחמנא היכא משכחת לה, ומצאתי שעמד בזה מרן הכס"מ בפר"ג מציצית, והיא קושיא חמורה על רבותינו בעלי התוס'. ה אבל נראה דכוונת התוס' להקשות להיפך על עיקר דינא דאין עשה דוחה לל"ת במקום דאפשר לקיים שניהם, על זה הקשו דהלא יש לנו ללמוד מכלאים בציצית אף במקום שאפשר לקיים שניהם, והוא מדחזינן דאף על פי שיש בידו לקיים מצות ציצית בטלית של צמר, ומ"ט אמרה תורה עשה דוחה לל"ת ויכול לעשות ציצית עם תכלת גם בבגד פשתן, וכיון שעיקר הלימוד דעשה דוחה ל"ת נלמד מכלאים בציצית, א"כ נלמוד גם כן דגם אם אפשר לקיים שניהם גם כן דוחה, על זה מתרץ ר"י שם בכתובות ותוס' הכא שזה לא מקרי אפשר. - ו ומזה יש להוכיח כשיטת הב"י משום דאם אמרינן כדברי הרבינו ירוחם דשאני בין אם יש לפניו, לבין אין לפניו, א"כ קושיא מעיקרא ליתא משום דההיתר דכלאים לא אתא אלא באופן שאין לו טלית של צמר אלא של פשתן ובזה אמרה תורה דדוחה כלאים, וע"כ צריך לומר דפשוט להתוס' דאם אמרינן בציצית בהא דתכלת דישנו להאי דינא דאפשר יקיים שניהם אין עשה דוחה לל"ת, דאז גם באין לו טלית של צמר ג"כ אינו דוחה לכלאים, להכי שפיר הקשו דע"כ יש ללמוד מזה דגם באפשר לקיים שניהם עשה דוחה לל"ת, מבואר מזה דדעת הר"ת ור"י וסתם תוס' כשיטת הב"י. ז והנה הרשב"א בחידושיו ליבמות ד' כתב דהאי דינא דר' ישמעאל לא מפקא מדריש לקיש, והיינו דדינא דר"י מיירי בדליכא למינו, - יעוי"ש, משמע מדבריו דגם עיקר דינא דתכלת לא נאמר אלא למינו, ורק באופן שאין לו מינו, אז אמרה תורה האי דינא דרב"י דליעבד צמר לפשתים, - וממילא בזמן הזה דליכא תכלת פשיטא דדנין האי דינא דעשה דוחה לל"ת אלא דוקא באופן שאין לו מינו, ובאופן שאין לו מינו מותר להטיל חוטי צמר בשל פשתן, וזהו כשיטת הרבינו ירוחם, אבל מביא שם בשם גדולי המפרשים דדינא דריש לקיש מדחה דברי תנא דבר"י, או דשאני בין אם איכא תכלת כמבואר שם, וזהו כשיטת הב"י דאין הבדל בין אם יש לו מינו לאין לו מינו, - ולעולם לא דחי עתה עשה דציצית לל"ת דכלאים, ולפלא על הב"י שלא הביא דבריהם. ח והנה לשיטת הרשב"א תמוה מסוגיא לעיל ו' דפריך שם מה לכלאים שמצותו בכך,

- דקשה מה שייך מצותו בכך אם לא נאמרה רע אם אין לו מינו, וצע"ג. ט והנה מצאתי לחקור לשיטת הרשב"א והרבינו ירוחם דמחלקים בין אם יש לו ממינו לאין לו ממינו, וכל עיקר הדחי' דכלאים בציצית הוא באין לו, היאך הדין באופן שהי' לו מינו, ועבר על דין זה, ועשה צמר לפשתים, אם בדיעבד יוצא י"ח ציצית, ומקום הספק אצלי הוא מטעם זה דכיון דכל עיקר האי דינא הוא מפני שאפשר לקיים שניהם, אמנם בדיעבד יש מקום לומר דעל הדיעבד לא שייך שוב לומר אפשר לקיים שניהם כיון דלא יתוקן על מה שעבר, וא"כ על הזמן הקודם הרי"ז כלא אפשר. ושוב שייך לומר עשה דוחה ל"ת, ושפיר עשה קיום המצוה, ולא הוי מצוה הבאה בעבירה, ויש קיום מצוה בדיעבד, או"ד דכיון דהי' יכול לעשות המצוה בלא דחיית הל"ת אנו דנין כאילו אין כאן דחי' כלל, וממילא הוי מצוה הבאה בעבירה. י ונראה דבזה פליגי רבותינו, וזהו טעמם בהא דפליגי באם אין לו מינו, אם יש בזה דחיי', והיינו דהרשב"א והרבינו ירוחם סברי דבל עיקר סברת ר"ל דאמר דאין עשה דוחה לל"ת באפשר לקיים, היינו דיש צד דחיי' לעולם, ורק דין הוא בלכתחילה דטוב לקיים שניהם אם באפשרי לקיימם, ובדיעבד אם לא עשה כן אין כאן מצוה הבב"ע, - וממילא כשאין לו ממינו מותר גם לכתחילה, אבל החולקים סברי דלא נאמרה כלל דחיי' בזה האופן, וממילא גם בדיעבד עשה עבירה, ואין כאן מצוה משום דהוי מצוה הבב"ע, וממילא כשאין לו ממינו, אין כאן דין עשה דוחה ל"ת, דלא עדיף מדיעבד, כן נראה לבאר סברתם, והיינו דפליגי בעצם הפירוש במלתא דריש לקיש בהא דאפשר לקיים שניהם, וכמו שנתבאר. - יא אמנם לפי"ז יש לעיין בסוגיא דיבמות כ' ע"ב דפריך שם הגמ' לרבא דאמר דחייבי לאוין אינן נקנים מן התורה ליבם בביאה מטעם דכיון דאפשר לקיים שניהם דהיינו ע"י חליצה אין כאן דחיית עשה לל"ת, מהא דתניא אם בעלו קנו יעוי"ש, וקשה הא הכא לאחר ביאה שהוא דיעבד שוב הוי לא אפשר, ושפיר יש כאן עשה דוחה ל"ת, ולהכי אם בעלו קנו, וקשה מזה טובא להרשב"א והרבינו ירוחם. - יב ונראה דשאני הכא ביבום דחייבי לאוין דאם אמרינן הכא דאין כאן דחיי' משום דאפשר לקיים שניהם, אין כאן דין עשה דוחה ל"ת כלל, - ובזה מודו כו"ע דלא מהני דיעבד, דדוקא גבי כלאים בציצית דיש דין עשה דוחה ל"ת, להכי יש לדון דבאופן שאין לו ממינו יש כאן דין דחיי' האמור בזה, - אבל גבי יבום דחייבי לאוין כיון שאין מציאות לדין עשה דוחה ל"ת בשום פעם, להכי לא מהני גם. בלא אפשר, והביאור בזה דשאני ציצית דכיון דע"כ רבתה תורה דכלאים נדחה מפני עשה דציצית בתכלת שאמרה תורה לעשות תכלת גם בבגד של פשתן, וזהו גם כן מפני דלא אפשר באופן אחר, והיינו שיש מצוה לעשות פתיל תכלת כשיש לו ד' כנפות בבגדו, ומחויב גם

כשהבגד הוא של פשתן, כשאין לו בגד אחר, נמצא דרבתה תורה חיוב זה כשאי אפשר, - ממילא יש לדון מזה דגם כשאי אפשר לו לעשות. ממינו, דיכול לעשות גם משאינו מינו. משא"כ בייבום דחייבי לאוין דלא רבתה תורה כלל לדין זה, ממילא לא מהני גם כשאי אפשר. יג ובזה יש ליישב עוד מה להקשות לכאורה מובא מאי פריך מהא דאם בעלו קנו, הלא לשיטת הרשב"א והרבינו ירוחם דסברי כשאין לו מינו הוי לא אפשר לקיים שניהם א"כ לפי"ז כשאין לו מנעל לחלוץ בו, יהי' בבחינה של לא אפשר, - ובאופן זה עשה דוחה ל"ת, ומדוע לא מתרץ הש"ס דמיירי הא דאם בעלו קנו באופן שלא הי' לו מנעל לחלוץ, ומצאתי בברית אברהם שעמד בזה יעוי"ש, אבל לפי מה שביארנו אתי שפיר משום דדוקא גבי ציצית סברי כן, ולא ביבום, מהטעם שביארנו. יד ובזה מבואר לנכון הא דהקשו התוס' בפסחים פ"ה דקאמר שם הש"ס דאם לא אמרה תורה דאין עשה דוחה ל"ת דשבירת עצם בק"פ הו"א דעשה דוחה לל"ת לשבור עצם שיש בו מח, והקשו התוס' הא אפשר לקיים שניהם ע"י גומרתא, ולכאורה נפק"מ לענין דיעבד דהוי לא אפשר, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר דהתם לא מהני דיעבד כיון דלא רבתה תורה בשום פעם שם במצוה זו דעשה דוחה לל"ת, ולא מהני לא אפשר באופן זה, וכמוש"נ. טו גרסינן בשבת קל"ג ואביי אליבא דר"ש האי בשר מאי עביד לי' אמר רב עמרם באומר לקוף בהרתי הוא מתכוון וכו' ופריך ואי איכא אחר ליעבד אחר דאמר רשב"ל כל מקום שאתה מוצא וכו' אם אתה יכול לקיים שניהם וכו' ומשני דליכא אחר יעוי"ש, הרי חזינן דלא אמרינן כיון דאילו הי' אחר לא דחו דמטעם זה גם בדליכא אחר לא לידחו, - וכבר הקשו בזה, עי' בספר שו"ת ברית אברהם סי' א', אמנם לפי מה שפירשנו אתי שפיר, והיינו דהנה במילה בצרעת אי אפשר לפרש דכוונת התורה דבמקום דאפשר לא אמרה תורה כלל דין דחיי', והיינו כיון דחזינן דרבתה תורה תורת דחיי' אעפ"י שיש בזה עשה ול"ת שלא נאמרה דחיי' זו בשום מקום, - ואילו הכא אמרה תורה מצות מילה וזה נלמד מהא דאמרה תורה ימול אפילו במקום בהרת, - ועיקר פירכת הש"ס הוא דלמ"ל קרא להתיר הא בלא"ה מותר ע"י אחר, ועל זה משני דקרא אתי בדליכא אחר, נמצא דאין זה שייכות להא דעשה דוחה ל"ת דעלמא, דהתם שפיר איכא למימר דבמקום דאפשר לקיים שניהם לא נאמרה כלל דין דחיי', ואפשר שגם דיעבד לא מהני, אמנם הכא כיון שע"כ רבתה תורה לימול אף במקום בהרת, ורק אין אנו יודעין על איזה אופן כיוונה תורה, ע"כ מוכרחין אנו לומר דכוונת התורה במקום דליכא אחר שיש בזה איסור, דאין לומר דכוונת התורה במקום דאיכא אחר דעל אופן זה לא בעינן קרא דבלא"ה מותר מטעם דאין כאן איסור, דהרי הוי דבר שאינו מתכוון ומותר. וע"כ דרבתה תורה להיתר במקום

דאיכא איסורא, וזהו בדליכא אחר. - טז עוד יש לומר דבאמת גם באינו מתכוון אעפ"י שמותר, מ"מ לא נקרא זה אפשר לקיים שניהם, דע"כ הכוונה אפשר לקיים שניהם הוא באופן דליכא איסור כלל, - אבל דבר שאינו מתכוון אעפ"י שמותר, הביאור בזה שלא חייבה תורה על אינו מתכוון, אבל אין זה בגדר היתר, ביאור הדברים דבאיסור שבת ויו"ט דהאיסור אינו בהפעולה, רק בהפועל, ובעינן מלאכת מחשבת, בזה הוי דשא"מ היתר גמור, - משא"כ בשארי איסורים דהאיסור בהפעולה, אפשר דגם באינו מתכוון אעפ"י דאין בזה חיוב אבל עדיין איכא איסור, ולפי"ז הכא בקציצה דבהרת שאסרה תורה עצם הקציצה, להכי אף באינו מתכוון לא הוי רק פטור, אבל לא היתר, והא דתנן דדשא"מ בכלאים מותר לכתחילה כהא דמוכרי כסות, זהו מטעם דכל עיקרו של איסור ליתא באינו מתכוון להנאה, וביארנו בספרנו לזבחים, משא"כ בקציצה דבהרת דעצם הקציצה לא נאמרה לאיסור בשביל הנאה, רק לא חייבה תורה באינו מתכוון, אבל עכ"פ היתר גם כן ליתא, כיון שפעולת הקציצה רצון התורה לרחק, וא"כ לא נכנס זה בגדר אפשר לקיים שניהם, וע"כ הגמ' דפריך שם מהא דר"ל הוא רק בדרך דמיון בעלמא, והיינו דכמו שאנו רואים דאמרה תורה למעט באיסור אפילו במקום עשה שדוחה לל"ת א"כ ממילא מובן דבמילה בצרעת יעשה אחר ולא האב בכדי למעט מאיסור, ולעשות המצוה ע"י אחר דהוי דשא"מ שהוא באופן שלא חייבה עליו תורה, - ועל זה משני דכוונת התורה להתיר במקום דליכא אחר, וכמו שנתבאר. - יז ובזה יש ליישב מה שיש להקשות בסתירת הסוגיות, דבנזיר מ"א קאמר הש"ס אס"ד כי עביד במלקט ורהיטנא מצוה קא עביד מדלא כתיב תער כדר"ל דאמר כ"מ שאתה מוצא וכו' אם אתה יכול לקיים את שניהם וכו' ומאי קושיא דלמא זקנו אתיא להתיר היכא דאין לו אלא תער, וע"כ דכיון דאסור אם יש לו מלקט ורהיטנו כן אסור אם אין לו מלקט ורהיטנו אלא תער, וזהו היפך הסוגיא דשבת וכבר הקשה בזה השאג"א בסי' צ"ו בעמדו על המחקר בעצם הסברא ולא הביא דברי הרבינו ירוחם והב"י, וכן הובא גם בספר ברית אברהם בסי' א], אבל לפי מה שביארנו אתי שפיר דשאני הא דנזיר מצורע שאין שם דין עשה דוחה ל"ת, וממילא ביכול לקיים שניהם ליתא כלל דין דחיי' וגם דיעבד, לא עשה מצוה, ולהכי לא מהני גם בליכא מלקט ורהיטנו, ובזה אתי שפיר גם סוגיא דנזיר נ"ח יעוי"ש, וכמו שנתבאר. יח והנה בעיקר הא דקאמר הש"ס בשבת דנקרא אפשר לקיים שניהם מטעם דאפשר באחר. שדי בה נרגא הגאון בספר ברית אברהם דהלא מה שייך בזה אפשר כיון דאם עביד אחר הוא לא יקיים המצוה, נראה דלא קשה דכיון דלגבי האב איכא איסור א"כ ממילא לא שייך הוא בהמצוה, ובאופן זה המצוה מוטלת לכתחילה על אחרים,

איברא דאכתי תיקשה לשיטת הש"ך בחו"מ סי' שפ"ב דכתב דמצוה מיוחדת על האב למול את בנו, ולדבריו תיקשה מסוגיא זו היאך אמרה הסוגיא דליעבד על ידי אחר הא באחר יוגרע מצוה זו דהאב מצווה, וממילא אין כאן אפשר לקיים שניהם, ואדרבה תבוא עשה דהאב מצווה ותדחה הל"ת דצרעת, - ומצאתי בתבוא"ש סי' כ"ח שהשיג מזה על הש"ך יעוי"ש, אבל נראה דהנה זה ודאי דאם אין האב יכול לקיים המצוה בעצמו דאז ע"כ המצוה נעשית על ידי שליח.

ואין כאן ביטול עשה כלל, וכן אם האב אנוס אין כאן ביטול עשה, ולהכי סבר הש"ס דאם האב בא מטעם דחיי', חשבינן לי' כאנוס, ואינו יכול למול, וממילא המצוה צריכה להעשות ע"י אחר, ואין כאן גרעון מצוה לגבי האב, מטעם דחשבינן לי' כאנוס בשביל איסור הל"ת דקציצת הבהרת. יט בדרך אגב ראיתי להעיר מה שהביא ראי' שם בספר בר"א דלא אמרינן סברא זו דאפשר באחר מהא דיבמות דקאמרה הסוגיא דאם לא כתב רחמנא עלי' הו"א דאתי עשה דיבום ומדחה ל"ת דאחות אשה, ולא אמרינן דלייבם אח אחר דהרי הקרא מיירי דאיכא אחים, דהרי בקרא זה כתיב לצרור ונלמד מזה לצרת צרה, וכמו כן הקשה בהא דחייבי לאוין ביבמות כ' דאיתא שם ואם בעלו קנה, והא תצא מזה דאם יש עוד צרה שאינה חייבי לאוין לו דאז מדאורייתא לאו בת יבום היא מטעם דאפשר בשנייי' יעוי"ש, לא קשה כלל דהרי עיקר מצות יבום תליא בחפץ ורצון, ואם אינו רוצה אין כאן מצוה דיבום כדכתיב ואם לא יחפוץ, וכמו"כ אם אינו רוצה בהשנייי' אין שום מצוה בה, וא"כ אין זה שייכות לסוגיא דשבת דמצות מילה מוטלת על כל ישראל כשאין האב מל את בנו. כ הנה לכאורה יש להעיר מחולין ק"מ דאם לאו דרבתה תורה תשלח הו"א דיכול לקיים לטהרת מצורע, ולא אמרינן דהרי אפשר לקיים שניהם ע"י צפרים אחרים, וכמו שדייקו התוס' בשבועות ג', ובשלמא לשיטת הרבינו ירוחם אתי שפיר דהכוונה באפן שאין לפניו צפרים אחרים, אבל לשיטת הב"י לא מהני זה [עי' שאג"א שם בסי' צ"ו], אבל נראה דכל עיקר הא דאפשר לקיים שניהם רק על ל"ת נאמרה, והיינו כמו שקאמרה הסוגיא ביבמות דבאמת ל"ת חמורה מעשה ורק חידוש התורה דעשה דוחה ל"ת, ולהכי לא נאמרה האי חידושא רק בל"ת, אבל לא בעשה דוחה עשה, עוד נראה דלפי מה שביארנו כל עיקר סברת הב"י דבמקום דאפשר לקיים שניהם לא נאמרה כלל דין דחיי', ולכן לא מהני גם בדיעבד אעפ"י שהוא לא אפשר עתה, אבל כל זה לא שייך בעשה נגד עשה, דפשיטא דמהני לענין דיעבד משום דלא שייך עתה מה אולמי'. והנה לכאורה יש להעיר מהא דכתבו התוספות בפסחים ע"ה בהא דקאמר הש"ס באש למעוטי אבר מעיקרו והקשו התוס' למ"ל קרא למעוטי הא מדאיצטרך לא תבערו שאין

שריפת בת כהן דוחה שבת מכלל דאין יכול לשרפו באבר מעיקרו דאל"כ פשיטא דלא דחי' שבת כיון דיכול לעשות בלא דחיית שבת ואומר ר"י דאיצטרך קרא היכא דליכא אבר מעיקרו יעוי"ש, הרי מבואר להדיא דאעפ"י שאין דחי' ביש לפנינו אבר מעיקרו מ"מ יש דחיי' בשאין אבר מעיקרו לפנינו, וזהו לכאורה דלא כהב"י, וכבר העיר בזה השאג"א. - כא אבל נראה דזה לא דייקא, ואינו ענין להב"י, והוא דשפיר יש לומר דדין חדש הוא במיתת בי"ד, ואין זה ענין להא דעשה דוחה ל"ת, אלא רק אמרה תורה דבאופן זה דאין אבר מוכן דמותר לקיים דין שרפה גם בחלול שבת ובדאיכא אבר מוכן כיון שאין נחוץ לחילול שבת אין לחלל שבת בכדי, אבל אם יש צורך להוציא הפס"ד אמרה תורה לחלל שבת, ודין הוא במיתת בי"ד, ומטעם זה לא קשה גם מה שהקשה בספר בר"א היאך ס"ד לחלל השבת במכשירין אשר גם במצות מילה לא נותן שבת להדחות, דליתא דמה ענין זה לזה, הלא אם אמרה תורה שמיתת בי"ד דוחה שבת, הוי מכשירין כעצם המצוה, ומצותי בכך קרינן לה. כב והנה מד' התוס' פסחים פ"ה שהקשו היאך ס"ד לומר דשייך עשה דוחה ל"ת בשבירת עצם כיון דיכול לקיים שניהם ע"י גומרתא, לכאורה מאי קושיא הלא איכא נפק"מ בפסח שחל בשבת והוי לא אפשר, וע"כ דסברי התוס' כיון דאפשר ביו"ט לקיים שניהם, אז גם בשבת אין דין דחיי', וזהו כשיטת הב"י. כג ויש להביא ראי' לשיטת הב"י מפסחים ה' דיליף ר"ע דתשביתו הוא מעריו"ט משום דתשביתו הוא שרפה והבערה הוא אב מלאכה יעוי"ש, והנה אם אמרינן דתשביתו הוא ביו"ט עצמו א"כ ע"כ יש כרת גם כן על עבירה זו דלא השבית החמץ, והוא דכיון דעל זמן אחד אמרה תורה איסור אכילת חמץ ודין השבתה, וגם איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ, וא"כ איתקש להדדי, וכמו שהקשה הרשב"א בתוס' פסחים ה' ד"ה דהא, וכתב הצל"ח דזה לא אפשר כיון דגם על חמץ ליכא כרת בי"ד, אבל אם אמרינן דתשביתו הוא על יו"ט א"כ שפיר מהני ההיקש לחייב כרת גם על ההשבתה, אבל לפי"ז תיקשה היאך אמר ר"ע דלא אפשר לומר דתשביתו הוא ביו"ט מטעם איסור הבערה שהיא אב מלאכה, ומדוע לא נימא דעשה שיש בה כרת יש בכחה להדחות עשה ול"ת דיו"ט, - וכן כתבו באמת התוס' זבחים ל"ג ד"ה לענין, וגם לא בעינן בעידנא, -- [איברא דיש להעיר מד' התוס' זבחים צ"ו ד"ה ואחד, אבל לפי דברי התוס' דלעיל קשה), וע"כ צריך לומר דהכא לא שייך עשה דוחה לל"ת מטעם דאפשר לקיים שניהם, והיינו לפי מה שכתבו התוס' שם פסחים ה' ד"ה כל מלאכה דהקשו דהרי יכול ליהנות מהנחלים של החמץ, וממילא מותר לשרפו גם ביו"ט מטעם אוכל נפש, ותירצו דהקרא מיירי בכל ענין אפילו כשאינו צריך לגחלתו יעוי"ש, נמצא דבאופן שצריך לגחלים מותר בלא שום דחיי', להכי שוב לא

שייך דחיי' גם כשאין צריך לגחלים, וזהו כשיטת הב"י, ושפיר מוכיח ר"ע דתשביתו הוא מערב יו"ט, דלשיטת רבינו ירוחם ממנפ"ש יכול לקיים עשה דתשביתו ביו"ט עצמו דאם צריך לגחלים בלא"ה מותר מטעם אוכ"נ, ואם אינו צריך לגחלים מותר מטעם עשה דיש בו כרת מדחה ל"ת ועשה דיו"ט, אבל יש לדחות דהתוס' סברי דאין עשה דכרת מדחה לל"ת ועשה, וע"כ צריך לומר כן, דאל"כ תיקשה לאידך תירוצא בתוס' שם שכתבו דאין היתר לגחלים, של חמץ, וא"כ תיקשה הא הכא איכא עשה שיש בו כרת וידחה לל"ת ועשה דיו"ט, וע"כ דסברי התוס' דאין עשה דוחה לל"ת ועשה אפילו שיש בו כרת, וכיון שזה מוכרח לתירוץ השני ממילא אפשר דגם בתירוץ קמא סברי התוס' כן. כד אמנם לשיטת התוס' זבחים ל"ג דעשה שיש בו כרת מדחה עשה ול"ת, קשה טובא היאך יליף ר"ע דתשביתו הוא מעריו"ט, והא איכא עשה שיש בו כרת, וע"כ צריך לומר דשיטה זו סוברת בהכרח כתירוץ ראשון שבתוס' דגחלים של חמץ מותר ביו"ט מטעם אוכל נפש, ולא שייך עשה דוחה ל"ת מטעם דאפשר לקיים שניהם, וכשיטת הב"י, וכמו שנתבאר לעיל. כה אמנם יש לעיין טובא בסוגיא דביצה ח' ע"ב ודאי כי קא עביד כתישה אתי עשה ודחי את ל"ת יעוי"ש, וקשה הא אפשר לקיים את שניהם בשיש לו עפר תיחוח, ובשלמא לשיטת הרבינו ירוחם אתי שפיר דגם באופן זה דאין לו עתה עפר מוכן שייך עשה דוחה ל"ת, אבל לשיטת הב"י קשה, - וגם הסוגיא שמדחי אח"כ דהכא לא שייך עשה דוחה ל"ת מטעם דלא הוי בעידנא, או משום דיו"ט הוי עשה ול"ת, אבל הלא לא קאמרה הסוגיא מטעם אפשר לקיים שניהם, וע"כ מוכח מזה כשיטת הרבינו ירוחם, וצע"ג. כו והנה לפי מה שכתבנו לעיל דעיקר סברת הב"י, דבמקום דאפשר לקיים שניהם לא נאמרה דין דחיי' כלל, ונפק"מ לענין דיעבד, דאעפ"י שלאחרי עבירת הל"ת הוי לא אפשר, וממילא יש כאן דחיי' כיון דלאחר המעשה העבירת הל"ת שוב לא אפשר להנצל מהל"ח כיון שכבר עבר עלי' אבל סבר הב"י דבאופן זה לא נאמרה דחיי' כלל, וממילא הוי מצוה הבב"ע, הנה הכא בכיסוי הדם לא שייך זה, דהכא בדיעבד אם עבר על הל"ת וכיסה לא הוי מצוה הבב"ע, כיון דלא הוי המצוה ועבירה בשעה אחת דזה הכלל מסור בידינו דלא שייך מצוה הבב"ע רק באופן שהמצוה נעשית עם העבירה ממש בבת אחת, וכמו שמבואר בירושלמי שבת פרא"ד, ובפסחים פר' אלו דברים, והכא בכיסוי הדם אם עבר על העבירה ועשה מצוה שפיר דמי, וא"כ ע"כ אין שייך לומר דלא נאמרה המצוה באופן זה, כיון דאם עבר ועבר הוי מצוה מעליא, ולכן אם לאו הפירכא דפריך הש"ס דלא שייך עשה דוחה ל"ת הכא מטעם דלא הוי בעידנא אין כאן מקום לומר דלא שייך עשה דוחה ל"ת מטעם דאפשר לקיים שניהם, דזה ליתא דהכא לא שייך אפשר לקיים

שניהם, דכיון דלענין דיעבד עשה מצוה מטעם דלא הוי עתה אפשר לקיים שניהם, להכי כשאין לו עתה עפר תיחוח שפיר אמרינן עשה דוחה ל"ת מטעם דקרינן בזה לא אפשר דלא גרע זה מדיעבד, וכמו שכתבנו לעיל. כז והנה בהא דפריך בירושלמי הובא בתוס' קדושין ל"ח מדוע לא אכלו ישראל מצה מחדש מטעם עשה דוחה לא תעשה, אשר לכאורה לשיטת הב"י לא שייך כאן עשה דוחה ל"ת, אפשר לומר דהירושלמי לשיטתו דחדש נאסר גם משל אשתקד בכניסתן לארץ, מטעם דנאסרה כל התבואה עד שיקרב העומר, ועד עתה לא קרב העומר, וכבר נחית לזה השאג"א בסי' צ"ו, וזה נכון. כח והנה מלשון הרמב"ם בפר"ג מציצית ה"ו משמע שסבר גם כן כדעת הב"י מדכתב וז"ל ומה הוא לעשות חוטי צמר בכסות של פשתן וכו' בדין הוא שיהא מותר וכו' ומפני מה אין עושין כן מפני שאפשר לעשות הלבן שלה ממינה וכו' יעוי"ש, ומלשון אין עושין כן משמע שבשום פעם אין עושין כן, והיינו אפילו בשאין לו מינו, ויתיישב בזה הא דכתב הרמב"ם בפר"ו מחו"מ ה"ז אין אדם יוצא י"ח במצה שהיא אסורה לו, והקשו מדוע לא אמרינן דעשה דוחה לל"ת דהיינו באיסורים שאין בהם מיתה אלא ל"ת גרידא כמו טבל של מעשר עני, אבל אם סבר כשיטה זו דאם אפשר לקיים את שניהם דאז גם כשאין לו היתר אין כאן עשה דוחה לא תעשה אתי שפיר. - כט נמצא מבואר דדעת התוס' בהרבה מקומות כשיטת הב"י, ואפשר והדעת נוטה שכן הוא גם דעת הרמב"ם. - ל כתב המג"א באו"ח סי' תמ"ד סקי"א דאם הוא מוי"ו שעות ולמעלה דאינו יכול לבטל ולמול את בנו יחזור מיד משום דהאי עשה והאי עשה, ועשה דתשביתו חמור טפי דבכל שעתא עובר עליו, משא"כ במילה, והשיג עליו באבן העוזר דהרי בהולך לשחוט את פסחו בודאי דינא דמתניתין גם מו' שעות ולמעלה דאינו חוזר לבער דהא עשה דפסח הוי עשה שיש בו כרת ודחי לעשה דתשביתו, וממילא ה"ה בהולך למול את בנו כיון דתנא דמתניתין כייל להו בחד דינא במשנה דפסחים מ"ט, וע"כ הטעם משום דעשה דתשביתו אינו עובר באם דעתו לבערו כמו"ש התוס' פסחים כ"ט עכת"ד, - והנה לכאורה דברי האבה"ע תמוהין טובא דהרי בהולך לשחוט פסחו בודאי אי אפשר לשחוט פסח, וחמץ בביתו דהא אסור לשחוט פסח על החמץ, וע"כ צריך לומר דכוונת האבה"ע דאתי עשה דפסח ודוחה ללאו דלא תשחט על חמץ, ואם בשביל דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, הנה בשביל העשה הרי יש עצה בע"מ לבער, וא"כ איכא כאן ל"ת לחודיא, ועשה דוחה לל"ת, - והנה בחידושי הצל"ח שם מביא ג"כ לסברא זו ביישוב אבה"ע, ודחי דהכא לא שייך עשה דוחה לל"ת דלא אמרינן כן בדבר שהלאו הזה בעצמותו דהמצוה שהתורה אמרה דהעשה דפסח לא יהי' על חמץ,- ואעפ"י דאיכא לאוקמי קרא ביש לו פנאי לבער קודם

שחיטה, מ"מ לדעתי לא שייך בדבר זה עצמו לומר עשה דוחה ל"ת שאין זה דומה לשאר מקומות דעשה דוחה ל"ת שלא נאמרה הל"ת על דבר זה עצמו רק שאירע שמזדמנים יחד העשה ולא תעשה עכת"ד, והוה בתוסר"ע שם במשנה מביא ג"כ לדברי הצל"ח, ומביא שם שהגאון טו"א בחידושיו לחגיגה ד' נחית לומר דגם באופן זה שייך עשה דוחה לא תעשה דהקשה דנימא דעשה דראיית פנים תדחה לל"ת דלא יראו פני ריקם, אף דהל"ת הוא באותו דבר עצמו יעוי"ש, אבל לפלא שלא נחתי הגאונים להאי דינא דהב"י עם הרבינו ירוחם דלהב"י דודאי דלא שייך כאן עשה דוחה ל"ת מטעם דכיון דאפשר לקיים שניהם בשעה שיש שהות לבער, ממילא שוב אין בזה דין עשה דוחה ל"ת, ואם מוכרחין אנחנו לומר לשיטת אה"ע מטעם עשה דוחה ל"ת ע"כ זה ניחא לדעת הרבינו ירוחם, אבל לשיטת הב"י, וכיון שהוכחנו דהרבה ראשונים אזלי כשיטת הב"י, לכן יותר להכריע בזה כשיטת המג"א. - לא והנה בעיקרא דמילתא מבואר להדיא בשאילתות פ' צו וז"ל כדתנן ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו וכו' אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור, ואם לאו יבטל בלבו וכו' וה"מ כי מיבטיל מיקמי איסורא, אבל בתר איסורא וכו' אלא הדר ומבער דלא מיפגר מפסח דכתיב לא תשחט על חמץ וגו' יעוי"ש, מבואר מזה דמצות ביעור קודם, מטעם דא"א למשחט פסח בלא"ה, והרי מבואר דלא אמרינן בזה עשה דוחה ל"ת, וע"כ משום דבאופן דאפשר לקיים שניהם, דאז לא אמרינן עשה דוחה ל"ת אף בשאין לו פנאי, וראי' מזה לשיטת הב"י, וממילא קם דינו של המג"א ג"כ, איברא אשר מרן הגאון רע"א שם במשנה מיישב דברי האבה"ע, כמבואר שם, אבל בעינן עשה דוחה ל"ת ע"כ מבואר שדעת השאילתות דאין כאן דין דחיי', וכמוש"נ. א אמר אביי והאי תנא דבר"י מפיק מאידך תנא דבר"י דתנא דבי ר"י בגד אין לי אלא בגד צמר מניין לרבות צמר גמלים וכו' והנה רש"י פירש דלענין נגעים מיירי, - והדבר תמוה הלא קיי"ל דאין טומאת נגעים אלא בצמר ופשתים בלבד, והוא קושיות התוס' אבל נראה דדרשא זו דתנא דבר"י היא דרשת הספרא בתו"כ פ' תזריע פרי"ג דמרבה שם גם שארי בגדים באופן שבאו עם הצמר ופשתים, וזה נתרבה מאו בבגד, והרמב"ם לא הביא התו"כ להלכה יען דלא סבר כתנא דבר"י זה אלא כאידך תנא דבר"י, אבל תנא דבר"י דמרבה שארי בגדים כוונתו לדרשא דתו"כ. ב והנה לענין ציצית ג"כ תליא בפלוגתא דתנא דבר"י, דמאן דדריש לרבות שארי מינין לטומאה מרבה גם לציצית ומאן דלא דריש לרבות לטומאה לא סבר גם בציצית לרבות שארי מינין, - וממילא הרמב"ם דפסק דלענין טומאה לא מרבה שארי מינין, ומה"ט פסק דאינו חייב בציצית אלא צמר ופשתים, והפוסקים דסברי דלענין ציצית מרבה שארי מינין דהיינו כל מין כנף ע"כ דרשי גם לענין טומאה לרבות שארי

מינין, - והנה הפוסקים דפסקו לענין ציצית דכל המינין חייבין, וחתרו הפוסקים מדוע פסקו כרבא ולא כר"נ, - עי' בתוס' ד"ה ור"נ ובהרא"ש בה' ציצית, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר משום דכיון דסתם ספרא סבר לרבות שארי בגדים לענין טומאה, ממילא דרשינן כן גם לענין. ציצית. - ג אמנם אם נפרש כן כוונת רש"י דכוונתו לדרשת התו"כ, א"כ מניין לנו לרבות בציצית כל המינין,, מכח האי דתנא דבר"י דמרבה שארי מינין לענין טומאת נגעים וקשה הא התם לא רבתה תורה רק בתערובות צו"פ, וכוונת רבא דהכנף מין כנף מרבה שארי מינין גם כשהן לבדן, וצ"ע, ואפשר לומר דהכא בציצית ג"כ איכא התחברות לצו"פ והיינו כמו שנפרש לקמן דהתנא דבר"י לא סבר כרבא בדרשא דהכנף מין כנף, וממילא אינו חייב בציצית רק צו"פ, ורק סבר דרבתה תורה שארי בגדים היינו גם כן עם צו"פ והיינו דמחויב להטיל ציצית של צו"פ לאיזה מין שהוא יטיל או ציצית של פשתן או של צמר. - ד והנה התוס' מפרשין דמרבה לטומאת שרצים, ויש להעיר היאך הדין לענין ציצית בשארי מינין שאינן בני קבלת טומאה אם יש בהו חיוב ציצית, והיינו אם אמרינן כתנא דבר"י גם לענין ציצית, א"כ מסתברא דאין לרבות יותר, וממילא שארי מינין שאינן בני מקבלי טומאה אינן בחיוב ציצית, והיינו הבגדים הנעשים מעופות שאינם מקבלים טומאה כדמוכח ממשנה דכלים פרי"ז מי"ד, וכן כתב הרמב"ם פר"א דכלים ה"ד, ועי' במל"מ, - ופשיטא שה"ה אם עשה בגד מהנוצות של עוף דאינו מקבל טומאה, היאך הדין אם עשה מהנוצות של עוף בגד אם חייב בציצית, והנה לרבא דאמר הכנף מין כנף מסתברא דגם הבא מן העופות בכלל זה, וגם הפוסקים דסברי כוותי' סתמוהו, וע"כ דכוונתם על כל המינים, ולכאורה תמוה דכיון דכל עיקר הא דרבא הוא מטעם תנא דבר"י, א"כ מניין לרבות יותר ממה שחשב התנא דבר"י ואדרבה אית לן לומר מדלא הוי הני הבא מן העופות בכלל הכתוב בגד לטומאה א"כ מניין לנו לומר דישנם בכלל בגד האמור בציצית. ה אמנם הרמב"ם דסבר דאינו חייב בציצית מה"ת רק צו"פ ולא דריש הכנף מין כנף, ולא סבר כתנא דבר"י דמרבה שארי מינין, וא"כ לא סבר גם כן דהבא מן העוף מקבל טומאה, ובזה אתי שפיר הא דכתב הרמב"ם בפר"א דכלים ה"ד וז"ל יראה לי שהכלים העשוים מעור העוף אין מקבלין טומאה כמו עצמותיו יעוי"ש, ולכאורה מדוע כתב בלשון יראה לי הלא מבואר במשמעות המשנה, וכמו שכתב המל"מ, אבל לפי האמור אתי שפיר דבאמת לתנא דבר"י דמרבה שארי מינין יש לומר דגם עופות בכלל, אבל הרמב"ם לשיטתו לפי מה שפסק בציצית ע"כ דלא סבר כתנא דבר"י דמרבה שארי מינין, - ועל זה אמר ויראה לי, היינו שמפרש גם כן כפירוש התוס' הכא דמיירי בשרצים, ולפירוש זה מוכח דפליגי תנאי בזה, ולהכי כתב

יראה לי. ו ובזה שפירשנו יש לבאר הסוגיא דנדה כ"ג דאיתא שם למיפרך מה לאדם שכן מטמא והקשה בתוספות הרא"ש ותימא בהמה תוכיח דלא מטמאה מחיים וכו' וי"ל דאיכא למיפרך מה לבהמה שכן מטמאה לאחר מיתה וכו' ותימא ונילף מעוף טהור, וי"ל מה לעוף טמא שכן מטמא בביהבל"ע, וקשה נילף מעוף טמא, וי"ל מה לעוף טמא שכן עושין ממנו דבר המקבל טומאה כגון מהעצמות או מהעורות וכו' יעוי"ש, ודברי הרא"ש תמוה טובא הלא קיי"ל בחולין כ"ה דכלים הבא מעצמות העוף אין מקבלין טומאה, וכן מבואר להלכה ברמב"ם פר"א דכלים, וגם העורות מעופות אין מקבלין טומאה, הרמב"ם, וכמו שנתבאר לעיל, ובעיקר הקושיא יש לומר כמו שכתבנו דלתנא דבר"י מרבה כל מינו בגדים אפילו בשנעשה מן העופות, וביותר אתי שפיר שם בסוגיא דמיירי לר' ישמעאל, והנה אפשר דעיקר הכוונה בהרא"ש על עורות ועצמות לאו דוקא משום דעצמות לכו"ע נתמעט, אבל עורות שפיר מקבלי טומאה לתנא דבר"י. - ז עוד נראה לבאר דברי כוונת תוס' הרא"ש באופן אחר, והוא, ע"ד מה שכתב דכלי הנעשית מעצמות של עוף טמא מקבלת טומאה, כוונתו על כנף העזניה, דמבואר בכלים פרי"ז מ"ד דכלים הנעשים מכנף של העזניה מקבלים טומאה, והכוונה דכיון דיש עכ"פ עוף אחד ממין טמא שעצמותיו טמאים ומקבלים טומאה הכלים הנעשים ממנה. וא"כ יש עכ"פ חומר במין טמא אף שהוא במין אחד. - אבל אפשר לומר דטומאה זו מדרבנן הוא, וכמו שכתב הרע"ב ברטנורא במשנה, אבל הר"ש בפירושו להמשנה משמע דס"ל שהוא מדאורייתא, וגם בדברי הרמב"ם בפיה"מ נראה שמסתפק בזה. ובעיקר הדבר מה שיש להסתפק בזה, הוא מפני שעיקר הא דרבתה תורה עצמות לטומאה מהא דכתיב וכל מעשה עזים, ויש לפרש בזה בשני אופנים, או שדומה לעזים בסוג, או שדומה לעזים בתמונה, בסוג כיצד, שהוא הולך כמוהו, בתמונה כיצד, היינו תמונת העצם בגידולו ובחזקו, וראוי לכלים, והרמב"ם שם מכריע דבעינן דומה בסוג, וא"כ משמע שדעתו דהוי דאורייתא, ואעפ"י שכתב בפ"א מכלים ה"ב וקרוב בעינן לומר שטומאתן מד"ס, אפשר דמספקא לי' להרמב"ם בזה, או שקורא ד"ס מה שאינו מפורש בהדיא, וכידוע שימתו, וא"כ אפשר לומר שזהו ג"כ דעת תוספות והרא"ש:

ח וע"ד העור שכתב התוס' הרא"ש דיש טומאה לעורות, אשר תמוה טובא הלא בזה לכו"ע אין טומאה, נראה דכוונת הרא"ש לענין טומאת נגעים, דבזה לא ממועט רק עורות חית הים כמבואר במשנה פרי"א דנגעים, מטעם דבעינן מין גדל בארץ וישנו בכלל זה גם עורות של עופות טמאים ג"כ, וכן מבואר ברמב"ם פר"א דכלים, וזהו כוונת הרא"ש דישנו חומר בעוף טמא לענין טומאה, מה דליתא בחית הים, ואין לומר הלא מצינו זה

החומרא גם בחית הים לענין אם חברו במין הגדל בארץ, - דליתא משני טעמים, א) או מטעם דסבר הרא"ש כהר"י מסמפונט, דסבר דגם ע"י חיבור טהורים. - ב) או די"ל דעכ"פ יש חומר בעוף טמא מטעם שטמא טומאת עצמו. ט והנה ביסוד הזה שכתבנו, יש ליישב הא דהקשה המל"מ פר"א דכלים מדוע לא כתב הרמב"ם דהכלים של עור העוף המה ג"כ מהכלים המצילין מטו"מ, והיינו דכיון שישנו בטומאת נגעים, וכל שישנו בטומאה אינו בתורת מציל מטומאה, - ואף שיש מקום לומר דבעינן ראוי לקבל טומאה זו עצמה, דהיינו טומאת מת, - ובאמת פליגי בזה ראשונים, וכבר ביארנו בארוכה בזה הענין בתשובה במקו"א, אמנם דעת הרמב"ם ע"כ דגם בראוי לקבל טומאה אחרת ג"כ אינו מציל, והוא מהא דמצינו חבית שניקבה וסתמוה שמרים כו' והובא בב"ק ק"ה, ושם אגף חצי' כו' ומפרש בזה הרמב"ם דמיירי לענין צמ"פ כמבואר בפכ"ב מטו"מ ה"ח וז"ל חבית המוקפת צמ"פ שניקבה מצדה וסתמוה שמרים וכו' אגף חצי הנקב וסתם חצי הנקב כו' וזהו כמו שפירש הרשב"א בפר' המצניע כמבואר בכס"מ, והנה באמת יש לפרש באופן אחר וכמו שמפרשים בשיט"מ שם, - דהיינו שהניח הנקב כלפי חוץ שאין טומאה נכנסת בו, והוקפה מפיה שהי' בפנים בצמ"פ, אותה הגפה עושה לה כלי להיותה מצלת בצמ"פ וכו' ואעפ"י שהוא ראוי לקבל טומאה לענין הצלה מיהא מצלת כו' יעוי"ש ומדחזינן דלא מפרש הרמב"ם כפירוש זה דמיירי ג"כ לענין צמ"פ, ע"כ סבר הרמב"ם דכיון דהוי ראוי לקבלת טומאה לכן אינו מציל בצמ"פ, - וא"כ י"ל דהו"ה לענין טומאת נגעים אם ראוי לטומאת נגעים אינו מציל בצמ"פ, והנה יש לחלק דשאני התם דראוי לקבלת טומאת זו עצמה, היינו טומאת מת, אם נכנס החבית כולו לבית, אמנם מסתבר שאין לחלק ביניהם, אלא אם רק ראוי לקבלת איזו טומאה אין כלי זו מצלת בתורת צמ"פ. י ונראה ראי' לדברי הרמב"ם מהתוספתא שהוא מקור הדין, והוא תוספתא כלים ב"ק פר"ז דחשיב שם עצמות העוף, ולא חשיב עור העוף, וע"כ הטעם משום דעור העוף הוא ממקבלי טומאה, וע"כ דהכוונה לטומאת נגעים, ומזה קשה טובא להשיט"מ ב"ק שם דמפרשי דגם דבר הראוי לקבל טומאה, אם אינו מקבל טומאה שעה זו מציל בצמ"פ, - והלא תיקשה לפי"ז מהתוספתא מדוע לא חשיב העור העוף דמציל בצמ"פ, וק"ו הוא דמה התם שראוי לקבל טומאה זו עצמה, אם הכניס החבית כולו לבית, ומ"מ מצלת בצמ"פ באופן שפי הנקב לחוץ, א"כ כש"כ בעור העוף שאין בו טומאה זו כלל, רק טומאת נגעים אם יתנגע, פשיטא שמצלת בצמ"פ, וצ"ע. יא ואפשר לומר בסברת הראשונים בשיט"מ שם דסברי דכיון דמבואר בשבת ק"ח דיש נקבים בעור העוף אף אחרי העיבוד, ואעפ"י שהדיו עוברת עליהן, אמנם אפשר דמים דצלילי טובא יש בהנקבים כשיעור

כונס משקה, ובאופן זה אינו מציל בצמ"פ, ואפי' אם בכל נקב אינו ככונס משקה, מ"מ לא עדיפא ממטלית של בגד דאינו מציל בצמ"פ, וכמבואר בפ"י מ"ד דכלים. יב ואין לתמוה מדוע לא כתב הרמב"ם בהדיא דעורות של עופות טמאים מטמאים בטומאת נגעים, נראה דשייר, דהלא שייר ג"כ עור האדם דע"כ מסתבר הדבר דגם עור האדם ישנו בכלל זה דטומאת נגעים, מפני שהוא ג"כ ממין הגדל בארץ, והוי דומיא דבגד, וכמו כן אין לתמוה מדוע לא חשיב הרמב"ם עור העוף בפרי"ג מטו"צ ה"ה שכתב שם חיבר להם מין הגדל בארץ אפילו חוט וכו' או עורו של בהמה וחיה המעובדין, ולא חשיב עור העוף, משום דבלא"ה יש לדייק בדברי הרמב"ם ולהקשות מרישא לסיפא, דברישא נקט עורות חיה שבים אין מטמאין בנגעים, - דמשמע מזה דעורות עופות מטמאין בנגעים, ובסיפא לענין חיבר מן הגדל בארץ חשיב בהמה וחיה, ומשמע דעור העוף אינו בכלל הזה, וא"כ תיקשה מרישא לסיפא, אמנם דברי הרמב"ם לקוחים מהספרא פ' תזריע פרי"ג וגם שם איתא בלשון זה, ושם ג"כ תמוה דתיקשה מרישא לסיפא. - יג ונראה דשני מיני עורות יש בתורה לטומאת נגעים, א) עור האמור בהדיא, ב) עור הנלמד מבגד, דהיינו שכתבה תורה עורה דומיא דבגד, וזהו ע"כ עוד מן העור, וא"כ גרוע ממנו מסתם עור האמור בתורה, - והנה ע"כ לא הוי כוונת התורה לרבות מהא דדרשא בדומיא דבגד, דזה עור בהמה וחיה, דע"כ על זה לא צריך קרא לרבות, דהלא זהו עור ממש, דכתיב בהדיא בקרא, וע"כ הא דילפינן מריבוי הכתוב עור דומיא דבגד, היינו עור ממין הגרוע, ולא נכלל זה בסתם עור, ורבתה אותו תורה מהדומיא דעור דומיא דבגד, ומזה למדו רבותינו ז"ל דע"כ כוונת התורה לכל מין העור הגדל בארץ, וזהו ע"כ עור האדם ועור העוף, - ואף על פי שהם עור גרוע, אבל אח"כ כשרבתה תורה לדון חיבור לעורות שבים מהא דכתיב או בעור, א"כ ע"כ מסתברא דדוקא בגד ועור ממין היפה עושים מעשה התחברות, דהיינו דזהו בהמסתברא, וזהו כוונת הספרא, וזהו דמדייק הרמב"ם בדבריו, וכתב עורות חיה שבים אין מטמאין בנגעים, דמשמע מזה דעורות העופות מטמאין בנגעים, ולענין חיבר כתב הרמב"ם חיבר להן מן הגדל בארץ וכו' או עור בהמה וחיה, ולא כתב עוף, משום דלענין דין התחברות, בעינן עור האמור בהדיא בתורה, וזהו עכ"פ עור ממש ממין היפה, עכ"פ ביארנו דלשיטת הרמב"ם עור העוף מטמא בנגעים, ואתי שפיר דברי תוס' הרא"ש בנדה שם, דע"כ סבר ג"כ כשיטה זו, וכמוש"נ. יד והנה בעיקר הדבר לענין ציצית, נראה דדרשת רבא דדריש הכנף מין כנף, הוא ענין אחר מדרשת תנא דבר"י, והיינו דהכנף מרבה יותר, - והא דהסוגיא מסמיך זה אתנא דבר"י, הוא משום זה דבא רק לאפוקי מאידך תנא דבר"י דסבר דאין במשמעות בגד רק צו"פ, דאז לא מצינן למידרש מהכנף

מין כנף, אבל כד חזינן דבגד אין במשמעו צו"פ ותו לא, ממילא הדרשא דהכנף מין כנף לרבות כל המינין הוא דאתא, וממילא מתרבי אף דברים שאינן במקבלי טומאה, ונראה שזהו גם כן כוונת התוס' ד"ה הכנף שכתבו וז"ל דאי לאו האי טעמא לא מפיק לי' מהכנף מין כנף, נמצא לפי"ז להפוסקים דפסקו כרבא כל המינים חייבין בציצית מן התורה. טו וכן יש להוכיח מסוגיא דשבת דהתנא דבר"י דמרבה שאר בגדים לטומאה, ומ"מ לא סבר לענין ציצית לרבות שארי בגדים, והוא מדפריך בשבת כ"ז ע"ב אמר רב אחא ברי' דרבא לרב אשי לתנא דבר"י מ"ש לענין טומאה דמרבי שאר בגדים, דכתיב או בגד, הכי נמי לימא לרבות שארי בגדים מאשר תכסה בה וכו' יעוי"ש, הרי מבואר דשתי דרשות נינהו הא דציצית והא דטומאה, ובהא דציצית הוא רק פלוגתא דאמוראי דהיינו רב נחמן ורבא, - והפוסקים שהכריעו כרבא מטעם שהוא בתרא, ע"כ סברי דכל המינים נתרבו לחיוב ציצית, וסעד גדול לשיטתם מדברי התוספתא פר"ו דמנחות דתניא שם דמצוה לאקדומי לבן לתכלת, וביארנו לעיל דזהו כשיטת רבא דדריש הכנף מין כנף, - דמטעם זה יש ג"כ מצות הקדמה ללבן, וכמו שפירש"י מטעם שכן הי' רוב הבגדים, וכמו שפירשנו לעיל בסוגיא, לכן יש ליתן הכרעה גדולה לשיטת הפוסקים דכל המינים חייבים בציצית מה"ת, וכמוש"נ. מז ובהיותי בזה עלתה לי להסתפק היאך הדין אם הבגד נעשה משער או מנוצה של בהמה וחיה טמאה, אם יש בזה משום בפיך, מין המותר בפיך, כמו בכל המצות שבתורה, או"ד דשאני הכא דהתורה רבתה מהכנף מין כנף יהי' מאיזה מין שיהי', ולכאורה אפשר לומר דכיון דהמצוה היא בהחוטין, וממילא אין נפק"מ בבגד, אבל עדיין יש לעיין למ"ד כלי קופסא חייבין ג"כ בציצית, נמצא דהבגד הוא מחלק מהמצוה, ואת"ל דאין בזה משום מותר בפיך בבגד, היאך הדין בהחוטין דקיי"ל דמינן פוטרין, אם הם מדבר טמא, אם צריך לזה התנאי דמותר בפיך, לכאורה יש לדון מבגד של משי דנקטו הפוסקים לחיוב, אעפ"י שאין זה ממותר בפיך דיוצא מתולעת, וצ"ע. - יז ונראה דכל עיקר הכלל דמותר בפיך לא נאמר רק במצוה כזו שמתקיימת מן בע"ח דוקא, אבל מצוה שאינה בחיוב מן בע"ח, אז אין קפידא גם אם בא מבע"ח טמא, וכן מבואר בסוגיא דשבת כ"ח דכל עיקר הדין דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד, והיינו דין דמותר בפיך, אבל כל זה דוקא במקום עור, או דומה לזה מדברים מבע"ח, משא"כ אם לא נאמרה ההלכה שתיעשה המצוה מבע"ח או מהיוצא בהן, לא בעינן מותר בפיך. - יח והנה גבי שופר דעת הר"ן בפר"ג דר"ה והובא ברמ"א סי' תקפ"ו דשופר מבהמה טמאה פסול, ומבואר בר"ן שם הטעם מפני שלא הוכשרו למלאכת שמים אלא של בהמה טהורה בלבד יעוי"ש, ואח"כ דחה

הר"ן שם דלאו ראי' היא משום דמשכן גופי' לא גמרינן מההיא דלא הוכשרו למלאכת שמים יעוי"ש, ודבריו תמוהין דמה לנו ללמוד מהא דלא הוכשרו למלאכת שמים, הלא מבואר שם דילפינן מהיקשא דהוקשה כל התורה לתפילין, וכמו שבעינן בתפילין מותר בפיך, כן ע"כ בעינן בכל המצות שדומה לתפילין, דהיינו הבאות בחיוב מבע"ח שתהי' מן המותר בפיך, ושופר שדינו בחיוב מבע"ח דינו ג"כ כעור, ופשיטא שבעינן מן המותר בפיך, אבל שארי מצות שאין מצותן מבע"ח דוקא, כשרים גם מדברים שאינם מותר בפיך. יט ועל דברי הר"ן בר"ה תמהני מדוע כתב דדעתו דשופר של בהמה טמאה פסול משום דשופר הוי מלאכת שמים מטעם דכיון דלזכרון אתי וכלפנים דמי, הלא בלא"ה כיון דהקפידה תורה על שופר הבא מן בע"ח דוקא, וא"כ ממילא בעינן מן המותר בפיך, ואפשר דכוונתו אפילו להני תנאי דלא סברי ההיקש של דלתפילין, כמבואר לקמן, כמו ר"מ ור"י, אבל עכ"פ יש לפסול מטעם דהוא למלאכת שמים, אבל דוחק להעמיס כן בכוונתו, וא"כ דברי הר"ן צ"ע. כ ובזה יבואר לנו שפיר הא דתניא לעיל ל"ד ת"ר וכתבתם יכול יכתבנה על האבנים וכו' יעוי"ש, ולכאורה הא אבנים לא הוי מותר בפיך, עי' רש"י מגילה כ"ב, אבל טרם ששמענו דבעינן עור דוקא אז אין קפידא גם אם כותב על דברים שאינם מותרים בפיך, וממילא הי' כשר גם על עור בהמה ממאה, אבל אח"כ כשיש לימוד דבעינן ספר דוקא שהוא עור, ממילא בעינן דוקא עור בהמה כשרה. כא ובזה אתי שפיר הא דאיתא בסוכה כ"ג בעשה פיל דופן לסוכה דכשר לר"מ ור"י, - ודוחק לומר שהוא מפני דלא סברי היקשא דהוקשה כה"ת לתפילין, אעפ"י שיש משמעות הסוגיא דלא ס"ל האי היקשא, עי' בפנ"י, עי' בנוב"ת סי ג' שעמד בזה, והיינו מדלא נחתו לזה בסוגיא דסוכה, וגם שמן קיק המבואר בשבת פר"ב הוא שמן עוף טמא כמבואר בחולין ס"ג דאיתא קאת זו קיק לפי גירסת הערוך והוא טמא, וע"כ מבואר דבכ"מ דלא הקפידה תורה שתיעשה המצוה מבע"ח או מהיוצא מהן לא בעינן מן המותר בפיך, וכמוש"נ. א דף מ ת"ר סדין בציצית וכו' לפי שאין בקיאין, מבואר בסוגיא זו דאסרו חכמים ללבוש סדין שהוא פשתן בציצית של צמר אפילו עם תכלת משום גזירה, ויש לעיין אם אין לו ציצית של מינו דהיינו של פשתן אם מותר ללבוש הסדין בלא ציצית, והנה לכאורה אפשר לומר דהכוונה שלא ילבוש כלל דסדין, והוא מהא דהקשה רש"י כיון דמדאורייתא חייב היכי מצו רבנן לעקור דבר מן התורה, ותירץ הא אותיבנא ביבמות ומשני שם שב ואל תעשה שאני, יעוי"ש, והביאור שוא"ת היינו שאינו לובש הטלית, דאם הוא לובש הטלית בלא ציצית א"כ הרי יש כאן עקירה ממש שעושה איסור לבישה לבגד בלא ציצית, וכן יש להוכיח מדברי התוס' ביבמות צ' ע"ב דהקשו, שם דסדין בציצית הכי הוי

שוא"ת הא כיסה א"ע בטלית דב"ח ואין בו ציצית והוי עובר בידים וי"ל דבשעת עיטוף אכתי לא מיחייב עד אחר שנתעטף דכסותך משמע שאתה מכוסה בה כבר ואשר תכסה בה אתא לדרשא אחרינא כדאמרינן במנחות ולאחר שנתעטף דמתחייב שב ועל תעשה הוא יעוי"ש, מבואר מדברי התוס' שיש איסור ללבוש טלית דבת חיובא בלא ציצית, דאל"כ מה שייך להקשות דהוי קום ועשה, כיון שמותר ללבוש טלית גם בלא ציצית. ב אמנם המרדכי בה' ציצית כתב וז"ל גרסינן בפר' הקומץ התם בכרמלית דרבנן הוא אומר הר"ש מדרוש שאם נפסק חוט של טלית בשבת שאסור ללבשו שאם לובשו עובר בעשה דיש וכו' וחשיב ר"י דליתא כדמוכח בשמעתין דאע"ג דאיפסק בכרמלית דרבנן לא הוי שרי משום כ"ה דלא דחינן אלא לאו דלא תסור, לכן נראה לר"י דמ"ע דציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כו' ולא אמר הכתוב לא תלבש בגד בלא ציצית כו' ותדע דאטו במזוזה יאסר לכנוס לבית שאין בו מזוזה עכ"ל, מבואר מזה דדעת הר"י במרדכי דמותר ללבוש טלית בת חיובא בלא ציצית, וכדברי המרדכי ושיטתו נראה שכן הוא גם דעת הרבינו יונה בריש ברכות שמפרש הסוגיא הא דשוא"ת שאמרו בציצית הכוונה דלהכי לא הוי עקירה בידים משום דליכא איסור ללבוש טלית בלא ציצית יעוי"ש, הרי מבואר דדעת הרבינו יונה כדעת הר"י שבמרדכי. - ג ונראה להוכיח כשיטתם של הר"י והרבינו יונה מסוגיא דלעיל ל"ז ע"ב, והוא דקאמר שם נפק"מ בין ר' ישמעאל לרבנן לענין סדין בציצית. דלרבנן דסברי מצוה אחת הן אי חסר ציצית אחד ליכא מצוה והוו להו אינך כלאים, ולר' ישמעאל דאמר ארבע מצות הן לא הוי כלאים, מטעם דהשלש שנשארו שלש מצות הן יעוי"ש, ובפירש"י והנה מבואר מזה דלר' ישמעאל מותר ללבוש טלית אף אי חסר למנין ארבעה, וקשה הא איכא ביטול עשה בלבישה, הרי מוכח מזה דבשביל ביטול עשה אין איסור בלבישה, ואין לומר דשאני שם דאיכא עכ"פ מצוה בהשלשה ציצית, דליתא דמה יועיל קיום המצוה אם איכא איסור, ומזה מוכח דליכא איסור לבישה במקום דאיכא ביטול עשה. ד ולכאורה יש להעיר מהא דריש ביצה דמי שאין לו עפר מוכן אסור לשחוט ביו"ט, והיינו בשביל ביטול עשה דכיסוי הדם, דשאני התם דמבטל העשה לגמרי דכיון דאין לו עפר לכסות, א"כ ביטל מצות כיסוי מעוף זה, משא"כ בטלית של ציצית דאעפ"י שאינו מקיים עתה מצוה זו דציצית, אבל לא נתבטל ממצוה, דבכל שעה שיזדמן לו ציצית יטילם בבגד. - ה והנה בספר עונג יו"ט סי' א' מקשה מסוגיא דלעיל ל"ז דפריך שם מאי בינייהו בין ר' ישמעאל לרבנן, ולא קאמר נפק"מ בשאין לו כל הארבעה ציצית, דלרבנן מותר ללבוש בלא ציצית, ולר' ישמעאל מחויב להטיל לציצית כפי מה שיש, ומזה מוכיח דאסור ללבוש טלית בלא ציצית,

ממילא גם לר' ישמעאל אסור בשביל ביטול מצוה אחת דציצית, עכת"ד, אבל לפלא דהלא ע"כ זהו שמשני רב יוסף סדין בציצית איכא בינייהו, והיינו דלר' ישמעאל איכא מצוה דציצית נם בפחות משלשה וגם מותר בכלאים. ו עוד שם מה שרוצה לומר דבפחות מארבעה ציצית איכא איסור דלא תגרע, דלפי"ז היאך יפרנס סוגיא זו הא דמשני רב יוסף סדין בציצית א"ב, הרי מבואר דגם בפחות מארבעה ציצית מקיים מצוה ודוחה גם לאו דכלאים, ואם אסור בלבישה מטעם איסור לא תגרע, אין זה בגד הראוי ללבישה ופשיטא שאין דוחה כלאים, דלא גרע מבגד הנעשה לזקן לכבודו דפטור מציצית, מטעם דאין זה בגד ללבישה, ומכ"ש במקום שיש איסור לבישה, וע"כ מוכח דמסוגיא זו ראי' לדברי המרדכי והרבינו יונה, וכמו שנתבאר. א גמרא כיון דאפשר במנין, הנה לעיל ל"ט ע"ד מסקנת הגמ' דחוטי פשתן פוטרין אף בשל צמר, וע"כ דלא סבר להא דר"ל דכיון דאפשר במינו אסור בשאינו מינו, וכן כתב הרמב"ן ביבמות פר"ק דשמואל פליג על ר"ל, - אבל התוס' פירשו דשמואל מיירי בהדי תכלת משום דבלא"ה אירא כלאים משום תכלת, אבל בלא תכלת סברי כו"ע כר"ל דלא אמרינן עשה דוחה ל"ת יעוי"ש, ולפי"ז ע"כ סוגיא זו פליגי אדינא דשמואל דלא סבר גזירה זו דקלא אילן, אח"כ כתבו התוס' א"נ מדאורייתא שריא ורבנן הוא דגזרו דכיון דאפשר לקיים שניהם יעוי"ש, ביאור דבריהם דשמואל סבר ג"כ סוגיא זו דגזירה, ושמואל מיירי מדין דאורייתא ושריא בהדי תכלת להטיל פשתן בצמר, ולפי דבריהם שמואל ג"כ סבר דבלא תכלת אסור מדאורייתא להטיל פשתן בצמר מטעם דאפשר לקיים שניהם, -- ובהדי תכלת מותר מדאורייתא ואסור מדרבנן גזירה משום קלא אילן, וכתבנו זאת לאפוקי מהאומרים דכוונת התוס' דכל עיקר דינא דר"ל הוא דין דרבנן, וכמו שפירש בספר עונג יו"ט סי' א' יעוי"ש, -- ומטעם זה מקשה שם מכמה סוגות דמוכח שהוא דין דאורייתא, אבל זה ליתא דע"כ כוונת התוס' כמו שכתבנו, והדבר ברור שגם כוונת הרמב"ם בפר"ג מציצית כן שהאי דינא דאפשר לקיים שניהם אין אומרים עשה דוחה ל"ת הוא מן התורה, וכמו שכתב הכס"מ, וגם הכס"מ לא זכר מדברי התוס' שהוא מדרבנן, והיינו ג"כ שפירש כוונת התוס' כמו שכתבנו, ולית מאן דאמר שכל עיקר האי דינא הוא מדרבנן. ב אמנם הרמב"ם ע"כ לא סבר כהתוס' מדלא הביא האי דינא דשמואל כלל, אלא אדרבה פסק להדיא דלא יטיל כלאים במקום דאפשר במינו, וע"כ דסבר הרמב"ם דשמואל לא סבר כר"ל, וזהו כשיטת הרמב"ן הובא בחידושי הרשב"א ליבמות. ג והנה ראיתי בעונג יו"ט שם שכתב שדינא דשמואל הוא מטעם אחר, והוא דשמואל סבר כלי קופסא חייב בציצית מטעם דהוי חובת מנא, ובמנא לא שייך איסור כלאים, וע"כ הא דבעינן דעשה ידחה ל"ת הוא מטעם דבעינן ראוי ללבישה

דאל"כ פטור מציצית דומיא דבגד שנעשה לזקן לכבודו, וממילא לא הוי זה אלא בגדר תנאי להמצוה, וע"כ הכוונה דהתורה התירה כלאים בציצית בגדר היתר, - ולהכי אף דאפשר במינו מותר, אבל הרמב"ם דפסק דציצית חובת גברא ממילא כל עיקרה של מצוה הוא בגדר דחיי' עשה דוחה ל"ת, ואסור במקום דאפשר לקיים במינו, עכת"ד, אבל לדעתי אין זה נכון, דע"כ תמיד איכא גם חובת הגוף בשעה שהוא לבוש, ועל מצוה זו ע"כ בעינן לדחיי', נמצא דאיסור כלאים בציצית איכא בשתים, א) בכדי למלא את התנאי דלבישה בשביל חובת מנא, ב) עצם הלבישה בשביל עצמו, - והביאור בזה דלא יצוייר תנאי דלבישה בשביל חובת מנא בלא חובת גברא, דתמיד כשהוא לובש איכא חובת גברא, ולזה בעינן דחיי', ולזה ע"כ גם שמואל מודה, וממילא אם סבר דבמקום דאפשר לקיים שניהם אין דין דחיי' א"כ היאך מתיר חוטי פשתן בשל צמר, ועוד בעיקר מילתא בחוטי פשתן בשל צמר דבתחילה בעי הגמ' אם מותר ע"כ הכוונה אם נאמרה המצוה דציצית בזה, נמצא דע"כ אם לא הוי מצוה דציצית בחוטי פשתן בשל צמר, ע"כ ליתא למצוה זו גם בכלי קופסא, וא"כ אין להביא ראי' מכלי קופסא להתיר גם בכלי לבישה, כיון דיש מקום לומר דליתא כלל למצוה זו באופן זה, ומטעם זה לא תלי הסוגיא דין זה בדין כלי קופסא, וא"כ ממילא אין להוכיח היתר מכח זה, לכן נראה דהצדק עם הרמב"ן דכתב דשמואל לא סבר האי דינא דבאפשר לקיים שניהם אין דין דחיי', וע"כ כן מפרש גם הרמב"ם, - ומטעם זה השמיט דינא דשמואל, והוא מטעם דלא סבר כוותי', וכמוש"נ, ד והנה דעת הרמב"ם לפי מה שמבואר בכס"מ דאפילו במקום דאיכא תכלת בהבגד מ"מ לא יטיל בו חוטי לבן של צמר בפשתן, והוא נ"כ מטעם דאפשר לקיים במינו דהיינו פשתן, ולכאורה יש להבין מאי נפק"מ עתה אם יטיל לבן של צמר או של פשתן כיון דעתה הבגד מורכב משניהם מפשתן ומצמר דהיינו דהבגד הוא מפשתן והתכלת הוא מצמר, ודוחק לומר באזלינן בתר בגד, דהלא אם הבגד הוא עיקר, כמו כן יש לנו לומר דהתכלת עתה העיקר, והנה מרן הכס"מ עמד בזה, וכתב דלמעוטי באיסורא עדיף, יעוי"ש, אבל תמוה מה שייך למעוטי באיסורי, הלא עתה כל הבגד הוא כלאים, ועוד דגם אם יטיל לבן של פשתן איכא ריבוי באיסור, ומה לי אם יטיל צמר או פשתן, לכן נראה כמו"ש הכס"מ בפירוש השני דהרמב"ם מיירי בלא תכלת. א עמוד ב הטיל לבעלת שלש והשלימה לארבע פסולה משום תעשה ולא מן העשוי, ויש לעיין אם גם הרביעית נפסלת, ומקום הספק דיש לפרש דכיון דרק שלש נעשו בפסול דהיינו טרם שנתחייב הבגד בציצית והם פסולים, אבל הרביעית שבאה בבגד לאחר שנתחייב הבגד נעשה בהכשר וא"כ הרביעית כשרה, או"ד דכיון דבאה הרביעית בשעה שהפסולים בבגד הרי"ז

כאילו באה בפסול. ב והנה הרמב"ם כתב וז"ל וכן המטיל לבעלת שלש ואח"כ השלימה לארבע והטיל לרביעית כולה פסולה שנאמר תעשה ולא מן העשוי יעוי"ש, הרי מדייק וכתב כולה פסולה וע"כ כוונתו שגם הרביעית פסולה, וע"כ הטעם דכיון דבא בהשלמה לפסולים נעשה גם הוא פסול. ג והנה באמת יש לדייק מניין לרבינו לחדש זה דהלא אפשר דעיקר הדין לפסול השלש, וע"כ צריך לומר דאם הכוונה לפסול השלש, א"כ למה נקט כלל הא דהשלים לארבע, וע"כ דלהורות בא לפסול גם הרביעי, וכן פירש הרבינו גרשום בפירוש בסוגיא. - ד שם השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי, - ופירש"י דבשביל איסור בל תוסיף לא נחשב למעשה, וממילא כי פסק לקמאי הרי זה נחשב לעשי' עבור עשיי' דבתראי, ובמסקנא תליא במחשבתו דאם לא בא להוסיף, ממילא אין כאן איסור בל תוסיף. וממילא הוי עשי' דבתראי מעשה, ויש בזה משום תעשה ולא מן העשוי יעוי"ש, הנה יוצא מזה דלענין בל תוסיף בעינן כוונה, אבל אפשר דהכוונה דאם לבטולי מכוון א"כ אין כאן כוונה דמוסיף, כיון דכוונתו רק לשיעור המצוה, ולזה נחתו התוס' ד"ה ממאי, - ויותר נכון כפי פירוש השיט"מ דכוונת הסוגיא דכוונתו לבטל, וגם לפסוק הראשונית טרם שילבשנו, ולא יעבור כלל בבל תוסיף, - והא דלא נחתו לזה התוס' אפשר דרצו לפרש גם למ"ד ציצית חובת טלית. ה והנה עכ"פ יוצא מסוגיט זו דיש איסור בל תוסיף בהוספה ציצית על ציצית, ולפי"ז יש איסור בל תוסיף גם בשנוטל שני אתרוגים או שני לולבים, וביותר אם מכוון למצוה, - ומזה סיוע להרמב"ם בפר"ז מלולב ה"ז דאם הוסיף פסול, - וכתב שם הראב"ד בהשגה לא שמעתי מעולם פסול בזה, יעוי"ש, וכוונתו דדוקא בהוספת מין אחר הוי פסול, ולא בהוספה ממין זה עצמו, ומרן מגיה לא פסל יעוי"ש, אבל תמוה טובא הא מבואר בהדיא הכא בסוגיא בהטיל למוטלת שההוספה הוא ממין זה עצמו ואם מכוון להוסיף יש בל תוסיף, והנה אפשר לומר דגם הראב"ד מודה באיסור בל תוסיף, אבל כוונתו להשיג על הפסול, לומר דלא נפסל בשביל האיסור בל תוסיף, והנה גם הכא בסוגיא אפשר לומר דאם לא יפסיק לקמאי, אלא ילבוש הטלית כמו שהוא בכפולים מקיים מצות ציצית אעפ"י שעובר בל"ת, ועיקר הדין ליפסול לבתראי כשיפסוק לקמאי וכמו שפירש"י, - והנה באמת כן הוא דעת הראב"ד בפר"א מה' ציצית, והוי בזה הראב"ד לשיטתו, אמנם הרמב"ם שם כתב להדיא דבשביל איסור בל תוסיף נעשה פסול, ולא מפרש כפירש"י, וע"כ מפרש הגמ' השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי שהוא בלשון בתמיה, והנה לפי"ז מבואר שדעת הרמב"ם דאיסור בל תוסיף גורם פסול, וא"כ ע"כ צריך להיות הגירסא שם ברמב"ם דאם הוסיף פסול, והוי בזה הרמב"ם לשיטתו, וא"כ דברי מר"ן צע"ג. ו אבל בזה שכתב הראב"ד שם בה'

סוכה להשיג שגם איסורא לא שמע בהוספת באותן מין עצמו, תמוה טובא מסוגיא זו, דהרי שמענו דיש איסור בל תוסיף בהטיל למוטלת, נם מצינו בעירובין צ"ז במניח ב' זונות תפילין דעובר בבל תוסיף, - ומ"ש נוטל שני לולבים מהא דהטיל למוטלת שיש ציציות כפולים. ז ואפשר לומר דכוונת הראב"ד להשיג על הרמב"ם במה שכתב דאם הוסיף מין אחד איכא בל תוסיף, והיינו אעפ"י שאין בההוספה שיעור מצוה שלימה מפני שלא הוסיף רק מין אחד דהיינו שנטל שני אתרוגים או שני לולבים, אבל מודה הראב"ד בשנטל ד' מינים כפולים שהוא שיעור מצוה, וזה דמיא להטיל למוטלת, ולשני זוגי תפילין, ומצאתי בספר דברי חיים ה' לולב שנחית לפרש כן בדברי הראב"ד, והנה לפי"ז תצא חדתא בהא דהטיל למוטלת דלא הוי איסור בל תוסיף רק אם הטיל ארבעה ציצית, אבל בשהטיל בה רק אחד או שתים שאין בזה שיעור מצוה אין כאן בל תוסיף, וחידוש דין הוא, איברא דרש"י פירש שהי' לה ד' ציצית והטיל לה ד' אחרים יעוי"ש, משמע שאם לא הטיל רק אחד או שתים אין כאן בל תוסיף. ח אמנם נראה להוכיח מסוגיא דע"כ איכא בל תוסיף גם בפחות משיעור, והוא מהא דאמר רבא השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי ופירש"י דבשביל איסור בל תוסיף לא נחשב מעשה קמייתא למעשה, ואם אמרינן דאין איסור בל תוסיף בפחות משיעור מצוה, א"כ בשלש ציצית הראשונות ליכא בל תוסיף, וא"כ הוי המעשה מעשה גמור, ויש בזה משום תעשה ולא מן העשוי בפסול, - ודוחק לומר דמיירי דעשאן בבת אחת, ועוד דאם אינו בזה אח"ז אפילו בב"א אינו, וע"כ מוכח דגם בפחות מכשיעור יש איסור בל תוסיף, וראי' זו מוכחת בין לפירש"י ובין לפירוש הרמב"ם, ועוד דע"כ הראב"ד מפרש כפירש"י, וע"כ מוכח בזה דגם בפחות מהשיעור יש איסור בל תוסיף, ודברי הראב"ד צע"ג. ט ונראה בכוונת הראב"ד שם בה' לולב דשאני מצות דנטילת המינים דלקיחה אחת אמרה תורה, ולא יצוייר עוד לקיחה אחרי הלקיחה שלקח, וממילא גם כשנוטל מינים כפולים לא שייך לקיחה פעמים, והיינו דכמו שלא יצוייר לקיחה אחרי לקיחה, כן לא יצוייר שתי לקוחות בלקיחה אחת, וכשנוטל שני לולבים, ע"כ אין כאן תפיסת יד יותר מלולב אחד, ואעפ"י שמכוון הוא לשתים, אבל לא יתכן זאת כיון שלא יצוייר בזה ענין לקיחה שהוא עיקר המצוה, משא"כ תפילין שהמצוה נמשכת כל היום כולו, ולא תופסק המצוה, וממילא נכון לומר דיש קיום מצוה בשתי זוגות תפילין כמו בזוג אחת, והיינו דכיון דיש קיום המצוה תמיד, ולא שייך לומר שכבר עשה המצוה, לכן יש תפיסה גם בכפול, וכמו כן בהא דהטיל למוטלת, ובבירור שיטת הרמב"ם בענין זה ביארנו לעיל בריש פרקין.

י שם ומי אמרינן תעולמ"ה והאמר ר"ז הטיל למוטלת כשרה וכו' וקשה לשיטת ר"י הלבן הובא בהג"א בפר"ק דסוכה לענין עשה סוכה בתוך הבית תחת התקרה, ואח"כ הסיר התקרה דדעת הרבינו ברוך מריגנשבורג דפסולה מטעם תעשה ולא מן העשוי, ודעת הר"י הלבן דכשרה מטעם דלא שייך תעולמ"ה אלא היכא דהפסול הוא בגוף הסוכה וכו' אבל הכא דגוף הסכך בכשרות הי' כשר, אלא שהתקרה גורמת לו וכו' יעוי"ש, מבואר דעתו דכל היכא שהפסול הוא מחמת דבר אחר, ולא מגופו לא שייך בזה תעולמ"ה, דלפי"ז קשה טובא מאי פריך מהא דהטיל למוטלת על הדין דהטיל לבעלת שלש, הלא יש לחלק דשאני הטיל לבעלת שלש דהפסול הוא בגופו, דהיינו שהפסול הוא בבגד עצמו, משא"ר בהטיל למוטלת שהפסול הוא מחמת דבר אחר. - ולא גרע זה מעושה סוכה תחת תקרת ביתו, שאין הפסול בהסכך, וה"נ אין הפסול בהציצית בעצמותן אלא פסול מחמת דבר אחר, שיש ציצית בלעדן, ובזה לא שייך פסול תעולמ"ה, וצע"ג. יא והנה התוס' בד"ה בב"ת כתבו וז"ל דכיון דעביד איסורא לא חשיב עשיי', ובשעת קציצת הראשונים זו היא עשייתה, ולא דמי להיא דפר"ק דסוכה דלא אמרינן קציצתן זו היא עשייתן וצ"ע עכ"ל, ולכאורה יש לחלק בפשיטות דהנה הכא כיון דאיכא איסורא דבל תוסיף וממילא לא נחשב העשיי' לכלום, ומטעם זה הפסיקה לקמאי הוי התחלת המעשה, ונקרא עשיי' מעליא, משא"כ התם בסכך עצם העשיי' דהיינו הסיכוך נחשב למעשה מעליא כיון דאין שם איסור דאמו אמרה תורה איסור לסכך במחובר, דהלא מה שייך לומר איסור הלא מותר לו לאדם לעשות גם בית, אלא הכוונה דאין זה סכך האמור בתורה להיות יוצאין בו מצות סוכה, אבל עכ"פ אין כאן ביטול להמעשה הסיכוך, וממילא לא שייך שוב לומר דהקציצה יכשירן, כיון דהמעשה קמייתא לא נתבטלה, וצ"ע. יב שם אמר רב מתנא אמר שמואל תכלת אין בה משום כלאים ואפילו בטלית פטורה וכו' ומסקנא מאי טלית פטורה הטיל למוטלת, מבואר מזה דסבר שמואל דע"כ הפסיקה דאח"כ מכשרתן. והנה לרב פפא דמסיק בסוגיא דבל תוסיף ליכא מטעם דלמא לבטולי קא מכוון, וממילא יש כאן פסול תעולמ"ה רק הפסיקה מכשרתן, דהרי דוחק לומר דכוונת שמואל באופן שדעתו להוסיף דוקא, וא"כ ע"כ סבר שמואל דהפסיקה הוי עשיי' להכשר, - ותמוה טובא מדוע בציצית בתלאן ואח"כ פסקן סבר שמואל שם בסוכה דהפסיקה אינה מכשרת את החוטין ופסולין מטעם תעולמ"ה, וקשיא דשמואל אדשמואל, וצריך עיון. - יג והנה לשיטת הרמב"ם אתי שפיר דלפי מסקנת רב פפא אמרינן דהאי גברא לבטולי מכוון, ולא לאוסופי, וממילא אין כאן פסול בלא"ה, וממילא זהו גם סברת שמואל דמכשיר, ואין זה ענין להא

דתלאן ואח"כ פסקן דאמר שמואל שם בסוכה, ומזה ראי' לפירשו של הרמב"ם, ופסקו בהלכה, אבל לפירש"י ועוד פוסקים תיקשה דשמואל אדשמואל, כמו שכתבנו לעיל. יד ונראה דע"כ דעת רש"י כשיטת הר"י הלבן דלא שייך פסול תעולמ"ה בדבר שהחסרון הוא בדבר אחר, וממילא שמואל דמכשיר בהטיל למוטלת הוא מטעם דלא שייך בזה תעולמ"ה כיון שאין הפסול בגופו, משא"כ בתלאן ואח"כ פסקן שהפסול הוא בגופו, ושפיר קם פסקו של ר"י הלבן. והוא מכח המסקנה מהא דשמואל בבדי שלא תיקשה משמואל אדשמואל, וכמוש"נ. טו דף מא אלא מאי פטורה הטיל למוטלת וכו' והביאור בזה דאמר שמואל ואין בה משום כלאים, היינו דאעפ"י שרק חדא כשרה, מ"מ לענין כלאים לגמרי אישתרי, וכמו שפירש"י, ונקרא טלית פטורה משום הני קמאי דלית בהו מצות ציצית, ומ"מ אין בה משום כלאים דעכ"פ יש היתר כלאים בבגד זה, [ומזה יש להעיר על הכס"מ בפר"א מציצית הי"א]. טז והנה ראיתי להעיר בדברי הרמב"ם שכתב בפר"א מציצית הט"ו וז"ל הטיל ציצית על הציצית אם נתכוון לבטל את הראשונות מתיר הראשונה או חותכה וכשרה, משמע דדוקא אם חתך הראשונה נתכשרו בתראי, ולא כשהן ביחד, וקשה דלפי"ז היאך יתפרש בגמ' הא דאמר שמואל וכן לענין כלאים, דממנפ"ש אם שניהם בטלית אין כאן מצות ציצית, ואם חתך קמאי אין כאן כלאים מלבד עצם המצוה דציצית ופשיטא שאין בזה משום כלאים כבעלמא בכל מצוה דציצית בהדי תכלת וא"כ היאך יתפרש דברי שמואל שא' תכלת אין בה משום כלאים, ודוחק לומר דהחידוש בבתראי אעפ"י שבאו בטלית בשעה שלא נצרכו, דליתא דע"כ כיון שביטל להקמאי הרי הם כדליתא דמיא. יז לכן נראה בכוונת הרמב"ם דבאמת יש קיום מצוה דציצית גם בששניהם בטלית, וגם אין בזה משום כלאים גם כן, וכמו שמבואר בסוגיא, והא דמצריך הרמב"ם לחתוך הקמאי הוא מטעם אחר, דכיון דדעת הרמב"ם דאיסור בל תוסיף מביא פסול להציצית כמו שכתב שם בסיפא דהלכה זו, - ורק עיקר ההכשר הוא באופן שיש ביטול לקמאי, אמנם אם ילבשם כמו שהם בציצית כפולים א"כ רוצה הוא בהכפולים, ויש כאן בבל תוסיף, וממילא נפסלו הציצית, וממילא יש גם כן כלאים שלא במקום מצוה, ולא מהני הביטול באופן שחוזר ומקיים, וכמו שמצינו גבי גט דחוזר ומגרש גם לאחר שביטלו, וא"כ ה"נ כשלובשן בכפולים יש כאן חוזר ונעור, ואעפ"י שדעת הרמב"ם בפר"ו מגירושין דאינו חוזר ומגרש בגט שביטלו, שאני גט דכיון שנפסק ממנו כח כריתות שוב לא חוזר, ולא יכול עתה לעשותו גט מטעם דחסר עתה הכתיבה לשמה, משא"כ בציצית דלא בעינן תלי' לשמה כמו שכתב שם בפר"א מציצית הי"ב, דאם תלאן שלא לשמה כשרות, ולהכי בעינן שיחתוך מקודם הראשונות, ויאל"כ יש

חשש בל תוסיף, - אבל אם אנו יודעים בבירור שעומד הוא בביטולו גם עתה כגון שהוא בשעת שאינו יכול לחתוך במו בשבת וכדומה דאז הציציות כשרות כמו שהוא ואין בזה משום כלאים, וכמוש"נ. יח כתבו התוס' שם ד"ה תכלת דמדקאמר הש"ס אפילו בטלית פטורה דגם בלילה אעפ"י שאין בה מצות ציצת מ"מ אין בה איסור לבישת, משום דלגמרי התיר הכתוב כלאים של ציצית, - ומסקנא שם בתוס' דכלאים שרי בין בלילה בין לאשה יעוי"ש, - ביאור דבריהם דלגבי ציצית לא הוי איסור כלאים כלל, וכאילו לא נאמרה בזה איסור כלאים, וממילא במקום שיש ציצית אין כלאים, - ולפי"ז הא דכתבו התוס' דמותר כלאים גם לאשה בציצית, אעפ"י שאין אשה בכלל מצות ציצית, - אמנם ע"כ הכוונה שהטלית הוא מאיש שהוא בר חיובא, וממילא הכלאים בזה הבגד הותרה, וכיון שנעשה היתר הותרה גם לאשה, ותצא מזה דבבגד של אשה שאינה בת חיובא בציצית ולגבי דידה לא הותרה כלאים אסורה בלבישה, וע"כ כוונת התוס' לאשה בבגד של איש, וכן מבואר בשיט"מ שם במקומו. - יט ובזה נראה לבאר דברי הרשב"א במקו"א והוא לעיל ל"ז ע"ב דפריך שם מאי בינייהו וכו' והקשה מרוע לא אמרינן דלר' ישמעאל דאמר ארבעתן ארבע מצות דאם אין לו ד' ציציות דיש מצוה גם במה שיש לו, וכתב דלר' ישמעאל גם כן לא קיים מצות ציצית אם אין בטלית ד' ציציות, וסבר גם כן דארבעתן מעכבות זו את זו אלא קאמר ר' ישמעאל דהם ד' מצות לומר דכשיקיימם קיים ד' מצות, ולת"ק כשמקיים לא קיים אלא מצוה אחת, ולכך בעי מ"ב, ולכך קאמר הש"ס סדין בציצית א"ב, דלגבי האי מהני האי דהוי ד' מצות, ואי נפיק בב' ציציות בסדין לא לקי משום כלאים, דהואיל דכל אחת מצוה בפני עצמה היא לכשהיו שם ד', השתא נמי דליכא אלא ב' מ"מ כל חדא מצוה היא ולא לקי עכת"ד יעוי"ש, ויש להבין דהלא לכאורה ממנפ"ש אם אין קיום מצוה בפחות מארבעה ציציות, א"כ ע"כ יש כאן איסור כלאים. כ ונראה בסברת הרשב"א דסבר ג"כ כשיטת התוס' הכא דלגמרי התיר הכתוב כלאים במצות ציצית, והיינו דבמקום דשייך מצוה דציצית ליכא איסור כלאים, והיינו אף במקום שאין קיום מצוה בפועל, אם רק הטלית בת חיובא היא דהיינו שהיא בגד של איש, וזה נקרא ג"כ מצות ציצית, וממילא לר' ישמעאל דסבר דכל ציצית הוי מצוה בפני עצמה, ואעפ"י שאינו עתה בקיום מפני שחסר להבגד המספר של ארבעה, אבל לא גרע זה מלילה שג"כ אין קיום ציצית בלילה, או באשה שלבשה בגד של איש, שאין בה איסור כלאים, כן נמי לר' ישמעאל דסבר דכל חדא היא מצוה בפני עצמה הותר אצלה כלאים, והנפק"מ בין ר' ישמעאל לרבנן, דלרבנן דליכא שום מצוה אם אין ארבעתן בטלית, נמצא דלא נקרא שם ציצית עד לבסוף וממילא לא הותר עדיין איסור כלאים, אבל לר' ישמעאל

בכל חדא וחדא הותר כלאים, וממילא ליכא איסור כלאים אף בפחות מארבעה, והרי"ז כמו שלובש בשעה שאינו בקיום מצוה, - ומוכח מזה דע"כ שיטת הרשב"א כשיטת הר"ת והתוס' וכמו שנתבאר. כא כתב הרמב"ם בפר"ג מציצית ה"ט וז"ל נשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה, כתב הראב"ד ז"ל דוקא בציצית שאין בה כלאים יעוי"ש, ודברי הראב"ד ברורים דכיון שפטורים הם מהמצוה, ממילא לא הותר אצלם כלאים, וכתב הכס"מ שכן גם דעת הרמב"ם ולא הוצרך לכתבו מטעם הפשיטות, - והנה לפי מה שביארנו בשיטת התוס' והרשב"א דבטלית של בר חיובא, ובא, גם אשה מותרת בכלאים יש לפרש דברי הרמב"ם דכוונתו שרצו העבדים והנשים להתעטף בטלית של איש שהוא בר חיובא דבזה שרי גם בכלאים, ומטעם זה לא נחית הרמב"ם לדייק דדוקא בלא כלאים, כיון דמשכחת גם בכלאים באופן שהטלית הוא מבר חיובא. - כב ונראה הכרח לפרש דכוונת הרמב"ם אפילו באופן שיש כלאים, והוא מדפסק הרמב"ם שם דטומטום ואנדוגינוס חייבין בציצית מספק. -- ואם נפרש דכוונתו בלא כלאים דוקא, נמצא דאין בהם תכלת מפני איסור כלאים, א"כ היאך יקיימו מצות ציצית אף במינן אם לא יצוייר בהו מצות תכלת, דאעפ"י דקיי"ל דתכלת אינו מעכב את הלבן, אבל עכ"פ ראוי לתכלת בעינן, והגאון בש"א בסי' ל"א מוכיח דזה מעכב, - וע"כ צריך לומר דסבר הרמב"ם דמותרים גם בכלאים בספיקא, וע"כ הטעם בזה דע"כ הותר כלאים בציצית לגמרי, וממילא אם מחויבין בציצית מספק גם תכלת בכלל זה,] ותמהני שלא נחית לזה בש"א מהא דטו"א], ועכ"פ מבואר דדעת הרמב"ם דכלאים לגמרי הותר, ממילא נכון הדבר דגם בעבד ואשה כוונתו שמותרין להתעטף בטלית של ציצית גם בכלאים. כג ו וביותר לשיטת מהר"י אבוה"ב הובא בכס"מ שפירש בהא דכתב הרמב"ם שם בפר"ג ה"ח דמותר לאדם ללבוש ציצית בלילה וכו' פירש אפילו בכלאים בזמן שהי' תכלת, דכיון דהותר בזה הטלית כלאים שהיא מיוחדת ללבישה כל זמן שהוא רוצה ללובשה מותר עכ"ל, נמצא דמפרש שיטת הרמב"ם דמתיר בגד זה אפילו שלא בשעת קיום מצוה, וא"כ שפיר אפשר לומר שדעתו להתיר בגד זה אפילו לנשים ועבדים, והיינו בכלאים, ולהכי מיסתם סתים הרמב"ם. כד איברא דמרן הכס"מ השיג עליו מהא דכתב הרמב"ם לעיל בה"ז כסות של פשתן אין מטילין בה תכלת משום גזירה שמא יתכסה בה בלילה וכו' ואפילו בכסות המיוחדת ליום מיירי, וא"כ מבואר שדעתו דטלית שיש בו כלאים אסור בלילה וכו' יעוי"ש, והנה לולא דמסתפינא ממרן הוי פרישנא כוונת הרמב"ם בהא דקאמר שמא יתכסה בה, היינו שמא יעשה בגד זה לכיסוי דלילה דהיינו שמייחדו לכסות לילה כמו שהוא בציציותיו, ובזה מדויק שכתב שמא יתכסה בה בלילה, ולא

כתב בפשיטות שמא יהי' לבוש בו בלילה, והלשון יתכסה מורה שיעשנו כיסוי ללילה, וזהו כסות לילה ממש, וראי' לדברינו דהרי לא כתב הרמב"ם למעט כסות לילה שהיא הלכה פסוקה בסוגיא מ"ג, וע"כ הכוונה הכא להורות לנו על כסות לילה שפטור, ויש לחוש בסדין בציצית שמא ייחדנו אח"כ כמו שהוא להיות כסות לילה, - והא דלא קאמר בפשוט גזירה משום כסות לילה כלשון הש"ס וכמו שמדייק נם מרן שם, אפשר לומר דלרבותא נקט דאפילו אם מתחילה הי' של יום, ואח"כ עשאו אותו להתכסות בלילה ג"כ פטור מציצית ונפקע ממנו חיובו. כה והנה לפי"ז גם הרמב"ם מפרש כסות לילה היינו בגד של לילה, וכמו שפירש רש"י, וכן פירש גם הסמ"ג במ"ע כ"ו, והא דכתב הרמב"ם שם בטעמו של דבר מפני שנאמר וראיתם אותו בשעת ראי', דלכאורה משמע מזה דלא משגיחין על הבגד כלל רק על הזמן, אפשר לפרש דכוונתו גם כן דבעינן ייחודו של בגד ללבישה, שהוא בשעת ראי' שהוא ביום דוקא, - וזהו למעוטי בגד המיוחד ללבישה דלילה. - כו אמנם בהגהות מיימוניות משמע דמפרש דברי הרמב"ם כדברי מרן, והיינו דהעיקר תלוי בזמן, דכסות יום בלילה פטור, וכסות לילה ביום חייב, כמבואר שם באות ז'. - כז אמנם נראה לומר מטעם אחר, ובאופן זה יש לפרש גם בטלית של עצמן גם כן ואין בזה משום כלאים אם רק באו בקיום מצוה דציצית כאשר יבואר, והוא דכוונת הרמב"ם גם בכלאים מותרים, והיינו דבמקום מצות ציצית, אין איסור כלאים אצלם, בלא"ה, והוא דהנה הקשו התוס' ביבמות ד"ה דכתיב מדוע לא נדרוש סמוכין להתיר נשים באיסור כלאים, לומר דכל שישנו בעשה דגדילים ישנו בלא תלבש שעטנז וכו' יעוי"ש, ולכאורה דבריהם תמוהים הלא יש היקש המחייבן דהיינו מה שהוקשו אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, כמבואר בב"ק ט"ו, וע"כ צריך לומר דכוונת התוס' דכיון דכל עיקר אזהרה דכלאים לגבי ציצית נאמרה אית לן לומר דבזה לא הוקשו נשים לאנשים כיון דגם אצל אנשים חיוב כלאים שלהם הסיבה לזה חיוב ציצית, ועל זה תירצו התוס' שם דשמא יש איזה לימוד לחייב נשים בכלאים, - והנה כל זה שייך בכלאים דעלמא, אבל כלאים שהוא במצוה דציצית, בזה גם אנשים לא נתחייבו, לכן אין סברא לחייב נשים יותר מאנשים, וממילא אין שם איסור כלאים. ומטעם זה לא כתב הרמב"ם בנשים ועבדים התנאי שלא יהיו בכלאים, וכן גם בטומטום ואנדרוגינוס לא כתב שלא תהי' כלאים. כח שם בתוס' כתבו בשם הר"ת דבגדי כהונה ג"כ אישתראי לכהנים כלאים גם שלא בשעת עבודה יעוי"ש, והנה גם בזה פליגי הרמב"ם והראב"ד בפר"ח מכלי המקדש הי"ב, דדעת הרמב"ם דדוקא בשעה עבודה מותרים הכהנים בכלאים, ודעת הראב"ד דכל היום מותרין, - וכן מבואר פלוגתא זו גם בפר"י מכלאים יעוי"ש, - והנה הר"ת הביא ראי'

לדבריו מתוספתא, - וכמו שמבואר זה הכא בתוספות, ובתוסי"ש יומא ס"ט, איברא דמהתוספתא מוכח כן, דכל היום מותר, מדקתני בין לשרת בין שלא לשרת פטור, וזהו שלא כהרמב"ם דמחייב מלקות שלא בשעת עבודה, אבל אפשר לומר ולפרש דכוונת התנא על כהן גדול שבו מדבר, דדוקא במדינה חייב, אבל במקדש בין לשרת ובין שלא לשרת פטור, הכוונה דבזה שאני הכהן גדול מכהן הדיוט, דגבי כהנים הדיוטים היתה העבודה מתחלקת, ואסור ליכנס לעבודה אם אין המשמר שלו, משא"כ כהן גדול דיכול לעבוד בכל עת ובכל שעה שירצה כמו שנאמר ובא בכל אות נפשו ושרת, לכן תמיד נקרא אצלו שעת עבודה. כט כתבו שם התוס' וצ"ע אם לילה דומה למדינה דחייב, ביאור הדברים דאפשר דבעינן עכ"פ זמן עבודה ושעה הראוי לעבודה, אבל לילה שאינו ראוי לעבודה אפשר דחייב משום כלאים, ואח"כ כתבו דנראה טפי דחייב מדאורייתא יעוי"ש, ונראה להכריע הספק מדברי המד"ר פ' חקת אות י"א קח את אהרן והפשט וכו' ויפשט משה את אהרן את בגדיו וילבש אותם, והלא אם יצא כהן גדול בבגדי כהונה חוץ מהר הבית סופג המ' וכו' יעוי"ש, הרי מבואר דע"כ הא דתנן בכהן גדול שיצא בבגדיו חוץ למדינה דחייב היינו חיוב דאורייתא, ל והנה אם נחליט גם בדעת הראב"ד דמתיר כלאים בבגדי כהונה כל היום אפילו שלא לצורך, אבל עכ"פ בעינן שעה מוכשרת לעבודה, וזהו דוקא ביום, אבל לא בלילה, וא"כ הוא הדין אנשים שאינם בסוג עבודה כמו בע"מ פשיטא דחייב משום כלאים, ולפי"ז יש ליישב הא דהקשו בסתירת דברי הראב"ד דבבגדי כהונה פסק דאין בזה משום כלאים אפילו שלא בשעת עבודה, ואילו בה' ציצית פסק דבנשים ועבדים מותרים בציצית דוקא בלא כלאים, ודייקו מזה דשיטת הראב"ד דדוקא במקום מצות ציצית מותר בכלאים, ולא במקום שאין קיום המצוה, וכמו שהקשה בזה בספר ש"א סי' ל', ועוד אחרונים, - ולפי מה שכתבנו אתי שפיר דע"כ כוונת הראב"ד בבגדי כהונה גם בשעה דשייכה עכ"פ עבודה והוא ביום דוקא ולא בלילה, נמצא דסבר הראב"ד דאעפ"י שלא בעינן עבודה ממש בפועל, אבל עכ"פ ראוי לעבודה בזמן עבודה בעינן, אבל בזמן שחסר גם התנאי דראוי לעבודה וזמן עבודה מודה גם הראב"ד דיש איסור כלאים, וכמו כן סבר גם בציצית דלא התירה תורה אלא בשעה שראוי להמצוה, ומי שראוי להמצוה לאפוקי נשים ועבדים, וכמוש"נ. - ובעיקר דברי הראב"ד מבואר אצלינו בספרנו נזר הקודש לזבחים ט"ז. א דף מב אמר רב יהודה אמר רב מניין לציצית בעכו"ם שהיא פסולה וכו', והנה כן פסק הרמב"ם בפר"א מציצית הי"ב, ופסק דבישראל שלא בכוונה כשרה, והיינו נתינת החוטין, וכתב מרן דלמד זה מדאיצטרך למעט עכו"ם מכלל דבישראל שלא בכוונה כשרה, דאל"כ תיפ"ל דחסר לשמה יעוי"ש, ויש לעיין

מסוגיא דסוכה י"א דאיתא שם רב עמרם חסידא רמא תכילתא לפרזומא דאינשי ביתיה תלאן ולא פסק ראשי חוטין שלהן וכו' אמר רב מפסקן והן כשרין, וכתבו התוס' שם בד"ה פסיקתן זו היא עשייתן דזה גרע מעשאן מן הקוצין ומן הגרדום דלעיל דפסול רב וכו' משום דבעינן תלי' לשמה יעוי"ש, נמצא דתיקשה דרב אדרב, דמהכא מוכח מדברי רב דלא בעינן לשמה, ומהתם מוכח דסבר דבעינן לשמה, - הנה לכאורה גם בלא דברי הרמב"ם תיקשה דרב אדרב, אבל יש מקום ליישב זה עפ"י שיטת הרא"ש דמכשיר בטווייה דבעינן לכו"ע לשמה בישראל עומד על גביו, והיינו אעפ"י דלכו"ע בעינן טווי' לשמה, אמנם זה נחשב לשמה כשישראל עומד על גביו, וישראל מצווהו שיעשה לשמה דאמרינן דהנכרי עושה ע"ד ישראל, וכן מבואר בשו"ע סי' י"א ס"ב, א"כ אפשר לומר דהכא בנתינה דהחוטין בא למעט באופן שנכרי נתן החוטין להבגד וישראל עומד ע"ג דהוי לשמה, ומ"מ ממועט עכו"ם, ולא תיקשה דרב אדרב, אבל לפי"ז לא נלמד מזה דלא בעינן לשמה, אבל הרמב"ם דלמד מזה דלא בעינן לשמה, א"כ ע"כ אינו מפרש כן, וביותר דהרמב"ם לא סבר כהרא"ש בזה, כמבואר, וא"כ תיקשה דרב אדרב. ב ונראה דהרמב"ם יפרש הא דעשאן מן הקוצין ומן הגרדום דפסולין הוא מטעם אחר כאשר יבואר, דהנה כתב הרמב"ם שם בהי"א וז"ל אין עושין לא מן הצמר הנאחז בקוצין כשהצאן רובצין ביניהן, ולא מן הנימין הנתלשין מן הבהמה, ולא משיורי שתי שהאורג משייר בסוף הבגד, - וכתב מרן שם וז"ל בד"ה חוטי הציצית וכו' בפר' התכלת ובסוכה י"א אמר רב יהודה אמר רב עשאה מן הקוצין פסולה, ומה שאמר ולא מן שיורי שתי וכו' הוא פירש מה שכתבתי בסמוך מן הנימין פסולה ומה שאמר ולא משיורי שתי ר"י הוא פירש מה שכתבתי בסמוך מן הגרדין, ונראה דכל הני משום ביזוי מצוה עכ"ל, ויש לעיין מדוע לא הביא הרמב"ם רק הני פסולין ומדוע לא הביא אופן שעשאן מן הקוצין לפירש רש"י ותוס' דהיינו שנתקו בשתי וקושרין אותו ותולין ראשיהן בבגד לאחר שנארג, וכן נמי אופן הפירוש מן הנימין שפירשו ותוס' טלית שעשה בה אימרא במחט וראשי חוטין התפורין תלוין בה, וע"כ צריך לומר דסבר הרמב"ם דכל הני כשרין הן, והיינו משום דלא בעינן תלי' לשמה, והוכחה לזה בכדי שלא תיקשה דרב אדרב, ולהכי פירש הרמב"ם דברי רב דלא בא לפסול רק הני דאיכא בהו ביזוי מצוה, ומיושבים פסקי הרמב"ם לנכון עם ביאור דברי מרן, וכמוש"נ. ג עמוד ב בעינן טווי' לשמה כתנאי, והקשו התוס' דלמא שאני ציצית דכתיב קרא גדילים תעשה לך ובפ"ק דסוכה דריש לך לשם חובך, והנה הי' נראה ליישב דבשביל הקרא הוי אמרינן דאתלייי' בבגד קאי שתהי' לשמה, ולא על המעשים הראשונים שהוא רק בגדר הזמנה כמו טווי', אבל כל זה אתי שפיר אם אמרינן

דבעינן תלי' לשמה, וזהו כשיטת רב לפי מה שכ' התוס' בסוכה י"א, וע"כ הא דאמר רב דציצית כשר גם בעכו"ם מדכתיב ועשו להם ציצית, יעשו להם אחרים, ולכאורה הא חסרה כוונה לשמה, -- ואפשר לומר דהכוונה בישראל עומד ע"ג. והוא לשיטת הרא"ש דסבר דבאופן זה נקרא לשמה, או מטעם דסתמא לשמה קאי כמו"ש התוס' לעיל, - ולפי"ז ע"כ מאן דבעי טוויי' לשמה סבר שהוא מטעם הזמנה, וזהו שאמר הש"ס כתנאי, ואעפ"י שזה לא אתי שפיר לשיטת הרמב"ם דסבר דלא בעינן תליה לשמה, אבל לא קשה מטעם דפסק כאידך דרב דאמר דציצית בעכו"ם פסולה, וכסוגיא דלעיל, - ומיושב הסוגיא לנכון.. בדין הזמנה א רשב"ג אומר אף עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדן לשמן, והנה בסנהדרין מ"ז פליגי אביי ורבא בהזמנה אי מילתא היא, ורבא סבר שם דהזמנה לאו מילתא היא, ופירש שם רש"י דרבא כרבנן, והתוס' פירשו דרבא כרשב"ג. וכן מבואר בתוס' ד"ה עד יעוי"ש, ומבואר שם דמ"ד הזמנה מילתא יליף מע"ע ורבא לא יליף מע"ע מטעם דהיא גופה קדושה, ונחוץ לזה ביאור, ולזאת נקדים מה שתמוה בזה שיטת הרמב"ם, וממילא יבואר סברת רבא לנכון כאשר יבואר. ב כתב הרמב"ם בפר"י מה' רוצח ה"ו עגלה ערופה משירדה לנחל איתן נאסרה בהנאה, והנה יש לתמוה דכתב הרמב"ם שם בה"ח שאם נמצא ההורג עד שלא נערפה העגלה תצא ותרעה בעדר, ותמוה דהלא מבואר בכריתות כ"ה דהאי תנא דאמר דתצא ותרעה בעדר ע"כ סבר דלא נאסרה מחיים וסבר דמשעת עריפה נאסרה, ולא משעת ירידה לנ"א, וכיון שהרמב"ם פסק דנאסרה מחיים, א"כ היאך פסק ג"כ דתצא ותרעה בעדר אם נמצא ההורג טרם עריפתה, וכבר עמד בזה הרשב"א בתשובה והובא בכס"מ, ומרן כתב דהרמב"ם סבר דהוי הקדש טעות דאדעתא דהכי לא אקדיש יעוי"ש, אבל תמוה טובא דמניין לרבינו לכתוב היפך הסוגיא דתמורה, ועוד דע"כ צריך לומר דלא שייך הכא טעות בהקדש, - והוא מטעם דע"כ אקדיש כן מעיקרא, דאל"כ הלא ג"כ אחר עריפה נאמר כן דאדעתא דהכי לא קידשה, וע"כ צריך לומר דכיון דנחית לכתחילה לספק, ע"כ על כל אופן קידשה, וא"כ אין הבדל בין קודם עריפה או לאחר עריפה, וזהו סברת הסוגיא דאם אמרינן דנאסרה מחיים, שוב אין לומר בזה טעות בהקדש. ג ונראה דהנה יש להבין ביאור הדבר הא דע"ע נאסרה מחיים משעת ירידה לנ"א, - משום דיש לפרש בה שני אופנים כאשר ויבואר. א) דהירידה לנ"א הרי זה כמו הקדש ממש, ולכן כמו שכל הקדש אוסר, כן גם הקדש עגלה ערופה אוסר, ב) דעצם הירידה אין לה כח הקדש, אעפ"י שכפרה כתיב בה, משום דכפרה נאמרה אחרי כל המעשה, רק מפני שסופה להיות נערפת ולהיות כפרה, ולהכי נאסרה מפני סופה, - והיינו כי ההזמנה לעריפה אוסרתה, ונאסרה מטעם

הזמנה, ונפק"מ בין הפירושים, לענין הזמנה, דאם נפרש כפירוש ראשון, א"כ אין זה ענין להזמנה אלא הרי היא עצם הקדש אבל לפי פירוש שני נאסרה מטעם ההזמנה, ויש ללמוד מזה דהזמנה מילתא היא, ויש לפרש דפליגי בזה אביי ורבא בסנהדרין מ"ח דאביי סבר שם באורג בגד למת דנאסר מטעם הזמנה, וגמר מע"ע, ורבא סבר שם דמע"ע לא גמרינן ואיתא שם דטעמא דרבא אמר משמשין ממשמשין נמר לאפוקי ע"ע דהיא עצמה קדושה, יעוי"ש, ויש לומר ביאור הדברים דסבר רבא דלא נאסרה מטעם הזמנה, אלא היא עצמה קדושה עצם הקדש, והנה אעפ"י דלא שייך הקדש בע"ע, אבל הביאור דהוי כמו הקדש מטעם דכפרה כתיב בה כקדשים, וזהו כשיטת התוס' בקדושין נ"ז שכתבו שם דכפרה כתיב בה קודם עריפה, דלאחר עריפה נלמד איסור הנאה מדכתיב שם ודרשו שם תהא קבורתה, ודרשה דכפרה הוי קודם עריפה יעוי"ש, - וזהו שאמר רבא דאין בזה משום הזמנה, אלא הוי כעצם הקדש. ד ולפי"ז אפשר לומר דהאי דינא דאם נמצא ההורו תצא העגלה לחולין תליא גם כן אם הוי הע"ע עצם הקדש, או רק הזמנה, דאם הוא בתורת הזמנה אז שייך לומר דלא הוזמנה על טעות, אבל אם היא עצם הקדש, אין לומר בה טעות, אבל הא בורכא חדא דלפי"ז מדוע לא קאמר הש"ס דזה תליא בהזמנה, ועוד דהרמב"ם פוסק שם כרבא לענין הזמנה, וע"כ סבר דע"ע עצם קדושה היא. ה ונראה דהרמב"ם סבר גם כן דעצם הקדש הוא הא דע"ע, אבל סבר דלא הוקדש אלא לצורך עריפה, וכל שאין עריפה צריך לו אין זה בכלל ההקדש, ומה"ט כי נמצא ההורג טרם שנערפה העגלה, נמצא דעתה לא הוי העגלה צורך העריפה נפקע ממילא הקדושה, ותצא ותרעה בעדר, וזהו סברת מרן הכס"מ, במה שכתב דבאופן שנמצא ההורג הוא הקדש טעות, ואתי שפיר דברי הרמב"ם דאעפ"י שפסק דע"ע נאסרה מחיים, ואם שחטה אסורה בהנאה, היינו דכיון דעדיין עומדת העגלה להיות נערפת עדיין איסור הנאה חופף עלי', ואין זה ענין להא דנמצא ההורג דעתה אינה עומדת לעריפה עוד, וכיון שכל עיקר ההקדש לא הי' רק בשביל מטרת העריפה, וכיון דלא נצרך לעריפה נתבטל ההקדש לגמרי, אבל עיקר סברא זו תליא בפלוגתא כאשר יבואר. ו תנן עירובין ז' האשה שנהרגה נהנין בשערה, בהמה שנהרגה אסורה בהנאה, ושם בגמ' פריך ואמאי איסוה"נ נינהו וכו' אמר רב בפאה נכרית וכו' קשיא לי' לרנב"י והא דומיא דבהמה קתני מה התם גופה אף ה"נ גופה, אלא אמר ר"נ זו מיתתה אוסרתה, וזו גמר דינה אוסרתה וכו' יעוי"ש, - ביאור הדברים דהמיתה אין לה דין לאסור השער משום דמיתה אינה משנהו, ואין בו ענין מיתה, אבל גמ"ד ישנו על כל שמחובר, ולכאורה קשה טובא מדוע אין השער של האשה נאסרת, הא עיקר האיסור של מת נלמד מע"ע, ושם ע"כ השער בכלל האיסור דהרי זה

בדומיא לגמ"ד למ"ד ע"ע נאסרה מחיים, וממילא גם במת הנלמד מגז"ש מע"ע תהי' גם השער בכלל האיסור, והיא תמי' רבתי. ז אבל אם אמרינן כסברא שכתבנו דכל עיקר הא דנאסרה ע"ע מחיים הוא דוקא בשביל צורך עריפה, וממילא כל שאין עריפה צורך לו אינו בכלל האיסור, ולפי"ז השער שאינו בכלל עריפה, דהעריפה הוא ענין מיתה גם כן דהיינו דבעינן שתמות העגלה ע"י עריפה, וממילא כמו דלא שייך מיתה בשער, כן גם עריפה אינה שייכה בשער, כיון שאין עריפה פועלת מאומה בהשער, ממילא גם בע"ע לא נאסר השער ולהכי אתי שפיר דלא נאסר השער במת, מטעם דכיון דעיקר הלימוד דמת נלמד מע"ע, ובע"ע גופי' לא נאסר השער.

ח דיש לפרש דבזה פליגי שם רב ורנב"י בשער מת, דרב סבר דשער מת אסור בהנאה ולהכי מוקי המשנה בפאה נכרית דוקא, היינו משום דסבר דבע"ע השער בכלל האיסור וממילא גם במת השער בכלל האיסור, ורנב"י ע"כ סבר דבע"ע אין השער בכלל, - וסברת הפלוגתא בדין עגלה ערופה בדבר ההקדש, היינו דרב סבר דהקדש ע"ע הרי הוא כסתם הקדש כקרבן דעלמא, וזהו מטעם כפרה כתיב בה כקדשים והרי היא כהקדש דעלמא, והוקדשה העגלה כקרבן, דע"כ גם השער בכלל, וממילא כשנאסרה גם השער בכלל האיסור, ורנב"י סבר דרק מה שנדרש ושייך לעריפה הוקדש, וכיון שאין להשער שייכות לעריפה, אין השער בכלל האיסור. ט והרמב"ם תפס בזה שימת רנב"י, ומזה הטעם עצמו פסק בפרי"ד מה' אבל הכ"א דבמת אין שער בכלל האיסור, וכבר עמד בזה מרן הכס"מ על הרמב"ם שלא ידע מקורו, והלח"מ הקשה מסוגיא דעירוכין שמבואר דהשער אסור לרב, ועכ"פ הי' לו לפסוק לחומרא, יעוי"ש, אבל לפי מה שכתבנו כיון דע"כ האי דינא דרב ורנב"י תליא בדין עגלה ערופה, וכיון שהרמב"ם יצא להכריע בע"ע דהשער לא הוי בכלל האיסור דעגלה ערופה, להכי שפיר פסק דאין שער המת בכלל האיסור.

י נמצא לפי"ז דיובדל ע"ע משארי בהמות דנאסרות בהנאה מחיים, דגם השער בכלל האיסור. והיינו דהתם בשור הנסקל הגמ"ד אוסרם, משא"כ בעריפה, וכמו שנתבאר. יא והנה לפי"ז שפיר מתפרשה האי דינא דנמצא ההורג דהעגלה תצא ותרעה בעדר ומותרת בהנאה גם למ"ד דע"ע מחיים נאסרת, והיינו לשיטת רנב"י משום דלא נאסרה רק הצורך לעריפה ותו לא, וע"כ הא דקאמרה הסוגיא בכריתות כ"ה דלמ"ד מחיים נאסרה הע"ע דלא תצא לחולין גם כשנמצא ההורג טרם העריפה, זהו רק לשיטת רב בעירוכין דסבר דע"ע ההקדש הוא כקדושת קרבן דעלמא, - וכיון שהרמב"ם פוסק כרנב"י א"כ ממילא שפיר הוכרח לפסוק דאם נמצא ההורג טרם עריפה דתצא העגלה ותרעה בעדר, ואין זה סתירה להא דפסק דמחיים נאסרה, וכמוש"נ. יב ונראה לומר דהוכחה הי' להרמב"ם גם

כן, והוא מהא דקאמרה הסוגיא בסנדרין שם דרבא לא גמר מע"ע משום דע"ע היא גופה קדושה, וקשה מדוע לא קאמרה הסוגיא דרבא לטעמי' דסבר בכריתות דעע" לא נאסרה מחיים, דאיתא שם דמביא ראי' דלא נאסרה מחיים מהא דתניא אם נמצא ההורג וכו' דתצא ותרעה בעדר, - ולהכי מפרש הרמב"ם דכוונת רבא דלא נאסרה מחיים הוא באופן אחר, והוא דרבא בא להוכיח דע"כ אין זה נאסרה מחיים כבעלמא כבשארי קדשים, והיינו אף דנאסר מחיים, אמנם עכ"פ לא נאסרה מטעם ההקדש עצמו, רק נאסרה מטעם הזמנתה לצורך עריפה, ולפי"ז רבא בעצמו סבר גם כן דע"ע נאסרה מחיים, רק שלא נאסרה אלא מה שצורך לעריפה, אבל עכ"פ נאסרה מחיים, וא"כ יש ללמוד מזה לדין הזמנה דמילתא היא, ולהכי קאמר רבא דאין ללמוד בזה מפני שהיא עצמה קדושה היא, ואין לה תורת משמשין, ובזה יש ליישב גם בדברי התוס' ד"ה מ"ט שהקשו מהא דפסק רבא כר' יוחנן, יעוי"ש, ותמוה מדוע לא הקשו מזה דרבא עצמו אמר כן בכריתות שם, ולפי מה שפירשנו אתי שפיר משום דאין זה ראי' להזמנה, משום דיש לפרש כמו שכתבנו, [ולא חש הרמב"ם לקושיות התוס' משום דגם ר' ינאי מיירי בה, ואין בזה הכלל דהלכה כד' יוחנן], ומזה יצא להרמב"ם לומר דינו דאף שנאסרה ע"ע מחיים, מ"מ אם נמצא ההורג טרם שנערפה תצא ותרעה בעדר, ולפי מה שביארנו יצא להרמב"ם זה מדברי רבא עצמו בסנהדרין, - ומזה הי' מוכרח לפסוק דעירוכין, ואתי שפיר הכל בס"ד. יג ונראה להביא ראי' לשיטת רש"י דרבנן סברי הזמנה לאו מילתא היא, והוא לפי מה שמבואר בירושלמי פר' אמר להם הממונה ה"ו וז"ל עור שעבדו לשם קמיע מותר לכתוב עליו מזוזה, רשב"ג אוסר אמר ר' יוסה הוינן סברין מימר מה פליגין להדיוט, הא לגבוה לא מן מה דתני אבני קודש צריך שתהא חציבתן בקודש וכו' אמר ר' חנינא בשם ר' יסא במחלוקת הוא הדא אמרה אף לגבוה פליגין דתני העושה כלי לגבוה עד שלא נשתמש בהן גבוה מותר להשתמש בהן הדיוט, ופריך שם והא תני העושה כלי לגבוה אל ישתמש בו הדיוט ר' חנינא בשם ר' יסא במחלוקת יעוי"ש, הרי מבואר במסקנא שם דאם נחליט דהזמנה לקודש מילתא היא להצריכה בתחלה דאז אית לן לומר דהחשיבות שלה פועלת איסור שימוש לתשמיש הדיוט, ואם אין בכחה של הזמנה לעשות איסור להדיוט דאז אין בה חשיבות של ממש מאומה וללא צורך היא, ולא בעינן לה כלל, ושיטה זו של הירושלמי מבוארת היטב גם בש"ס שלנו בסנהדרין שם דאיתא במסקנא דהדין של ההזמנה תליא בפלוגתא דתנאי דפליגי בעור של בהמה אם בעינן עיבוד לשמה, דרבנן סברי דכשרות לתפילין אעפ"י שלא עיבדן לשמן, ורשב"ג סבר דבעינן שתהי' העיבוד לשמה, ופירש"י דרבנן סברי הזמנה לאו מילתא היא להכי לא בעינן שתהי' העשיי'

לשמה מטעם דאין חשיבות להזמנה להצריכה בתחילת ועוי"ש, וזהו כסברת הש"ס ירושלמי, וזה הי' הוכחת רש"י לפרש כן, ולא פירש כפירוש התוס', והיינו בכדי שזה מוכרח לפי הירושלמי דאם הזמנה לאו מילתא היא, דלא בעינן לה מקודם כלל, וזהו דלא כשיטת הר"ת בתוס', והירושלמי הזה הוא מקור נאמן לרש"י, ובעיקר הענין דהזמנה וגדריה מבואר לנכון בספרי דברי סופרים סי' ל"ד. א דף מג מרבה אנו כסות סומא שישנה בראי' אצל אחרים, ומזה יש לתמוה על פיסקא דהגאון, הובא בהרא"ש ה' ציצית, דפוטר כסות סומא, אבל מבואר לנכון שיטתו בספרי נזר הקודש לזבחים י"ח עמוד ב'. ב עמוד ב וראיתם אותו וזכרתם ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלוי' בה ואיזו זו ק"ש, וכתבו התוס' שזהו אסמכתא בעלמא דק"ש דרבנן, וקשה טובא הא פליגי רבנן ור"ש בדרשא דקרא. וכמו שנדרש לר"ש וראיתם אותו למעט כסות לילה, א"כ ע"כ גם לרבנן הוי דרשא גמורה. ג ונראה דהנה בברכות כ"א פליגי אמוראי אם ק"ש דאורייתא או דרבנן, ואיתא שם מתיב רב יוסף מקרא דבשכבך ובקומך, ומשני אביי ההוא בד"ת כתיב, והיינו דלא היתה כוונת התורה על פסוקי דק"ש דוקא אלא על איזה פסוק מד"ת, וכן פירשו בתר"י שם בסוגיא, ולפי"ז אתי שפיר דהנה זה ודאי דדרשא גמורה היא, והיינו דלכו"ע מחויב לקרות פסוק מד"ת, וכוונת התוס' אסמכתא, היינו לקרות פסוקי דק"ש שזהו מדרבנן, וראיתי אח"כ בש"א סי' א' שנחית לזה. - ד והנה ראיתי מקשה שם בשבת י"א מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה, ומוקי שם שהי' עסוקין בד"ת, ומ"מ מפסיקין לק"ש מפני שהיא דאורייתא וכדפירש"י, ומקשה הא כיון דעוסקין בד"ת בלא"ה א"כ כבר יצאו דין תורה, יעוי"ש, ונראה דהאי עסוקין בד"ת מיירי שהיו לומדין הלכה, אבל טרם למדו פסוק אחד שלם בתורה, - דע"כ כוונת התורה בשכבך ובקומך ללמוד פסוק אחד בתורה, - וקודם שלמדו פסוק שלם חיוב דאורייתא עליהם, ולזה מפסיקין. ה אבל קשה דאם נפרש שזהו אסמכתא, ועיקר הלימוד לזכור מצוה אחרת היינו לימוד פסוק בתורה, א"כ למ"ל קרא לזה הלא כבר נלמד מקרא דבשכבך ובקומך כמו שמוקים הש"ס שם בברכות דזה לימוד בהזהרת פסוק אחד שחרית ופסוק אחד ערבית, ואדרבה אם נפרש דזה הוי לימוד גמור, אתי שפיר, והיינו דמזה נלמד דבעינן לקיים קבלת מלכות שמים, וזהו דוקא בפסוקי דק"ש שיש בהם קבלת עול מלכות שמים, ודרשא גמורה היא, אבל לפי פירוש התוס' דקבלת מלכות לאו דוקא מן התורה, אלא בא ללמד דחיוב יש לאדם ללמוד פסוק בתורה, - א"כ כבר נלמד מקרא דובשכבך ובקומך, ויותר ניחא לפרש דהפסוק וראיתם אותו וזכרתם מלמדנו לזכור לקבל עול מלכות שמים, וזהו ק"ש, ואפשר שזהו טעם דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש בתשובה כלל ד' שפסקו דק"ש דאורייתא. ו וביותר

מסתבר לומר כן לפי הירושלמי פר"ק דברכות דאיתא שם אמר ר' יוחנן משום רשב"י כגון אנו שעוסקין בת"ת אפילו לק"ש אין אנו מפסיקין, ופריך שם וכי לית לי' לר"ש שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב וכו' ומשני סבר רשב"י זה שינון וזה שינון, ואין מבטלין שינון מפני שינון, וע"כ הביאור בזה דרבנן סברי דיש מעלה בק"ש מפני שיש בה קבלת מלכות שמים, וא"כ הרי זה מצוה בפני עצמה ככל מצות שבתורה, כסוכה ולולב, אבל רשב"י סבר דהכוונה רק לחייב בלימוד התורה שחרית וערבית, וא"כ אין זה אלא שינון ואין מבטלין שינון מפני שינון, ולפי"ז איכא למימר הכא בסוגיא דרשב"י ורבנן לשיטתייהו אזלי, דרשב"י דלא סבר דאמרה תורה מצוה מיוחדת לקבלת מלכות שמים, להכי לא דרש וראיתם אותו וזכרתם אזהרה לק"ש, ואם בשביל אזהרה לדברי תורה כבר ידענו מקרא דובשכבך ובקומך, להכי דרש וראיתם אותו פרט לכסות לילה, ורבנן סברי דהקרא מלמדנו לקבל עול מלכות שמים, ולפי"ז לרבנן ע"כ גם הלימוד לק"ש הוי לימוד גמור, וזהו כשיטת הפוסקים דסברי ק"ש דאורייתא, ודברי התוס' תמוה כאשר כתבנו, וצ"ע. ז והנה יוצא מזה עוד דבר חדש דמזה מוכח דלרבנן הוי ק"ש בגדר מצוה כסוכה ולולב, ולהכי סברי דמפסיקין לק"ש מפני שהוא נחשבת למצוה מעשיות, וממילא אפשר שאין אדם יוצא בה ידי חובת לימוד התורה, ורשב"י דאמר דבקרא ק"ש שחרית וערבית יוצא ג"כ ידי תורה, היינו משום דאזיל לשיטתו דסבר דק"ש לא הוי בגדר מצוה דמעשה, ובזה מיושב דברי הרמב"ם בפר"א מה' ת"ת ה"ח דפסק חייב אדם לקבוע זמן תורה ביום ובלילה וכו' ותמוה מדוע לא פסק דיוצא בק"ש. עי' בלח"מ, - אבל בזה שכתבנו אתי שפיר, משום דשיטת הרמב"ם דק"ש היא בגדר מצות המעשיות, וממילא אינה בכלל לימוד התורה, והרמב"ם חשב לה למצוה בפני עצמה בדבר קבלת מלכות שמים ולימוד התורה היא מצוה בפני עצמה, וכל זה נלמד מסוגיא דידן הכא, ומדויק מאד דשנה התנא עשה מצוה זו וזכור מצוה אחרת זו קריאת שמע היינו שקורא לזה מצוה, והיא בדמיון לציצית שהיא מצוה דעשיי', וכמוש"נ. בדין חיוב מזוזה א דף מד הדר בפונדק בארץ ישראל והשוכר בית בחו"ל כל שלשים יום פטור מן המזוזה, מכאן ואילך חייב, - והנה טעם הדבר דע"כ בעינן במזוזה בית שלו ממש, ומה"ט שוכר פטור שאינו שלו, וע"כ הא דחייב אחר שלשים יום הוא מדרבנן משום דמחזי כשלו, דע"כ אין לומר דמדאורייתא לא בעינן שלו, דא"כ אמאי פטור כל שלשים יום, וע"כ מוכח מדאורייתא בעינן שתהי' הבית שלו ממש. - ונלמד מדכתיב ביתך דמשמע שלו, ואע"ג דדרשינן ביתך דרך ביאתך מין הימין כמבואר לעיל ל"ד, - ומה"ט אין למעט שותפות מטעם דבעינן ביתך לדרך ימין כמבואר בחולין קל"ו, ושותפין חייבין במזוזה, מ"מ נראה דאם אינו שלו לגמרי פטור,

וכן מבואר בתוס' ע"ז כ"א ד"ה הא אמר, ושם כתבו דתרי ביתך כתיבי, ולמעט של אחרים כמבואר שם, וא"כ אתי שפיר דכל שלשים יום פטור לגמרי, ומכאן ואילך חייב מדרבנן משום דמחזי כשלו. ב ולפי"ז קשה טובא בהא דתניא יומא ו' ת"ר כל הלשכות שהיו במקדש לא הי' להן מזוזה חוץ מלשכת פרהדרון שהי' בית דירה לכהן גדול, - וקשה מה מהני הדירה, הא הדירה לא הוי שלו, ולא קרינן בזה ביתך, ואעפ"י דמבואר הכא דהשוכר בית בארץ ישראל חייב מיד, והכא בלשכה דהר הבית לפי"ז יש לחייב מיד, אבל זה ליתא דע"כ התם לא הוי חיובו מן התורה אלא מדרבנן, וכן כתבו התוס' בע"ז שם, וא"כ מדוע יתחייב הכא במזוזה, ומבואר הכא דחייב מדאורייתא. ג ונראה דהר הבית כולו, כיון דשל צבור הוא וכל ישראל יש להם חלק, הרי זה כשותפין ממש, וחייב הדר בו במזוזה, וכן מבואר שם בסוגיא דבית הכנסת של רבים ובית השותפין חד דינא אית להו, ומאן דמחייב שותפין במזוזה סבר דביהכ"נ של רבים גם כן חייב אם יש שם בית דירה, כמבואר להדיא ביומא י"א ע"ב יעוי"ש, וא"כ הלישכת פרהדרין דינה כביהכ"ג של רבים, ובשיש בה בית דירה חייב במזוזה מדאורייתא, ולהכי חייב מיד כשנכנס בה ואין לפוטרו מטעם אינו שלו, דכיון דע"כ של רבים היא הרי זה כשותפין, ויש גם לכהן גדול חלק בו, ואעפ"י שאין לו זכות למכור ולהקדיש, מ"מ לענין זכות דירה הרי זה שלו, - והר"ן כתב בנדרים מ"ח בשם הירושלמי דאף מי שאין לו זכותים למכירה ולהקדש ג"כ נקרא שלו, והדר בו חייב, כי הוברר לשלו זכות דירתו כשותפין דבשעה שמשתמש בשלו משתמש אף בדבר שאין בו כדי חלוקה. - ד והנה אח"כ ראיתי בגבו"א ליומא שם מקשה מדוע תתחייב הלישכת פרהדרין במזוזה הא תניא במנחות הדר בפונדקי בארץ ישראל והשוכר בית בחו"ל כל שלשים יום פטורה מן המזוזה, והא לישכה זו בדירת כה"ג לדר בפונדקי בארץ ישראל דמי, ואפילו אם אמרינן דזה דמי לשוכר בית בארי' דאיתא שם דחייב לאלתר הא מפרש התם דעיקר הטעם משום ישוב ארי', וטעם זה לא שייך הכא בלישכה וכו' ועוד דלא הוי זה אלא מדרבנן, עכת"ד, ולדברינן אתי שפיר דע"כ הרי זה כדר בבית שלו ממש, כיון דהלשכה של ציבור היא, ויש לו חלק בזה, וכשדר בה הרי הוא דר בשלו. ה והנה בגבו"א כתב שמזה ראי' לשיטת התוס' במנחות דסברי דמן דין התורה לא בעינן ביתך שלו וחייב במזוזה גם בשל אחרים, והא דבעינן שידור בבית שלשים יום, זהו מפני שזהו השיעור להיות נחשב דירה, ובפחות מזה אין כאן שיעור דירה, וחיוב מזוזה בדירה תליא, ולהכי הכא חייב במזוזה אף שאינה שלו מטעם הדירה שדר בה הכהו גדול, והא דמחייב הכא לאלתר, אעפ"י שאין כאן עדיין שיעור דירה, זהו מפני שהתורה קבעה מקום לישיבתו בלשכה, להכי הרי זה נחשבת

לדירת קבע תיומ"י, ומביא ראי' מהא דאכילת פת בסוכה בליל מ"ו דסוכות דגמרינן ט"ו ט"ו מחג המצות, בסוכה כ"ז, ופירשו המפרשים דסני בכזית אעפ"י דלענין מצוה דסוכה בעינן אכילת קבע וזהו בכביצה. מ"מ הכא סגי בכזית, והיינו שכיון שקבע הכתוב חובה להכי נחשב קבע גם בכזית, וה"נ אעפ"י שאינו נחשב דירה בפחות משלשים יום, אמנם כיון שקבע הכתוב מקום דירתו הכא, להכי חשיבא דירה תיכף בבואו שמה, עכת"ד, ולדעתנו דבריו תמוהין טובא, א) מה שייך קביעות דירה הכא, דאטו דין הוא שיהי' דוקא בלישכה, הלא גם אם יהי' מופרש באויר הר הבית שפיר הוי פרישה מעליא, ואינו מרומז בתורה שתהי' הפרישה בלישכה, ב) גם יכול לצאת מלישכה זו ללישכה אחרת ולקבוע דירתו בכל פעם בלישכה אחרת, ואין כאן קביעות דירה, ולא עדיפא מפונדקי בארץ ישראל, ג) הלא עיקר פרישה הנלמד ממלואים. וגם שם לא היתה לישכה קבוע, ובקרא כתיב פתח אוהל מועד דהיינו עזרה, והקביעות הלישכה בודאי שאינו מן הלימוד דמלואים, ד) ומעתה אין זה ענין להא דכזית פת בליל ט"ו דסוכות דשם הלימוד שיאכל כזית פת בסוכה דוקא. ו ובעיקר דברי התוס' שחידשו דלא בעינן במזוזה שתהי' הבית שלו, אלא גם של אחרים חייב במזוזה דלפי"ז מדוע בעינן קרא לחייב שותפין אטו גרע מבית של אחרים, ואטו בשביל שגם השני דר בהבית יופקע חיובו, הלא עכ"פ כיון שדר בו חייב, ועוד תמוה בהא דאיתא בשבת קל"א דלהכי מודה ר"א במזוזה שאם קבע מזוזה בשבת שחייב הואיל ובידו להפקיר ביתו יעוי"ש, וקשה הא גם אם ידור בשל הפקר ג"כ יתחייב אם חייב נם בשל אחרים, וצריך עיון. - ז עוד כתב בגבו"א דכיון דלישכת פרהדרין היתה בנוי' משל כה"ג דהרי להכי נקראת בשם פרהדרין כמבואר ביומא ח', וכיון שהבנין הי' שלו להכי חייב לכו"ע אפילו אם אין חיוב מזוזה בשל אחרים, אבל הכא שהבנין מלמעלה הוא שלו, לכו"ע זה נקרא ביתך אעפ"י שאין הקרקע שלו, עכת"ד, וגם בזה יש לעיין אם באופן זה נקרא בית שלו, - דלדעתינו נראה דזה תליא אם בעל הקרקע יכול לסלקו מזה הבית, וזה פשיטא שיכול לסלקו ומשלם דמים עבור הבנין, כדין היורד לתוך שדה חברו ברשות ששמין לו וידו על העליונה, וכן הדין בבית, כמבואר ב"מ ק"א וברמב"ם פר"י מגזילה ואבדה, ובעל הקרקע יכול לסלקו לבעל הבנין בע"כ כמבואר בשו"ע תו"מ סי' שע"ה ס"ו שאם אמר בעל הקרקע טול מה שבנית שומעין לו יעוי"ש, ואף שזה מיירי שם בבונה שלא ברשות אבל ע"כ גם בבונה ברשות יכול לומר לו כן באופן שמשלם לו כדין ידו על העליונה, ולפי"ז מסתברא שאין לו להבונה קנין הגוף בהאי בית, ומסתברא שלא עדיף משוכר, וא"כ הכא בהאי כה"ג הבונה אעפ"י שבנה ברשות מ"מ כיון שהרשות לסלקו, אין לו קנין הגוף בזה, ועוד דע"כ הכא מיירי

שבונה ע"מ שלא יטול מזה כלום, ואדרבה מוסרם לציבור, ורצונו ג"כ שתהי' הלישכה הזו נקראת על שמו גם לדורות, וא"כ ע"כ בונה ברשות ע"מ למסרם לציבור וממילא זוכה הציבור תיכף בהבנותו, והיינו מטעם קנין צר, וכמו שכתב כמו כן הרשב"א והובא בהה"מ בפר"י מגזילה ואבידה ה"ט דאם אמר בעל הקרקע מתחילה הריני נותן דמי הבנין ונוח לי במה שעושה קנתה לו חצירו יעוי"ש, וה"נ קונה חצר קרקע הלישכה את הבנין שעליו להציבור להשיטות שיש קנין חצר לציבור, בהר הבית, ועי' בקצה"ח סי' ר', ואפילו אם אמרינן דאין חצר קונה בהר הבית כמו"ש המג"א סי' קנ"ד מהמשנה דשקלים פר"ז יעוי"ש, מ"מ הכא בשמקנה ע"מ כן שיהי' שייך לציבור ולהר הבית בודאי שזה סגי מטעם אמירתו והבנין הרי זה כקנין גמור וזוכה הר הבית להיות שלו, וגם מדברי התוס' ע"ז כ"א ד"ה אף במקום שכתבו בשם רבינו חיים דבית של חוץ לארץ לא נקרא ביתך יעוי"ש, אעפ"י שהבנין שלו, וע"כ דאזלינן בתר קרקע, ואם הקרקע של חוץ לארץ שלא נתפס אקרקע גדר ביתך, להכי לא מהני גם הבנין, והכא נמי אית לן לומר דלא מהני הבנין שעל הקרקע, וכן מוכח מהא דמבואר ביומא י"ב דאין משבירן בתים בירושלים, אעפ"י שבנה בתים משלו, ומוכח דלא מהני אם אין הקרקע שלו, ובתוסי"ש "ש שם אף לא מטות פירש לפי שמקום המטות אינו שלהם, ובשיש בית דירה שאני לענין מזוזה דיש לו זכות, ומשלו משתמש כמוש"נ. ח יומא י"א ת"ר בשעריך אחד שערי בתים ואחד שערי חצרות ואחד שערי מדינות כו' יש בהן חובת מצוה למקום וכו', וכתב הרמב"ם בפר"ו מה' מזוזה ה"ח דכל אלו חייבין במזוזה מפני שהבתים החייבין במזוזה פתוחין לתוכן יעוי"ש, נמצא דחיוב הבתים מחייב את אלו, והיינו דזה נלמד מדכתיב בשעריך דמובנו השער להבתים, - ובזה נכללו כל השערים דחשיב התנא, משום דכולהו הוו שערים להבית, ועכ"פ משמע מזה דעיקר חיוב דאמרה תורה על השערים לחייבן במזוזה זהו מפני הבית והבית מחייבן, - ובזה יובן דפריך אביי לד"ס הני אבולי דמחוזא מ"ט לא עבדו לי' רבנן מזוזה, והיינו דכיון דהני אבולי משמשין את העיר דהיינו הבתים המחויבין במזוזה וזה תחייב גם את השער במזוזה, ובזה יובן דפירש"י מטעם שרובן ישראלים יעוי"ש, עי' תשובת רע"א סי' ס"ז, ויש שרוצים להוכיח מכאן דשיטת רש"י דשותפות נכרי פטור, ולדברינו אין מוכח מכאן כלל דאף אם אמרינן דשותפות נכרי בבית מחייב במזוזה, אמנם הכא אם רוב בתים שבעיר נכרים דרים בהם או אפילו מחצה על מחצה, מ"מ אין לחייב את השער במזוזה יען כי אינו משמש את הבתים המחויבין, שאינו זה הענין עצמו דשותפות נכרים, דשם הפירוש כיון דגם הישראל דר שם הרי זה כולו בחיוב, משא"כ בשיש מחצה בתים פטורים, אין זה השער העיר האמור בתורה

שהכוונה המשמש את הבתים המחויבין, ולהכי פירש"י שרוב העיר ישראל ורובא ככולה, וממילא הרי זה שער המשמש את הבתים המחויבין, וזהו גם כן שמשני דהנהו השערים חזוק לאקרא דרובי הוא דעבידי היינו הבנין שלמעלה, וא"כ אינו עשוי לשמש את הבתים שבעיר, ואין זה השער האמור בתורה. ט ובזה יובן לנו הא דהקשו בתוס' ישנים לפי מה שמבואר בעירובין דהשער שהוקף קודם להבתים אין דינו כעיר, דהיינו שאין דינו כהבתים, וא"כ הכא אין דינו כהבתים ואין זה שער הבתים, כיון שהוקף קודם שישב, ותירצו דסגי לענין מזוזה גם בהשתמשות הזה המשמש עתה להבתים בזה שנכנסין עפ"י דרכם להבתים, ועכ"פ נשמע מזה שחיוב מזוזה בהשערים האלה לא הוי חיובין מחמת עצמן, אלא מחמת בתים, והביאו התוס' שכן מבואר גם בירושלמי שאמר טעמא משום שדרך שם נכנסין לבתים, וזהו כמו שכתבנו גם בשם הרמב"ם. י והנה בברייתא תנא שערי בתים, ומשמע דשערי בתים חייבין מדאורייתא כמו שערי מדינה. וילפינן כולהו מבשעריך, והרמב"ם השמיט שערי בתים בפר"ו ממזוזה ה"ח יעוי"ש, ולא ידעתי למה. יא שם תני רב כהנא קמי' דרב יהודה בית התבן ובית הבקר ובית העצים פטורים מן המזוזה, מפני שהנשים ניאותות בהן ומאי ניאותות רוחצות אמ"ל רב יהודה טעמא דרוחצות הא סתמא חייבין וכו' אלא מאי ניאותות מתקשטות וכו' והתניא שהנשים מתקשטות בהן חייבין אלא מאי אית לך למימר מתקשטות תנאי היא, לדידי סתמא תנאי היא, ומבואר בסוגיא דר"כ מפרש דבסתם בית התבן פליגי תנאי ויש תנא דמחייב, ויש תנא דפוטר, ור"י סבר דבסתמא לכו"ע פטורין, ובמתקשטות פליגי, ואח"כ איתותב ר"י מדמצינו תנא דסבר דסתם חייב, וא"כ חזינן דפליגי תנאי בסתם, ופסקו הרי"ף והרא"ש וכן בשיט"מ ב"מ ק"ב בשם רבינו יהונתן דבסתם חייבין והיינו כרב כהנא דפליגי תנאי בסתם, ופסקו דמחייב, וכתבו דמסתבר להו להכריע לחיוב כיון דאיכא ברייתא אחריתי שנישנית בסתמא בלא פלוגתא ומחייבת בסתם, להכי הכריע דחייב בסתם, וכן פסקו הטור והשו"ע, והרמב"ם פסק דסתם פטור, ורק במתקשטות חייב, והיינו כרב יהודה דסבר במתקשטות פליגי ופסק כמאן דמחייב, כן כתב הכס"מ יעוי"ש, ותמוה הרבה כיון דאיתותב רב יהודה א"כ מדוע בחר הרמב"ם שיטתו. יב בהא דרוחצות פטורים פירש"י משום דגנאי הוא ואין כבוד שמים לחיות מזוזה שם, ולפי"ז יש לעיין בהא דמחייב רב כהנא סתמא מה זה האי סתמא, אם הפירוש שמיוחד דוקא לתבן ובקר ולא לתשמיש אדם, וזהו הנקרא סתמא, ובזה חייב, או"ד האי סתמא פירושו שלפעמים מתרמי גם תשמיש אדם שם, ונקרא סתמא מפני שחסר לו ייחוד לתשמיש אדם, והנה מלשון סתמא ע"כ פירושו כן הוא שחסר ייחוד לתשמיש אדם אבל אינו

נמנע מתשמיש אדם, אבל יש לעיין לפי"ז אם גם אינו נמנע מתשמיש אדם, הא שפיר יש לחוש גם מתשמיש של גנאי דהיינו רחיצה, וא"כ האי סתם מגרע את החיוב יותר, וע"כ צריך לומר דסבר רב כהנא דגם באופן זה דיש לחוש גם מתשמיש של בזיון, מכל מקום כיון דאיכא גם חששא דתשמיש של קישוט להכי חייב. יג ובזה לא ידענו עדיין שיטת רב כהנא מה דעתו באופן הראשון שכתבנו היינו באופן שהי' מיוחד לתבן ולעצים אם זה עדיפא מסתמא דרב כהנא, מטעם דהתם הא איכא גם חששא דרחיצה, ואם התם חייב א"כ הכא פשיטא דחייב, או"ד דהתם חייב כיון שעכ"פ מוכן גם לתשמיש אדם כגון קישוט, והרי זה דירת אדם, כיון שמיירי בסתמא, משא"כ הכא במיוחד לתבן ולעצים. יד דיש להוכיח מהא דאיתא רב כהנא מתרץ לטעמי' ביתך המיוחד לך פרט לבית התבן ולבית הבקר כו' בסתם, ויש שמחייבים בסתם יעוי"ש, - משמע דבסתם הוא דמחייבין אבל באופן דגרע מסתם היינו שגם סתם לא הוי פטרי, והיינו ע"כ באופן שמיוחד דוקא לתבן, ובזה אין לומר דהמיוחד לתבן ולעצים עדיפא מסתם, א"כ מדוע מחייבין בסתם דוקא, ומשמע דבאופן דלא הוי סתם פטרי, א"כ מבואר דבסתם אעפ"י שאיכא חששא דרחיצה מ"מ עדיף מאילו מיוחד לתבן ולעצים דוקא, והטעם כיון דעכ"פ יש כאן התייחסות לדירת אדם, ולפי"ז בית התבן המיוחד דוקא לתבן ואינו עומד לדירת אדם כגון שהוא מלא תבן מפה לפה פטור. טו ויש להבין טעמא מאי מדוע עדיפא סתמא מפני ההתייחסות לדידה באיזה תשמישים דקשה הא איכא גם ההתייחסות דפטור היינו רחיצה, וע"כ צריך לומר דההתייחסות לרחיצה גם כן אינו מגרע את החיוב מפני שעכ"פ עלול הוא לתשמיש אדם, ואעפ"י שלאחרי הרחיצה אין כאן חיוב מזוזה, אמנם קודם שנעשה התשמיש המגונה עכ"פ יש כאן התחייסות לתשמישי אדם, וכמובן, ויש לפרש גם כן דתמיד היו בית התבן בגדר סתמא, ובכל הייחודים לתבן ולעצים מ"מ מסתמא לא נפיק, וכמובן, ולפי"ז סברת רב כהנא דמחייב בסתמא זהו מפני שיש להם התחייסות לתשמישי אדם והרי זה כדירה יחשב, -- וסברת רב יהודה דסבר בסתמא דברי הכל פטור, יש לפרש טעמו דסבר דכיון דיש גם כן התחייסות של תשמיש גנאי, ולהכי אין זה מעלה ארוכה להביא חיוב, וסבר גם כן דבכל בית התבן ובית הבקר איכא האי סתמא, וכיון שאיכא תרי אופני סתמא, תשמיש דקישוט, ותשמיש דרחיצה, להכי סתמא פטור. מז שם פריך ולרב יהודה דברי הכל פטור והתניא בשעריך אחד שערי בתים וכו' ואחד שערי עיירות ורפת ולולין ומתבן וכו' חייבין במזוזה, משמע מזה דכמו שילפינן שערי חצרות מבשעריך, כן ילפינן גם רפת ומתבן מקרא זה, - ויש לעיין מה שייך רפת ומתבן להא דבשעריך, וע"כ דסבר התנא דכיון דגם שערי חצרות ושערי עיירות חייבין מפני

שהם טפלים להבתים, ודרכם עליהם, כן גם באלו כיון שהם כמו תשמישים להבתים ונטפלים להם, הרי הם נתרבו גם כן מבשעריך, אעפ"י שאינם דומים להשערים, דשם פתוחים הבתים לתוכן ודרכם עליהן וכמו"ש לעיל, מכל מקום אפשר לדחוק כן בכוונה התנא, וצריך עיון. יז ואם נפרש כן בכוונת הברייתא דמרבה רפת ומתבן מבשעריך נמצא דבעצם הדין והסברא לענין סתמא, אם סתמא עושה חיוב, בזה אפשר לומר דסבר התנא גם כן דסתמא אינה נחשבת דירת אדם בשביל התשמישין, ואפשר שזהו גם כן מטעם דסבר רב יהודה דבסתמא כיון דאיכא גם תשמיש הרחיצה להכי אינה עודפת במעלת הדירה, אמנם כל זה אם אנו באים ללמוד מביתך" דהיינו שתהי' דירה המיוחדת לאדם, משא"כ האי תנא דמרבה לסתמא מבשעריד, ובזה אין המכוון דירה אלא תשמיש לדירה וכמו שערי העיר ובדומה, וזה לא גרע, להכי מחייב התנא בסתמא.

יח ולפי"ז לא איתותב רב יהודה בסברא, רק איתותב בדין שאמר דלית תנא דסבר סתמא חייב, ובאמת יש תנא דסבר חייב, אבל בסברא לא איתותב ר"י דהרי התנא הזה יליף מבשעריך, ואילו מהא דביתך שפיר אפשר לומר דגם תנא דברייתא זו סבר דבסתמא לא נקרא ביתך, - ואין כאן דירת אדם. - יט אמנם בהאי דינא דתנא דמרבה רפת ומתבן מקרא מבשעריך ע"כ הני תנאי דלעיל בין המחייבין בסתם ובין הפוטרין בסתם כולהו מביתך ילפי, וע"כ דסברי דאין לרבות מבשעריך מתבן ורפת וכמו שכתבנו משום דאין זה ענין להא דבשעריך, ולפי"ז נדחה שיטת האי תנא מפני תנאים הרבים דלעיל דלא סברי בזה כוותי', ואין בידנו לרבות רפת ובית הבקר אלא אם סתמא נחשב דירת אדם, ובזה בחר הרמב"ם לפסוק לקולא, א) דרב יהודה סבר דאין זה נחשב דירת אדם, ב) ואפילו רב כהנא סבר דתנאי פליגי ות"ק פוטר, ומאן דמחייבין קוראהו התנא ביחיד דנקט ויש מחייבין, - מזה הוציא הרמב"ם דסתמא פטור, ואינו חייב אלא במתקשטות. כ כתב הכל בו בשם הר"ף בה' מזוזה סי' צ' וז"ל כתב הר"ף ז"ל בית משכב הנשים פטור מפני שמכבסות ורוחצות בהן ומקשטות עצמן שם, וכן איתא בפ"ק וצ"ע עכ"ל, ודבריהם תמוה דהרי ביומא בסוגיא שם מבואר היפך דהקישוט מחייב בית במזוזה, ואפילו רפת ומתבן חייבין במזוזה כשהנשים מקשטות בהן, ומצאתי במעדני יו"ט ה' מזוזה ס"ק מ"ו עמד בתמי' על דבריהם יעוי"ש, והנה לפי דברנו נראה לבאר דכוונת דבריהם דמיירי בחדר המיוחד לשני תשמישין אשר אחד מחייב ואחד פוטר, דהיינו רחיצה שהוא תשמיש של גנאי פוטר, וקישוט שהוא תשמיש של כבוד מחייב, בזה מצאו רבותינו להוכיח מסוגיא דיומא דפליגי ר"כ ור"י בסתמא, והיינו כי הסתמא הוי מציאותו לשני תשמישים שונים זה מזה, ופליגי אם בסתמא יצורף גם מעלת הרחיצה,

מפני אשר בכח הטמור הרי הוא עומד לתשמיש אדם. וגם הרחיצה הוא באמת תשמיש אדם, ורק פעולת הרחצה פוטרת ממזוזה, אבל לא מה שיש להם התייחסות גם לרחיצה, ור"י סבר דזה לא יצורף להשלים התייחסות שלהם לדירה, אבל זה ודאי משמע משניהם דחדר כזה אשר משתמש בפועל בשני התשמישים, פשיטא שיש כאן פטור בפועל, אך יש לחלק גם כן ולומר דדוקא ברפת ובית הבקר וכדומה שבעצמותם אין זה תשמישי דירה לענין חיוב מזוזה, וכעת אנו באים לחייבם עבור הכנתם גם לתשמישי אדם לרחיצה וקישוט, בזה סבר שפיר רב יהודה, דהכנה דרחיצה אינו מעדיף בחיוב ומכש"כ אם גם השתמשו בפועל שני התשמישים דבזה גם ר"כ מודה, משא"כ הכא בנידון חדר בית משכב נשים שזהו בעצמותו הדירה שחייבה תורה במזוזה דהיינו חדר השינה, וכעת אנו באים לפטור אותו מפני תשמיש דרחיצה, בזה שפיר יש לדון ולומר דלא מיפטר בשביל זה, כיון דאינו מיוחד לרחיצה גרידא, אלא משתמשים בו גם תשמיש של כבוד כמו הא דמתקשטות ושינה ומיוחד למשכב נשים, - והנה זהו כוונת הב"י שכתב דעד כאן לא פטרו ביומא שם מפני שהנשים רוחצות אלא בית התבן ובית הבקר וכו' אבל בית דירה ממש אעפ"י שהנשים רוחצות בהם חייב במזוזה יעוי"ש, וזהו כדברנו, אבל נראה שזהו גם כוונת הכלבו שמסיים בצ"ע, והיינו שמספקא להו לראשונים בזה. כא שם והתניא אחד שערי בתים ורפת וכו' הקשו בתוס' ובריטב"א אמאי לא משני ר"י דהכא מיירי במתקשטות ולהכי מרבה אותם התנא לחיוב ואין ראי' מזה לסתמא יעוי"ש שדחקו בזה, והנה לפי מה שכתבנו לעיל דכוונת התנא הכא שיליף רפת ומתבן מקרא בשעריך, א"כ ע"כ אין לומר דמרבה התנא באופן שמתקשטות דא"כ הרי זה דירה של אדם ממש, והרי זה ביתך, וגם נלמד מקרא דביתך המורה ביתך המיוחד לך, וא"כ מדוע יליף התנא לחייבם מריבוי דבשעריך, ובא לרבותם כי היכי דמרבה שערי עיירות וכדומה, וא"כ ע"כ מוכח דלא מיירי במתקשטות וזהו סתמא, ולהכי מותיב מזה תיובתא לר"י דסבר בסתמא כו"ע לא פליגי דפטור ולית תנאי דמחייב, אבל בסברא לא איתותב כדלעיל, ומושב קושיות הראשונים. כב שם יכול שאני מרבה אף הר הבית והלישכות והעזרות ת"ל בית מה בית שהוא חול, אף כל שהוא חול יצאו אלו שהן קודש, ולפי"ז יש לפטור לישכת פרהדרין ממזוזה מטעם שהוא קודש, וכתבו התוס' ישנים שכן הוא הדבר, וכר' יהודה מתוקמא דאילו לרבנן בלא"ה לא בעי קרא למעט מטעם שהוא קודש הא סברי דירה בע"כ לא שמח דירה, יעוי"ש, ותמוה דמבואר ביומא שם דרבנן סברי דירה בע"כ שמה דירה, ומחייבי רבנן במזוזה ללישכת פרהדרין, וצ"ע, ותיקשה גם כן מדוע באמת מחייבו רבנן שם במזוזה כיון דמיעטה התורה מטעם שהוא קודש. כג כתב הרמב"ם

בפר"ו ממזוזה ה"ו הר הבית הלישכת והעזרות ובתי כנסיות ובתי מדרשות שאין בהן בית דירה פטורין לפי שהן קודש, וכתב מרן הכס"מ מקורו לסוגיא זו, - וקשה דהנה בברייתא מתפרשה למעט אף בשיש דירה, ומכל זה ממעט התנא מטעם שהוא קודש, וכמו"ש התוספות ישנים, אבל בשאין בהם בית דירה בלא"ה פטור מטעם חסרון דירה, והרמב"ם דממעט מטעם קודש דוקא בשאין בו בית דירה, - ובשיש בו דירה חייב אעפ"י שהוא קודש זה לא שמענו, גם תמוה למה לי טעם הקודש בשאין בו בית דירה, הא בלא"ה פטור מפני חסרון דירה, וצ"ע, והרא"ה מצוה תכ"ג כתב כהרמב"ם. - כד ונראה דהרמב"ם מפרש דהמיעוט שממעטין דבר מקודש היינו דאם באנו לחייב את הרבים במזוזה מטעם התשמיש שלהן המשתמשים בזה לדברים קדושים וצבוריים, וכמו שחייבין ציבור במזוזה בשיש להם בית מיוחד עבור צרכיהם להתאסף שם, וכדומה, וזהו בית שותפין שחייב במזוזה, וכן מצינו שהציבור חייבים במזוזה לשערי עיירות ושערי מדינות, כן סד"א שהציבור מחוייבים במזוזה ללישכות הר הבית ועזרות, דלא גרע זה מבית השותפין דעלמא, על זה מלמדנו הקרא דבעינן דומיא לבית שתהי' דוקא חול, אמנם כשדר שם יחיד ויש לו בית דירה פשיטא שהיחיד מחויב במזוזה עבור דירתו, וזהו שכתב הרמב"ם הר הבית והלישכות וכו' ובתי מדרשות שאין בהם בית דירה פטורין לפי שהן קודש, והכוונה כיון שאין בהם בית דירה ליחיד, אז הרבים פטורין מפני שהוא קודש, ואינו דומה לבית שותפין דעלמא, וכמו"ש לעיל, ושל לישכת פרהדרין מסיים שם הרמב"ם כיון שהיתה שם בית דירה לכהן גדול חייבת במזוזה היינו מפני הדירת יחיד, ואתי שפיר לפי"ז דאתיא גם כרבנן דאעפ"י שמחייבי לכה"ג במזוזה, מ"מ סברי האי דרשא למעט קודש, - ומזה שמעינן דבית השותפין או של רבים אם תשמישה לדבר חול אעפ"י שאין בה דירת יחיד מ"מ חייבת במזוזה, ורק בדברים קדושים כמו ביהכ"נ וביהמ"ד בעינן שם דירה ליחיד, והיינו דירת חול דוקא. כה שם ובית הכנסת מי מטמא בנגעים כו' ל"ק הא ר"מ הא רבנן דתניא ביהכ"נ שיש בה בית דירה לחזן הכנסת חייב במזוזה, ושאין בה בית דירה ר"מ מחייב וחכמים פוטרין, וע"כ דבזה פליגי דר"מ סבר שדין הביהכ"נ כדין בית השותפין, ודירת ביהכ"נ המשתמשת לתשמיש ביהכ"נ לרבים, זהו בית השותפין ממש, וע"כ דלא סבר למעט קודש, או דסבר דהקרא אתי למעט דוקא קדושת הר הבית, וקדושת ירושלים, ולא בתי כנסיות שבמדינה, וחכמים פוטרין כמו שכתבנו, ושיטת הרמב"ם כחכמים. כו ובזה מבואר לנכון גם כן הא דאמר ר' יהודה שם דלהכי הלישכת פרהדרין פטורה ממזוזה משום דדירה בע"כ לא שמה דירה, ולמה לא אמר דפטורה מפני, שהיא קודש, וכבר הקשו בזה בתוסי"ש ובריטב"א, ולדברי הרמב"ם

אתי שפיר כפשוטו, משום דאם דירה בע"כ שמה דירה הוי חיוב מזוזה דאורייתא על היחיד, ובזה מיושב גם כן הא דהקשה הריטב"א מדחזינן לקמן שר"י פוטר מקום מקודש מטומאת נגעים, והכא לא ממעט חיוב מזוזה במקום מקודש יעוי"ש, ובדברינו שפיר סבר ר"י האי דרשא גם במזוזה למעט מקום מקודש, - והנה דברי הריטב"א צ"ע הא התם מטעם אחר דלא נתחלקה לשבטים, ואולי כוונתו לפירש"י במגילה כ"ו שמפרש מקום מקודש משום דביתו של קודש הוא יעוי"ש, וצריך עיון. - כ"ז שם והא דכרכים והא דכפרים, - מבואר מזה דנגעים ומזוזה דיניהם שוה וביהכ"נ של כרכים שאין מטעמא בנגעים אינו חייב במזוזה גם כן, ודכפרים מטמא בנגעים חייב במזוזה אף בלא בית דירה לחזן הכנסת, וגם הש"ס משני שם הא ר"מ והא רבנן דפליגי לענין מזוזה, וכן סברי לענין נגעים, ולפי"ז יש לעיין במסקנא דמסיק הש"ס דגם ביהכ"נ של כפרים אין מטמא בנגעים מטעם דכתיב ובא אשר לו הבית בעינן שתהי' הבית מיוחד לו, ולפי"ז גם במזוזה פטורה מטעם חסרון ייחוד בעלים מיוחדים, וכיון שביהכ"נ של כפרים פטור ממזוזה א"כ גם שותפין הדין כן, ובית השותפין גם כן פטור, וכמו שפירש"י שם ד"ה דכפרים דהרי זה כבית השותפין, ולפי"ז בית השותפין גם כן פטור, ומאן דמחייב בית השותפין ע"כ סבר דבית השותפין מטמא בנגעים, וגם ביהכ"נ של כפרים מטמא בנגעים, וכן מצאתי בתוס' ישנים ד"ה יצאו אלו שכתבו כן יעוי"ש, ולפי"ז יש לתמוה דהרמב"ם פוסק דבית השותפין מטמא בנגעים, בפרי"ד מטו"צ, ובית הכנסת של כפרים השמיט, וכתב סתם בית הכנסת מטמא בנגעים בתנאי שיש שם בית דירה לחזנין או לתלמידים וע"כ דעתו דגם בית הכנסת של כפרים הדין כן, וזה תמוה מ"ש משל שותפין, וצ"ע. כח והנה לפי מה שביארנו לעיל דשני חיובים איכא במזוזה, א) התשמיש הכללי, ב) התשמיש הפרטי, - דהיינו שחייבה תורה במזוזה לרבים על תשמישם הכללי, וחייבה תורה ליחיד על תשמישו הפרטי, והנה כשאנו באים לחייב בית הכנסת על תשמישם הכללי בזה כבר שללה תורה חיובם מטעם דאין זה תשמיש חול, אבל בית השותפין יש לחייבם עבור תשמישם הכללי מפני שתשמישם הוא תשמיש חול וכיון שגילתה לנו תורה בפרטי תשמישים דבעינן תשמישים המיוחים לתשמיש חול דוקא, - ובלעדי תשמיש חול אין זה המכוון בית דירה שאמרה תורה, להכי גם בדין טומאת נגעים בעינן גם כן שתהי' מיוחדים בתשמישם המיוחדים לעניני חול, ולהכי אעפ"י שסבר הרמב"ם דבית השותפין מטמא בנגעים, היינו עבור שמיוחד הבית לתשמישי חול לצרכם, משא"כ בית הכנסת של כפרים שאין להם תשמיש מיוחד לתשמישי חול, לא קרינן בזה ביתו, ולפי"ז בית הכנסת של שותפין וביהכ"נ של כפרים דינם שוה, ובעינן בית דירה, ואין זה ענין

לבית שותפין, כמו שנתבאר. כט שם בתוס' ישנים תירצו עוד וז"ל אי נמי שאני הכא דלא נתברר חלקם מעולם עכ"ל ביאור הדברים דהכא מיירי קודם חלוקה שלא נתברר עדיין חלקם, ואינו דומה לשותפין וביהכ"נ של כפרים, וקשה דלפי"ז מאי פריך הש"ס מזה להוכיח על כפרים שאין מטמא בנגעים, עד שהוכרח הש"ס לומר אלא מחוורתא כדשנינן מעיקרא, ולדברי התוס' לא דמי זה לזה, וצ"ע. ל שם תנו רבנן בית הכנסת ובית האשה ובית השותפין חייבת במזוזה, פשיטא מה"ד ביתך ולא ביתה, ופירשו התוספות משום דכתיב בלשון זכר יש למעט אשה, וקשה למ"ל קרא למעט אשה הא אשה בלא"ה היתה פטורה מטעם דאיתקש מזוזה לת"ת וכשם שפטורה מת"ת כן פטורה כמזוזה, כמו שמבואר בקדושין ל"ד, וגם בברכות כ' איתא להדיא במזוזה פשיטא ומשני מה"ד נקיש לת"ת ומשני גברא בעי חיי וכו' נמצא דבלאו ריבוי דלמען ירבו ימיכם לא היו ידענו נשים לחיוב, מטעם דיש למעט מההיקשא לת"ת, וכנראה שלמכוון זה מציין הגרע"א ז"ל בגיד הנשה להא דברכות, וכן מצאתי בגבו"א עמד בזה ויצא שם לחדש דכוונת הש"ס לפטור הבית, ומהיקש ממעטין את האשה עצמה, ומביתך ממעטין גם את ביתה מחיוב מזוזה, ומזה מוכיח שם דל"ב בחיוב מזוזה שתהי' הבית שלו דוקא יעוי"ש, ולדעתנו נראה לבאר לנכון באופן אשר אין הכרח לדבריו, וזה הדבר, דהנה יש במצוה שתים, א) חיוב המצוה, ב) קיום המצוה, ובכל מצוה ומצוה דורשין אנו מהאדם השתים האלה, היינו החיוב והקיום, ומ"מ משכחת לפעמים זה בלא זה, היינו דאיתא בחיוב, וליתא בקיום, כמו מי שאין לו זרוע לענין תפילין דליתא בקיום, לא מהני לו החיוב, כיון שאינו בקיום, ולפעמים איתא בקיום אף שאינו בחיוב כמו כל מי שאינו מצווה ועושה כגון סומא לר' יהודה דאעפ"י שליתא בחיוב ואיתא בקיום, וכמו כן כל מצות עשה שהזמן גרמא לנשים דליתנהו בחיוב, ואיתנהו בקיום, והנה לפי"ז אם באנו לפטור נשים ממזוזה מטעם ההקש לת"ת דנשים פטורות אין לנו למעטם אלא מחלק החיוב לומר דאין אשה מחויבת במזוזה, אמנם מחלק הקיום לא נתמעטה, אבל אם באנו למעט אשה מטעם ביתך ולא ביתה נמצא דהתורה שללה כל עיקר דירתה שאינה בת מזוזה וממילא ליתא גם בקיום, והרי זה כאילו דרה בחוץ, ולא שייך כאן קיום המצוה כלל, זהו כוונת הש"ס הכא בהא דממעטין מביתך ולא ביתה. לא כתב המרדכי בהגהות לפר"ח שבית שישראל ונכרי שותפין בו פטורה מן המזוזה, - דאע"ג דלא מצינו בקרא לפטור, אמנם כמו שמצינו לענין נגעים רשותפות נכרי אינו מטמא בנגעים כדאיתא בתוספתא, והטעם כיון שיש לנכרי חלק בהבית, ונכרי לאו בר טמויי בנגעים הוא, הרי אין כאן בית שלם לגבי טומאת נגעים דבעינן בית שלם עם כל זויותיו, וכן לגבי מזוזה כיון שיש לנכרי חלק בגוף הבית

הרי אין כאן בית שלם להתחייב במזוזה, ואנן בעינן בית שלם לענין מזוזה דהא ממעטין בפר"ק דסוכה בית שאין בו ארבע אמות, וכן שער שלם בעינן, וכי שקלת לחלק נכרי הוי חצי בית וחסר וכו' יעוי"ש, ביאור הדברים בדבריו דאעפ"י שלענין שותפות ישראל לא אמרינן דהוי בית לכל אחד ואפילו בבית שאין בו יותר מארבע אמות וכי חלקת לחצאין הרי זה בית חסר, מ"מ כיון דאין כאן התערבות והתמזגות פטור בהאי בית, חשבינן לכל אחד בית שלם, מטעם דלכל אחד ואחד יש שיעור חיוב בפני עצמו, משא"כ בשיש התמזגות פטור בכל הבית הרי זה כחצי בית. לב אבל יש לעיין דעיקר ראייתו מתוספתא דנגעים, והנה שם בתוספתא פר"ו איתא בית שצידה אחד נכרי וצידה אחד ישראל אינה מטמאה כנגעים, וכן כתב הרמב"ם פרי"ד מטו"צ הי"ג וז"ל בית שצידו אחד נכרי וצידו אחד ישראל כו' אינו מטמא בנגעים, ואילו במזוזה באופן זה פשיטא שחייב הישראל במזוזה, וא"כ מניין להמרדכי דינו לענין שותפות נכרי כיון שאין הדין שלו בתוספתא, ואפשר דיליף מדין נתיצת הכותל השותפות עם הנכרי, דכיון דתורת נתיצה בהכותל כולו, וא"כ יש התמזגות פטור בכל הכותל, וא"כ חסר בזה הכותל, וממילא בשותפות בפנים הבית, חסר חצי בית, ובמזוזה באופן זה אין כאן חיוב מזוזה, וצ"ע, - והרשב"א בחידושיו לחולין קל"ו כתב דשותפות נכרי אינו פוטר במזוזה מטעם דדירת ישראל בשלימותו, וחייב במזוזה, ודעת התוס' לפטור מטעם דכיון דגבי שותף אחד לא שייך למען ירבו וגו', והרמב"ם דסתם ולא כתב חילוק משמע דעתו לחיוב, וגם המחבר סתם שותפות חייב, והרמ"א הגיה וכתב דוקא שותפות ישראל, וצ"ע לדינא. לג אמנם אם קבעו בית דירה בביהכ"נ לנכרי שומר ביהכ"נ לכו"ע אין לחייב במזוזה מטעם שביארנו לעיל דהחיוב דוקא על הדר שם. לד שם אין משכירין בתים כו' דלא נתחלקה לשבטים. והנה בערי מקלט אעפ"י שנתחלקה לשבטים מ"מ מבואר במכות י"ג ע"א דבשש ערים אין הרוצח מעלה שכר, וכן ברמב"ם בפר"ח מרוצח ה"י היינו גזירת הכתוב מדכתיב לכם לרוצחים, ויש לעיין אם נעשה שלו, וע' רמב"ם פר"ד שאין ערי מקלט נעשים עיר הנדחת, וצ"ע. א עמוד ב אלא בבאין עם הזבח דכולי שלמא ל"פ דמנחה ואח"כ נסכים דהכתיב עולה ומנחה וכו', ומזה יש לתמוה אדברי התוס' יומא ל"ד ד"ה נסכים שכתבו לתמוה מנלן דמנחה קודמת לנסכים אי משום דכתיב עולה ומנחה אימא דנסכי] קודמין למנחה דכתיב זבח ונסכים וכו' יעוי"ש, -- וקשה טובא הא מבואר להדיא הכא בסוגיא דנלמד מעולה ומנחה דמנחה קודמת לנסכים, וקרא דזבח ונסכים נלמד דינא דזעירי דאין הנסכין מתקדשין אלא בשחיטת הזבח, ומצאתי בקר"א שעמד בזה. - אבל נראה דאין לחשוד לרבותינו בעלי התוס' בהעלם סוגיא דהכא, ונראה דכוונתם להקשות מניין

להסוגיא למידרש מעולה ומנחה דמנחה קודמת לנסכים, והא דזבח ונסכים לכדזעירי, דלמא דרשא דזבח ונסכים לומר דנסכין קודמין, - ואם בשביל הקרא דעולה ומנחה נדרוש דהמנחה קודמת למוספין, וממילא אין לנו לדרוש דינא דזעירי, ועל זה תירצו דדרשא זו דעולה ומנחה מדויקת יותר כיון דתמיד כתיב מנחה ברישא, וממילא נלמד גם כן דינא דאין הנסכין מתקדשין אלא בשחיטת הזבח. ב והנה בעיקר דינא דזעירי יש לעיין מניין למידרש מזבח ונסכים דאין הנסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח, דלמא כוונת התורה דהנסכים יקרבו תיכף אחרי המנחה, ושלא להקריב המוסף בינתים, וכן נדרש שם ביומא מהא דכתיב זבח ונסכים לומר שלא יפסיק בזבח אחר בינתיים, - ונראה דדינא דזעירי נלמד מזה גופא דכיון דאמרה תורה דאין להפסיק בקרבן אחר בינתיים, מזה אנו רואים דהנסכין הוא חלק מהקרבן עצמו וכגופי' דזיבחא הוא, ממילא אנו יודעין דהזבח קובע הנסכים, ובזה מיושב הא דהקשה בגבו"א שם דלפי דינא דברייתא דנלמד מזבח ונסכים דאין להפסיק בקרבן אחר, והא מיבעי' לן האי דרשא לכדזעירי יעוי"ש, ולדברנו כל עיקר דינא דזעירי נלמד מדרשא זו דאין זבח אחר בא קודם הנסכים, והיינו משום דהנסכים הם חלק הקרבן עצמו כשבא עם הזבח, וכמוש"נ. נ נמצא לפי"ז דהא דאין מקריבין המוסף קודם הנסכים הוא משום דהנסכים חלק מהזבח, והיינו דהזבח מקדשן, ולפי"ז בנסכין של מוסף צריך להיות גם כן קודם, ולפי"ז בשבת שמקריבין הבזיכין במוסף, ע"כ יש להקריב הנסכים מקודם, אבל הרמב"ם פסק בפר"ו מתו"מ הי"א וז"ל בשבת מקטירין את שני בזיכי לבונה עם המוספין קודם ניסוך היין של מוספין, וראיתי למרן שם כתב ולא ידעתי מניין לו שהי' קודם לניסוך היין יעוי"ש, ביאור דבריו אשר אין לזה הכרח מהש"ס, אבל לפי מה שביארנו תמוה ביותר כיון דע"כ כל עיקר דינא דזעירי נלמד מזה דהנסכין הם כגופא דזיבחא, אבל ע"כ הבזיכין אינם שייכים להזבח לקידושין, דהלא כבר נתקדשו משבת שעבר, ונראה דהלחם הפנים אצל קרבן מוסף דינו כהמנחה בהקרבן תמיד ונקרא גם בשם מנחה כמבואר לעיל י' ע"ב, ולקמן מ"ו, -- וממילא הבזיכין הבאין להתיר את הלחה"פ ג"כ דינו בהמנחה, וא"כ הדין בזה דבזיכין קודמין ליין מטעם הכתוב עולה ומנחה. - ד והנה לפי"ז משמע דמנחת הסולת גם כן קודמת לניסוך היין משום דהמנחה יש לה דין קדימה, ולזה מסכים גם המל"מ דהרמב"ם סבר דמנחת הסולת קודמת, וכמו שמשיג בזה על הלח"מ, יעוי"ש, אבל לא הביא ראי' לזה רק מדייק ממשמעות דבריו, אבל לפי מה שביארנו ע"כ צריך לומר כן. ה והנה המל"מ מראה מקום לדין זה בירושלמי יומא פר"ב, וכוונתו בהא דבעי בזיכין ויין מי קודם, ופריך ולא מתניתא היא לבונה ליין, וחזינן שהבזיכין קודמין, ומשני כאן

לקרבן יחיד, כאן לקרבן ציבור, ופירש בקרב"ע דבקרבן צבור בזיכין קודמין, ובשירי קרבן כתב שזה מקור להרמב"ם, ולזה כיון המל"מ יעוי"ש, אבל תמוה דע"כ לפי דברי הירושלמי שם דאיתא שם בטעמא דחביתין קודמין ליין מטעם שזה לאשים וזה לספלים, א"כ מאי בעי שם אח"כ לענין בזיכין ויין, הלא גם בזה יש סברא זו דזה לאישים דהיינו הבזיכין, ויין לספלים, ולאישים קודם, ומה שפירש שם בגילה"ש דהבעי' הוא מטעם דיין הוי תדיר ובזיכין מקודש מטעם דהוי לאישים, ומבעי' איזה עדיף, דוחק הוא. ו והנכון לומר דכוונת הירושלמי דבעי בזיכין עם יין היינו משום דיש מעלה ביין שנאמרה בו שירה, ובזה ההבדל בין יחיד לציבור, דדוקא בצבור נאמרה השירה, וזהו שמשני כאן ביחיד כאן בצבור, היינו דביחיד הלבונה קודמת מפני מעלת האישים, אבל בצבור הוי בעי דלא איפשטא מטעם השירה, ומצאתי בקר"א שמפרש כן ביאור הירושלמי, והוא נכון, וכוונת הרמב"ם לפי ש"ס דחביתין קודמין ליין, מטעם דאיקרי מנחה, וממילא בזיכין קודמין קודמין ג"כ מטעם זה, וכמו שנתבאר. בדין איזה עדיף, חשיבות המצוה או הכמות א מתני' ר' שמעון אומר אם היו להם פרים מרובים ולא הי' להם נסכים יביא פר אחד ונסכים ולא יקריבו כולם בלא נסכים, יש לעיין אם יש לפניו מצוה שיש לה גם הידור, ואם יפזר על ההידור יבטל ממצוה אחרת, באיזו יבחר אם לעשות מצוה בהידור או שטוב יותר לעשות בלא הידור בכדי שיקיים שתי מצות. - ב והנה ע"כ דהקרבת הקרבן עם נסכים ביחד הוי מצוה מן המובחר כמוש"כ התוס' בר"ה ל' ד"ה נתקלקלו, הרי מבואר דסבר ר"ש דטוב לעשות מצוה אחת מן המובחר, דהיינו להקריב קרבן אחד עם נסכים ביחד בכדי שיהי' הקרבן מהודר, מלהקריב קרבנות הרבה בלא נסכים דהיינו לעשות הרבה מצוות בלא הידור, - ומבואר בפיה"מ להרמב"ם דאין הלכה כר' שמעון, הרי מבואר דרבנן פליגי על ר"ש, וכן מבואר בסוגיא לקמן מ"ה וכן מבואר בתוס' שם ד"ה ומניין, נמצא דבזה פליגי רבנן ור"ש, דר"ש סבר דטוב לעשות מצוה חדא בהידור מלעשות הרבה מצוות בלא הידור, ורבנן פליגי וסברי דיותר טוב לעשות הרבה מצות אפילו אם חסר להם ההידור, מלעשות חדא מצוה בהידור, וכיון דקיי"ל כרבנן א"כ אנחנו יודעין בבירור כי אין בכח ההידור להדחות מצוה, וטוב יותר לעשות המצוה בלא הידור בכדי שיקיים אח"כ עוד מצוה, ולפינן זאת מדסברי רבנן דטוב יותר להקריב פרים בלא נסכים דהיינו בלא הידור מלהקריב פר אחד עם נסכים דהיינו בהידור. ג ויש לדחות דשאני הכא דמיירי שהי' לו פרים להקריבם לקרבן, ונסכים אין לו עדיין- להכי לא אמרינן שימכור פר האחד בשביל לקנות נסכים, משא"כ אם הי' צריך בתחילה לקנות גם פרים, ואין מספיק לפרים ולנסכים אפשר שגם רבנן יודו דטוב לקנות פרים מועטים עם

נסכים בכדי שהקרבנות יהי' מהודרים, מלקנות פרים מרובים בלא נסכים כלל, איברא דמסוגיא לקמן מ"ה משמע דגם בתחילה הדין כן דצריך לקנות פרים מרובים. אבל יש לומר דהתם מיירי בקרבן צבור וכל הפרים הם מוסף לחג, נמצא דכל הפרים הם מצוה אחת, וכשמחסר פר אחד הרי הוא מחסר מהשיעור של הקרבנות, ואף על פי שאינו מעכב, אבל אינו דומה אם עושה מצוה בשיעור שלם, לבין עושה מצוה בשיעור חסר, וזה שייך דוקא בשיעור הפרים, משא"כ בדין הנסכים כיון דקיי"ל מביא אדם את זבחו היום ונסכיו לאחר עשרה ימים כמבואר בזבחים מ"ד, נמצא דהנסכים אינם שייכים לעצם הקרבן, אלא מצוה איכא בנסכים, ולהכי כיון דאין שייכים להקרבנות להכי גם בחסרונם דהיינו כשמקריב בלא נסכים לא הוי חסר השיעור, ולהכי סברי רבנן שפיר דטוב יותר להקריב פרים מרובים בלא נסכים מלהקריב פר אחד עם נסכים משא"כ באופן שכתבנו שפיר יש לומר דכיון דההידור מצוה הוי בעצם המצוה דטוב יותר לעשות מצוה אחת מהודרת מלעשות שתי מצוות בלא הידור. ד והנה יש להביא ראי' מהתוספתא מנחות פר"ו ה"ז וז"ל ר' יהודה אומר יחיד שהי' חייב פרים ואילים וכבשים ואין לו נסכים יביא פרים בנסכיהן, ואל יביא פרים אילים וכבשים בלא נסכים עכ"ל יעוי"ש, וזהו ג"כ כדעת ר' שמעון, ורבנן ע"כ גם בזה פליגי וסברי דטוב להביא פרים אילים וכבשים בלא נסכים, והכא ביחיד ע"כ כל קרבן הוי מצוה בפני עצמו, ומכל זה סברי רבנן דטוב להקריב קרבנות הרבה אף אם יחסר ההידור שלהם דהיינו הנסכים, ובמצוה ג"כ טוב לעשות שתי מצוות אף אם יחסר ההידור מלעשות מצוה חדא בהידור. ה אבל גם זה יש לדחות דלא דמי להתם, דשם בקרבנות לא הוי ההידור דנסכים בעצם הקרבן דהרי הנסכים היא מצוה פרטית השייכה להקרבת הקרבן, אבל אינו בעצם הקרבן, משא"כ הידור מצוה שהיא בעצם הקרבן כגון בזה דבעינן פר מובחר ושמן, י"ל דגם רבנן מודו דיותר טוב להביא פר אחד מובחר ושמן, מלהביא שני פרים שאינם מובחרים, מפני כי המובחר הוא בעצם הקרבן ובמצות ג"כ באופן כיון שאם יעשה המצות בההידור תהי' המצוה בעצמותה מהודרת, אולי בזה טוב יותר לעשות מצוה חדא, מלעשות שתי מצוות בלא הידור. ו דיש להעיר מדוע השמיט הרמב"ם בהלכותיו בין דינא דר' שמעון, ובין דינא דר' יהודה, ולא מצאתי מי שהעיר בזה. ז ואפשר לומר דסמך הרמב"ם במה שפסק בפר"ט מתמידין ומוספין דמיני דמים קודמים למנחות כמבואר שם ה"ה, ובהלכה י"א כתב דמנחות קודם ליין, דהיינו נסכים, - ולפי"ז פשיטא דזבחים שהם מיני דמים קודמים לנסכים, וזה ודאי דבמקום שיש דין קדימה או אפילו אם יתבטל הדבר הנדחה לגמרי ג"כ הדין כן, כמבואר בקדושין כ"ט דילפי רבנן דפדיון בני קודם לעליי' לרגל מדכתיב

כל בכור בני תפדה והדר ולא יראו פני ריקם כמבואר שם, - ולכאורה קשה דלמא לא היתה כוונת התורה אלא לאקדומי' לפדיון הבן מקודם, אבל מניין לרבנן דגם באופן שאין לו אלא חמשה סלעים, ואם יתן לכהן עבור פדיון בנו יתבטל ממצוה של עליי' לרגל אולי באופן זה עליי' לרגל עדיפא, וע"כ צריך לומר דזה הי' ברור לרבנן דבמקום שנתנה התורה דין קדימה לדבר אחד יותר מלאידך הוי מוקדם גם להדחות את הדבר השני באופן שיתבטל לגמרי, ולהכי אפילו באופן שאין לו אלא חמשה סלעים ג"כ אמרינן דפדיון בנו קודם אף אם יתבטל ממצוה של עלי' לרגל, וה"נ כיון שמיני דמים דהיינו זבחים יש להם דין קדימה לנסכים להכי יש בכחם להיות מוקדם אף להדחות באופן שיתבטלו לגמרי, וא"כ פשיטא שמחויב להקריב פרים ביותר אף בלא נסכים אעפ"י שיתבטל עכשיו מצוות נסכים לגמרי מאותן קרבנות. ח ולפי"ז יש להבין מדוע סברי ר' שמעון ור' יהודה דטוב יותר להקריב פרים מועטין עם נסכים מלהקריב פרים מרובים בלא נסכים, הלא ע"כ גם ר"י ור"ש סברי הייני כללי דמיני דמים קודמין לנסכים, ומדוע סברי הכא דמדחין] פרים בשביל נסכים, וזה טעמא בעי.

ט וונראה דסברת ר' יהודה ור' שמעון בזה דסברי דבזה ליתא דין קדימה לעשות המצוה חסירה היינו שלא תהיה המצוה בשלימות, דאין מגרעין את המצוה לעשותה כחושה, וכיון שהדין דהקרבת הפר בעי נסכים, הוי על הנסכים ג"כ מצוה דהקרבת הפר כיון דהנסכים הם השלמה להמצוה, והוי מצוה חדא, אעפ"י שאין הנסכים מעכבין, אבל המצוה של ההקרבה דהנסכים באים בהשלמה לכל פר ופר, ולהכי אין לעשות המצוה בחסר, אפילו באופן שהתכלית יהי' יותר גדול, כמו הכא שבדמי נסכים יקריב קרבנות.

י ובזה מצא רבינו סוגיא ערוכה דלא סברה סברא זו, בהא דמצינו לקמן מ"ט דבעי שם הגמ' בתמידין דלמחר ומוספין דהיום איזה מהם עדיפא היינו אם תדיר עדיף או מקודש עדיף, ופירש רש"י דהמוספין דהיום היינו שהי' שבת ומקריבין שני כבשים למוסף, וכנראה, הרמב"ם לא רצה לפרש כן, דהרי קשה דבאיזו סברא פליגי להדחות היום את המצוה דמוסף בשביל תמידין דלמחר הלא אין לנו להעביר על המצוה של היום, וכאשר העיר בזה המל"מ בפר"א ממגילה יעוי"ש, אמנם הרמב"ם מפרש דהמוספין הי' בר"ח או ביום טוב שמקריבין למוספין שבעה כבשים לכתחילה, ובדיעבד, יוצאין את החוב גם באחד, - כמבואר בפר"ח מתו"מ ה"ב, וסבר הרמב"ם דבאופן זה בעי הגמ' אם כדאי להניח שני כבשים מהשבעה עבור תמידין דלמחר, והיום יקריבו חמשה כבשים עבור מוסף, ובזה שפיר יש סברא לומר דבשביל לקיים את המצוה דתמידין דלמחר שהוא מצוה חשובה ביותר יען שיש להם מעלת תדיר, להכי טוב יותר להקריבם למחר מפני

שתדיר עדיף ממקודש, מלהקריבם היום שהוא רק מעלת מקודש, או דלמא מקודש דהיום עדיף ממעלת תדיר דלמחר, וזה לא קשה עכשיו היאך מניחין מצוה דהיום בשביל מצוה דלמחר דהרי מיירי עכשיו שגם היום מקריב את המוסף רק לא היתה ההקרבה בשלימות, ובזה שפיר יש לספוקי דדלמא בשביל מעלת התדיר כדאי הדבר גם אם המצוה לא תהי' בשלימות אם רק עצם המצוה קיים כדין. - יא וכמו כן יש לפרש באופן שליתא אלא שני כבשים, ואם יקריבם היום עבור מוסף לא תהי' המצוה בשלימות דהרי חסר עבור מוסף עוד חמשה כבשים, ובזה בעי הגמ' דאם תדיר עדיף ממקודש צריך להניח השני כבשים למחר עבור תמידין, וזהו מפני כי גם היום לא יקיים הקרבן מוסף בשלימותו, והפירוש הזה השני מבואר להדיא ברמב"ם פר"ח מתו"מ ה"כ שמיירי שם במוספי יו"ט וכתב האי דינא דגמ' יעוי"ש, ולפי"ז אם נחליט להלכה דיותר טוב לקיים מצוה אחת על צד השלימות עם הפרטים והסעיפים השייכים להמצוה, כמו הא דלעיל דסברי דיותר טוב לקיים המצוה בהקרבת פר אחד חמש יעוי"ש, דלפי"ז תקשה עם נסכיו, מלהקריב שני פרים בלא נסכים מפני שצריך לקיים המצוה בשלימות ומצוה בחסרון גרועה מעלתה הרבה מאד, וסברא זו מכרעת גם את המקודש דהרי הקרבת הפרים הוי מקודש יותר מהנסכים וגם תדיר ביותר, ומכל זה סברי דהמעלה שעושין מצוה בשלימות תכריע למקודש ותדיר, א"כ הכא בתמידין דלמחר שהקרבתן למחר תהי' על צד השלימות האמתי דהרי לא צריך אלא לשני כבשים עבור תמידין וזה יש לו, ואם יקריבם היום למוסף לא תהי' המצוה על צד השלימות דהרי חסר חמשה כבשים, ולשיטת ר"ש ור"י ודאי דתמידין דלמחר עדיפי מפני שהמעלה של עשיית המצוה בשלימות עדיף יותר ממעלת תדיר ומקודש, וזה הי' הוכחה להרמב"ם להשמיט את הדין דר' שמעון במשנה, וגם את הדין דר' יהודה דהתוספתא. - יב ובזה יש ליישב מה שיש להעיד לכאורה לפי מה שרוצה הסוגיא לומר בבכורות מ"ח רד' יהודה סבר לענין פדיון הבן דאיכא מצוה גם בחצי מדוע אמר ר' יהודה בקדושין לענין פדיון בנו ולעלות לרגל דלעלות לרגל עדיפא משום דהוי מצוה עוברת, וקשה הא יכול בהני חמשה סלעים לקיים את שתי המצוות היינו דיתן איזו נתינה לכהן עבור פדיון בנו דע"כ חצי לאו דוקא, ובמותר יכול לקיים את המצוה דלא יראו פני ריקם, ובפרט לפי מה דקיי"ל דמן התורה אין שיעור לראיי' כמבואר ברמב"ם פר"א מחגיגה ה"ב יעוי"ש, ואפילו לפי פירושו של התוס' ר"י הזקן בקדושין דפירש לעלות לרגל דצריך להוצאת הדרך יעוי"ש, אכתי תיקשה דיתן פרוטה אחת לכהן עבור פדיון בנו ויקיים מצוות פדיי' לר' יהודה דסבר אפילו חצי חמש כדלעיל, וזה ודאי דוחק לומר דהי' בצמצום שלא יכול ליתן

אפילו פרוטה ואף שהמסקנא בבכורות לא קיימא הכי, מ"מ מדוע לא מקשה הגמ' הכי על הסוגיא דס"ד לומר דר' יהודה סבר אפילו חצי חמש דלפי"ז תקשה מר' יהודה עצמו לפי מה דסבר בקדושין דמצוות פדיון נדחית לגמרי בשביל מצוות הרגל, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר דר' יהודה אזיל לשיטתו דהמצוה צריכה שתהי' נעשית בשלימותה ומעלה זו בעצמותה יש לה כח להדחות מצוה אחרת, להכי ודאי אי לאו דהוה רגל מצוה עוברת דאז בודאי הוי אמרינן דפדיון בנו קודם, וגם המצוה דהשלימות מדחה מצוה אחרת, להכי לא הקשה הגמ' מר"י דקדושין. יג כתב הטור והמחבר באו"ח סי' רצ"ו במי שאין ידו משגת לקנות יין לקידוש ולהבדלה יקנה להבדלה דקידוש אפשר בפת יעוי"ש, - והנה מבואר בב"י סי' ער"ב דמצוה מן המובחר לקדש על היין מלקדש על הפת יעוי"ש וכן מבואר ג"כ בדרישה סי' רע"א יעוי"ש, ובכל זה כתבו הטור והמחבר לדבר פשוט וברור דטוב להניח את ההידור דהמצוה, ולעשות המצוה בלא הידור, בכדי שעל ידי זה יכול לקיים מצוה אחרת גם כן כמו הכא שמניח את ההידור דמקדשין על היין בכדי שיהי' יכול לקיים גם את מצות הבדלה, דעיקר מצוה של הבדלה על הכוס תקינו כמבואר בטור יעוי"ש, ומזה נפשט גם את החקירה שכתבנו. - יד אמנם יש להקשות לפי דבריהם מסוגיא ערוכה שבת כ"ד דאיתא שם בגמ' בעי רבא נר חנוכה וקידוש היום איזה מהן עדיף קידוש היום עדיף דתדיר, או דלמא נר חנוכה עדיף משום פרסומא נסא הדר פשטא נ"ח עדיף משום פרסומא נסא יעוי"ש, וקשה הא לשיטת הטור ומחבר מה שייך בעי' זו דהרי כיון דמצי לקדש על הפת, ומסתמא יש לו פת, וא"כ ממילא מובן שצריך לקנות נ"ח בכדי לקיים שתי מצוות, וגם לפי המסקנא למה לן לטעמי' דפרסומא נסא, וב"ה מצאתי במהרש"א בחידושיו פסחים קי"ג העיר בזה, יעוי"ש. טו ונראה בביאור הדברים לפי מה שמבואר פסחים ק"ו דאם חביבא לי' חמרא מקדש אחמרא ואי חביבא לי' ריפתא מקדש אריפתא, וכן מבואר להלכה ברמב"ם פרכ"א משבת ובשו"ע סי' רע"א, - ופירוש חביבא לי' ריפתא היינו שתואב לאכול דהיינו שהוא רעב וחביבא לי' אכילה יותר משתי', הרי מבואר לפי"ז דלפעמים הוי מצוה מן המובחר לקדש על הפת היינו בשעה שהוא רוצא אכילה יותר משתיי', נמצא דהאי מצוה מן המובחר לקדש על היין הוי החיוב בגדר תנאי, היינו שהחיוב תלוי בתנאי היאך יהי' לבו תואב בשעת קידוש אם לאכילה אם לשתיי', משא"כ הבדלה דהוי מצוה בחיוב להבדיל על היין בלא שום תנאי מוקדם לזה, להכי אמרינן דיותר טוב להניח היין להבדלה שחיובה ברור בלא תנאי מוקדם ויקדש על הפת כיון דחיוב קידוש על היין הוי לכתחילה בספק חיוב דהיינו עפ"י תנאי מוקדם, ומצינו סמך לסברא זו בכתובות מ' דמפתה אחת מחייבי לאוין דלא אתי

עשה ודחי לל"ת משום דאיבעי אמרה לא בעינא וכו', והקשו התוסי"ש דלפי"ז למאי איצטרך קרא בכיבוד אב דלא אתי עשה דכיבוד ודוחה לל"ת והא אי אמר האב לא בעינא מי איתא לעשה כלל, ותירצו דהתם מ"מ מיד כשציוה האב הוי עשה לעשות מצוותו, והביאור בזה דמפרשי דהכא התחלת החיוב של העשה היתה על תנאי אם תרצה וכל זמן שלא אמרה בעינא אין כאן עשה כלל, להכי אמרינן דעשה כזו שחיובה בא מעיקרא על תנאי וספק, להכי אין בכחה להדחות לל"ת שחיובה היתה ברור בלא שום תנאי, משא"כ בעשה דכיבוד אב דהחיוב של העשה היתה ברורה, ותיכף כשציוה האב היתה עשה ברורה, ורק עכשיו צריך לבטל את העשה במה שיאמר לא בעינא, ובזה שפיר בעינן קרא, ובדברי התוס' אין מוכרח לדברי רש"י שפירש שם דמלמדין אותה לומר לא בעינא, הרי מבואר דחילוק יש בין חיוב ברור בלא תנאי לבין חיוב שבא דוקא בתנאי איזה אופן, ובזה מצאו הטור והמחבר לחלק בין קידוש להבדלה, וכמו שכתבנו. טז ובזה יבואר היטב הא דאמר רבא דבנר חנוכה אם לאו משום פרסומא נסא הי' סברא לומר דקידוש היום עדיף אעפ"י שקידוש היום החיוב מעיקרא בא על תנאי דהרי אי חביבא לי' רפתא מקדש אריפתא, מ"מ כיון דאיכא מעלת תדיר כקידוש היום, הרי מעלה זו יש לה חשיבות של מצוה מובחרת, דהרי יש סברא לומר דתדיר עדיף ממקודש, להכי יש סברא לומר דתדיר אף בחיוב ספק דהיינו שראשית החיוב הי' על תנאי ג"כ יש בכחה להדחות מצוה שאינה באה בתדירות, ודוקא לגבי' הבדלה מחלקי הטור והמחבר לבין חיוב שבא מעיקרא על תנאי, לבין חיוב שבא מעיקרא בלא תנאי, אלא חיובה ברור, והיינו משום דבזה הוי הבדלה וקידוש היום תרווייהו שווים דתרווייהו יש להם מעלת התדיר, משא"כ קידוש היום ונר חנוכה דלקידוש היום יש מעלת התדיר, ולגר חנוכה אין להם מעלת התדיר, בזה שפיר הוי אמרינן דתדיר עדיף אעפ"י שחיובה באה בראשונה על תנאי, כיון דהשתא עכ"פ מחיוב בקידוש היום ביין בתואב לשתיי' יותר מלאכילה, ושפיר יש להדחות נ"ח מפני שאינה במעלה של תדיר, להכי איצטרך לטעמא דפרסומא נסא דתכריע מעלת תדיר. יז ולפי"ז מיושב ג"כ הא דהקשה המהרש"א שם דהרי בהבדלה מצי להבדיל בתפילה יעוי"ש, דלפי דברינו דוקא בקידוש היום אמרו הטור והמחבר הכי דמדחינן קידוש על היין אעפ"י דהוי מצוה מן המובחר מפני מצוות הבדלה, יען דהחיוב קידוש על היין מעיקרא היתה על תנאי, היינו עצם המצוה דהמובחר היתה על תנאי מעיקרא, משא"כ בהא דמבדילין על הכוס, חיוב מובחר זה לא היתה בשום תנאי וחיובה ברור, ולפי"ז אין לדחותה בשביל שיכול להבדיל בתפילה, וזה מדויק בלשון הטור שכתב וז"ל דכי תקינו רבנן אבדלתא אחמרא תקינו יעוי"ש, וזהו כמו שכתבנו,

הרי לפי"ז אין לנו ללמוד מדברי הטור והמחבר לענין זה. יח ויש לפשוט לכאורה מהא דאיתא ביבמות ריש פר' ד' אחין דאיתא שם במשנה ד' אחין שנים מהם נשואים שתי אחיות ומתו הנשואים את האחיות הרי אלו חולצות ולא מתייבמות, יבמות, ופריך בגמ' ש"מ יש זיקה דאי אין זיקה האי לייבם חדא והאי לייבם חדא, ומשני לעולם אין זיקה ומשום דקסבר אסור לבטל מצות יבמין דלמא אדמייבם חד מיית אידך וקמבטל מצות יבמין יעוי"ש, הרי חזינן דמשום חשש בטול מצוות יבמין דהיינו מצות חליצה אסרו ליבם אפילו חדא ותרווייהו אחין חולצין לשתי אחיות יבמות, - והנה מבואר ביבמות כ"א דמצות חליצה לגבי מצות יבום הוי מצוה גריעא, דאיתא שם דחליצה במקום יבום לאו מצוה היא, - ואם אמרינן דמצוה החשובה מטעם ההידור יש בכחה להדחות אף שתי מצוות שאינם בדוגמתה במעלת ההידור, - תיקשה לפי"ז מדוע אמרינן דמשום חשש ביטול מצות יבמין יבוטל מצות יבום אפילו בחדא הלא כיון דמצות יבום היא מצוה מהודרת לגבי חליצה, וטוב לקיים מצוה אחת מהודרת דהיינו מצות יבום בחדא מלקיים שתי מצות חליצה בשתיהן, וע"כ מוכח דלא כן הוא, אלא טוב יותר לקיים שתי מצוות אף בלא ההידור שלהן מלעשות מצוה אחת בהידור שלה, אבל יש לדחות דשאני התם דהמצוות השתים המה בשני בני אדם, ואין סברא שבשביל קיום המצוה דזה שיעשה מצוה מן המובחר תדחה מצוה דהשני לגמרי, וברור, והעיקר בזה כמו שכתבנו לעיל אות י', וכמו שנתבאר. - א דם מה כל נבלה וטרפה וגו' הואיל ואישתרי מליקה וכו', וקשה הא אם הו"א דכהנים לא נצטוו על השחיטה ומותרים בנו"ט, א"כ לא הוי בר זביחה, כמו עכו"ם, והיאך כשר בכהנים שחיטת הקרבנות, וביוהכ"פ דוקא בכה"ג, ונראה דכוונת ההו"א דכהנים מותרים בנו"ט היינו רק לאלה שמותרים בקדשים, ואוכלים מליקה, אבל למי שאסור לאכול מליקה כגון כהן טמא, בזה י"ל דלא הותר אצלו מליקה לא הותר גם בנו"ט, ולא מיבעי' למ"ד ביבמות ל"ב דזר שאכל מליקה חייב משום נבלה, כן הכא בכהן טמא ואף למ"ד דא"ח משום נבלה, אבל זהו רק שם דלגבי עוף זה הותרה איסור נבלה, אבל בכהן טמא שאסור במליקה גם לפי ההו"א אסור בנו"ט, - ולפי"ז שפיר הכהנים מצווים על השחיטה בעת טומאתם, וממילא נקראים תמיד בני זביחה כיון שלפעמים אסורים בנו"ט, נמצא דעכ"פ ישנם בדין איסור נו"ט, ונקראים בני זביחה. ב עוד יש לומר דאף דהו"א דכהנים הותרו בנו"ט, אבל סו"ס בקדשים אסורים לאכול בלא שחיטה, דהא כתיב ושחט, ושפיר נקראים בר זביחה לקדשים, כיון דמצווין על זה, וראי' לזה מהא דחולין י"ז למ"ד דהותר בשר נחירה במדבר, ומכ"ז אכלו שלמים, וקשה הא לאו בר זביחה נינהו, וע"כ כיון דמצווין שלא לאכול שלמים רק בשחיטה,

ואם לאו פסול, להכי שפיר נקראים בר זביחה. ג מוסתפקנא בהא דבעינן בר זביחה לשחיטה, אם הוא אופן שחיטה, ובלעדי זה לא נקרא שחיטה מצד עצמו, או"ד דרק תנאי הוא בההכשר, היינו שאינו מתיר אם השוחט אינו בר חיובא, - והיינו דההיתר שחיטה אינו מתיר רק באופן אם השוחט הזה מוגדר מלאכול נבלה, ואם הוא אוכל נבלה בעצמו, אז תנאי הוא בהמתיר שאינו מתירו, ומטעם זה שחיטת עכו"ם ומומר שחיטתן נבלה מטעם שאינו במתיר. - ד ונפק"מ לענין טומאת נבלות דאם אמרינן דתנאי זה בעצם השחיטה נאמרה, לומר דבאופן שהשוחט אינו בר זביחה, הרי"ז כאילו לא נשחטה כלל, א"כ הרי היא כמתה, ומטאה גם כן טומאת נבלות, אבל אם אמרינן שרק אינו בהמתיר, א"כ סגי אם אינו מתיר באכילה, - אבל אין זה בטומאת נבילות, - ה ונראה דפליני בזה הרמב"ם והראב"ד בפר"ב מאבוה"ט ה"א, דדעת הרמב"ם דטומאתן א תוספות ד"ה הואיל ואישתרי מליקה, ואע"ג דלעיל פרכינן שכן מצוותו בכך וכו' יש לעיין לפי המבואר בסוגיא דחולין קל"ג דפריך שם הגמ' עולת העוף לראבר"ש ליגזר דלמא לא אתי למעבד רובא, והקשו בתוס' שם דלמא שאני התם דגזירה"כ שלא להבדיל, ותירצו דמשמע דלא מצריך של אלו בטומאת נבילות לא הוי אלא מדרבנן, - והראב"ד משיג עליו, כמבואר בכס"מ, יעוי"ש, ונראה דהרמב"ם סבר דרק תנאי הוא בהמתיר, והראב"ד סבר דתנאי הוא בעצם השחיטה, עי' בספרנו נזר הקודש לזבחים קט"ז ע"ב בשיטת הרמב"ם. ו תוספות ד"ה הואיל ואישתרי מליקה וכו' וכלאים נמי אסרתן להו בלא קרא וכו', - ביאור דבריהם דהביאו ראי' דאין ללמוד מהא דכהנים כלל, והיינו דאין ללמוד מדבר שמצותו בכך, דאם לא כן לישתרו כהנים בכלאים מטעם הבגדי כהונה, ובאמת אסורים הם בכלאים, כמבואר בעירוכין ג' וביומא ס"ט אעפ"י שאין לזה קרא מיוחד לאיסור, וע"כ דאין לנו לימוד מבג"כ מטעם דשאני הני שכן אמרה תורה המצוה, וא"כ גם מליקה כן הוא, דכן הוא מצות הקרבת בקרבן עוף. ז והנה בעיקר ההוכחה מהא דלא אמרינן לשתרו כלאים לכהנים מטעם בגדי כהונה, וכמו דאמרינן הכא דלישתרי כהנים בנבלות וטרפות מטעם אכילת מליקה, יש לומר דלא דמי והיינו דע"כ גם בהא דנבלה וטרפה אין הכוונה שיהי' הכהנים מותרים לאכול נבלות וטרפות, אלא יש לומר דהביאור נבלות וטרפות בדמיון המליקה, והיינו באופן הנחירה, וזה שנעשה נבלה וטרפה בשעת נחירה, דע"כ המליקה בתורת נחירה, וביותר לדברי המהר"ם חולין כ"ח דאפילו חתיכת השדרה ומפרקת קודם חתיכת הסימנים אין זה בגדר טרפה, אלא בגדר נחירה, וא"כ אם באנו ללמוד מהא דמליקה להתיר נבלות וטרפות, ע"כ אין לך אלא חידושו, דהיינו באופן ההכשר הזה דמליקה שהיא בתורת נחירה, אבל לא באופן

אחר, והיינו דהו"א דכמו דהוי שחיטה לדידן, תהי' נחירה לכהנים להכשר הבשר, ובזה שפיר יש מקום לומר כן, דלכהנים תהי' הנחירה בתורת מתיר, - אבל אין זה שייכות לכלאים לומר דכמו דאישתרי כלאים בב"כ לצורך עבודה, דלישתרו כלאים גם לצורך הדיוט, דאין זה הנידון דומה דפשיטא דהעבודה מתרת כלאים, - משא"כ לצורך הדיוט שאין מי שיתיר הכלאים, וממילא אסור, אבל בנחירה כיון שע"כ מתיר הוא גם מצד עצמו, וכמו למ"ד א"ש לעוף מה"ת, דהמתיר שלו הוא הנחירה, וכמו"ש רש"י בחולין כ"ח ותוס' חולין כ', בזה יש מקום דהמתיר הזה מהני גם להדיוט, לכהנים, ולפי"ז י"ל דאין זה ענין למליקה שהוא בא בתורת מתיר ג"כ דהיינו נחירה, ובזה יש מקום לומר דהנחירה תתיר גם לצורך הדיוט, דע"כ אין הבדל במתיר באיזה מקום הוא מתיר, וכתבנו מזה בספרנו נזר הקודש לזבחים ט"ו, ושם ביארנו ביותר. בדין רובא במליקה ובשחיטה אלא רוב מצומצם, ולהכי פריך דליגזור והו"ל לאצרוכי רוב הנראה לעינים עכ"ל והנה יוצא מזה דמעיקר הדין סגי ברוב מצומצם, אבל ע"כ כשר גם ביותר מרוב מצומצם דהיינו רוב גמור, וסגי כששייר מיעוט סימנים, וחזינן דחידשה תורה בקדשים דלא בעינן רוב גמור הנראה לעינים, - אלא סגי ברוב מצומצם, ואילו בחולין בעינן רוב הנראה לעינים מדאורייתא להרבה פוסקים כמבואר בט"ז יו"ד סי' כ"א ותבוא"ש שם, וא"כ שפיר שייך לומר הואיל ואישתרי מליקה בהיתר חדש מה שאסור בחולין, והוא רוב מצומצם, והכא לא שייך מצוותו בכך, כיון דכשר גם ברוב גמור הנראה לעינים, דקרינן גם בזה ולא יבדיל, וממילא שפיר שייך לומר הואיל ואישתרי מליקה היינו דכשר במליקה מה שאסור בחולין וסד"א דמותר גם בנבלה. ב ולפי פירושם אתי שפיר דלא פריך משחיטת חולין דלא גזרינן ליפסל בשחיטת רוב עד שישחט הסימנים כולן, וכמו שהקשו בזה הרמב"ן והרשב"א, והיינו דבחולין בלא"ה בעינן רוב הנראה לעינים גם מעיקר הדין, ואחרי שחיטת הרוב באופן שנראה לעינים שוב לא גזרינן, - דדוקא בין רוב מצומצם לרוב הנראה לעינים עבדינן גזירה, ומה"ט לא הקשו התוס' מדוע לא פריך מחולין, ומוכח מזה דסברי התוס' דבחולין בעינן מדאורייתא רוב הנראה לעינים, וזהו גם דעת המרדכי והאגודה והמהרי"ל ודעת הט"ז בסי' כ"א והתבוא"ש דדעתם בזה דלחולין מדאורייתא בעינן רוב הנראה לעינים יעוי"ש, ולפי מה שביארנו כן הוא דעת התוס' וא"כ לדבריהם תמוה מה הקשו מהא דמצוותי בכך, הא איכא חידוש דין גם בהא דרוב מצומצם, וצ"ע. ג והנה תמוה לי שם בסוגיא מרוע פריך לראבר"ש מעוה"ע, ומדוע לא פריך מחמאה"ע שהוא אליבא דכו"ע, ולא מצאתי למי שהעיר בזה, אבל לפירוש התוס' אפשר לומר דמדאורייתא צריך לכתחילה לעשות רוב מצומצם, - ולא רוב הנראה

לעינים, ואין לעשות גזירה בדבר זה אשר היתרו מפורש בתורה, וממו שכתב הט"ז ביו"ד סי' קי"ז, ולהכי פריך דוקא מראבר"ש מעולת העוף דאין מפורש אצלו בפירוש בתורה ההיתר ברוב מצומצם, כיון דכל עיקר הדין נלמד מחמאה"ע, ובזה פריך לגזור, אבל עכ"פ מוכח מזה דבמליקה סגי ברוב מצומצם מן התורה וא"כ קשה מאי הקשו התוס' הכא שכן מצוותו בכך. ד איברא דהרמב"ן והרשב"א מפרשים שם דהגמ' פריך למ"ד ולא יבדיל דאין צריך להבדיל, ולדידהו אתי שפיר גם כן הא דלא פריך מחטאה"ע, והיינו דכיון דאמרה תורה בהדיא דאין צריך להבדיל שוב לא גזרינן, אבל בעוה"ע דנלמד לדאבר"ש מחמאה"ע שפיר יש לעשות גזירה דיחלוק כולו דלמא לא אתי למיעבד רובא, והנה לדידהו אין לנו הוכחה דכשר במליקה ברוב מצומצם, אבל לפי מה שפירשו התוס' שם בחולין אין מקום לזה שהקשו הכא וכמו שכתבנו, והנה טרם שנבוא בביאור יישוב שיטת הראשונים נבאר עצם הדין בחולין מה דעתם של רבותינו בזה, וכאשר יבואר. ה כתב המור ביו"ד סי' כ"א שחט רובו של כל אחד ואחד בבהמה, ורוב אחד בעוף אחד קנה ואחד וושט שחיטתו כשרה, ובלבד שיהא רוב הנראה לעינים בשיעור, ולא ברוב שאינו משוער אלא במחשבה, הלכך במחצה על מחצה אינו כרוב, אבל כשהוא רוב הנראה לעינים, אפילו כחוט השערה כשרה יעוי"ש, וכן איתא בשו"ע שם, וביאור הדברים היינו דלא בעינן רוב הניכר למראית העין בלא מדידה, שהוא ניכר וגלוי לכל, אלא הפירוש רוב הנראה לעינים המבואר בגמ' חולין כ"ט, היינו כשיש רוב ע"י מדידה גם כן שפיר דמי, ולאפוקי מחצה על מחצה אינו כרוב ומור, מפני שאינו משוער רק במחשבת הלב, אבל כשיש רוב משהו המבורר ע"י מדידה, זהו נקרא רוב הנראה לעינים וזהו כשיטת הרשב"א והר"ן, אמנם מפירש"י משמע דבעינן רוב הנראה לעינים להדיא, ולא ע"י מדידה, מדפירש רוב הנראה לעינים כלומר ריב גמור שהוא ניכר, וכן כתב הט"ז בביאור דברי רש"י, ומרדכי ואגודה ומהר"י פסקו דלא סגי ברובא דמדידה, אלא בעינן רוב הנראה להדיא, והנה לדידהו קשה טובא דלפי"ז ע"כ גם בדין טרפות דפסוקת הגרגרת בעינן גם כן רוב זה הנראה להדיא, וכמו שמבואר בש"ס דבראשונה נאמר כלל זה בדין טריפות דפסוה"ג, וא"כ תיקשה מדוע אמרו חז"ל חצי קנה פגום כשר, הי' להם לומר דאפילו רובא פגום גם כן כשר, כל זמן שלא הוה רוב הנראה לעינים להדיא, וכבר עמד בזה בקושיא בט"ז סק"ב יעוי"ש, ויש ליישב קושיות הט"ז דאעפ"י דמעיקרא הי' רבא רוצה לומר דלענין טריפות דפסוה"ג בעינן רוב הנראה לעינים, אמנם אח"כ כשהשיב לו אביי והוכיח לו דלענין שחיטה דהיינו לענין הכשר ותורת השחיטה בעינן שיעור יותר גדול כמבואר שם, לפי"ז אפשר לומר דיש לנו לנקוט לדינא כן, דשאני

דין פסוה"ג לענין טריפות מהא דשחיטת הרוב בנרגרת, והיינו דכמו דלגבי וושט לענין טריפות נקובתו במשהו, ואילו לענין הכשר שחיטה בעינן דוקא רובא, כן גם לענין דין פסוה"ג לדין טריפות, שפיר נטרף אף ברובא דצמצום ע"י מדידה, ולא בעינן רוב הנראה לעינים, משא"כ לענין הבשר שחיטה דבעינן שיעור יותר גדול בדבר פעולת ההכשר, בעינן רובא הנראה לעינים בהדיא, כן נראה ליישב סברת הפוסקים דסברי דבעינן דוקא רוב הנראה לעינים בהדיא שלא ע"י מדידה, והפר"ח והב"ה החמירו בזה אף בהפס"מ, ולא חשו לקושיא של הט"ז, - ונראה דע"כ יפרשו הדברים כמו שכתבנו. ו אמנם יש להעיר לפי"ז דכתב הרמב"ם פר"ג משחיטה שאין תורת שהיי' בקנה של עוף כלל, והיינו שאם שחט רוב הקנה ושהה כבר נגמרה שחיטתו כשחזר וגמר מחתך בשר הוא, ואם שחט במיעוט הקנה ושהה, הרי זה חוזר ושוחט כל זמן שירצה, שאינה נאסרת משום נבילה עד שיפסוק רוב הקנה, וכן נקטו הפוסקים בשו"ע סי' כ"ג, ומקור הדין מהתוספתא דפ"ב דחולין, ולפי מה שכתבנו לעיל תצא דין מחודש דיצוייר תורת שהיי' אף בקנה דעוף, - היינו באופן שפסק מלשחוט לאחר ששחט רוב מצומצם בקנה, ואח"כ השלים לרוב הנראה לעינים בהדיא, ויש כאן תורת שהיי' בששהה בינתים, בין רוב הצמצום, לרוב הנראה להדיא, עוד נראה תמוה לשון הברייתא דנקט הרי שהי' חצי קנה פגום, והוסיף עליו כל שהוא, וגמרו שחיטתו כשרה, ומדנקט הוספה דכל שהוא, משמע כל שהוא ממש, ואם אמרינן כשיטת הפוסקים דלענין טריפות בפסוה"ג הוי השיעור ברוב מצומצם, ולענין הכשר שחיטה בעינן רובא דלהדיא, ולפי"ז ע"כ הא דנקט התנא שהי' חצי קנה פגום, היינו דוקא חצי קנה ממש, ולא יותר, דאם משהו יותר יש כאן טריפות דפסוה"ג, ואם לענין הכשר בעינן רובא דלהדיא, ולא סגי ברובא דמדידה, - א"כ לא שייך לומר הוסיף עליו כל שהוא, כיון דיש כאן שיעור להוספה, וכמו כן יש לדייק גם כן בסוגיא חולין מ' ע"ב דמשני שם שהי' חצי קשה פגום ושם ג"כ יש לדייק כמו שכתבנו. ז והנה מצאתי בתבוא"ש סי' כ"א אות ב' שכתב שם ביישוב התמי' מדוע לא הזכירו הפוסקים דלענין טרפות דפסוה"ג בעינן רובא, היינו רוב הנראה לעינים, להפוסקים דסברי דלענין הכשר שחיטה בעינן רוב הנראה לעינים, אשר מקור הדין בטרפות נאמר בגמ', ומיישב דספוקי מספקא להו למסקנא אם בעינן בטרפות רוב הנראה לעינים, - ולהכי פסקו הכא והכא לחומרא, דבטרפות לא אשתמיט חד מהפוסקים לפסוק להכשיר פסוה"ג ברוב מצומצם, ובשחיטה נקטו לחומרא, להצריך רוב הנראה לעינים בהדיא יעוי"ש, ודבריו תמוהין הרבה, אם אמרינן דהא דנקטו הפוסקים להטריף פסוה"ג ברובא דמשמעו אף רוב שהוא בצמצום לא הוה זה אלא לחומרא גרידא, דקשה אדרבה הי' להם

להפוסקים להביא דמעיקר הדין בעינן רוב הנראה להדיא, ורק לחומרא גרידא החמירו ברוב מצומצם, מפני שהרבה נפק"מ לדינא יש מספק לודאי, ולדידן דקיי"ל דפסוה"ג כרובא הוי נבלה, נפק"מ לענין אותו ואת בנו, כידוע, ובלא"ה יש נפק"מ טובא בין ספק לודאי. ח והנה הפרמ"ג במ"ז סק"ב כתב דמן התורה ברוב משהו סגי, והמחמירים דסברי דבעינן רוב הנראה לעינים בהדיא, לא הוה אלא מדרבנן גרידא, והנה לפי"ז אתי שפיר דלא כתבו הפוסקים דין שהיי' בקנה של עוף, אעפ"י דיצוייר תורת שהיי' מדרבנן, אמנם ע"כ שאין לתפוס לחומרא באופן דסתרי אחדדי, והיינו אם נצריך לרוב גדול הנראה להדיא, ואמרינן דרוב המצומצם עדיין אין זה רוב, א"כ אין לפסול בזה מטעם שהיי', דלפי"ז הרי זה כחצי קנה פגום ואם אזלינן בתר דין התורה דסגי ברוב המצומצם, א"כ כבר נשחטה, ושוב ליתא בזה תורת שהיי', - ומצינו כן להדיא בש"ס חולין כ"ט דפריך למ"ד מחצה על מחצה כרוב מהא דתניא שחט חצי גרגרת ושהה בה כדי שחיטה אחרת, וגמרה שחיטתו כשרה, ואי אמרת מחצה על מחצה כרוב, איטרפא לה, מי סברת בבהמה, לא בעוף, ממנפ"ש אי מחצה על מחצה כרוב הא עביד לי' רובא, ואי מחצה על מחצה אינו כרוב לא עבד ולא כלום, - ותמוה למאי מסיים הש"ס הא דממנפ"ש, ולא קאמר בפשיטות דכבר עביד רובא, ועי' במהרש"א, והר"ן בחידושיו תירץ דע"כ בעינן רובא מדרבנן כמבואר לעיל דכו"ע סברי דבעינן רובא מדרבנן, וא"כ תיקשה הא אין כאן רובא, וא"כ יש כאן תורת שהיי' מדרבנן, ולזה מסיים הש"ס ממנפ"ש, והיינו דאין לנו לתפוס החומרא באופן דסתרי אהדדי, דאם אזלינן בתר דינא דאורייתא, הרי הוא כשחוט, ואם אזלינן בתר דינא דרבנן, הרי מחצה אינו כרוב, עכת"ד, ולפי"ז בנידון זה ג"כ אם אמרינן דרק מדרבנן בעינן רובא דלהדיא, שפיר לא משכחת תורת שהיי' בקנה של עוף, וכמו שנתבאר, אמנם תקשה מה שכתבנו לעיל דלשון התנא אינו מורה לזה, וגם תמהני מדוע דוקא לענין הכשר שחיטה חשו להצריך רוב גדול, בכדי שלא יבוא להקל באיסור תורה, ומדוע לא חשו גם בהא דפסוה"ג, שלא כתבו להצריך רוב גדול בכדי שלא יבוא להקל באיסור או"ב, ובעיקר הדברים אם נכון לומר דהוי מדרבנן גרידא, הביא התבוא"ש שם בשם הפר"ח דרוצה ג"כ לומר דמדרבנן חשו להצריך רוב הנראה להדיא, מטעם דלמא לא אתי למיעבד רובא, והקשה ג"כ בזה כמבואר שם, שמחליט דדעת הפוסקים בזה דמאדורייתא הוא, [ובדר"ת סי' כ"א סקי"ד הביא דברי הפמ"ג שם, ולא הביא דברי התבוא"ש שמסיים שם דמאדורייתא הוא].

ט והנה לפי מה שביארנו לשיטת הפוסקים דסברי דבעינן רוב הנראה העינים להדיא בשחיטה, זהו דוקא לענין שחיטה, היינו דדין הוא בהכשר שחיטה שתהי' רוב ברור

למראה עין, אעפ"י שלענין טרפות דפסוה"ג נפקא החיות גם ברוב מצומצם, על כל זה לענין שחיטה בעינן רובא מעליא מפני שיש בזה כח הכשר, והמתיר, והרי זה בדמיון להא דפליגי רב נחמן ורב אדא בר אהבה בשחיטת עוף, דר"נ סבר דעוף הכשרו בסימן אחד, או קנה, או וושט, וראב"א סבר דוקא וושט בעינן, אע"ג דע"כ גם ראב"א סבר דפסוה"ג הוי נבלה, ומכל זה לענין שחיטה דבעינן לזה כח הכשר, והמתיר, בעינן שתצא החיות באבר שחיותו גדול יותר וכדפירש"י, וזהו גם כן סברת הפוסקים דסברי דאעפ"י דלענין טריפות סגי לענין פסוה"ג ברוב מצומצם, ומכל זה לענין הכשר שחיטה בעינן שתצא החיות ברווחא, דהיינו ברוב הנראה לעינים בהדיא, י שם בחולין בסוגיא פריך לראב"א ת"ש כיצד מולקין חטאת העוף וכו' הגיע לוושט או לקנה וכו' דלמא שאני התם דאיכא שדרה ומפרקת, ופירש"י דלמא מליקה שאני דאיכא חתיכת שדרה ומפרקת, ואזיל לי' חיותא בכל דהוא, מבואר מזה דבאופן דאזיל מהבעל חי החיות באופן אשר עי"ז תוכל לטרוף בו כמו התם דשבירת שדרה ומפרקת בלא רוב בשר, גם ראב"א מודה דסגי גם במליקת הקנה לחודיא, ולכאורה יש לדון לראב"א לענין שחיטה גם כן באופן כזה, היינו שעם שחיטת הקנה, נשחטה גם מיעוט וושט אפילו נקב משהו, והיינו דכיון דנעשה בה ענין דנפק חיותי' באופן דנטרפת בזה אפשר לומר דגם ראב"א מודה דסגי בשחיטת הקנה לחודיא, ואם נחליט כן אפשר לומר גם בנידון זה לענין רוב הנראה לעינים, דבאופן שעם שחיטת הקנה שחט גם משהו מהוושט, דבאופן זה כו"ע מודו דסגי גם ברוב מצומצם, כמו דמהני לראב"א שחיטת הקנה, וכמוש"נ, אמנם יש אם לחלק ולומר דלא דמי דדוקא בהא דשדרה ומפרקת קאמר הש"ס כן, מפני שגם חתיכת השדרה ומפרקת הרי המה בתורת הכשר המליקה נעשה, משא"כ בנידון זה דשחיטת משהו מהוושט לא נעשה כלל מטעם תורת הכשר השחיטה, וצריך עיון. - יא והגר"א ז"ל בביאור ליו"ד הוכיח דלא בעינן בשחיטה רוב הנראה לעינים, אלא סגי גם ברוב מצומצם, מפני דמוקי שם בגמ' דהמשנה דידן דתנן רוב אחד בעוף, רישא בחולין וסיפא בקדשים, ומאי רוב, כל אחד ואחד, וזהו לראבר"ש דסבר בעולה"ע בעינן רוב שנים דוקא, ומבואר בסוגיא חולין קכ"ג דלראב"ש בעלה"ע עבדינן רוב בצמצום כדמוכח שם בסוגיא, ועי' בתוד"ה עולה"ע, וא"כ גם הא דרישא דרוב אחד בעוף ע"כ ג"כ הוי רוב בצמצום עכת"ד, יעוי"ש, - ונראה דאין מזה הוכחה גמורה דהרי בלא"ה ע"כ מובדל הא דרוב אחד בחולין מהא דרוב כל אחד ואחד בעולה"ע לראב"ש, והיינו דדינא דרוב אחד בחולין בעוף קאי על דיעבד, אבל לכתחילה לא סני ברוב, אלא בעי שחיטת כל הסימן, כמבואר בגמ', ואילו לראב"ש בעולת העוף לכתחילה אינו רשאי למלוק יותר

מרוב, אמנם אעפ"י שלכתחילה צריך למלוק רוב מצומצם, משום מצות דצריך להיות אחוז הראש בגוף ומזה כמבואר חולין כ"ב, אבל בדיעבד גם כשמלק בעולה"ע שני הסימנים ברוב הנראה לעינים גם כן כשר, וא"כ אתי שפיר המשנה בדמיון רוב אחד דחולין, ורוב כל אחד ואחד דקדשים, והכל קאי אדיעבד, והיינו דרוב אחד בחולין היינו בדיעבד, דלכתחילה צריך לשחוט כל הסימן, ורוב כל אחד ואחד בקדשים בדיעבד כששחט רוב הנראה לעינים, והוי עתה חולין וקדשים באופן אחד ששחט רוב הנראה לעינים, והמשנה מיירי ברישא ובסיפא לענין דיעבד, וכמוש"נ. יב והנה בעיקר דברי הראשונים דסברי דבעינן בשחיטה רוב הנראה לעינים, ולא סגי ברוב מצומצם, דעת רבינו הגר"א ז"ל דסברת הראשונים בזה דהוי מדרבנן גרידא, ובזה מיושב הא דהקשה הרשב"א מהא דאיתא בתו"כ פ' שמיני להבדיל בין הטמא ובין הטהור, אין צריך לומר בין פרה לחמור וכו' בין נשחט רובו של קנה, בין נשחט חצי', וכמה בין רובא לחצי' כחוט השערה, דמשם אין ראיה דמדאורייתא קאמר יעוי"ש, - הרי מפרש רבינו בדעת הראשונים, שרק מדרבנן בעינן רוב הנראה לעינים, אבל תמוה כאשר כתבנו לעיל אות ח', - וביותר תמוה לי לדבריהם דע"כ יפרשו דברי רבא שמשני בחולין כ"ט שם דשאני לענין טרפות דבעינן רוב הנראה לעינים, דהיינו דלא סגי ברוב מצומצם, דקשה היאך עלה על דעת רבא לחדש ולומר להקל בטרפות ברוב מצומצם, וגם אביי השיב לרבא מכח ק"ו דאם בטרפות בעינן רוב הנראה לעינים, כש"כ דבעינן בשחיטה רוב הנראה לעינים, אבל בעיקר הסברא שמחדש רבא דאין מטריפין ברוב מצומצם, רק ברוב הנראה לעינים, בזה לא השיב אביי כלל, ותמוה הרבה שלא השיב אביי על עצם חידוש דין דרבא. דין כזה שלא נשמע בכל התורה כולה בדיני רובא, ומצינו נם בהא דתנור שנטמא וחלקו לשנים דגם כן סני ברוב מצומצם, מדמטמאין לשניהם, מחששא שאין יודעין מאיזו מחצה נשאר רוב, וא"כ ע"כ הרוב בצמצום מועט עד שאי אפשר לצמצם, וצע"ג. יג ולולא דמסתפינא אמינא בכוונת הראשונים דכו"ע סברי דרוב המצומצם ע"י מדידה הוי רוב מעליא, בין מדאורייתא ובין מדרבנן, וכו"ע מפרשי דברי רבא שאמר דלענין טריפות בעינן רוב הנראה לעינים, לאפוקי רוב כזה שאינו משוער רק במחשבת הלב, וכמו שפירשו הרשב"א והר"ן, ובזה אתי שפיר הסוגיא, וכוונת המרדכי נראה שבא לשלול עוד אופן בירור אם יש רוב, - והיינו דבא לאפוקי אופן בירור הרוב עפ"י השערה ואומדנא לומר שיש רוב, וכנראה שזהו כוונתו שכתב המרדכי פר"ק דחולין סי' תקע"ח וז"ל ואותן בני אדם שבודקין הסימנים לאחר שחיטה בנוצה, ותוחבין בסימנים דרך הפה, נראה דמעות עושין כי אין זה בדיקה דשמא לא נשחט הרוב [הנראה לעינים] ואנן

בעינן רוב הנראה לעינים, עד כאן, - הנה דברי המרדכי מתפרשין היטב דאותן הבודקין בנוצה, לא יצא להם רוב ברור עפ"י מדידה, רק בהשערה ובאומדנא סמכו אבדיקה זו דהאומדנא תעיר ארובא, וזה מדויק בלשון שכתב,דטעות עושין, כי אין זה בדיקה דשמא לא נשחט הרוב", ומזה נראה דחייש המרדכי שמא אין כאן רוב כלל, והגירסא שלפנינו דחייש המרדכי שמא אין כאן רוב הנראה לעינים, מצאתי בפסקי המרדכי אות י"ח דלא גרס לה, וא"כ אתי שפיר דעיקר חששת המרדכי שמא אין כאן רובא כלל, ובא ללמדנו דאין לסמוך ארובא היוצא לפי האומדנא והשערה בעלמא, ויליף לה מהא דאיתא בש"ס דרבא מחדש למאן דאמר דמחצה הוי כרוב, ומ"מ לענין מטרפות בעינן רוב הנראה לעינים, היינו דלא סגי ברוב המשוער במחשבת הלב, ובעינן רוב בפועל [ואף ע"י מדידה] כן לדידן. דקיי"ל דבעינן רובא, ולא סגי לן במחצה, כתב המרדכי דאין לסמוך ארובא, עפ"י אומדנא לומר שיש רוב עפ"י השערה גרידא, רק בעינן ידיעה שיש רוב הנראה לעינים, היינו שהעינים יראו את הרוב, אבל מעולם לא בא המרדכי לשלול רוב כזה שיצא לנכון עפ"י המדידה, דע"כ רוב גמור הוא גם מדרבנן, וכמוש"נ, [וספר האגודה ומהרי"ו אינו תח"י. יד ובזה שכתבנו יש ליישב דברי התוס' דאף אם אמרינן דבמליקה די ברוב מצומצם, לא יגרע חלקו מחולין בשחיטה דבעינן רוב הנראה לעינים, והוא כי במליקה יען שמקודם יש חתיכת שדרה ומפרקת השייכים ג"כ למליקה, ובצירוף כולם יש חשיבות לרוב מצומצם, ולכהפ"ח במשקל השוה כמו בשחיטת חולין רוב הנראה לעינים, וכמו שמשני הש"ס לראב"א דסבר סימן אחד בעוף הוושט, ולא תקנה, ופריך שם ממליקת עולה"ע, ומשני שאני התם דאיכא שדרה ומפרקת, וה"נ שאני מליקת העוף בדין זה, אבל דוחק הוא, ואינו ענין לזה, ולדינא מבואר אצלי באריכות בחידושנו ליו"ד. טו עוד יש לדון וליישב קושיות התוס' באופן שעשה מליקה שאינה מפורעת דבשחיטה פסולה כמבואר בחולין ל', ואילו במליקה פשיטא דכשרה, דע"כ אינה מפורעת דפסולה בשחיטה הוא משום דזה לשון שחיטה כמו חץ שחוט, וזה לא שייך במליקה, והכא לא שייך מצוותו בכך דהרי אינו מצוה לעשית אינה מפורעת. טז גרסינן חולין ל' אמר רב יהודה אמר רב השוחט בשנים ושלשה מקומות שחיטתו כשרה. כי אמריתא קמי' דשמואל אמר לי בעינן שחיטה מפורעת וליכא, ואף רשב"ל סבר בעינן שחיטה מפורעת, דאמר רשב"ל מניין לשחיטה שהיא מפורעת שנאמר חץ שחוט וגו' - והנה בדבר שחיטה מפורעת יש בזה שלשה פירושים, א) פירש"י שהתחיל לשחוט וחזר והתחיל למעלה, או למטה, ואף שבשחיטה השניי' יש רובא, מ"מ לא הוי מפורעת מפני התחלת השחיטה שבראשונה, דמפני זה אינו מתרחב אבית השחיטה כמו שביארו התוס' לפירש"י, ב)

פירש ר"ח כגון שלא שחט הקנה והוושט במקום אחד, רק שחט הקנה למעלה והוושט למטה, ולא הוי שחיטה מפורעת, כיון דזיל הכא ליכא ב' סימנים שחוטים, וזיל הכא ליכא ב' סימנים שחוטים, ג) פירש רב אחאי בשאילתות דפירש ששחט בהיקף סביב כאן מעט וכאן מעט, ובצירוף יש רובא, אין כאן שחיטה מפורעת מפני שאין כאן רובא במקום אחד, והנה על פירוש זה דהשאילתות כתב הרא"ש דכן מסתבר דחיות הסימן יוצא בחתיכת רוב, ויש כאן רוב בצירוף, וכן הובא להלכה בשו"ע סי' כ"א, והנה בנידון שלא הי' רוב שחוט רק ע"י צירוף החתכים שבהיקף זהו ג"כ דינא דהש"ס לפי פירושו דהשאילתות, ולהלכה מוכרע דמצטרפין לרובא. יז ויש לעיין מניין לרבינו השאילתות לחדש דין זה דמצטרפין לרובא, כיון שאין לפירוש זה הכרח מהש"ס, ובדבר פעולת השחיטה שתים יש בה, א) אופן שתצא החיות, ב) בדבר השחיטה, והנה מצינו שלא סגי בזה שעשה אופן הוצאת החיות, אלא בעינן גם הכשר השחיטה, ומה"ט אעפ"י דלענין חיות סגי גם בנקב משהו בוושט ולענין הכשר שחיטה בעינן רובא, וא"כ גם לענין צירוף רובא, אעפ"י שיש צירוף בעלמא לענין דין טרפות ונבלות כמו הא דמצינו חולין מ"ה דמצטרפין נקבים לכאיסר ולרובא, אמנם כל זה לענין טרפות ונבלות, אבל לענין הכשר, שפיר אית לן לומר דלא מהני ענין צירוף, והיינו דהכשר השחיטה הוא ענין חשיבות השחיטה, וזהו דוקא בשחיטה דרובא הנראה לעין, משא"כ בצירוף דחסרה לזה החשיבות, וכיון דהסוגיא מתפרשה שפיר כפי פירוש רש"י והר"ח, ולפירושם יש גם חשיבות השחיטה דרובא לעינינו, וא"כ אין הכרח לחדש חידוש דין זה דצירוף, ולכאורה מצינו צירוף בהא דשחיטה שני הסימנים בבהמה, במצטרפי הוושט להקנה להכשר שחיטה, הרי מצינו דמהני הצירוף, אבל ליתא דהתם אינו מטעם צירוף, דהרי בשחיטת רוב הסימן הרי זה כאילו נשחט, והרי זה כאילו יש כאן שתי שחיטות, היינו שחיטת הקנה ושחיטת הוושט, וכל אחד כשהוא לעצמו שחיטה שלימה היא, ומצינו גם בחולין י"ט לענין שחיטה העשוי' כמסרק, דקרינן לה שחיטה שאינה מפורעת, והיינו אף שנשחט רובא להדיא, אמנם לחדש שחיטה דצירוף זה לא שמענו. יח ונראה דמפרש רבינו בעל השאילתות דזה בודאי דלאידך פירושא כשיש רוב להדיא אעפ"י שאין החתכים מתרווחים לעינינו, בודאי דזה נקרא שחיטה מפורעת, ומפרש גם שם בסוגיא דחולין י"ט לענין שחיטה העשוי' כמסרק דהשחיטה כשרה היא אעפ"י שעשוי' כמסרק, והיינו דזה נקרא שפיר שחיטה מפורעה, והפירוש שם דקמ"ל דזה נקרא מפורעת, אעפ"י שגם אין החתכים מתרווחים הרבה מפני שלא נעשה החתך בישר, ולזה מפרש רבינו דעיקר הא דפליגי אמוראי בדבר שחיטה מפורעת, היינו באופן כזה אשר אין לפנינו

חתיכה דרובא רק על ידי צירוף החתכים יש רובא, ובדבר פעולת הכשר שחיטה, ובדבר חשיבותה, נראה דבזה סבר רבינו דלפי מה דקיי"ל ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, וגם התחלת השחיטה יש לה תואר ושם שחיטה, אף על פי שחסר עדיין התנאי דמפורעת, ורשב"ל דסבר דשחיטה שאינה מפורעת פסולה, ע"כ דאזיל לשיטתו דסבר אינה לשחיטה אלא לבסוף, ולפי"ז יש לומר דשפיר הקשו התוס' הכא הא שאני מליקה דמצוותו בכך, ולא קשה מהא דשחיטה מפורעת, משום דמימרא הכא הוא ר' יוחנן, והוי ר' יוחנן לשיטתו דלדידי' שחיטה מפורעת כשרה, משום דסבר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, כמבואר בחולין כ"ט, והוי ר' יוחנן לשיטתו. - יט ויש לעיין בסוגיא דחולין י"ט שחט במקום נקב וכו' שחט ופגע בנקב, פירש"י שהי' חצי קנה של צד המפרקת פגום, אמר לו שחיטתו פסולה וכו' א"ל מ"ש וכו', - והנה לדברי השאילתות דיש צירוף לרובא בשחיטה שעל ידי היקף, א"כ מאי ס"ד דש"ס דשחט ופגע בנקב טרפה, וקשה הא כיון שהי' חצי קנה פגום, היינו המחצה שלצד המפרקת, וא"כ תיומ"י שהתחיל לשחוט נעשה רוב והוי שחיטה מעליא, וא"כ כיון שנעשה כשר היאך יתכן שתיפסל אח"כ כשפגע בנקב, ומזה מוכח דשיטת רש"י דלא כשיטת השאילתות, וגם הרמב"ם בפר"א משחיטה מפרש כפירש"י יעוי"ש, וא"כ ע"כ גם הרמב"ם לא סבר כהשאילתות, והנה השאילתות בעצמו ע"כ יפרש הסוגיא כפי פירושם של התוס' דמפרשי ופגע בנקב היינו שהי' הנקב באמצעותו, וכמו שמבאר המהר"ם כפירוש דבריהם, אבל עכ"פ מבואר דרש"י והרמב"ם לא סברי האי דינא, אמנם מה גדולה התמי' על רבינו הב"י שכתב פסקו של השאילתות להלכה, ולא הביא שום חולק על האי דינא, והמחבר עצמו מביא פירושו של רש"י והרמב"ם בדין חצי קנה פגום כמבואר בשו"ע ס"ה, וצע"ג כ והנה אפשר לומר דסבר הב"י בסברת השאילתות, דלא מפני צירוף אלא רק באופן שהיתה דרך שחיטה, ואעפ"י דבקנה לא בעינן שחיטה עד מחצה כמו שמבואר דגם בחצי קנה פגום והשלימו לרוב סגי, אמנם לענין צירוף לרובא, סבר דבעינן דוקא באופן שחיטה, משא"כ בחצי קנה פגום, בעינן שתהי' ההשלמה לרובא על הפגם ממש, ולא על ידי השלמה במקום אחר, והיינו כי אין לזה חשיבות השחיטה, אבל לפי"ז תצא דין חדש לדעת השאילתות בדין חצי קנה פגום דלא מהני השלמה לרובא רק באופן שהשלים רובא על הפגום, וצ"ע. כא ול ולענין באופן דלא הי' רוב שחוט רק ע"י צירוף, מצאתי בתבוא"ש סי' כ"א סק"ו שכתב דלדעתו, דרש"י ור"ח אינם מודים להשאילתות, כיון דמסברא אין להתיר באופן דלא הוי רובא במקום אחד, וזהו מהטעם שכתבנו לעיל אות ט"ו, אמנם ביארנו סברת השאילתות בזה לנכון, וזהו סברת הב"י שהכריע כהשאילתות, ובדבר שיטת רש"י

והרמב"ם שכתבנו לעיל אות י"ז דלא סברי גם כן להשאילתות, אמנם אם נחליט כמו שכתבנו לעיל אות י"ח, א"כ ליתא מאן דפליג על השאילתות בזה, לכן אם ברור שלא הנביה ידו אף קצת כהסכין מן הסימנים, אעפ"י שע"כ העביר הסכין על הסימן בלא שחיטה גם כן, מכ"ז כיון שכבר החליטו גדולי האחרונים שאין בזה משום שהייי', כיון שעסוק הוא בשחיטה כמבואר בט"ז סי' כ' סק"ז ובמ"ז סי' כ"א סק"ג ובש"ד סק"ד, ובאופן זה נראה להתיר בהסס"מ, ומצאתי במנחת יוסף הביא בשם הגאון מבריסק ז"ל להתיר בהפס"מ בזה. כב הנה ראיתי בשמ"ח בסי' כ"א אות ח' שחט הקנה בבהמה הרוב למעלה, ובוושט ברוב למטה וכו' דינו כשוחט בב' מקומות יעוי"ש, וכתב שם בתבוא"ש סק"י דלהמחמירים בשחיטה שאינה מפורעת גם בזה אסור, ונראה להעיר דלא שייך בזה ענין שחיטה מפורעת, כיון דע"כ שחיטת שני הסימנים הם שני מתירים, וכיון דכל מתיר בפני עצמו הוי מפורעת לא איכפת לן בשביל המיעומים שביניהם, והרי זה מפורעת מעליא. כג הדרינן לקמייתא דלהפוסקים דשחיטה מפורעת פסולה בחולין, וביותר שהוכחנו דזהו שיטת התוס' בחולין, אבל לפי האמור לעיל אתי שפיר משום דשאני מליקה דכיון דחותך שדרה ומפרקת מקודם הרי"ז משלים גם חסרון דאינה מפורעת, וכמו שכתבנו לעיל לענין רוב מצומצם, וכמוש"נ. בדין זיקת הכבשים והלחם א דף מו אמר ר' יוחנן הכל מודים שאם הוזקקו זה לזה שמעכבין זה את זה ואיזהו זיקה שלהן שחיטה, ופירש"י שהיו ביחד ואח"כ אבר לחם או כבשים שמעכבין זה לזה והנותר לפנינו יצא לבית השרפה דנדחה באבוד חברו, - והנה התוס' הקשו טובא אמאי נדחה הלחם לראבר"ש, מדוע לא אמרינן דיפדה הלחם ותצא לחולין יעוי"ש, - והנה לכאורה אפשר דלראבר"ש ה"נ דכיון דסבר דזריקה מקדשתן והא דקאמר ר"י הכל מודים הכוונה להני תנאי דהכא ב"נ ור"ע, אבל כנראה סברת התוס' דכיון דלא אמר ר"י דזה תליא בפלוגתא דתנאי אם שחיטה מקדשתן או זריקה מקדשתן, משמע דזה הוי אליבא דכו"ע, ולהכי הקשו מדוע אבד הלחם לראבר"ש. ב והנה לדעתי נראה לומר דשאני אבדו הכבשים מנשפך הדם לראבר"ש, והיינו דבנשפך הדם הוי הכבשים כמו קדשים שמתו, וממילא במל גם הקביעות מטעם דנפקע קדושתן, משא"כ אבדו הכבשים דלא נפקע הקדושה רק תורת דיחוי עליהם, ומהני הקביעותא דהשחיטה על הלחם דתיפסלו לגמרי ויוצאין לבית השרפה כדין קדשים פסולים. ג אולם הרמב"ם כנראה מפרש דברי ר' יוחנן דקאי על ב"נ ור"ע לומר דהקרבנות של מוסף והקרבנות השבעה הבאים בגלל הלחם שאם הוזקקו בשחיטה ביחד דאז לכו"ע מקדשין זה את זה, ולא מיירי בלחם כלל, ובזה אתי שפיר הא דקאמר הגמ' דר"י גופי' מיבעי' לי' דקשה דלפי"ז

מדוע קאמר ר' יוחנן ואיזה זיקה שלהם שחיטה. ואם מספקא לי' גם לענין תנופה דעושה זיקה למה לי שחיטה הא כבר הוזקקו בתנופה, ודוחק לומר דמיירי שלא הונפו דתנופה אינה מעכבת, עי' בקר"א בזה, אבל לפי פירוש הרמב"ם אתי שפיר דבהני אין תנופה, וזהו הדין שכתב הרמב"ם בפר"ח מתו"מ הי"ט יעוי"ש, וביאור הדברים דאעפ"י שאין מעכבין בתחילה, אבל אם הוזקקו בשחיטה, ואח"כ נאבד אחד מהם מעכב, והטעם דהשחיטה עושה כולם לקרבן אחד, וכשחסר אחד הרי הוא פסול מטעם חסר, ובפירוש זה אין זה שייכות לדברי ראבר"ש, כיון דלא מיירי בלחם. ד והא דלא פירש"י דברי ר"י דמיירי על השבעה כבשים, משום דפשטות הסוגיא משמע דמיירי בלחם, והוא מהא דבעי במערבא אם תנופה עושה זיקה ופריך ותפשוט מדר"י דאמר שחיטה עושה זיקה מכלל דתנופה אין עושה זיקה, ותנופה ליתא אלא בלחם, וא"כ מוכח דר"י בלחם מיירי, וזהו גם סברת הראב"ד שם בהשנה דלא סבר דהשחיטה עושה זיקה בהכבשים השבעה, וכמו שכתב מרן בהלכה י"ט, והיינו דכן מורה פשטות הסוגיא. ה ובאמת יש לתמוה על הרמב"ם מהסוגיא דמשמע להדיא דר"י בלחם מיירי, ועמד בזה הלח"מ, ותירץ דכוונת הסוגיא דאם סבר דתנופה הוי זיקה הי' לו לר"י להודיענו דבשתי הלחם תנופה הוי זיקה, ומינה ידעינן דכש"כ בשאר כבשים דבשחיטה הוי זיקה יעוי"ש, אבל לדעתי אין זה מספיק, משום דאף אם תנופה עושה זיקה זהו משום דפעולת התנופה באה בב"א לשתי הלחם עם הכבשים, ואין זה ענין לשחיטת הכבשים דלכל חדא באה שחיטה בפני עצמה, וא"כ אין ראי' מתנופת הלחם עם השתי כבשים לשבעת הכבשים, ועוד דע"כ שאני הא דתנופה בלחם משחיטת השבעה כבשים, והוא דהנה התנופה ע"כ פועלת בהוספת הקדושה, וכמו שחזינן בהלחם הבאות בפני עצמן דסבר ר"ע דיונפו, וע"כ דהתנופה מוספת קדושה, דאל"כ הרי חסר קדושה להשתי הלחם, דכיון דאין כבשים דליקדשם ואין להם אלא קדושת דמים, והיאך יבואו על המזבח לשרפה, וע"כ דהתנופה פועלת בהקדושה לעשותם קדושת הגוף, וזהו ההבדל דבדאיכא כבשים פועלת התנופה מחצה, והשחיטה עושה מחצה השניי' ובאין כבשים עושה התנופה לגמרי, אבל עכ"פ התנופה עושה קדושה, וממילא פועלת קדושה גם על השתי כבשים כשבאים בתנופה אחת, - משא"כ בהשחיטה דשבעה כבשית שאין הוספת קדושה מזה על זה, וא"כ אין ראי' דשחיטה בהו עושה זיקה, והנה אפשר לומר דיש הוספת קדושה בהשבעה כבשים מטעם דנעשה קרבן גדול, אבל אין זה בדמיון לתנופה דשתי הלחם, ופשיטא דכש"כ אין כאן. - ו והנה נראה דהרמב"ם מפרש הא דבעי אם תנופה עושה זיקה לא על השני כבשים בעי, אלא על השבעה כבשים, והיינו דבעי במערבא היאך הדין כשהיו שבעה

כבשים הבאים בגלל הלחם בשעת התנופה של הלחם, אם תנופת הלחם פועלת על הכבשים האלו בעכבה, ובזה פשיט הש"ס דמדקאמר שחיטה, מכלל דהתנופת הלחם אינה פועלת על שבעת הכבשים, והיינו דהבדל יש ביניהם דהתנופה אינה פועלת בגוף הכבשים, וגם אינם בתנופה, וממילא הקביעות דהלחם ע"י התנופה אינה כמו מעשה השחיטה שנעשה בגוף הכבשים, אבל לא מיירי בתנופת הלחם עם הכבשים השנים. ז ולפי האמור יש ליישב דברי הרמב"ם גם כן במה שפסק שם בהט"ו בשתי הלחם עם הקרבנות השנים דאף שאין מעכבין זה את זה, ואם הונפו עם הכבשים מעכבין זה את זה, ודבריו תמוהין דהרי לא נפשטא הבעי' בגמ', וכמו שהשיג הראב"ד בהשגה שם וז"ל א"א ספק הוא בגמ', ומה שכתב מרן דלקח הרמב"ם דינו מהא דלקמן דקאמר הואיל והוזקקו זה לזה בתנופה, אין זה הוכחה דשפיר מתפרשה דהכוונה דהשחיטה פועלת בהו הזיקה מפני שבאות ביחד בתנופה, ובע"כ צריך לפרש כן לפי פירש"י דמיבעי' לי' בתר שהוזקקו זל"ז בשחיטה, -- אבל לפי מה שביארנו דהרמב"ם מפרש הבעי' דקאי על שבעת הכבשים הבאים בגלל הלחם, ואינם בתנופה עם הלחם, ובעי אם תנופת הלחם פועלת על הכבשים האלו שהיו שם לעשות קביעותא, ובזה לא נפשטא הבעי', אבל בדבר תנופת הלחם עם השני כבשים הבאים בתנופה עם הלחם ממש בתנופה חדא בזה לא מיירי, ובאלו סבר הרמב"ם דהתנופה עושה זיקה מטעם דבני ביקתא נינהו וכחדא נינהו. ח איברא דהרמב"ם מהשגת הראב"ד טרם נמלט כאשר יבואר, וזה הדבר, דהנה לפי מה שביארנו עדיין תיקשה מדוע לא כתב הרמב"ם בהלכה להאי דינא דתנופה ספק, והיינו בעי' דבעו במערבא אם מהני תנופת הלחם לעשות קביעותא בהשבעה כבשים שהיו בעת התנופה דהלחם, והי' לרבינו הרמב"ם לכתוב בעי' זו ולומר דספק הוי, - וע"כ צריך לומר דכיון דמצינו לקמן אמר ר' ירמי' את"ל תנופה עושה זיקה אבד הלחם אבדו הכבשים וכו' ואת"ל תנופה אינה עושה זיקה הביא לחם וכבשים והונפו וכו', - הרי מבואר דגם בתנופה הנעשית בלחם עם הכבשים השנים מספקא להש"ס אם עושה זיקה, ומזה מוכח דר' ירמי' מיפשט פשיטא לי' בבעי' דמערבא דאין עושה זיקה, ולזה השמיט הרמב"ם לבעי' דמערבא, אבל לפי"ז חוזר וניעור הא דהשיג הראב"ד דתנופה הוי ספק, והיינו לפום ספיקא דר' ירמי', ואפשר שזהו כוונת הראב"ד בתשגה, - ודברי הרמב"ם תמוה. ט ונראה לומר מלתא חדתא דסבר הרמב"ם דכיון דספק הוי אם תנופה עושה זיקה. ממילא נעשה הדין ודאי דעושה זיקה, והיינו דכיון דלא מקיימא עוד דין תנופה בלחם אחר או בכבשים אחרים, וזה הדבר דע"כ עיקר התנופה אם עושה זיקה דהלחם עם הכבשים נעשים קדושים, וממילא מובן דאם אבדו הכבשים שוב לא מהני כבשים

אחרים דהרי בעינן שהלחם יקדשם בתנופה, וכיון שכבר הונפו הלחם עם הכבשים, - התנופה דלחם פעם שניי' לא מועילה מאומה, דפשיטא שאין הנפה אחרי הנפה. וכמו כן אם אבד הלחם אחרי ההנפה עם הכבשים, וכשמביא לחם אחר, הנה הלחם הזה אינו יכול לפעול שום זיקה עוד בהכבשים שכבר הונפו, ואנן אם אמרינן דתנופה עושה זיקה, בעינן שתפעול התנופה על הכבשים, - ובלעדי פעולת הזיקה הרי"ז כלחם הבא בפני עצמו, ואעפ"י שאין תנופה מעכבת, אבל ראוי לתנופה בע"כ בעינן, והכא מספיקא דיש זיקה הוי אינו ראוי לתנופה, וזה מעכבת, נמצא דהספק זיקה עושהו לודאי זיקה, וזה נכון בביאור פסק הרמב"ם בס"ד. בדין כבשי עצרת א דף מז ת"ר כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה וכו' שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן הלחם קדוש ואינו קדוש דברי רבי ראבר"ש אומר לעולם אינו קדוש עד שישחט לשמן ויזרוק דמן לשמן וכו', והנה כתבו התוס' דאע"ג דראבר"ש סבר כאבוהי ר"ש דכל העומד ליזרוק כזרוק דמי, אבל מודה דזריקה שלא לשמה לא מהני, וזה גרע מנשפך יעוי"ש, מבואר מזה דלאחר שנתקבל הדם בכוס מודה ראבר"ש דהלחם קדוש, ורק בזריקה דשלא לשמן פליג, ולרבי דלא סבר כל העומד ליזרק כזרוק דמי, הנה גם בנתקבל הדם בכוס ונשפך הדם אחרי הקבלה ג"כ סבר דקדוש ואינו קדוש. ב ויש לעיין לרבי היאך הדין בשנשפך הדם ולא נתקבל הדם בכלי אם השחיטה עושה קדושה להיות קדוש ואינו קדוש, אם אמרינן דכיון דיליף מקרא דהזבח מקדש, ממילא כיון דהיתה שחיטה כשרה נתקדש הלחם להיות קדוש ואינו קדוש. או"ד דדוקא בזבח הראוי לזריקה דהיינו שהיתה קבלת הדם, אז הזריקה מקדשת, אבל כשנשפך הדם ולא נתקבל בכלי, אין זו שחיטה המקדשת הלחם כלל, והנה מסתברא דשחיטה כזו לא מהני כלל, וכמאן דליתא דמיא. ג והנה בעיקר הסברא שכתבו.התוס' דלראבר"ש גריעא שלא לשמה מנשפך הדם, יש לעיין הלא כיון שמיירי שנתקבל הדם בכוס, וממילא נתקדש הדם קדושה מעליא, וא"כ נתקדש גם הלחם, ובמה תופקע קדושתו אח"כ בשהיתה הזריקה שלא לשמה, והנה התוס' בפסחים י"ג ע"ב הוסיפו בביאור דכיון דעקרן מלשמן איגליא מילתא דלא הוי כזרק משעת קבלה יעוי"ש, ותמוה דמה שייך בזה איגליא מלתא, הלא לא הי' מוכרח לזה לזרוק שלא לשמה, והיאך יוגרם לבטל גם הקבלה דמעיקרא, ועוד אם בשביל דאיגליא מילתא, א"כ גם בנשפך איגליא מילתא דאינו עומד לזריקה. ד ונראה דרבי וראבר"ש פליגי בזה גופא, אם הזריקה שלא לשמה פוגמת גם הקבלת הדם או לא, דרבי סבר דכיון דהקרבן כשר שלא לשמה, אינו יכול לפגום את הקבלה הקודמת, וממילא הלחם יתקדש בקדושת דהמתיר להיות קדוש ואינו קדוש, דהיינו דהקדושה נשארת כמו שהיתה בשעת קבלה, וראבר"ש

סבר דהזריקה דשלא לשמה פוגמת גם את הקבלה הקודמת, והיינו דכמו דהשלא לשמה פוגם את הקרבן, כן פוגם גם את הדם מלהיות מקדש, - והוי כאילו לא הי', ולא מהני בזה כל העומד וכו' כיון דעתה נפגם, וממילא כל מה שפעל היתר וקדושה ג"כ נפגם, וגם זכות כל העומר וכו' נפגם וממילא אין כאן קדושה, ומטעם זה גרע יותר מנשפך הדם קודם זריקה דעכ"פ לא נפגם זכות דהי' עומד לזריקה, וזהו סברת התוס', ונכון מאד.

ה גמרא מ"ט דרבי דכתיב ואת האיל יעשה זבח שלמים למימרא דשחיטה מקדשא וראבר"ש יעשה וכו', והנה מבואר דפליגי בקראי, ולכאורה יש להבין הלא ע"כ לכו"ע בעינן תרווייהו שחיטה וזריקה, ולרבי נ"כ אם לא נעשית הזריקה לא קדוש הלחם כוון שנשפך הדם אפילו לאחר קבלה, ומה ראה לומר דבשחיטה לחודיא קדוש ואינו קדוש, וע"כ צריך לומר דעיקר הלימוד מהקרא מלמדנו שגם השחיטה בעצמותה מלבד עצם הקרבן והכשרו פועלת פעולה ובכלל מתיר הוא, וממילא דן מכח הסברא שכיון שיש להלחם שני דברים מועילים, דכל אחד פועל, וממילא מובן דבשחיטה לחודיא קדוש ואינו קדוש, וראבר"ש ג"כ מודה דהשחיטה פועלת על הלחם, דהרי דרש מזבח דבעינן שיהא הלחם בשעת שחיטה, - וממילא ע"כ מוכח דגם השחיטה יש לה שייכות עם הלחם, ומ"מ סבר דהשחיטה לחודיא אינה מקדשת, וע"כ דדן זה בסברא דשני דברים אינם מועילים זה בלא זה. - ו ובזה מיושב מה שקשה לכאורה בסוגיא דיבמות ק"ד ביבמה שרקקה תחלוץ ומסיק שם דתליא בפלוגתא דרבי וראבר"ש דהכא אם שני דברים המתירים מעלין זה בלא זה, - ולרבי יבמה שרקקה נפסלה מן האחין, וקשה דלמא הכא שאני דגלי קרא, ועמד בזה בקר"א יעוי"ש, אבל לפי מה שביארנו אתי שפיר והוא דעיקר הפלוגתא דרבי וראבר"ש הוא בסברא לענין שני דברים המתירין אם מעלין זה בלא זה, וכמו דקאמר הש"ס ביבמות, - והא דמביאין מקראי הוא רק לימוד אם שחיטה בכלל מתיר הוא, אבל שם ידענו דרקיקה מתיר הוא, וממילא תליא בפלוגתא דתנאי.

ז וראיתי בחידושי המאירי ליבמות שם כתב וז"ל ולמדת לפי דרכך שכל ב' דברים המתירים עשיית אחד מהם מועיל לאסור, אבל לא להתיר, עכ"ל, הנה לכאורה כתב דברים אשר אינו מבואר בסוגיא דהכא, דהרי הכא בסוגיא פליגי אם שחיטה מקדשת, אבל נראה דהמאירי הבין גם כן דבזה לא פליגי רבי וראבר"ש דלכו"ע שחיטה מועלת לקדש, אבל פליגי אם פעולת הקידוש דאחד מועיל בלא קידוש דהשני, בהוספת קדושה המביאה איסור, וזה לא נלמד מקראי אלא בסברא פליגי, וכוונת המאירי לזה שמסיק הכא הש"ס דא"ב בין רבי לראבר"ש לענין איפסול ביוצא, דלרבי איפסל הלחם ביוצא, - והיינו דגם פעולת אחד מהן מועיל בהוספה דהקדושה, להיות נפסל ביוצא, ולמד הש"ס

שם ביבמות דלרבי הרקיקה פועלת לאיסור להיות נפסלת על האחין, וזהו כמו שכתבנו לעיל. ח רש"י ד"ה לרבא דאמר קדוש גמור תופס פדיונו ויוצא לחולין, והא דאמר לקמן מנחות אין להם פדיון, לאחר שקדשו בכלי יעוי"ש, והנה משמע מזה דס"ל דאין התנור מקדש, דאל"כ הרי יש כאן קידוש כלי, אבל קשה הא סכין מקדש, והוי גם כן קדושת כלי, וביותר איכא למ"ד לקמן מ"ח דסכין עדיפא מכלי שרת יעוי"ש, - ונראה דשאני קדושת סכין דהביאור דהשחיטה מקדשת, וזהו דפעולת השחיטה עם סכין זה עושה הקידוש, ולהכי לענין קידוש שלא לדעת עדיפא מכ"ש מפני שעבודת השחיטה מקדשת, וזה עדיפא משימוש הכלי גרידא, אבל לענין פדיון גריעא מכ"ש, יען כי אין כאן קדושת כלי בעצמותה המביאה קדושה, רק השחיטה והכשרה מביאה קדושה, להכי אין זה נקרא קדושת כלי לענין פדיון. א גמרא בעא מיני' ר' שמואל בר רב יצחק מרחב"א כבשי עצרת ששחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן אותו הלחם מהו באכילה, אליבא דמאן אי אליבא דראבר"ש האמר זריקה הוא דמקדשא, אי אליבא דרבי בין לאביי ובין לרבא קדוש ואינו ניתר הוא וכו' אלא אליבא דהאי תנא דתני אבוה דר' ירמי' שתי הלחם שיצאו בין שחיטה לזריקה וכו' לר"ע דאמר זריקה מועלת ליוצא וכו' יעוי"ש, נמצא דלרבי אין ספק דהשתי הלחם אסור באכילה, ועיקר הספק לר"ע דסבר דיריקה לפיגול קובע ללחם שיצא להיות פיגול, ה"ה דמועלת זריקה שלא לשמה על הלחם היתר אכילה, או"ד דאין לזריקה כח מתיר. ב והנה אמרינן דלר"ע הלחם מותר באכילה, א"כ יש כאן שלש שימות דלרבי קדוש ואינו ניתר, ולדאבר"ש אינו קדוש כלל, ולר"ע מותרים באכילה, והוי בעי' דלא איפשטא, - ומשמע מזה דהש"ס לא סבר כרבי מדמבעי' בדין הלחם ולר"ע, ולפי"ז יש לנו לאחוז כפי מסקנת הש"ס דספק הוי על הלחם אם מותר באכילה. ג ומזה יש לתמוה על הרמב"ם דפסק בפרי"ז מה' פסוה"מ הי"ח וז"ל שחטן לשמן וזרק דמם שלא לשמן הלחם קדוש ואינו קדוש עכ"ל וכתב מרן שפסק כרבי, וכתב על זה שני טעמים, א) משום דהלכה כרבי מחבירו, ב) משום דקאמרה הסוגיא דהני תנאי כרבי ס"ל יעוי"ש, אבל תמוה טובא דהנה רבי שתים אמר חדא דשחיטה מקדשת, ועוד דאינו קדוש שאמרו שאינו ניתר, והנה בדבר הקדושה שפיר כתב מרן דיש לפסוק כרבי מהני שני טעמים שכתב, אבל בדבר מה שאינו ניתר ואינו קדוש, בזה לא שייך לומר הלכה כרבי מחבירו, משני טעמים, חדא דהלא גם ראבר"ש אמר דאסור באכילה מצד שאינו קדוש, ועוד הא דקאמרה הסוגיא דסברי התנאי כרבי, ע"כ הכוונה בדין קדוש דלא כראבר"ש דאמר שאין כאן קדושת קרבן כלל, אבל בהדין השני של רבי דאמר אינו קדוש דהכוונה שאינו ניתר באכילה, - בזה מספקא לן בדעת ר"ע, ואפשר דסבר ר"ע, דמותרין הלחם באכילה, ואם

נחליט שכן הוא דעת ר"ע א"כ פשיטא שהלכה כר"ע שהלכה כמותו מחבירו כידוע, ופשיטא לגבי רבו שהוא רבו דרבו, וע"כ זהו הטעם של הסוגיא דמיבעי' להאי בעי', - אעפ"י דלרבי פשיטא שאסור באכילה, אבל ע"כ סברת הש"ס דאם נחליט דלר"ע מותרין באכילה יש לנו לפסוק כר"ע, ולא כרבי, וביותר דפסק הרמב"ם כר"ע לענין פיגול, וא"כ הי' לרבינו לפסוק דשתי הלחם ספק הוי לענין אכילה, וצ"ע. - ד והנה לולא דברי מרן הי' מקום לפרש דברי הרמב"ם ג"כ לומר דספק הוי אם ניתר הלחם באכילה, ומטעם זה כתב קדוש ואינו קדוש, והיינו דאם כוונתו לדברי רבי הי' לו לרבינו לומר קדוש ואינו ניתר כמו שמפרשים אביי ורבא לדברי רבי, אבל דוחק הוא דאם התכוון לזה לא שייך לומר אינו קדוש דהרי גם אם הזריקה פעלה להיות מותר באכילה גם כן קודש הוא, דהיינו קדושת קרבן, והי' לרבינו לכתוב הדין דספק הוא לענין אכילה. ה עוד קשה טובא דהלא עיקר הבעי' בגמ' הא דמספקא לן לר"ע אם מותר הלחם בזריקה דשלא לשמן אעפ"י שזריקה מועלת לפיגול, הוא משום דלחומרא אמרינן ולא לקולא, והביאור בזה דלא מצינו זריקה כזו שתועיל לעשות היתר, והנה מצינו דזריקה מועלת ליוצא אף לעשות היתר, כמבואר בזבחים צ' דמוקים לפלוגתא דר"א ור"ע הא דאימורי קדשים קלים שיצאו דבלא הדר עיילינהו, ובאיתניהו אבראי, ופליגי אם זריקה מועלת ליוצא, ואמרה שם הסוגיא דר' יוחנן דאמר בשר קדשים קלים שיצאו לפני זריקת דמים סבר כר"ע דזריקה מועלת ליוצא, ומתכשר האי בשר, ונקרא הזבח כשר, וכן פסק הרמב"ם להדיא בפר"א מפסוה"מ הל"ב, ורק איסור אכילה דיוצא בזה, הרי חזינן דזריקה דיוצא מועלת גם להתיר, - וממילא כיון שהסוגיא מדמה זריקה דיוצא לזריקה דשלא לשמה, אית לן לומר דזריקה שלא לשמה מועלת גם כן להתיר הלחם לאכילה, וכיון שהרמב"ם פסק דפליגי בדאיתנהו אבראי, כמבואר בפס"ז מפסוה"מ הי"ט ופסק ג"כ כר' יוחנן, א"כ הי' לו לפסוק היתר אכילה להלחם, אבל יש לומר דאפשר דבאמת סבר דרק לחומרא אמרינן דזריקה מועלת ליוצא, והיינו דאין כח בזריקה זו להיות לה כח מתיר, והא דפסק כר' יוחנן דזריקה מועלת ליוצא להכשיר הקרבן, הוא מטעם אחר מפני שאין זה יוצא והוא מטעם שכיון שסופו לצאת אח"כ וזהו טעמו של ר' יוחנן שם, וכן מדייק הרמב"ם גם שם בהל"ב, וביארנו בספרנו נזר הקודש לזבחים פ"ט שזהו שיטת הרמב"ם, וממילא יש לדייק לאידך גיסא דמדאמר ר' יוחנן שם הטעם דלהכי מתכשר הזבח של שלמים שיצא קודם זריקת דמים, שהוא מטעם שסופו לצאת, אעפ"י שבאמת סבר כר"ע דזריקה מועלת ליוצא, א"כ מוכח דאין לזריקה גרועה כח מתיר, וממילא לפי"ז יש לדחות בעי' זו אם הלחם מותר מטעם דמהני זריקה לפיגול, משום דע"כ מוכח מר' יוחנן דלא מהני

זריקה גרועה להיות לה כח מתיר, ולפי"ז שפיר פסק הרמב"ם כרבי דהלחם קדוש ואינו קדוש, וכדברי מרן. ו גמרא שתי הלחם שיצאו בין שחיטה לזריקה וזרק דמן של כבשים חוץ לזמנן ר"א אומר אין בלחם משום פיגול ר"ע אומר יש בלחם משום פיגול, ויש לעיין הלא כיון דנפסל הלחם ביציאה ממילא אין כאן לחם, ולאחר שהוזקקו בשחיטה לכו"ע אבד הלחם אבדו הכבשים, וא"כ גם בכבשים לא שייך פיגול מטעם דלא קרינן בזה כהרצאת כשר, ובשלמא לר"ע דסבר זריקה מועלת ליוצא, א"כ חשבינן להאי לחם כאילו ישנם לפנינו, לענין מה שנוגע להכשרו של הקרבן, והסוגיא דלעיל מ"ו דפריך גבי תודה כזה, היינו למאן דאמר זריקה מועלת ליוצא. אבל לר"א דסבר דאין זריקה מועלת ליוצא, א"כ אין כאן פיגול להכבשים, ומדוע אמר ר"א אין בלחם משום פיגול דמשמע דבכבשים יש פיגול, - ומצאתי בשיט"מ בהשמטות שעמד בזה בשם הר"ש ותירץ דאע"ג דאבדו הכבשים לענין איסור אכילה מ"מ מהני להו זריקה לאקבועי בפיגול כדאיתא בפר"ק בשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה יעוי"ש, - הנה משמע מדבריו דהא דאבד הלחם אבדו הכבשים היינו רק לאיסור אכילה, וחידוש הוא, וזה שלא כדעת רש"י לעיל מ"ו שפירש בדאבד אחד מהם הניתר עומד לשרפה, וכן משמע מהרמב"ם פר"ח ממעה"ק הט"ו, וכן משמע מהמאירי ביבמות ק"ד, וגם הלשון מעכבות משמע דלא הוי קרבן כלל בלא לחם, - עוד תירצו דבאמת סבר ר"א דגם בכבשים אין פיגול והא דנקט לחם משום דבכבשים יצוייר פיגול באופן שזרק דמן שלא לשמן דהקרבן מותר באכילה יעוי"ש, והנה מהא דר"ע לא הקשו הראשונים, - וע"כ דסברי דאליבא דר"ע כיון דסבר זריקה מועלת ליוצא מהני נמי על הלחם להיות בהכשר, באופן שלא נקרא קרבן פסול, והיינו דהחלות כשרין הן מצד קרבן, ורק איסור אכילה משום יוצא איכא בהו וזה לא נקרא אבד הלחם, וזהו כמו שכתבנו לעיל. ז אבל יש להעיר דלפי"ז מאי מיבעי' לקמן לר"ע דלקולא לא אמר דמהניא זריקה גרועה, וקשה הא מצינו הכא דמהני זריקה על יוצא דהלחם להכשיר הקרבן, דאל"כ לא יצוייר פיגול, והכא לא שייך סופו לצאת, דשתי הלחם שהוא קדשי קדשים נאכלין דוקא בעזרה, וא"כ עיקר הדבר הא דהוי כהרצאת כשר, הוא משום דאם זרק לשמן הלחם כשר, ולהכי נקבעו בפיגול. ח הנה בשיט"מ מקשה בהא דקאמר לקולא לא אמרינן והא מצינן אף לקולא להוציא מידי מעילה בבשר שיצא לפני זריקה אלא ה"פ לקולא לא אמרינן כמילתא דלאו גופא דזיבחא יעוי"ש, - וקשה הא מצינו ע"כ דמהני גם לקולא בלאו גופא דזיבחא ג"כ דהיינו בהא דלחם, דאל"כ לא משכחת פיגול מטעם דלא הוי כהרצאת כשר, וכמו שכתבנו לעיל. - ט איברא דלא מצינו להדיא שר"ע סבר להקל בבשר קדשים קלים, אלא ר' יוחנן

הוא דאמר הכי בזבחים פ"ט, והגמ' מסתפקא אם כוונתו מטעם שסופו לצאת או דמהני זריקה ליוצא בלא"ה, והגמ' שם שמביא הנימא כתנאי סבר דלאו בדוקא נקט ר' יוחנן סופו לצאת, עי' בפירש"י, וכוונת השיט"מ ע"כ לשיטה זו, אבל קשה מדוע אינו מדייק מזה גופא שנעשה הלחם מפוגל כמו שכתבנו. י וביותר תיקשה להרמב"ם דפסק דזריקה מהני שם מפני שסופו לצאת וכמו שכתב בפר"א מפסוה"מ הל"ב, ופסק כר"ע דהלחם נתפגל, וע"כ דסבר דגם לקולא מהני זריקה, וא"כ מדוע לא פסק דזריקה שלא לשמה מהני להתיר הלחם. יא ונראה דהא דמצינו דהכבשים נעשה פיגול, - ופסול יוצא דהלחם אינו מעכב על הפיגול, הטעם דכיון דהזריקה מועלת על היוצא להיות נחשב כאילו מונחים בעזרה ממש, והיינו כי העיקר הקרבן המה הכבשים, והלחם הוא רק תנאי להכי כיון דזריקה מועלת ליוצא הנה יש כאן קיום התנאי, לשייך פיגול בכבשים, ואז ממילא אמרינן דיש פועל חוזר על הלחם גם כן, נמצא דהלחם הוי סיבה להכבשים בהשלמת הקרבן להעשות פיגול, וממילא גם הלחם בכלל הפיגול, אבל לענין זריקה שלא לשמה דהלחם לא הוי סיבה להכבשים להכשר הקרבן דהשתא שנעשה בשינוי קודש, דהרי שלמים לא בעי לחם, ואף אם אמרינן דבאבד הלחם אבדו הכבשים ויוצאין לביה"ש, זהו סיבה צדדית, אבל אין זה עצם הקרבן, כמו לענין פיגול דהלחם והכבשים אחד הוא, ואפשר לומר דזהו סברת הראשונים בשיט"מ שכתבו לחלק בין גופא דזביחא, והקשיתי הא הבא הלחם אינו ג"כ מפוגל, אבל אפשר לומר דשאני לענין פיגול דהלחם נחשב כגוף הקרבן, דשם פיגול הונח עליהם כאחד, משא"כ בשלא לשמה דהלחם אינו בעצם הקרבן דשלא לשמה, דהשם הקרבן. דהשתא והכשרו הלחם אינו מגופא דזיבחא, וע"כ דזהו הכוונה בסוגיא דקאמר הש"ס או"ד לחומרא אמרינן לקולא לא אמרינן, - דלכאורה היכן שמענו בדאורייתא להבדיל בין חומרא לקולא, אבל הביאור כמו שכתבנו דלענין חומרא דהיינו באופן שהלחם אחד הוא עם הכבשים, כמו לענין פיגול דהוא ג"כ בתורת קרבן, אז הלחם והכבשים אחד הוא, משא"כ בשלא לשמה שאין שייכות הלחם עם הכבשים, אלא רק סיבה צדדית, בזה ע"כ לא מהני הזריקה לאכשורי, - והוי בעי דלא איפשטא. יב אמנם לפי"ז תסוב התמי' הרמב"ם מדוע השמיט להאי בעי' דהלא כיון דבעי' זו אין לה שייכות להא דסופו לצאת, אלא ענין בפני עצמו אם הלחם בכלל זבח באופן זריקה דשלא לשמה, ומדוע השמיט לבעי' זו דתליא בדינא דר"ע דאמר דהלחם בכלל פיגול, וביותר דהרמב"ם פסק בזה כר"ע בפרי"ז מפסוה"מ הי"ט. יג ונראה דהרמב"ם מפרש לבעי' זו כפשוטו, והיינו דלר"ע דסבר זריקה מועלת ליוצא להכשר הקרבן, אם סבר ג"כ דזריקה מועלת להתיר היוצא באכילה ג"כ, ונפק"מ בבשר קדשים קלים שיצא

קודם זריקה, ואחרי הזריקה אם שהועילה הזריקה להכשיר הקרבן, אם הועיל ההכשר גם להתיר איסור יוצא שתהי' מותר גם באכילה, ואז אם מועיל גם להתיר באכילה, ממילא נדע הדין בזריקה דשלא לשמה דהכבשים שתועיל להתיר גם אכילת הלחם, וזהו הביאור אם אמר ר"ע גם לקולא, והרמב"ם הלא פסק בפר"א מפסוה"מ הל"ב דהבשר אסור באכילה א"כ סבר דזריקה גרועה אין בכחה לעשות אלא הכשר קרבן, ולא היתר אכילה, להכי בצדק השמיט לבעי' זו מהלכה, וממילא קם פסקו שפסק כרבי דקדוש ואינו קדוש, וכדברי מרן. יד והנה בהיותי בזה תמהני על הראב"ד שכתב שם בפר"א מפסוה"מ הל"ב וז"ל א"א לא ידעתי מהו זה בשר קדשים קלים שיצא חוץ לעזרה למה לא יאכל עכ"ל, מבואר מזה שדעתו דזריקה מועלת גם להיתר אכילה, ותמוה לכאורה מסוגיא דידן דבעי השׁ"ס בדעתו של ר"ע אם סבר פעולת הזריקה ליוצא גם לקולא, וצע"ג. טו ואפשר לומר דסבר הראב"ד דזהו מטעם אחר דכיון דקיי"ל כר' יוחנן דהואיל וסופו לצאת אין בזה דין יוצא מפני שאנו דנין ההווה בכח העתיד, וכמו שביארנו בזה בארוכה בספרנו נזר דקודש לזבחים דף פ"ט, ועוד יש לעיין בזה, אבל לשיטת הרמב"ם ביארנו לנכון וכמוש"נ. טז אחרי כותבי זה ראיתי בקרית ספר להגאון המבי"ט ז"ל שכתב לברייתא דתני אבוה דר' ירמי' בר אבא שתי הלחם שיצאו בין שחיטה לזריקה וזרק דמן של כבשים חוץ לזמנן ר"ע אומר יש בלחם משום פיגול, וכתב וז"ל ואזיל לטעמי' דאמר זריקה מועלת ליוצא, ולא דמי לפסול אחר דבעינן שיקרב המתיר כמצוותו, דהכא פיסול מחמת דבר אחר הוא ואינו פיסול נופו, דאויר ירושלים פוסלו שיצא מן העזרה עכ"ל, כוונתו לתרץ מה שהקשיתי דהלא אין כאן הרצאת כשר, מטעם חסרון הלחם שנפסל ביציאה לחוץ העזרה, וכתב דאין זה מזיק לדינא דהרצאת כשר כיון שפסול מחמת דבר אחר הוא ואינו פסול הגוף, - הנה עיקר סברא זו מוזכרת בש"ס לעיל י"ב בסברת ר"ע דסבר זריקה מועלת ליוצא משום דלא הוי אלא פסול מחמת דבר אחר, ופירש"י משום דאויר ירושלים פוסלו יעוי"ש, ומטעם זה מחדש בקרית ספר דמשום זה נקרא נם כן כהרצאת כשר לענין פיגול, אבל תצא מזה שאם שחט את הכבשים בכשרות עולה לשם חובה אעפ"י שהלחם פסול משום יוצא, ותמוה מסוגיא דלעיל מ"ו דאיתא בלחמי תודה דכשר בשיצאו החלות, ומבואר שם דבשתי הלחם פסול, איברא דיש לומר דהסוגיא אזלא למ"ד אין זריקה מועלת ליוצא, אבל תיקשה להרמב"ם דסבר זריקה מועלת ליוצא, א"כ מדוע סתים הרמב"ם ופסק בפ"ח מתו"מ הט"ו דאבד הלחם אבדו הכבשים, וכתב זה לדין כולל על כל אופני אבד, וע"כ כולל בזה כל הני אופנים דחשיב התנא בתודה, והיינו גם יוצא בכלל זה, וגם מסתבר הדבר שזה לא נקרא כהרצאת כשר באופן שהלחם

אסור באכילה, וזהו באמת דעתם של הראשונים הובא בשיט"מ כאשר כתבנו לעיל, - לכן נראה בביאור שיטת הרמב"ם כמו שנתבאר לעיל. - א גמרא בעא מיניי' ר' ירמי' מר' זירא כבשי עצרת ששחטן לשמן ואבד הלחם מהו שיזרוק דמן שלא לשמן להתיר הבשר באכילה וכו' הכי קאמינא יש לך דבר שנראה לשמו ונשחט לשמו. ונדחה מלשמו ואינו כשר לשמו, וכשר שלא לשמו, והרי תודה שאני תודה רחמנא קריי' שלמים יעוי"ש, והנה בתודה בשאבד הלחם אם כשר הדבר לזרוק לשם תודה דהיינו לשמו, פליגי בזה רבותינו דדעת התוס' בד"ה והרי דלשם תודה פסול, וצריך לזרוק לשם שלמים דוקא, אבל דעת רש"י משמע שכשר גם לשם תודה מדפירש בד"ה תודה דמעולם לא נדחה מלשמו, ובזה מיושב קושיות התוס' שהקשו דהש"ס הוי מצי למימר שאני תודה דלשמו נמי כשר, אבל לפירש"י אתי שפיר דהרי פירש שזהו כוונת הסוגיא דכיון דרחמנא קריי' שלמים, וזהו שכשר גם לשמו, וזהו גם דעת הרבינו גרשום שפירש ולא הוי דיחוי מלשמו, וכן משמע ברמב"ם בפי"ב הי"ד כתב סתם הדם יזרק והבשר יאכל, משמע ג"כ שכשר גם לשמו. ב אמנם בעיקר הבעי', לכאורה הסוגיא דלעיל מ"ו דפריך שם אם שחיטה עושה זיקה בלחם של עצרת מהא דלחם תודה דבנאבד הלחם ומכל מקום יזרק הדם, ומשני שם שאני תודה דרחמנא קריי' שלמים, א"כ מבואר דגבי כבשי עצרת לא יזרק הדם, ובשלמא לשיטת רש"י דגבי כשרה הזריקה בלשמו גם כן אתי שפיר, משום דהפירוש בכוונת הסוגיא דכבשי עצרת פסול לזרוק לשמו, והכא בעי הש"ס אם מותר לזרוק שלא לשמו, ואתי שפיר הסוגיות, -- אבל לשיטת התוס' דגבי תודה כשר לזרוק דוקא שלא לשמו, וא"כ בהא דכבשי עצרת ע"כ פסול גם בשלא לשמו, ואין לומר סוגיות חלוקות הן, דליתא דהרי סוגיא זו דלעיל עיקר לימודם מדקריי' רחמנא לתודה שלמים, ומכל זה לשיטת התוס' פסול בלשמו, וכשר דוקא בשלא לשמו, וזה יובדל כבשי עצרת דפסול גם בשלא לשמו, וצע"ג. ג כתב הרמב"ם בפרי"ז מפסוה"מ ה"כ כבשי עצרת ששחטן לשמן ואבד הלחם, אם זרק דמן לשמן פסולים זרק דמן במחשבת הזמן אחר שאבד הלחם, הרי אלו ספק אם הותרו באכילה או לא הותרו, וכתב מרן שזה ט"ס וצריך להגיה וזרק דמן שלא לשמן, דאם כגירסת הספרים אטו מחשבת הזמן גורם היתר אכילה יעוי"ש, והנה לפי"ז ע"כ דסבר הרמב"ם דתודה כשר לזרוק דמן גם לשם תודה, וממילא אין לפשוט דין זה מסוגיא דלעיל, משום דיש לפרש דכבשי עצרת פסול לשמו, אבל שלא לשמו לא ידענו, וזהו בעי' דר' ירמי' הכא, והוי בעי' דלא איפשטא, וספק הוי אם מותר באכילה בזריקה דלא לשמן. ד והנה מביא מרן בשם הנגיד רבינו יהושע מבני בניו של רבינו ביאור הלכה זו בתשובה ליישב הגירסא, וז"ל וכשאבד הלחם תחילה

הנה אין לשחיטת כבשי עצרת תכלית כלל וכאילו שחט חולין, ולכן אם שחטן קודם שיאבד הלחם, וזרק דמן במחשבת הזמן אחר אבידת הלחם הי' זה אצל החכמים ספק אם הם חולין לגמרי ויותרו לפי שנזרק דמן אחר שאבד הלחם, ואין כאן פיגול, או מאחר ששחטן קודם שיאבד הלחם לא יותר באכילה, ולכן הי' ספק עכ"ל, ודברים אלה מרפסין איגרי, כי מה שייך לומר חולין על כבשי עצרת לאחר שנתקדשו בקדושת הגוף על ידי שחיטה כשרה ומה סברא יש בזה דכיון דנזרק דמן במחשבה דפיגול דעי"ז יגיע להם היתר אכילה, וכנראה שגם מרן התכוון לזה במה שכתב בתחילה, אטו מחשבת הזמן גורמת היתר אכילה, וביותר שעיקר דבריו תמוהין במה שנחית לומר שהן חולין, ואם באמת חולין הוא אם כן הרי זה חולין בעזרה. - ה ונראה בביאור הדברים דהנה נראה דתפס דבעי' זו כפי הגירסא שלפנינו דבעי ר' ירמי' בשחיטה שלא לשמן, כבר נפשטא מסוגיא דלעיל, - והיינו כשיטת התוס' דגבי תודה דוקא בשלא לשמו כשר, וממילא בכבשי עצרת גם שלא לשמו פסול. ותפס שגירסת הרמב"ם היתה דהבעי' היתה באופן המחשבה של זמן, וביאור הדבר דבאופן זה דנאבד הלחם אחרי שחיטת הכבשים דשוב אין תקנה בזריקה כשרה, דהיינו דלשמו פסול, ושלא לשמו נמי פסול כיון דמכח לשמו קאתי ונדחה מלשמו, ולא מהני עוד זריקה דשלא לשמו ג"כ, אבל זריקה במחשבת הזמן דהיינו זריקת פיגול שאין לה שייכות להכשר קרבן, להכי אינה מגרעה האי זריקה כלל, ולענין איסור קדשים להפקיע חומר הקדש, כוון דקיי"ל דגם זריקת פיגול מוציאה מידי מעילה, משום דאיתותב רב גידל בזה שאמר שזריקת פיגול אינה מוציאה מידי מעילה, כמבואר ברמב"ם פר"ג מה' מעילה ה"ג, וכמו"ש מהרי"ק הובא בכס"מ שם, נמצא דהזריקה הלזו אינה פועלת איסור על הכבשים דלא שייך בזה מחשבת פיגול כיון דלא הוי כהרצאת כשר, ומ"מ מהני האי זריקה להוציא מידי מעילה דע"כ לא גריעא זריקת פיגול זו מפיגול דעלמא דג"כ מוציאה מידי מעילה, וזהו הכוונה שכתב דנחשב עתה כאילו שחט חולין כיון דיצא ממעילה עתה ע"י זריקה זו, או"ד דלא דמי לפיגול דעלמא דעכ"פ הוי זריקה מעליא בתור קרבן כיון דהוי שם התנאי דהרצאת כשר, משא"כ הכא, וזהו שמסתפקא להו לחכמים, היינו שכן היתה הגירסא בסוגיא, ולזה כיוון רבינו, כן נראה בביאור דברי הנגיד. ו אבל תצא לפי"ז דהרמב"ם סבר כשיטת התוס' דגבי תודה בנאבד הלחם צריך שיזרוק הדם שלא לשמו אלא לשם שלמים, אבל אינו מפורש זה בפסקיו, ומלתא חדתא שלא נחתו לזה הפוסקים והנו"כ שם ברמב"ם. ז והנה לשיטה קמייתא לפום גירסא דידן בסוגיא דהבעיא הוא אם מותר לשחוט הכבשים שלא לשמן בכדי להתירם באכילה, והספק מפני שלא מצינו דבר שנראה לשמו ונשחט לשמו ואינו

כשר לשמו וכשר שלא לשמו, ולא נפשטא, ולכאורה היא משנה שלימה בפסחים פ"כ הפסח שנטמאו הבעלים בין שחיטה לזריקה תעובר צורתן וישרף בששה עשר, והרי"ז גם כן שנראה לשמו ונשחט לשמו ונדחה מלשמו, ולא אמרינן דיזרק שלא לשמו אלא לשם שלמים בכדי להתיר הבשר באכילה, ובקר"א עמד בזה, אבל אין זה ענין דהלא כל עיקר זה שייר רק באופן שכשר שלא לשמו, וזה שייך דוקא בכבשי עצרת שלא נפסל בשלא לשמו דכבשי עצרת דינם ככל הזבחים שנזבחו שלא לשמן דכשרים אלא שלא עלו לחובה, כמבואר לקמן מ"ח, וביצה כ' ובפירש"י שם, משא"כ פסח דפסול שלא לשמו, ואף בששחט לשמו, פסול גם בזריקה בשלא לשמו כמבואר בפסחים ס' דגם כשתי עבודות תנן, ופשוט. א דף מח ת"ר שחט שני כבשים על ארבע חלות מושך שתים מהן ומניפן, והשאר נאכלות בפדיון, ביאור הדברים דע"כ הכבשים אינן מקדשין אלא הראוי להם, וממילא שתים נתקדשו ושתים הנותרות הם כדמעיקרא שאין להם אלא קדושה דמים, ויוצאין לחולין בפדיון, וכמו שפירש"י, ויש לעיין מה הי' דעתו בשחיטת הכבשים, אם לקדש כולן, או רק שתים מהן, וע"כ דזה תליא בפלוגתא דחזקי' ור' יוחנן, דלחזקי' גם בשמתכוון לקדש כולן לא קדשו רק שתים, ולר' יוחנן מיירי שאמר ליקדשו שתים מתוך ארבע כדמוקים הש"ס לקמן, והנה נפק"מ ביניהם לענין אחריות, דלחזקי' אם נאבדו שתים כשרין שתים השניות, כיון דכולן נתקדשו, אבל לר' יוחנן דלא נתקדשו רק שתים, - ממילא אם נאבדו שתים, הוי ספק אם השתים הנשארות כשרות הן משום דספק הוי מי מהן נתקדשו. ב והנה לחזקי' דסבר דהכוונה לאחריות, הנה הא דנקט התנא מושך שתים ומניפן, קשה הלא צריך לקדש את ארבעתן, וכן גם לר' יוחנן צריך להניף כולן מטעם ספיקא מי הן הקדושות, וע"כ צריך לומר כמו"ש התוס' דבאמת מניף כולן בזה אח"ז, וכן כתב השיט"מ. ג והנה הא דהשאר נאכלות בפדיון, דהלא לחזקי' ע"כ הכוונה דליקדשו כולן בכרי שתהיה לאחריות, וא"כ היאך יפרה טרם שהוקרבו. וע"כ צריך לומר דפודה השתים הנשארות לאחר זריקת הדם, אבל לפי"ז תיקשה מאי פריך הא דלא כרבי דאי רבי כיון דאמר שחיטה מקדשא דפריק להו היכא אי דפריק להו מאבראי איפסל להו ביוצא, ומשמע דלראבר"ש ניחא מטעם דהשחיטה אינה מקדשת קדושה גמורה להיות נפסלין ביוצא, וקשה הא לחזקי' ע"כ מיירי דפודה אותן לאחר זריקה, וכמו כן לקמן דפריך הש"ס מהברייתא דתניא כשהוא פודן אין פודן אלא בחוץ דראבר"ש הוא משום דלרבי איפסלו ביוצא, ואם מיירי לאחר זריקה הלא גם לראבר"ש תיקשה דאיפסלו ביוצא, ודוחק לומר דהסוגיא אזלא הכא אליבא דר' יוחנן דהרי הסוגיא מקשה מזה לר' יוחנן, וא"כ משמע דכל הסוגיא אזלא אליבא דחזקי' וא"כ קשה כמו

שכתבנו דהלא לחזקי' ע"כ הפדיון הוי לאחר זריקה. ד ונראה דכל עיקר אחריות הוא עד זריקה ולא בזריקה עצמה והיינו דבזריקה בעינן שתהי' מבוררת, והזריקה צריכה להיות על שתי חלות המבוררות דוקא, ולהכי נדרש להיות הפדיון קודם זריקה. ה והנה הרשב"א בחידושיו למנחות הקשה והיכי קדשי והא קיי"ל כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, וכתב לתרץ וז"ל ונראה דהיינו מאי דפריך לימא מהא תהוי תיובתא דר' יוחנן, עכ"ל, ודבריו תמוהין דבשביל קושיא זו הלא תקשה גם לחזקי', ועוד דבהדיא מבואר בקדושין נ"א דפריך שם גם לחזקי' מהא דרבה דאמר כל שאינו בזא"ז אפילו בב"א אינו, ומוקים לחזקי' באופן שכוונתו לאחריות, - וממילא אם נפרש סוגיא דידן אליבא דחזקי' ע"כ מיירי באופן שכוונתו לאחריות, וכן מבואר בשיט"מ הכא שמפרש במטרת אחריות, - ודברי הרשב"א צע"ג.

ו שם בגמ' ה"נ דאמר ליקדשו תרתי מתוך ארבע, והנה משמע מזה ג"כ דהם בתערובות, וממילא יש לנהוג קדושת הלחם על ארבעתן, ואין בזה הבדל בין לחזקי' דאמר שיקדשו ארבעתן לבין ר' יוחנן דאמר ליקדשו תרתי מתוך ארבע, כיון דעל כל פנים המה בתערובות צריך לאוכלן לכולן בתורת שתי הלחם, וכן כתבו התוס' לקמן ע"ח בלחמי תודה ד"ה ליקדשו שכתבו שם דאין לומר שמברר הארבעים דהרי ר' יוחנן לית לי' ברירה, וע"כ דקדשו כל היכא דאיתנהו יעוי"ש, וממילא הכא ג"כ הכי דע"כ נוהג קדושה בארבעתן מכח שקודש וחולין מעורבין בהן, אמנם לא כן דעת הרמב"ם שפסק בפר"ח מתו"מ הי"ב וז"ל אם אמר יקדשו שתים מתוך ארבע מושך שתים מהן ומניפן והשאר פודן אותן בפנים ונאכלין בחוץ כשאר החולין יעוי"ש, - מבואר דסבר הרמב"ם דיש לסמוך אברירה, וע"כ דלפי המסקנא אליבא דר' יוחנן מפרש הרמב"ם הברייתא כפשוטה דמושך שתים מהן ומניפן, ומברר הקודש מן החולין, אבל תמוה הא קיי"ל דבדאורייתא אין ברירה, ועמד בזה גם הלח"מ יעוי"ש, ויבואר לקמן ע"ח. ז איברא דיש לתמוה במה שכתב הרמב"ם דפודה בפנים, דקשה הלא כיון שסבר הרמב"ם בזה יש ברירה, א"כ כמו שמהני הברירה דלאחר פדיון להיות נאכלין בחוץ, מדוע לא אמרינן ברירה נם קודם פדיי', ומדוע הקפיד הרמב"ם על הפדיי' שתהי' בפנים ולא עביד הברירה קודם הפדיי', ועוד דבאמת עושה ברירה מקודם דהרי מושך שתים ומניפן, ואלו השתים הוי הקודש, וממילא שתים הנשארות הן חולין שאין להן אלא קדושת דמים לחודיא, - ויכול להוציאן חוצה לעשות הפדיון, ובדוחק אפשר לפרש דכוונת הרמב"ם דיכול לפדותן בפנים, ועיקר חידושא דלאוכלן אסור בפנים, והיינו דהפדיי' מותרת בפנים ולא הוי חוב"ע מטעם דחולין ממילא הוויין, אבל באכילה אסור מטעם חוב"ע, אבל יותר

נראה בכוונת הרמב"ם דכתב דפודה בפנים הוא משום איסור יו"ט, דע"כ יש איסור שבות הא דפדיי', דלא גרע מהא דאין מקדישין ואין מעריכין, כמבואר בשבת קמ"א, וברמב"ם פרכ"ג משבת, והנה קיי"ל דאין שבות במקדש, אבל כל זה בעזרה, ולהשהות למחר אי אפשר מפני הפסד קדשים, מפני שהלחם אינשיפה כדלקמן נ' ע"ב, לכן פודין אותן בפנים. ח תוספות ד"ה לעולם כרבי, ואין התנור מקדש כיון דלא חזי לא מקדש, ודברי התוס' מרפסין איגרי דמה חומרא דתנור יותר מהשחיטה עצמה, ובברה"ז מפרש דכוונת התוס' מהא דקאמר דלא כרבי מקשו הלא בלא"ה תיקשה מתנור, אבל דבריו תמוהין טובא דאף אם התנור מקדשן מ"מ אין נפסלים ביוצא בשביל זה כמו שכתבו התוס' לעיל מ"ו ד"ה ואיזו זריקה וכתבו משום דסכין אלימא טפי, ונראה בסברת התוס' דגבי שחיטה אפשר לומר דאינו מקדש אלא מה שצריך, וממילא כששחט על ארבע חלות מ"מ לא נתקדשו אלא שתים, אבל מה שייך אצל התנור דאינו מקדש יותר משתים, דהרי הסוגיא מיירי אליבא דחזקי' שמקדש כל ארבעתן, ובשלמא בשחיטה שייך לומר שאינה תופסת יותר מהשיעור, מפני שהיא פעולה אחת, משא"כ אפיי' דהתנור שיש בזה שתי פעולות דהיינו דכל חלה וחלה נחשבת באפיי' כתנור בפני עצמו, והרי"ז כשתי תנורים, וממילא נתקדשו כולן בקדושת כלי שרת, ויש מקום לומר דאינן יוצאות בפדיון ג"כ, והיינו דכיון דאין להשתים השניות גמר קדושה דהרי אין השחיטה תוספת יותר משתים, וממילא הוי אצל השתים השניות גמר קדושה הא דקדושת התנור, ועל זה חידשו התוס' דגם בתנור אף שיש פעולת התנור אצל כל חדא וחדא, מ"מ אין התנור עושה יותר מפעולת השחיטה, ואינה פועלת יותר קדושה מכפי הצריך לפי מה דחזי, כן נראה לנכון בביאור דברי התוס', וכמו שנתבאר. ט תני ר' חנינא מירתא קמי דר' יוחנן שחט ארבעה כבשים על ב' חלות מושך שנים מהן וזורק דמן שלא לשמן, ביאור הדברים דלחזקי' ג"כ מיירי בשוחט הארבעה הכבשים בכוונה דלאחריות, וממילא שנים הנשארים הם עיקר הקרבן, ולר' יוחנן מיירי דאמר ליקדשו שתים מתוך ארבעה, ובזה סרה מה שהקשו האחרונים דמיד אחר שחיטת שני כבשים כבר נתקדש הלחם, והכבשים האחרונים ליפסלו בשחיטתן, דכיון דדעתו על הארבעתם באופן אחריות, או שיברור שנים מתוך ארבעה, ובזה יש ליישב גם קושיות התוס' ד"ה מושך, וע' בשיט"מ בהשמטות, והרמב"ם נקט להאי דינא סתם בפר"ח מתו"מ הי"ג, וע"כ דסמך על מה שכתב בהלכה הקודמת לענין לחם. י עמוד וחטא בשביל שתזכה וכו', ונראה דכל עיקר סברא זו אינה אלא באופן שהזכות בדבר אחר, ולא באותה דבר ממש, ואעפ"י שמשמע בסוגיא זו דבאותה דבר עדיפא כמו שאמרו עמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בחטאת אמרינן וכו', אבל ע"כ

זה דוקא באותו קרבן, אבל לא באותו דבר ממש, והוא מטעם דאם יש עבירה באותו דבר ממש, אין כאן זכות כיון שנעשית בעבירה, ומה"ט לא אמרינן שיזרוק בשבת, בשביל עצם מצוה דזריקה עצמה. - והיינו דלא אמרינן זה באופן שהמצוה עצמה מעורבת עם העבירה, וכל עיקר הסברא דעמוד וחטא הוא באופן אשר אין בהמצוה עבירה, וכמו הכא בהקטרת איסורין בערב שאין בהן איסור בזה שייך עמוד וחטא בשביל שתזכה לעשות בהיתר, ואעפ"י שההיתר בא ע"י מעשה איסור דהיינו הזריקה בשבת, ולולא הזריקה לא היתה ההיתר בהקטרת אימורין, אבל אין זה בגדר מצוה הבאה בעבירה, כיון דהמצוה של הקטרה חל מקודם, ורק חסרון הכשר יש בזה קודם זריקה, והדם הוא רק בתור מכשיר. יא ובזה יש להעיר בהא דהקשו התוס' מדוע אמרינן בפסחים פ"ה דאין עשה דאכילת פסח דוחה לאו דועצם לא תשברו בו, ולא אמרינן עמוד וחטא בשביל שיזכה באכילה יעוי"ש, ולפי דברינו יש לומר דכיון דלא שייך שם עשה דוחה ל"ת מהטעם האמור שם ממילא הוי מצוה הבאה בעבירה, והוי כאילו איסור מעורב עם המצוה, ובזה לא אמרינן עמוד וחטא בשביל שתזכה, ואינו דומה זה לעמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בעולה, דהתם בעולה ליכא שום איסור, וכמו כן בהא דהקשו התוס' מדם התמצית ומתערב שירי' במנחה, אבל בהא דפסח מהא דשבירת עצם יש לומר כמו שכתבנו. יב ובזה יש ליישב מה שקשה לכאורה טובא דהלא בזבחים צ"ז מסיק הש"ס דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, ומדוע הכא שרינן לעבור על הלאו דלא תקטירו משום תקנת קרבן, ומצאתי בקר"א שעמד בזה, אבל לפי דברינו אתי שפיר דשאני הכא דהלאו הוא באברי חטאת, ובאברי עולה אין שום איסור, משא"כ התם אם שובר עצם בשביל אכילה הוי זה מהב"ע, והרי"ז כאילו הלאו בהמצוה, דכיון דאין קיום העשה בלעדי עבירת הל"ת הרי"ז כאילו הלאו והעשה מעורבין ביחד, ובאופן זה לא שייך היתר רק אם אמרינן עשה דוחה לא תעשה, וכיון שבמקדש ליתא להאי כללא, ממילא אין כאן קיום המצוה, - וכמו שנתבאר. - יג כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן וכו' - וקשה לשיטת הרמב"ם בפיה"מ בזבחים פר"ק שכתב דוקא ביחיד פוסל שלא לשמן, ולא בקרבן צבור שכן אמרו רבותינו ז"ל סכין מושכתן למה שהן, וכן כתב הר"ע ברטנורא, וכן כתב המהרש"א ביצה כ' בביאור ברש"י ד"ה לפני זמנן יעוי"ש, והכא בברייתא מבואר דלא מהני שלא לשמן בכבשי עצרת אעפ"י שקרבן צבור הוא, וכבר הקשו בזה גדולי אחרונים, אבל נראה דכיון דכל עיקר הא דסכין מושכתן למה שהן הוא משום דלב בי"ד מתנה, הנה זה שייך בששינה בשחיטה מקרבן צבור לקרבן צבור אחר כמו תמיד למוסף, וכדומה, דאז נמשך מתמיד לעולה מפני התנאי בי"ד, אבל כששינה

בשחיטה ע"מ להוליך, או לזרוק שלא לשמה מודה הרמב"ם דהרי"ז שינה, ולא עולה לחובה, והכא מיירי שחשב בשחיטה ע"מ להוליך או לזרוק, וכפי פסק הלכה דמחשבין מעבודה לעבודה, עוד נראה דמודה הרמב"ם דמחשב לשם קרבן יחיד, ובזה אתי שפיר הגמ' בזבחים ד' דאיתא שישנו בצבור כביחיד, וכבר נחית לזה בספר מראה כהן. - יד חבית של תרומה וכו' מודה ר"א ור"י שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו ר"א אומר תרד ותטמא, ואל יטמאנה ביד, ויש לעיין היאך הדין בשהי' השמן של תרומה שלישי לטומאה, והחולין, ראשון, וע"י נפילה נעשה תרומה שני, אם בשביל זה גם כן מחויב להציל, או דלמא דדוקא אם יכול להציל תרומה טהורה לגמרי אז החוב להציל, אבל לא אם כבר טמא בלא"ה, ובשביל הוספת טומאה אין חיוב הצלה, - לכאורה יש לפשוט מדלא פריך הש"ס מדר"א אדר"א, דהכא אמר ר"א דאין אומרים חטא בשביל שתזכה, ולהכי אסור לטמא תרומה בידים, ואילו לעיל אמר ר"א באברי עולה שנתערבו באברי חטאת דמקריב כולן על המזבח ורואה אני בשר החטאת כאילו הן עצים, הרי דסבר דאומרים עמוד וחטא בשביל שתזכה, וע"כ צריך לומר דשאני התם כיון דיש פסול על אברי חטאת בלא"ה, והוא מטעם התערובות, וגם יפסלו בלינה. להכי כיון שגריעא קדושתן אמרינן עמוד וחטא. - אבל בחולין טהורין לא אמרינן עמוד וחטא, נמצא מבואר דדוקא בתרומה טהורה סבר ר"א דלא יטמא בידים. - מו והנה קשה טובא דהנה בפסחים ט"ו קאמר הש"ס דמדברי ר' יהושע נלמד דמותר להוסיף טומאה על טומאה מהא דאמר ר' יהושע אף יטמאנה ביד והתוס' כתבו שם בד"ה ולד דגם מר"א מוכח כן דכתבו שם א"נ נקט דאורייתא לאוקמי' אפילו כר"א יעוי"ש, וע"כ הכוונה דר"א מודה בהוספת טומאה על טומאה וכמו שכתבנו לעיל, - אבל קשה טובא הא התם יש טעם שהוא משום דאומרים לאדם חטא בשביל שתזכה דהיינו בשביל הצלת חולין, וזה ליתא בדברי ר"ח סגן הכהנים. - ואפשר לומר דסוגיא דהתם לפי המסקנא דהכא דקאמר הש"ס שאני התם דלטומאה קא אזלא, וע"כ הביאו' דגם אם לא אמרינן עמוד וחטא וכו' יש כאן היתר משום דקאזיל לטומאה בלא"ה, אבל אם אמרינן כן הנה גם ר"א לא סבר להא דעמוד וחטא, וא"כ קשה היאך מתיר להקריב אברי חטאת לשם עצים, וע"כ דסוגיות חלוקות הן, וצ"ע. מז דף מט ורבה אמר עקירה בטעות לא הוי עקירה, אמר רבא ומותבינן אשמעתין הכהנים שפיגלו במקדש מזידין חייבין, הא שוגגין פטורין, ותני עלה פיגולין פיגול ה"ד אילימא דידע דחטאת היא וקא מחשב בה לשם שלמים, הא שוגגין מזידין הוי, אלא לאו דכסבור שלמים הוא וקא מחשב בה לשום שלמים וקתני פיגולן פיגול אלמא עקירה בטעות הוי עקירה, ביאור הדברים דאם עקירה בטעות לא הוי עקירה הוי

המחשבה כדליתא, ומשמע דהוא הדין מחשבה דשלא לשמה אינה נתפשת כלל אם עקירה בטעות לא הוי עקידה, - וכן פסק הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ, ועי' בכס"מ, וכן פסק שם בהט"ז דעקירה בטעות לא הוי עקירה, וכמו כן פסק גם כן בפר"ב משגגות הי"א גם בפסח שנשחט שלא לשמו בטעות דכשר, משום דלא נחשב לעקירה. יז והנה לכאורה מדוע נקט הש"ס חטאת. הלא פיגול נוהג בכל הקרבנות, והתנא דנקט פיגול כוונתו על כל הקרבנות, ומדוע נקט הש"ס חטאת ששחטו לשם שלמים, ודוחק לומר דבשארי קרבנות פטורין מלשלם מטעם דאינם מחויבים באחר, מלבד קדשים שחייב באחריותן, והכוונה חטאת ודומה שיש חיוב אחריות, אבל לפי"ז תצא חדתא דבקרבן נדבה גם בפיגול פטור, מטעם דאין זה אלא הפסד מצוה, וזהו דלא בהמל"מ בפר"ז מחובל ומזיק שכתב דגם בנדבה חייב, ואם נפרש דהתנא לאו בדוקא נקט פיגול, אלא גם שלא לשמו בכלל זה, והיינו דה"ה גם בשפוסל הקרבן באופן אחר, ומטעם זה אתי שפיר דנקט הסוגיא חטאת, משום דחטאת נפסל גם במחשבה דשלא לשמו, ומצינו דגם פסול נקרא פיגול, עי' גיטין נ"ד ע"ב בתוס' שם, ובזה מיושב הא דהקשה המל"מ מדוע לא נקט התנא שינוי קודש, - משום דכוונת התנא להורות דבכל אופן שנפסל הקרבן יש דין זה, וכוונת התנא כהנים שפיגלו היינו שפסלו הקרבן בין בפיגול בין בפסול. יח ואם נפרש כן יבואר גם כן הא דקאמר רבא המיירי שסבור שלמים הוא וקא מחשב לשם שלמים, וקשה לכאורה טובא אם בדעתו ששלמים הוא ומחשב לשם שלמים א"כ היאך נעשה פיגול הא הוי עירוב מחשבות כיון דחטאת נפסל בשלא לשמה, וממילא אין כאן פיגול, עי' בקר"א שעמד בזה, אבל אם נפרש דכוונת רבא פיגול הוא לאו דוקא אלא פסול אתי שפיר, ואפשר דגם רש"י ותוס' שפירשו דמיירי בפיגול ממש, זהו באופן אם ידע דחטאת הוא, אבל לפי דברי רבא דסבור ששלמים הוא עיקר הפסול מטעם שלא לשמו, וכמו שכתבנו. יט אמנם נראה והוא הנכון, דבאמת מה שסבור שהוא שלמים אין זה הכרח ששחט לשם שלמים ממש, והיינו דאף שבדעתו שזה הקרבן אינו כמו שהוא באמת, אבל אם לא שחט בהדיא לשם הקרבן לפי מה שסבור בדעתו אין זה שוחט שלא לשמו, - אלא הרי הוא בסתמא, ובן מבואר להדיא בתוס' זבחים ב' ד"ה אתני בי"ד וז"ל אבל אדם השוחט קרבן פעמים שטועה וסובר שהוא קרבן אחר יעוי"ש והביאור בזה דבאופן זה הוא סתמא, וכבר ביארנו בספרנו נזר הקודש שם, - וא"כ הכא הפירוש שסבור שהוא שלמים, ורק טועה הוא בדעתו על חטאת זה שהוא קרבן אחר, אבל כששחטו שחט סתם, וחטאת בסתמא ג"כ כשר, כמו שביארנו הרבה בזה גם בספרנו דברי סופרים סי' ו', - ושחטו לשם שלמים הפירוש בזה ג"כ כמו שפירשו רש"י ותוס' לעיל דלא מכוון לשם

שלמים, אלא חשב על זמן אכילה כבשלמים. - ובזה הוי פיגול מטעם דעקירה בטעות הוי עקירה, והוי פיגול ממש, והסוגיא אתי שפיר כפשוטה. כ והנה ראי' מוכרחת לזה מדברי המאירי לנדרים ל"ו שמפרש שם הא דכהנים שפיגלו בשוגג שהי' סבור שהן שלמים ושחטה על מנת לאכלה לשני ימים ולילה אחד פטורים אלא שפיגולם פיגול יעוי"ש, הרי תפס אוקימתא דרבא דעקירה בטעות הוי עקירה, ומפרש פיגול ממש, וע"כ דמפרש ג"כ דהא דסבור שהן שלמים לא הוי זה גדר שלא לשמו, והיינו כדברי התוס' שכתבנו לעיל. כא והא דבאמת מביא המאירי אוקימתא זו, ולא מוקים באומר מותר, וכדברי אביי הכא, אפשר דסבר המאירי להלכה כרבא מטעם הכלל דאביי ורבא בכל מקום דהלכתא כרבא, וסבר המאירי שעקירה בטעות הוי עקירה, עוד אפשר לומר דסבר המאירי דע"כ הסוגיא דנדרים דפריך שם לימא לתקוני שדרתיך וכו' סברא זו לא שייכא רק באופן שהוא מוטעה, אבל בשיודע שחטאת הוא ואומר מותר לא שייך לומר לתקוני שדרתיך וכו' כיון שעושה הוא על דעת עצמו, וכמו שלא קשה על מזיד, וכמו שפירש שם הר"ן בנדרים, להכי מפרש המאירי דע"כ הסוגיא דנדרים מיירי בשוגג שהוא מוטעה, - וזהו כדברי רבא הכא. - כב ומזה תמהני על הרמב"ם דפסק עקירה בטעות לא הוי עקירה, וע"כ מפרש הא דשוגגין פטורין דהיינו באומר מותר, ומדוע סתים הדבר, - ודוחק לומר דסמך על המובן מאיליו. כג ובדבר בר חיוב תשלומין בקרבן נדבה דעת המאירי דחייב לשלם מפני שהפסידו הדורון שרצה להקריב, וזהו כדעת המל"מ, - ובעיקר דברי המל"מ מבואר בספרנו נזר הקודש בריש זבחים. כד תוספות ד"ה תלמוד לומר וכו' תימא דבפרק כל התדיר נפקא לי' מדכתיב מלבד עולת הבוקר וכו', הנה לכאורה יש לחקור היאך הדין לענין בדין א דף נ עמוד ב', מחצה ראשון ומחצה שני תעובר צורתן ויצאו לבית השרפה וכו' רב אשי אמר אפילו תימא רבנן כיון דבעידנא דפלגינהו אי בעי האי מקריב ואי בעי האי מקריב מיחזא חזו, - ביאור הדברים דכיון דגם בפעם השני מביא עשרון שלם, וע"כ דהעשרון כולו נתקדש כיון דאין קדושה לחצאין, להכי גם כשמברר מחצה להקרבה לא נפקע על ידי זה הקדושה מהחצי עשרון הנשאר, ואין זה דומה לדלעיל מ"ח היכא דאמר ליקדשו תרתי מתוך ארבע דשתים נשארו חולין, אעפ"י שגם שם הי' יכול לברור איזה שתים שירצה, והיינו דשאני התם דע"כ אין שם קדושה אלא לשתים, וממילא אחרי שבורר שתים אמרינן דאלו קדושות, משא"כ הכא שבהכרח נתקדש עשרון שלם. ב תוספות ד"ה ומחצה אבד קשיא לר' אלעזר דאמר לעיל ח' קדוש לחצאין וכו' וא"כ בת אחת, דהיינו באופן שאחד שחט את התמיד, ואחד שחט את המוסף, וכמו כן לענין זריקה והקטרה, אם יש בזה משום אקדומי, דיש לומר דבב"א שפיר דמי, ואם אמרינן

דהא דאמרה תורה העולה עולה ראשונה דבעינן שתהי' דוקא ראשונה א"כ ממועט גם בת אחת, משום דעכ"פ אינה ראשונה דהרי גם מוסף בא בהקרבה בשעה זו, וא"כ זה לא נלמד מקרא דמלבד עולת הבקר, דמקרא זה לא נלמד שלא תבוא בהקרבה שום קרבן קודם הקרבת התמיד, אבל בב"א שפיר דמי, אבל מקרא זה דבעינן שתהי' ראשונה ע"כ ממועט גם בב"א, והא דכתבו התוס' בסוטה ח' דאין מעמידין שני זבחים כאחד, ובמג"א סי' קמ"ז מבאר דבשני קרבנות של חובה הוי חבילות, יעוי"ש, אבל זה אינו אסור אלא מדרבנן, ומה"ט הקשו שם בד"ה והא דמאי קושיא דהא דאין עושין מצות חבילות הוא מדרבנן, ואינהו בקראי פליגי, יעוי"ש, והנה ביישוב קושיות התוספות נראה דלר"ש דדריש טעמא דקרא, וס"ל דברותחת משקין שני סוטות כאחת, והיינו דכיון דעיקר הטעם משום שלא יהא לבה גס בחברתה, ולזה פריך הגמ' והא אין עושין מצות חבילות חבילות, וא"כ טעם זה יספיק ג"כ לדרוש ולדייק דדוקא אותה לבדה, מפני הטעם דחבילות, ואעפ"י שמדרבנן הוא, אבל לר"ש דדריש טעמא דקרא נעשה בשביל זה דאורייתא ממש, דלא גרע טעם זה משארי טעמים, אבל בעצם הדבר הוי זה דרבנן, וא"כ שפיר אמרה תורה האי דרשא דהעולה עולה ראשונה לומר דלא מהני בת אחת ג"כ. כה ואין לומר דזה תליא אם בידי אדם אפשר לצמצם אבל אם בידי אדם ג"כ אי אפשר לצמצם א"כ לא משכחת בת אחת, זה ליתא משום דאי לאו דמיעטה התורה בת אחת, דאז הי' כשר מספ"ס, שמא נשחט התמיד קודם, ושמא בב"א, - אבל כשמיעטה התורה בת אחר הוי ספ"ס לפסול שמא המוסף נשחט קודם, ושמא בב"א, וכמו"ש התוס' באופן זה בפר"ק דעירובין יעוי"ש. בדין חביתין אמאי יאבד וכו' ותירצו דאבד מליקרב יעוי"ש, - וקשה אבל מה יאמר ר"א מברייתא זו דתניא בהדיא שניהם יוצאין לבית השכפה, הא כיון דלר"א קדוש גם מחציתה, - א"כ הרי"ז כמו התם דקדוש תרתי מתוך ארבע, וה"נ ליקדש מחצה מהעשרון, - והנה אפשר לומר דכיון דגם ר"א מודה דמצוה לקדש בשלימה כמבואר שם בסוגיא, - ולהכי נתקדש כל העשרון כולו, אבל לפי"ז תקשה דא"כ מה זה שהקשו התוס' לעיל לר"א אמאי אבד, וע"כ צריך לומר דסברי התוס' דלר"א באופן שלא נצרך יותר ממחצה אינו מקדש יותר, וא"כ קשה היאך יפרש ר"א הברייתא דתניא דשניהם יוצא לבית השריפה, וצע"ג. ג תנן התם חביתי כה"ג לישתן ועריכתן ואפייתן בפנים ודוחות את השבת, מנה"מ אמר רב הונא תופיני תאפנה נאה ואי אפי לה מאתמול אינשיפה לה מתקיף לה רב יוסף ואימא דכביש לה בירקא וכו' רבא אמר על מחבת מלמד שטעונה כלי ואי אפי לה מאתמול איפסל לי' בלינה, - והרמב"ם בפר"ג מתו"מ הי"ח כתב שני הטעמים, טעם מפני שנאמר תופינו שתהא נאה, ועוד שלא תיפסל בלינה,

ותמוה למה לן שני מעמים, ועוד דטעם הראשון אידחי בגמ', ועמד בזה הלח"מ יעוי"ש. ד ונראה דסבר הרמב"ם דרבא ע"כ לא סבר כסברת רב יוסף דאפשר לעשות שתהא נאה גם כשאפו מאתמול מטעם כבישה בירק, והיינו דהאי ירק ע"כ היא חולין, ורבא סבר לקמן ק"ו בפלוגתי דרבי ורבנן דכו"ע אסור להכניס חולין בעזרה אף שלא בדרך הקרבה, וא"כ ממילא לא אפשר לאפות מבערב מטעם דבעינן שתהא נאה, והרמב"ם פוסק בזה כרבא בפר"ב משחיטה, ואפשר שמדאורייתא הוא, עי' שם במל"מ, נמצא שסברא זו תליא ע"כ בפלוגתא, ולשיטת רבא והרמב"ם דפסק כוותי', לא אידחיי' טעם זה, ושפיר נקט לה הרמב"ם. ה אבל לפי"ז תיקשה מדוע נאיד רבא מטעמא קמא ואמר משום שלא תיפסל בלינה, ונראה דזה לא יספיק דאם בשביל שתהא נאה אפשר לעשות עצה דלאפות מערב שבת באופן דליהוי קרימת פנים משני הצדדין, דזהו שיעדר אפיי' לענין שבת, וגמר האפיי' תהי' בשבת, וחששא זו דאינשיפא ליתא אלא לאחר גמר האפיי' ובאפיי' שניי' ליתא משום חילול שבת, וכמו שכתב הרשב"א לענין בישול דלאחר שנתבשל כמאב"ד אין בישול אחר בישול כמו שמבואר בב"י או"ח סי' שי"ח, וכמו כן באפיי' לאחר שנאפה בקרימת פנים משני הצדדין שוב אינו חייב משום אפי', ולהכי אמר רבא מעם אחר בכדי שלא תיפסל בלינה. - ו והנה כמו כן יש לומר גם בסברת הרמב"ם שכתב עוד טעם הא דלא תיפסל בלינה. ולא יספיק מעם זה דבעינן שתהא נאה משום דלזה יש עצה, ואעפ"י שדעת הרמב"ם לענין בישול דגם לאחר שנתבשל כמב"ד יש בישול אחר בישול כמבואר בפ"ט משבת, ובדברי הרה"מ שם, והובא גם בב"י שם, אבל אפשר לומר דקרימת פנים הוא שיעור יותר גדול מזה, ועוד דהרי נאפית מצה, ובעינן באופן שאין חוטין נמשכין ממנה כמבואר בתוס' לקמן נ"ז, ואחרי שיעור אפיי' כזו גם הרמב"ם מודה דאין חיוב אפיי' אחרי זה, וא"כ לא יתחייב משום שבת עוד, וממילא יכולין לעשות גמר האפיי' בשבת, ויקויים תופיני שתהא נאה, ולזה מוסיף עוד טעם משום שלא תיפסל בלינה. ז והא דלא סגי בטעם זה השני, נראה דלזה יש עצה לאפות מער"ש ולהניחה על המזבח, - וכמו שכתבו התוס' ביומא כ"מ, להכי כתב הרמב"ם שני מעמים. ח והנה יש לעיין בעצם הדין דחביתין אשר מחציתה קריבה בבוקר ומחציתה בין הערבים היאך הוא הדין בזה, בהא דהקרבת החביתין לחצאין, היינו אם החיוב חל על הכהן גדול, להקריב שלימה בכל יום, והתורה חלקה אותה לחצאין, או דלמא דבאמת ליתא מעיקרא חיוב הקרבה דשלימה, וזהו עצם החיוב דחביתין מתחילתו, בבוקר להקריב מחצה, ובין הערבים בא חיוב חדש על הקרבת מחצה, ונפק"מ לדינא אם לא הקריב הכהן המחצה בבוקר אם מחויב להקריב שלימה בין הערבים, דאם אמרינן דהחיוב בא מעיקרא על שלימה ורק

התורה חלקה אותו על שני זמנים, דאז בודאי אם לא הקריב המחצה בבוקר דמחויב להקריב שלימה בין הערבים בכדי להשלים השיעור המחויב, אמנם אם אמרינן דהחיוב דוקא על מחצה, נמצא דשני חיובים נינהו, הא דבוקר, ודבין הערבים, א"כ בודאי דליתא בהשלמה להקטיר בין הערבים מנחה שלימה כיון דלא נתחייב מעולם במנחה שלימה. ט ונראה לומר דהחיוב הקרבה דהחביתין בא מעיקרא על עשרון שלם ורק התורה חלקה אותו לחצאין בסדר הקרבתו, והוא מהא דאיתא בירושלמי פר"א דיומא ה"א וז"ל ר' יוסי בר חנינא בעי עשירית האפה היך קרבה חצי' קריבה או שלמה קרבה וכו', וביאור הדברים דבעי ריבר"ח על אהרן בשמיני למילואים שנעשה כהן גדול בבין הערבים, אם הי' מקריב עשרון שלם דהיינו שלא הי' קרבה המחצה בבוקר וממילא הי' מחויב אהרן להקריב שלימה בבין הערבים, או"ד שבאמת היתה קרבה מחצה בבוקר, וממילא ליתא עכשיו החיוב להקריב יותר ממחצה יעוי"ש בפנ"מ, ולפי"ז יש להבין ממילא בנידו"ד דהרי התם כל עיקר הספק אם היתה קריבה אז מחציתה בבוקר או לא, משמע דפשיטא לריבר"ח בירושלמי דאם באמת לא קרבה מחציתה בבוקר דאז איכא החיוב להקריב שלימה בין הערבים, והיינו דדינה כקטורת דאם לא הקטיר מחצה בבוקר מקטיר כולו בין הערבים כדאיתא בסוגיא, וע"כ הטעם בזה דחיוב חביתין לא בא מעיקרא רק על שלימה דוקא ובאופן שלא קרבו בבוקר מחצה מחויב להקריב שלימה בבין הערבים, וגם בתוספתא דמנחות פר"ז ה"א איתא וז"ל מנחת כהן גדול שלא הקריב חצי בבוקר תקרב כולה בין הערבים יעוי"ש, וע"כ קאי התוספתא על מנחת חביתין, ויש להבין דברי הלח"מ בפר"ג מתו"מ שכתב דדעת הרמב"ם דבקטורת אם לא הקטיר בבוקר לא יקטיר בין הערבים רק חצי' יעוי"ש, וביותר תמוה במה שראיתי במנח"ח מצוה קל"ו שכתב לדבר פשוט שאם לא הקטיר הכה"ג בחביתין מחציתה בבוקר לא יקטיר בבין הערבים רק חצי' וחצי' השני' תאבד, יעוי"ש, אבל לדעתי הדבר ברור דיקריב שלימה בין הערבים, כמו שביארנו. א דף נא עמוד ב', גר שמת והניח זבחים יש לו נסכים קריבין משלו, ואם לאו קריבה משל צבור, והנה הא דיש לו נסכים, יש לפרש בשני אופנים, א) שהניח נכסים אשר יספיק לנסכים, ואעפ"י שנכסיו הפקר, אבל כשמחויב נסכים, משועבדים הנכסים עבור הנסכים, ואין אדם יכול לזכות בהני נכסים, ויש בזה שני חידושין, חידוש דאין אדם יכול לזכות להפסיד ההקדש, מטעם דהקדש מוקדם, ועוד חידוש בסיפא דאם אין לו באין משל צבור, ב) דהכוונה שהפריש מעות לקנות נסכים מהן, והרי המעות הקדש. ועיקר חידושא דתנא הוא בסיפא דאם אין לו מביאין משל צבור מטעם התנאי בי"ד, והנה התוס' פירשו באופן השני שכתבו דמיירי שהפרישן מחיים, דלאחר מיתה

הוי הכל הפקר יעוי"ש, וע"כ סברי התוס' דאין גובין חוב של הקדש מנכסי הפקר, אמנם הרמב"ם בפר"ד משקלים כתב סתם כלשון הברייתא, ומשמע דכוונתו דאף בלא הפריש הגר הנסכים מחייו, - ג"כ גובין מהנכסים, אעפ"י שנכסיו הפקר. ב והנה לכאורה למה דחקו התוס' לפרש דמיירי שהפרישו בחייו הלא אם אמרינן דשעבודא דאורייתא, א"כ משועבדים הנכסים לגבות מהם לנסכים, וכמו שמבואר בקדושין י"ג דלמאן דאמר שעבודא דאורייתא מביאין היורשין עולתה אפילו בלא הפרישתה מחיים, ודוחק לומר דכוונת התוס' ליישב גם למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, ומסתברא דסברי התוס' דאפילו אם שעבודא דאורייתא, מ"מ כשנעשה הפקר אין גובין מהפקר, וזה דלא כשיטת הטור הובא ברמ"א חו"מ סי' רמ"ה ס"י דבע"ח גובה מהפקר, איברא דלשיטת הסמ"ע שם דמפרש דזהו דוקא במלוה בשטר, אבל לא במלוה בע"פ, אבל קשה הא הכא הוי מלוה הכתובה בתורה שהיא כשטר, וא"כ פלא על הפוסקים שלא כתבו משיטת התוס' דהכא. ג והנה יש לחלק דדוקא בהפקר שבא מדעת בעלים לא מהני לאפקועי שעבודא, וביותר לשיטת רש"י בפסחים ל' ד"ה כו"ע לא פליגי שפירש אפילו לרבא דאמר מכאן ולהבא הוא גובה, ועד עכשיו הוא ברשות לוה מודה הוא דאין מכירתו לאחרים מכירה, ואין הקדשו הקדש, שהרי ממושכנין הו למלוה, ואע"ג שהן שלו, אינן ברשותו וכו' יעו"ש, מבואר מדברי רש"י דהשעבוד עושהו לדבר שאינו ברשותו, וא"כ יש לומר דבהפקר שבא מצד הבעלים אמרינן דאין בכחם של בעלים להפקיר מטעם שאינו ברשותו, משא"כ באופן דההפקר בא ממילא כמו גר שמת ואין לו יורשין, הפקר כזה אלים טובא, - ובזה מודה גם הטור לדברי התוספות.

- ד אמנם זה לא מסתברא, דע"כ אם אמרינן דאין כח ביד הבעלים להפקיע השעבוד על ידי הפקר, מטעם אינו ברשותו, והיינו כי ע"י השעבוד נקראים הנכסים ברשותן של הבעלים דהשעבוד, - א"כ גם בהפקר דממילא כן הוא, דהיאך נעשה הפקר בדבר שאינו ברשותו של הגר, וכן מבואר בהדיא בחו"מ סי' רה"ע בגר שמת ואין לו יורשין ויצא עליו כתובות אשה ובע"ח גובין מהאחרון ואם אין לו גובין משלפניו, ואם אין להם גובין משלפני פניו, - ומקור הדין מתוספתא דכתובות פר"י, הרי מבואר דגם הפקר דממילא אין לו חלות במקום שיש בע"ח, ולא קשה מזה לסברת רש"י, והיינו כמו שכתבנו דכמו שאינו ברשות של הבעלים להפקיר, הנה כן אין בכח הפקר דממילא לחול, בכדי להפקיע הבע"ח, - עי' בספר נחל יצחק סי' ל"ט מה שכתב בזה, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר, והנה לפי"ז דברי התוס' תמוה טובא דהלא אפילו אם אמרינן שעבודא לאו דאורייתא מ"מ הלא השעבוד דהקדש קדים, וביותר תיקשה לשיטת הט"ז דאף מלוה ע"פ

גובה מהפקר, וביותר מבואר במחנא"פ ה' זכי' מהפקר שכתב בשם העיטור והרשב"א דבע"ח גובה מהפקר אפילו כשזכה בו אחר יעוי"ש, וא"כ דברי התוס' תמוה בהא דבעי הפריש בחייו, וצריך עיון. ה תניא בתוספתא שקלים פר"ג גר שמת ובזבזו את נכסיו ואח"כ נודע שהן של הקדש מוציאין מידם, ותמוה טובא דמאי קמ"ל התנא פשיטא דזכייתן לאו זכי' כיון דשייך להקדש, ואטו לא ידענא דהזוכה בהקדש בטעות דלאו כלום הוא, והכא כיון דהקדיש הגר בחייו להקדש, א"כ הרי"ז נכסי הקדש, ולא נכסי הגר, - והנה המפרש פירש דכוונת התנא דמוציאין לנסכים משל הנכסים, אבל תמוה טובא דפשטות דברי הברייתא בהקדש סתם מיירי, ועוד דתיקשה לדבריו הא דאיתא בסוגיא גר שמת והניח זבחים אם יש לו נסכים קריבים משלו וכו', וכתבו התוס' דדוקא באופן שהפריש הנסכים מחייו, דלאחר מיתה הוי כל נכסיו הפקר, ומשמע מדבריהם שאין לגבות מן הזוכים שזכו בנכסים לאחר מיתת הגר, ולפלא שלא הביא המפרש דברי התוס'. ו והנה לכאורה אפשר לומר לפי שיטת התוס' בקדושין נ"ה דבמעילה חיוב הוצאה דוקא בשדעתו להוציא מרשות לרשות, והיינו באופן שמכוון לגזול משל חברו ממש, דהיינו שבדעתו הי' לגזול מחברו דסבר שהוא של חברו ונמצא שהוא משל הקדש, ובגזבר שסובר שהוא מעות שלו, ואין כאן מחשבה להוציא מרשות לרשות אין כאן חיוב הוצאה, ובזה אינו חייב עד שיהנה בשו"פ, יעוי"ש, אמנם דעת התוס' מעילה י"ט דאף בלא מחשבת הוצאה דמרשות לרשות והיינו גם בלא כוונת גזילה, ישנו לחיוב מעילה עבור הוצאה, ולפי"ז יש לחייב להגזבר ג"כ עבור הוצאה אף במחשבה שסבר שמעות אלו שלו הוא, והא דבעינן בגזבר הנאה דשו"פ זהו מטעם דלא חשיבא הוצאה כלל כיון שעדיין ברשות הקדש מונח, והיינו דרשותו הוא רשות הקדש, - זהו מה שנתבאר משיטתם שם. ז והנה מתוספתא זו יש להוכיח כדעת התוס' דקדושין, והוא דהנה מבואר דמוציאין את הנכסים בעצמותן להקדש, ולא סגי בשילום הדמים, והנה לכאורה קשה הא יש כאן מעילה בהוצאה זו, ואחרי שמעל נפיק לחולין, ואינו חייב רק דמים, אמנם כל זה לשיטת התוספות דמעילה דלא בעינן בחיוב הוצאה מהקדש במחשבה דגזילה הוצאה מרשות לרשות, אבל לשיטת התוס' דקדושין דבעינן בחיוב הוצאה דהקדש הוצאה דמרשות לרשות דהיינו בכוונת גזילה לגזול את חבירו, ובזה אתי שפיר דברי התנא דהכא דסבר הזוכה שהן שלו של הגר, והוי עתה נכסי הפקר וא"כ אין כאן כוונה לגזילה, ואין בזה ענין הוצאה מרשות לרשות, מטעם דהפקר רשותו של כל אדם, וכאילו ברשותו ממש הוא, דוגמא לזה בנדרים ל"ד, וממילא אין בזה מעילה, וכשיטת התוס' דקדושין, וזה אתי התנא להודיענו שאין בזה תורת מעילה, וממילא הוי

הנכסים בעצמותן נכסי הקדש, שלא יצאו לחולין, והדין בזה דמוציאין הנכסים. בעצמותן מיד הזוכה, ולא הדמים בעבורם, מפני שעדיין תורת הקדש ממש עליהם. ח אולם בעיקרא דמילתא יש לשדות נרגא דיש לומר דבכוונה לזכות מהפקר ג"כ יש בו מעילה, משום דעכ"פ יש בזה ענין הוצאה מרשות לרשות, אעפ"י שאין בזה כוונה לגזילה, משום דע"כ כוונת גזילה הכא לאו דוקא, אלא כוונת הוצאה בעינן, וכן מבואר בדו"ח להגרע"א בחידושיו לפסחים כ"ט, - וא"כ בשרוצה לזכות מהפקר אפשר שיש בזה ג"כ ענין הוצאה, ויש בה מעילה. ט והנה אם אמרינן כשיטת הרמב"ם דלא סבר כהתוס' בזה דיתחייב משום הוצאה אף שאין בו הנאה, אלא בעינן תמיד הנאה, וכבר כתבו בזה אחרונים, ומקורם מדלא הזכיר הרמב"ם חיוב מעילה בהוצאה מרשות לרשות, אתי שפיר לפי"ז דברי התוספתא, דזה גופא קמ"ל דלא יצא לחולין בהוצאה לחודיא, - ומשו"ה גובה הקדש הנכסים בעצמותן ולא הדמים, משום דאין מעילה בהוצאה שמרשות לרשות בלא הנאה, אבל לשיטת התוס' קשה טובא, וכמו שכתבנו. י והנה לפי"ז דברי התוס' תמוה מובא מדברי התוספתא דממנפ"ש אם מיירי בעצם הקדש קשה דמאי קמ"ל דמוציאין מיד הזוכין, ואם הכוונה לגבות חוב עבור הקדש כמו נסכים לקרבן, הלא סברי התוס' דאין גובין מהנכסים, ואם יפרשו החידוש לענין שגובין עצם הנכסים מטעם דאין בזכיי' דין מעילה ג"כ תמוה דלשיטתם יש בזה מעילה, וע"כ דגובין הדמים, וא"כ זה פשיטא דגובין, ורק באופן זה אם אמרינן דהזוכה מהפקר לפי דעת הזוכה, אין כאן מחשבה דהוצאה גם כן מטעם דהפקר נחשב כאילו מונח ברשותו ממש, ואתי שפיר לשיטת התוס' דקדושין, אבל דוחק הוא, ביותר שתיקשה לפי דברי התוס' דמעילה. יא והנה לכאורה יש לומר לפי דברי הראב"ד פר"ז דמעילה ה"ב דאין מעילה בחתיכות דעולה מטעם דהחתיכות מורה על חטאות, דבעולה הוי אברים, וממילא הוי אנוס, ואין בזה מעילה יעוי"ש, וה"נ יש לומר דכוונת התוספתא להורות לנו דאין בזכיי' משום מעילה, מטעם דהוי אנוס, - ומזה ראי' להרראב"ד דבשוגג כזה דלא אסיק אדעתי' אין בו מעילה. יב אבל אפשר דדוקא באופן כזה הוי אנוס דסימני החתיכות מראין לו היתר הנאה, אבל לא באופן אחר, דאל"כ היאך יפרש המשנה מעילה כ"א, שלח ביד חש"ו החנוני מעל, ולא נחשב כאנוס, - וע"כ דרק בשיש סימן להיתר סבר הראב"ד דהוי אנוס ולא באופן אחר. א דף נב ועל פרה שלא יהא מועלין באפרה דאורייתא היא דתניא חטאת היא מלמד שמועלין בה בה מועלין באפרה אין מועלין אמר רב אשי שני תקנות הוא וכו' והנה הרמב"ם כתב בפר"ב דמעילה ה"ה וז"ל וכן פרה אדומה מועלין בה משהוקדשה עד שתעשה אפר אעפ"י שהיא כקדשי בדה"ב הרי נאמר בה חטאת היא ותנאי בי"ד

הוא שלא ימעול אדם באפר הפרה עכ"ל, ודברי הרמב"ם תמוה מובא, א) מה שכתב אעפ"י שהיא כקדשי בדה"ב, דמשמע מדבריו דקדשי בדה"ב לית בה מעילה, ותמוה, עי' בכס"מ שעמד בזה, ב) עוד תמוה ביותר למה אמר שאין מעילה אחר שרפה באפרה מטעם תנאי בי"ד, הלא מבואר בסוגיא לפי אוקימתא דרב אשי דתקנה הראשונה בטלה, דאוקמוה אדינא, דאין מעילה באפרה כמו שהוא מדין. התורה, - וא"כ מדוע כתב רבינו דלית מעילה באפרה מטעם התנאי בי"ד. ב והנה התוס' בד"ה חטאת וכו' כתבו תימא תיפ"ל דקדשי בדק הבית, וי"ל דאיצטרך למועל אחר מועל דאינו אלא בבהמה וכלי שרת בלבד, יעוי"ש, ודבריהם תמוה דהלא כל עיקר הא דיש מועל אחר מועל בבהמה דקרבן היינו משום דהוי קדושת הגוף, ולא יצאת לחולין ע"י מעילה, וזה ליתא בפרה דנפדית אפילו ע"ג מערכתה לר"ש, והכא מיירי אליבא דר"ש, וא"כ היכי נלמד מהא דקראה התורה חטאת דיש בה מועל אחר מועל, וצ"ע. ג ונראה לבאר דברי הרמב"ם ושיטתו בזה, והוא דמפרש רבינו דכוונת הדרשא דחטאת היא שדרשו חז"ל דכוונת התורה להורות לנו שיהי' מעילה בעצמותה, ולא יהי' מעילה באפרה, אשר לכאורה הוי זה דבר בלתי אפשרי, והיינו דכיון דקדוש"ד היא ע"כ תמיד יש מעילה גם באפר מטעם דלא שייך בקדוש"ד נעשית מצותו, וביותר דלא שייך כלל בפרה נעשית מצותו מטעם המצוה דאפר וכמו"ש גם התוס' ולזה מפרש הרמב"ם שזה עצמו דין התורה שקניית הפרה בכסף הקדשים תהי' בתנאי בי"ד שהקדושה לא תשלוט רק על הבהמה עד אחר השריפה ותו לא, וזה נכלל בשם חטאת היא היינו בכוונה שרק בחיי' היא חטאת ולא אחר שריפה, וזה לא יצוייר רק בתנאי בי"ד, וא"כ ע"כ הוי תנאי בי"ד וא"כ ע"כ האי תנאי בי"ד הוי מדאורייתא מעיקר הדין. ד ולפי"ז מיושב גם קושיות התוס' שהקשו למ"ל קרא דיש בה מעילה הלא היא קדוש"ד, אבל הלא שפיר י"ל דכמו שאמרה תורה שצריך תנאי בי"ד שתיפקע הקדושה מהפרה לאחר השריפה שלא תהי' מעילה באפרה, כן יש מקום לומר דדין התורה הוא שיהי' התנאי בי"ד גם על הבהמה בעצמותה שיפקע הקדושה מהדמים, וגם הפרה בעצמותה לא יהי' לה קדושה, ולזה אמרה תורה חטאת היא לומר לך שתשלוט הקדושה על הפרה בעצמותה מטעם כי חטאת היא עד השריפה, והיינו דאין קדושה עוד על האפר מטעם התנאי בי"ד. ה ובזה יתפרשו היטב דברי הרמב"ם שכתב פרה אדומה מועלין בה משהוקדשה עד שתעשה אפר, אעפ"י שהוא כקדשי בדה"ב, והיינו שהוקשה לרבינו והלא לא שייך נעשית מצותו בקדשי בה"ב, ולזה אמר הרי נאמר בה חטאת היא ותנאי בי"ד וכו', והיינו שמיישב רבינו שהפירוש חטאת היא היינו שע"כ תבוא בתנאי בי"ד מדאורייתא ואין בזה הפירוש תנאי בי"ד כדעלמא שהוא

תקנת החכמים, אלא התנאי בי"ד הכא בפרה זהו האמור בתורה הנכלל בפירושא דקרא חטאת היא, וכמו שנתבאר, ולדעתינו זהו הביאור הנכון לדברי הרמב"ם בעזהי"ת. ו ובזה מבואר לנכון הא דאיתא בירושלמי שקלים שלהי פ"ז ר"ש בר נחמן בשם ר' יונתן בדין היה שימעלו בה והן גזרו שלא ימעלו בה ופריך והא תני חטאת מלמד שמועלין בה ומשני בה מועלין ואין מועלין באפרה, עי' בקה"ע, אבל לפי"ז תמוה דא"כ מדוע אמר בזה והן גזרו דמשמע שהוא מטעם תנאי בי"ד, ואין לומר דכוונתם להשתי תקנות, דהרי משמע שרשב"ג לא מיירי בזה ובדברנו יבואר לנכון דכוונת רשב"ג שעיקר הדין הא דאין מעילה באפרה הוא מתנאי בי"ד, והיינו מדין התורה, ועל זה פריך והא כתיב חטאת דמשמעו שיש בה מעילה, ועל זה משני דיש לימוד מקרא שאין מעילה באפרה, - וממילא מובן שיש לעשות תנאי בי"ד מתחילה, וכמו שכתבנו לעיל. - פרק חמישי דף נב עמוד ב' המנחות באות מצה מנלן וכו' ומסקנא דבעי לענין שיאור דר' יהודה לר' יהודה, והיינו אם עשה להמנחה שיאור אם המנחה כשרה היא, וביאור הדברים דהשיאור הזה לר' יהודה לא הוי חמץ, אבל עכ"פ גם מצה לא הוי, ועל זה פשיט ר' אמי דהתורה הקפידה דבעינן מצה דוקא, וכיון דשיאור עכ"פ לא הוי מצה, להכי לא נפיק י"ח בשיאור דר"י לר"י, והנה סוגיא זו ע"כ פליגא על סוגיא דחולין כ"ג דבעי שם ר"ז בשיאור דר"י לר"י אם בריה הוי או ספיקא הוי, והביאור ספיקא היינו שיש מקום לומר דחמץ הוי, אבל הכא בסוגיא פשיטא להש"ס דאין להסתפק בחמץ, משום דספק חמץ במנחה פשיטא שאסור, וע"כ סבר הש"ס דילן דבריה הוי היינו דפשיטא שאין בזה שום חמץ, אבל לכלל מצה לא בא, ותצא מזה דלענין לצאת ידי חובת מצה אין יוצאין בשיאור, כיון דע"כ לאו מצה היא, אבל אין בזה משום איסור חמץ כיון דאין זה חמץ. ב והנה לפי"ז תמוה לי מה שהקשו בתוס' ד"ה מנין דמאי בעי הלא מתניתין היא לקמן וכו' יעוי"ש, וקשה הלא מבואר הכא בסוגיא דעיקר הבעי' לענין שיאור דלא הוי חמץ, והתם עיקר הדין דלא תעשה חמץ, והכא בעי אם שיאור כזה שיצא מכלל חמץ וכלל מצה לא בא אם יצא י"ח המנחה, איברא דהר"ת מפרש דהכא בעי לענין שיאור וחלוט, אבל תמוה דהלא מבואר להדיא כן בסוגיא הכא, - ועוד שסיימו התוס' שזה דחוק, וקשה הלא כן מבואר בפירוש בסוגיא דעיקר הבעי' בשיעור דר"י לר"י וכמו שמבואר, וצ"ע. ג דף נג אלא שיאור דר"י לר"י, ויש לעיין הלא גם לר"י יש שיאור שאינו חמץ דהיינו שהכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו כמו שמבואר במשנה דפסחים מ"ח ושם בברייתא וזהו כחכמים דשם, והן דברי ר"מ כמבואר שם, וא"כ יצוייר שיאור גם לר"מ, וכן כתב הרמב"ם בפר"ה מה' חו"מ הי"ג וז"ל וכן אם הכסיפו פניו כאדם שעמדו

שערותיו הרי"ז אסור לאכלו ואין חייבין עליו כרת, והיינו שפסק כחכמים והוא דברי ר"מ, וא"כ הלא גם לר"מ יצוייר שיאור שיצא מכלל חמץ ולכלל מצה לא בא, וע"כ צריך לומר דסבר הש"ס דזה האופן הוי גם מצה מדאורייתא ונפיק בזה י"ח המנחה מתורת מצה, ורק מדרבנן גזרו על זה, וכל זה לא שייך לענין חמץ בפסח, אבל לענין מנחה לא גזרו לפסול את המנחה מטעם שלא יצטרך להביא אחרת, דכיון דיצא י"ח נדרו, ממילא מנחה שנייי' חוב"ע, ויוצא מזה דכמו דשיאור דר"מ לר"י הוי מצה מעליא, כן גם לדידן דקיי"ל דשיאור דר"י הוי חמץ, אבל כל זה בשיש בהעיסה איזה סדק, אבל אם אין בו סדק כלל רק הכספת פנים, הוי מדאורייתא מצה מעליא, ורק מדרבנן יש בזה משום חמץ. ד ובזה יש ליישב הא דלא הביא הרמב"ם כל עיקר האי דינא דשיאור, והיינו דממנפ"ש דאם שיאור כזה שיש בו סדק, הלא חמץ הוא, - ובאופן שאין בו סדק אלא הכספת פנים, במנחה כשרה היא. - ה והנה מוכח מסוגיא זו דהכספת פנים שהוא שיאור דר"מ לא הוי חמץ כלל מדאורייתא, וזהו דלא כסתם משנה ריש אלו עוברין, דנוקשה בעיני' בלאו, וכמו שמוכיח הש"ס דלר"מ שיאור שהוא הכס"פ גם כן באיסור לאו וכמו שפירש"י שם, אלא כסתם משנה דפסחים מ"ח דלר"מ שיאור דידיה שהוא הכספת פנים, אין בו גם משום לאו, ומזה ראי' לשיטת הרי"ף ועוד ראשונים דדחו לסתם משנה דריש אלו עוברין כמבואר בר"ן שם, ומסוגיא זו יש ראי' נכונה דע"כ אין איסור תורה בשיאור דר"מ שהוא הכספת פנים, ומיושב בזה מה שהקשה הצל"ח על הרי"ף מנין לו להדחות סתם משנה זו משום משנה דלקמן דאמרו שם והאוכלו פטור, דלמא סבר גם תנא זה דיש אזהרה דלאו רק פטור ממלקות משום דסבר כרבי יצחק דליכא מלקות בחייבי כריתות יעוי"ש, אבל לפי מה שביארנו יסודו של הרי"ף מכח סוגיא זו דע"כ דאין בזה איסור תורה אף לר"מ דקיי"ל כוותיה. - ו נמצא לפי"ז דיש שני מיני נוקשה, אף על פי ששניהם אינם ראוים לאכילה אשר בשביל זה נקראים נוקשה, א) שנפסל מאכילה מטעם שלא נגמר חימוצו, ואינו ראוי לאכילה לא למצה, ולא לחמץ, וזהו הכסיף פניו לר"מ, ב) חמץ גמור רק שנתעפש ונפסל מאכילה דגם זה נקרא נוקשה, אבל אין הבדל ביניהם לדינא דשניהם מותר מן התורה, ורק יש הבדל ביניהם באופן זה שאם השיאור שהוא הכסיף פניו, דיש לחוש שיוגמר וגמר חימוצו, להכי יש חיוב לשרפו, וזהו הא דתנן במשנה שיאור ישרף, עי' במג"א סי' תמ"ב, אבל נוקשה יבשה שאין לחוש לזה עוד אין עליו חיוב שרפה גם כן, ועי' בשו"ע סי' תנ"ט, ומטעם זה תמוהין דברי הגאון משכנות יעקב סי' קמ"ג שתמה על הפוסקים שכתבו להקל בנוקשה מטעם שהוא רק אסור מדרבנן, ותמה הרי יש שיאור שהוא בריה והוי איסור דאורייתא יעוי"ש,

דהלא שפיר דייקו בעלי השו"ע בסי' תנ"ט וכתבו שרק הכסיף פניו הוי חמץ נוקשה, וחמץ נוקשה הלזה שוה בדינו לכל חמץ נוקשה שנפסל מאכילת אדם. ז תוספות ד"ה אי שיאור וכו' וא"ת בפר' אלו עוברין תניא שיאור ישרף ונותנו לפני כלבו, ומפרש ונותנו לפני כלבו דר"מ לר' יהודה משמע אבל באכילה אסור, ויש לומר דמדרבנן בעלמא הוא דאסור ומדשרי ליתן לכלבו ש"מ מצה מעלייתא היא עכ"ל, ביאור הדברים דבזה יובדל שיאור דר"מ לר' יהודה דלר"י שיאור זה דהכסיפו פניו מותר בהנאה גם בתוך הפסח, ורק באכילה אסור מדרבנן, ולר"מ אסור גם בהנאה תוך הפסח, והנה יש להעיר בהא דקאמר הש"ס שם שיאור ישרף, דר"מ לר"מ, ודר"י לר"י יעוי"ש, משמע דשיאור דר"מ לר"י אין צריך שרפה, וקשה הא כיון דמדרבנן אסור באכילה, ממילא יש לשרפו בכדי שלא יעשה חמץ גמור. - וכסברת המג"א דלעיל, וא"כ שיאור דר"מ יהי' טעון שרפה גם לר' יהודה, וצ"ע. ח ד"ה אלא דר"מ וכו' ותימא על דהכא ודהתם דלמא שאני לגבי פסח דמרבינן לי' מדכתיב כל מחמצת וכו' יעוי"ש, ביאור הדברים דהנה לר"מ יש שני מיני שיאור, שיאור דחיוב דהיינו כקרני חגבים דלר"י האוכלו פטור ולר"מ חייב כרת, ועוד שיאור שהכסיף פניו, וזהו שיאור דפטור, והנה הא דקאמר הש"ס הכא וגם בחולין כ"ג שיאור דר"מ לר"מ הכוונה על שיאור דחיוב, ועל זה קאמר הש"ס מדלקי עלי' חמץ הוא, וע"כ הא דקאמר הש"ס מדלקי עלי' הוא לאו דוקא דהרי לר"מ כרת ג"כ איכא בזה, והיינו דסבר ר"מ דזהו ג"כ חמץ גמור וכמו שמבואר במשנה דפסחים מ"ח שזהו דעת חכמים דאמרי זה וזה האוכלו חייב כרת, וא"כ לפי"ז יש להבין מה זה שהקשו התוס' מנין לומר דנחשב חמץ למצה דתודה ולמנחות, והלא ע"כ כיון דסבר ר"מ דזהו חמץ מעליא, ולא הוי בגדר חמץ נוקשה, אלא חמץ מעליא, וגם לא נפסל מאכילת אדם. - ט ואפשר לומר דסברי התוס' דע"כ אין סברא לומר דפליגי ר"מ ור"י במציאות אם שיאור זה נפסל מאכילה או לא, ולהכי מפרשו התוס' דע"כ גם ר"מ סבר דלא הוי יותר מנוקשה, מטעם דעכ"פ נפסל מאכילה, וע"כ הא דר"מ מחייב כרת באופן שיאור כזה, הוא משום דסבר דנכלל בריבוי דכל מחמצת, אבל אליבא דאמת לא הוי יותר מנוקשה, - וגם זהו בכלל נוקשה יחשב, ועל זה תירצו דיש שום ריבוי דחמץ נוקשה חשוב חמץ גבייהו, נמצא לפי"ז דלר"מ יש שני מיני נוקשה, היינו נוקשה כזה שהוא חמץ מדאורייתא לר"מ וזהו כקרני חגבים, ועוד נוקשה דלא הוי חמץ מדאורייתא כלל, והיינו הכסיפו פניו. י ובזה שכתבנו יש ליישב הא דהקשה הברכת הזבח על הא דכתבו התוס' שמא יש שום ייתור בתודה ובמנחות, הלא ע"כ רבתה תורה נוקשה למנחות מאשר תקריבו דדרשו לרבות מנחת נסכים לחימוץ, והוא חמץ נוקשה כמבואר לקמן נ"ד בתוס' יעוי"ש, אבל בדברינו שאני

התם דאע"פ דהוי לענין חמץ תורת חמץ נוקשה, והיינו דלא הוי חמץ מעליא מטעם דמי פירות עם מים לא הוי חמץ מעליא, - אבל ע"כ צריך לומר דהמאכל לא נפסל מאכילת אדם, ואדרבה עושים בני אדם מאכלים כאלה, ועולים גם על שלחן מלכים, והא דקרי לה חמץ נוקשה, הוא מטעם דלא יבוא לעולם להיות חמץ מעליא כדרך חמץ, והוא חמץ חלוש בטבעו לגבי חמץ דעלמא, אבל עכ"פ יש בו מעלה שתורת מאכל עליו, ובזה רבתה תורה שיש לו תורת חשיבות לאסרו על המזבח, ומה שחשוב לגבי אדם יש בו חשיבות למזבח ג"כ מטעם דהוקשו כמבואר בזבחים ל"א, משא"כ נוקשה שנפסל מאכילת אדם, אפשר שלא נכלל בכלל חמץ להיות לוקה משום עשיית חמץ, להכי שפיר כתבו התוס' דנדרש לאיזה ייתור לדרשא, ואין ללמוד מהתם משום דשם לא נפסל מאכילה, והיינו דנילושה בשמן ומים, משא"כ הכא בחלות תודה ובלהה"פ הנילשות בלא שמן, ובאופן דהוי שיאור נפסל מאכילה ובעינן לזה לימוד, ולזה דייקו התוס' וכתבו תודה הבאות בלא שמן, וכמו שנתבאר. יא אמנם כל זה לר"מ דסבר דשיאור זה חמץ גמור הוא אף שבאמת הוא נוקשה, אבל לר"י דסבר דשיאור זה האוכלו פטור מטעם נוקשה, ע"כ סבר דיצא מכלל חמץ לגמרי כמו שמבואר הכא בסוגיא, והיינו שאין זה חמץ, אלא מין בריה בפני עצמה, וא"כ ממילא באופן זה גם כשנילוש בשמן אין זה חמץ, והנה על זה שפיר כתבו התוס' לקמן נ"ד דלר"י אפילו איסורא דאורייתא ליכא, ורק כשמעורב גם עם מים אז יש בזה משום חימוץ, ובאופן זה רבתה תורה מנחת נסכים לחימוץ. יב אמנם יש להבין סברת התוס' בזה דלר"י דסבר דנוקשה לא הוי חמץ, ומותר מן התורה, וא"כ היאך אמרינן דר"י סבר דרבתה תורה מנחת נסכים לחימוץ, והיינו כשמעורב מים, כיון דעכ"פ גם כשמעורב במים יותר מנוקשה לא הוי כמו"ש התוס', ונוקשה מותר מן התורה לר' יהודה מטעם שאין זה חמץ, ואם בשביל דחזי לאכילה יחול עליו איסור חמץ. יג והנה ראיתי להרא"ש בפר"ב דפסחים סי' י"ג כתב וז"ל והא דקאמרינן הכא דחמץ נוקשה הוי, וכן ההוא דלקמן אין לשין וכו' מיירי בשעירב בו מים, וכן מוכח בפר' כל המנחות באות מצה נ"ז מדקאמר התם אשר תקריבו לרבות מנחת נסכים לחומץ דברי ריוה"ג ופריך מנחת נסכים מי פירות נינהו ומי פירות אין מחמיצין אמר ר"ל אומר הי' ריוה"ג מנחת נסכים מגבלה במים וכשרה, אלמא משמע בהדיא דמי פירות בלא מים אין מחמיצין ועל ידי מים מחמיצין, והא דקאמרינן תפוח שריסקו ונתנו לתוך העיסה וחימצה דחמץ נוקשה הוי, התם כבר נילושה במים וכו' ואין לומר דר"ל איירי בלא מים, ואפ"ה סבר דחמץ נוקשה הוי וכו' דא"כ אמאי איצטרך לי' לר"ל למימר דמנחת נסכים מגבלה במים, בלא ניבול מים נמי אע"ג דלא הוי אלא חמץ נוקשה איצטרך קרא לאזהורי

שלא תאפה חמץ דחמץ נוקשה פסול למנחות כדמוכח ההיא דתפוח שריסקו ונתנו לתוך העיסה עכ"ל, והנה הא דמביא הרא"ש מהא דתפוח, לכאורה תמוה דהלא שם לענין תרומה איירי, וכמו שעמד בזה הק"נ יעוי"ש, אבל נראה דכוונת הרא"ש מהסוגיא שמביא הש"ס מהא דתפוח שמביא חימוץ להעיסה, וקאמר שם הש"ס דאפילו רבנן דסברי שאין מחמיצין לשתי הלחם בתפוחים, והיינו דבעינן חמץ גמור, אבל מודו רבנן דע"כפ חמץ נוקשה הוי, ואם נפרש בלא מים, א"כ מוכח מזה דמי פירות גם בלא מים הוי חמץ נוקשה, ולכן אעפ"י שזה לא סגי לאופן שאמרה תורה לעשות חמץ, אבל עכ"פ יש בזה די חמץ לומר שהתורה רבתה לאיסור במקום שהקפידה תורה שלא תהי' חמץ ועל זה אמר ריוה"ג דרבתה תורה מנחת נסכים לחימוץ, דהיינו חמץ נוקשה, וא"כ מנין לר"ל לומר דמגבלה במים וכשירה, וע"כ מוכח מזה דבלא מים לא הוי גם נוקשה, זהו ביאורו של הרא"ש, בנועם דבריו. יד ועכ"פ נשמע מדבריו דבחמץ נוקשה יש לן לומר דרבתה תורה לאסור במנחות, והיינו אף אם אמרינן דאין זה איסור בפסח, אבל לדין קרבן רבתה תורה לאסור, והנה לפי"ז אפשר לומר דלר' יהודה אף אם סבר דנוקשה מותר מן התורה, מ"מ רבתה תורה לאיסור במנחות, וביותר יש להוכיח דע"כ כן הוא דעת הרא"ש והוא מדחזינן דהרא"ש פסק כר' יהודה לענין שיאור דהאוכלו פטור ופליג על הרי"ף בפר"ג, וזהו דסבר כר' יהודה כמבואר בהרא"ש פר"ג דפסחים סימן א' יעוי"ש, נמצא דסבר דנוקשה מותר מן התורה, ומ"מ מודה בדרשה דריוה"ג דרבתה תורה מנחת נסכים לחימוץ, אעפ"י דלא הוי יותר מנוקשה אפילו כשמגבלה במים כמו"ש לעיל, וע"כ דאמרינן דחידוש דין הוא במנחות מטעם דרבתה תורה. טז אולם התוס' דאזלי בשיטה דמי פירות גם בלא מים הוי חמץ נוקשה, ומפרשים התוס' בהא דתפוח שריסקו דהיינו גם בלא מים, בזה סברי התוס' דע"כ ר"ל דאמר דמנחת נסכים מגבלה במים, משום דלר' יהודה דאמר שיאור לא הוי יותר מנוקשה ומותר מן התורה, וא"כ מן התורה מצה היא, ועכ"פ חמץ לא הוי אלא בריה הוא, ואעפ"י שאינה בכלל מצה אבל אינה בכלל חמץ, ואין סברא לומר שרבתה תורה זה לאיסור, אבל כשמגבלה במים, וחימצה שיעור חימוץ דהיינו כקרני חגבים בהרבה סדקים, בזה הוי חמץ שרבתה תורה לאיסור במנחת נסכים, אעפ"י שגם זה יותר מנוקשה לא הוי, אמנם כיון שעכ"פ גם תערובות מים ממהר להחמיץ, בזה רבתה תורה לאיסור במנחת נסכים, והסברא בזה דיש מקום לומר דרבתה תורה בזה לאיסור, מטעם דהמים בלעדי המי פירות הי' בכחם להחמיץ, והי' חמץ גמור לולא המי פירות בזה אמרה תורה דאנו רואין להמי פירות כאילו אינו, ובזה מודה ר' יהודה. טז דהנה תצא מזה דבין לשיטת התוס' ובין לשיטת הרא"ש מי פירות עם מים

לא הוי יותר מנוקשה, ולהכי לענין חמץ בפסח יש לדון בזה דלא הוי יותר מנוקשה, ומטעם זה אין מקום לדייק מהא דרבתה תורה מנחת נסכים לחמץ לומר דנוקשה הוי איסור דאורייתא, והיינו דרק חידוש דין הוא במנחות, ומיושב קושיות הנו"ב במה"ק סי' כ"ב, ומוכיח שם דע"כ מי פירות עם מים דהוי נוקשה שהוא חמץ דאורייתא יעוי"ש, - ולפי מה שביארנו אין לזה הוכחה, וכמו שנתבאר. בדין ל"ת בקדשים, ובדין ב"י וב"י דפסח א מתקיף לה רבינא ואימא לא תאפה חמץ ומיקם גברא בלאו בעלמא לאיפסולי לא מיפסלא, הנה מבואר בזה דלא סגי בקדשים לפסול באזהרה לחודיא, וקשה בהא דאיתא בירושלמי והובא בתוס' פסחים ס"א בהא דאסור לשחוט פסח על החמץ דיש קרא להכשיר, מבואר דבלא קרא דלהכשיר באזהרה לחודיא נפסל הזבח, וכבר עמד בזה המל"מ בפר"א מק"פ, וליישב קושיא זו נקדים דברי הרמב"ם בה' חו"מ כאשר יבואר. ב כתב הרמב"ם בפר"א מחו"מ ה"ג וז"ל אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אא"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה, יעוי"ש, והנה יש לתמוה טובא הא הוי עכ"פ ניתק לעשה דהיינו העשה דתשביתו שנוהג כל ימי הפסח, וכבר עמד על זה המל"מ שם, וכתב שם שדעת הרמב"ם שע"כ התוספתא דתניא המשייר חמץ בפסח אינו לוקה משום דהוי בו מעשה, משמע דאין כאן משום ניתק לעשה, יעוי"ש, אבל טעמא בעי מדוע באמת לא הוי ניתק לעשה, הא עכ"פ בקיום העשה דתשביתו יתוקן הלאו דב"י וב"י, וא"כ הרי"ז ניתק לעשה כבעלמא, ונראה להקדים סוגיא ערוכה. ג גרסינן בפסחים ה' תניא נמי הכי אך ביום ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם בערב יו"ט או אינו אלא ביו"ט עצמו ת"ל לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וכתיב כל מלאכה לא תעשו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה וכו', ויש להבין במה פליגי הני תנאי ומדוע לא דרש ר"ע דרשה דר"י.

ד ונראה דהנה יש לחקור בדין הא דאסור לשחוט את הפסח על החמץ אם הוא תלוי באיסור ב"י, והיינו דכוונת התורה דאם יש לו חמץ שעובר עליו בב"י, אז הוי באיסור דשחיטת הפסח, ואף הכהן שאין לו חמץ מוזהר לשחוט פסח לבעלים כאלה שיש לו חמץ שמוזהר עליו בב"י, או"ד דגם באופן שאינו עובר בב"י ג"כ מוזהר בלאו זה דלא תשחט, והביאור בזה כך הוא אם אמרינן דלאו דלא תשחט הוא ג"כ דרא דאיסור ב"י ונמשך ממנו, - או דלמא שזהו איסור בפני עצמו, ואינו שייך לב"י, ונפק"מ לענין גורל"מ דקיי"ל בכ"מ דגורל"מ לאו כממון דמי, לבד מלגבי איסור ב"י שרבתה תורה גורל"מ, ולפי"ז אם יש להבעלים חמץ שהוא רק גורל"מ דאז אם אמרינן דהלאו דלא תשחט הוא

מדררא דב"י א"כ כמו שעובר בב"י כן ישנו גם באיסור דלא תשחט, אבל אם אמרינן דלאו דלא תשחט הוא בפני עצמו, וא"כ אין לו שייכות לאיסור ב"י, וממילא כיון דקיי"ל בכה"ת דגורל"מ לאו כממון דמי, מותר לשחוט את פסחו. ה לכן נראה דבזה פליגי ר"י ור"ע דר"ע סבר איסור לא תשחט הוא מדררא דב"י ונמשך ממנו, וסבר ג"כ דאיסור ב"י הוא מחצות היום דהיינו מזמן שחיטת הפסח, ור"ע סבר דאין שייכות הא דלא תשחט לב"י, ואפשר שסבר ג"כ דאין איסור ב"י עד הלילה, וממילא אין ראי' דתשביתו הוא מערב יו"ט מהא דלא תשחט, ולהכי יליף מאיסור מלאכה. ו והנה בדין ב"י אם נוהג מחצות היום פליגי בזה הרמב"ם והראב"ד בפר"ג מחו"מ ה"ח דדעת הרמב"ם שנוהג מחצות היום, וכן דעת רש"י בב"ק כ"ט, אבל דעת הראב"ד דאינו נוהג עד הלילה כמבואר שם בהשגה, ולפי מה שביארנו פליגי בזה ר"י ור"ע, ותצא מזה דאם אמרינן דהלאו דלא תשחט נמשך מאיסור ב"י, א"כ ממילא בגורל"מ שרבתה תורה לאיסור ב"י א"כ ישנו גם כן בלא תשחט, ולדעת האומרים שזה אינו תלוי באיסור ב"י, והוא איסור בפני עצמו א"כ אינו באיסור לא תשחט, (ועי' בצל"ח פסחים מ"ט שכתב לדבר ברור דבזה לא הוי גורל"מ בממון באיסור דלא תשחט יעוי"ש, אבל לדעתי נראה שזה תליא בהלימודים האלה ובפלוגתא דתנאי). ז והנה מדברי רש"י פסחים ס"ג במשנה פירש"י בד"ה חייב כתב וז"ל וחייב משום לא תשחט בהדי לאו דלא יראה ולא ימצא ואיכא מלקות נמי דשחיטה יעוי"ש, ודברי רש"י תמוה טובא לאיזה צורך כתב רש"י הא דלא יראה הכא, אם לא להודיענו דהלאו דלא תשחט הוא דררא דלא יראה ונמשך ממנו, ולא יצויר איסור לא תשחט בלא איסור ב"י, וכן פירש הר"ב בהמשנה. ח עוד נראה דאם אמרינן דאיסור לא תשחט הוא ג"כ מדררא דב"י דאז יש לנו לדון ולומר דכוונת התורה דבשעת שחיטת הפסח אם יש לו חמץ דניתוסף עליו איסור ב"י מחדש, והיינו דאף אם לא אמרה תורה כלל ב"י וב"י, דאז אם שחט הפסח על החמץ עובר על זה שיש חמץ, והיינו דהאיסור לא תשחט על חמץ, הכוונה שבשעה זו יש עליו איסור מה שיש לו חמץ, ולא הוי עיקר האיסור על השחיטה אלא השחיטה מסבבת עליו איסור זה שיש לו חמץ, וממילא עתה גם כן שיש איסור ב"י בלא"ה, מ"ט ניתוסף עליו איסור זה מחדש משום שחיטת הפסח גם כן, וזהו גם כוונת רש"י בפסחים ס"ג דישנו איסור ב"י בהדי לא תשחט, היינו ב"י חדש, נמצא דהאיסור לא תשחט אינו בשביל השחיטה בעצמותה, אלא עיקר הכוונה דהאיסור מפני שיש לו חמץ בשעה זו, - ואינו לוקה משום השחיטה רק בשביל זה שיש לו חמץ, והוא איסור ב"י. ט ובזה יש לבאר הא דאיתא בירושלמי פר"ה דפסחים הי"ד אמר ר' שמואל בר רב יצחק ממה שהוא מתחייב על הזריקה הדא אמרת פסח

עצמו כשר יעוי"ש, ולכאורה תמוה למ"ל קרא על זה הלא בלא"ה ע"כ הפסח עצמו כשר מטעם דכיון דלא שנה הכתוב לעכב ממילא כשר, וכמו שכתבו התוס' בפסחים שם, ועוד בלא"ה מהיכי תיתי לומר דהפסח פסול. י איברא דהתוס' בתמורה ד' הקשו דלרבא דאמר כמד"ר לא תעביד אי עביד לא מהני א"כ בשוחט פסח על החמץ ליפסל ותירצו דבירושלמי יש קרא להכשיר יעוי"ש וכוונתם להירושלמי הזה. - ולפי"ז יש לפרש כוונת הירושלמי דבעינן קרא להכשיר בכדי שלא נימא כמד"ר לא תעביד אי עביד לא מהני, אבל גם דברי התוס' תמוה דהלא ע"ב ליתא לכלל זה בקדשים מטעם דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב, וע"כ צריך לומר כן משום דע"כ סבר רבא ג"כ האי כללא דבקדשים בעינן שנה הכתוב לעכב. וכן מבואר בסוגיא הכא דפריך ואימא לא תאפה חמץ למיקם גברא בלאו, ולא מיפסל, ואם אמרינן דלרבא דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אעל"מ גם בקדשים א"כ ע"כ מיפסל גם כן, וכן איתא שם תניא מצה תהי' יכול מצוה תלמוד לומר תהי' הכתוב קבעו חובה יעוי"ש, הרי מבואר דבקדשים לא שייך מלתא דאעל"מ, - ומצאתי בשעה"מ בפר"א מק"פ שעמד בזה יעוי"ש, - ולפי"ז גם דברי הירושלמי תמוה טובא. יא אמנם אם אמרינן דהלאו דלא תשחט הוא דררא דבל יראה ואיסורא דילי' הוא, -- והכוונה בלא תשחט על חמץ היינו דהאיסור משום דעובר על ב"י בשעה זו מטעם השחיטה דפסח, ומטעם זה אסרה התורה השחיטה, נמצא דהשחיטה מביאה לעבירה, וא"כ הרי"ז בגדר מצוה הבאה בעבירה, והיינו דאין הבדל בין אם העבירה מביאה המצוה ובסיבתה דעבירה באה המצוה, לבין אם המצוה מביאה עבירה, כמו הכא שבשביל מצוה דשחיטה נעשית עבירה דב"י, ואעפ"י שבלא"ה עובר בב"י, אבל עכ"פ ניתוסף עוד איסור ב"י, והרי"ז בגדר מצוה הבאה בעבירה, ויש בזה כח פסול גם להקרבן, ועל זה בעינן קרא להכשיר. יב ויבואר בזה גם דברי התוס' בתמורה, והיינו דאם נפרש דכל עיקר האזהרה דלא תשחט הכוונה דאסור חמץ להבעלים בשעה זו דשחיטה, - נמצא דמתפרש האיסור על ב"י, והשחיטה הוי רק סיבה להאיסור, ובאופן זה שפיר יש לומר דלא מהני שחיטת הפסח, וממילא יבוטל איסור ב"י הזה הבא בשביל השחיטה, ועל זה תירצו דבירושלמי יש קרא להכשיר.- יג ומיושב בזה הא דהקשה המל"מ בפר"א מק"פ דהכא בלא תשחט בעינן קרא להכשיר ומסברא הוי אמרינן דפסול, ואילו במנחות נ"ג מתקיף לה דבינא ואימא לא תאפה חמץ למיקם עלי' בלאו, איפסולי לא מיפסל, הרי דצריך קרא להכשיר, יעוי"ש, אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר דהכא בלא תשחט על חמץ הסברא דיש כאן פסול מטעם דהמצוה הביאה לעבירה, ויש גריעותא בהמצוה דהקרבן, - משא"כ התם במנחה הנאפית בחמץ אין זה גריעותא בעצם הקרבן, דהקרבן אינו מביא להעבירה,

אלא נברא הוא דעביד עבירה עם הקרבן, והבן. יד נמצא מבואר דשיטת הירושלמי, וגם סברת התוס' דתמורה דאיסור לא תשחט הוא דרא דאיסור ב"י, וזהו גם סברת רש"י במשנה דפסחים ס"ג שכתבנו לעיל, אבל סברת התוס' שם בפסחים דלא תשחט הוא איסור מצד עצמו, וממילא דינו ככל הקדשים דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב. מו גרסינן בירשלמי שם תמן תנינן בש"א שאור בכזית חמץ בככותבת וכו' שחטו על חמץ אחר מי את מהלך אחר אכילתו או אחר ביעורו ועוי"ש, והיינו דבי"ש סברי דחמץ בעינן לביעורו שיעור ככותבת, ועל זה בעי אם עבר בלא תשחט בשאין לו אלא כזית, כיון שאין כאן חיוב ביעור, ויש להבין לכאורה מאי בעי הא כתיב בתורה לא תשחט על חמץ, ומסתבר דבשיש לו כזית, יש כאן איסור לא תשחט, אבל לפי מה שביארנו סברת הבעי' אם איסור לא תשחט הוא דרא דב"י, א"כ בעינן שיעור דב"י, ואם הוא איסור מצד עצמו שיעורו בכזית כבעלמא. טז ובזה אפשר לבאר דברי הרמב"ם שפסק דלוקין על ב"י ולא חשיב לה ניתק לעשה, והיינו דב"י בחמץ כולל שני אופנים, היינו א) ב"י שיש בו ניתק לעשה, ב) ב"י שאין בו ניתק לעשה, והיינו דהרמב"ם סובר דלא תשחט הוא ג"כ דרא דב"י, ואין זה בו ניתק לעשה דאם שחט פסח על חמץ שוב אין לו תקנה בעשה דאח"כ, ובאופן זה לא הוי ניתק לעשה אף באופן הראשון, הרי"ז כמו דמיון שכתב הרמב"ם בפר"א מתמורה דלאו דתמורה לא הוי ניתק לעשה משום דהלאו כולל יותר מהעשה, דהיינו צבור ושותפין שאינן בעשה יעוי"ש, כן הכא גם כן אין כאן ניתק לעשה מהטעם הזה. יז אבל לפי"ז תיקשה להראב"ד בהשגה מדוע שתיק להרמב"ם בזה דהלא מבואר דשיטת הראב"ד ע"כ דלאו דלא תשחט אינו בא מדרא דב"י דהרי הראב"ד פסק בפר"ג מחו"מ דב"י אינו נוהג ביום ער"פ, ואיסור דלא תשחט מתחיל מחצות, וא"כ מדוע לא השיג עליו גם בזה. יח והנה אפשר לומר דכמו שכתב הרמב"ם שם בתמורה פר"א עוד טעם דלהכי לא הוי תמורה ניתק לעשה מפני שיש שם שני לאוין, הנה הכא נמי יש כאן שני לאוין היינו ב"י וב"י. יט אבל זה לא יספיק הא דמבואר לקמן בפסחים צ"ה דב"י הוי ניתק לעשה, ועוד דאפשר לומר דהכא לא נחשב לשני לאוין כיון דחלקה התורה לאו לשאור ולאו לחמץ. כ לכן נראה דסבר הרמב"ם דאפילו אם אמרינן דב"י הוי ניתק לעשה, הנה זה לא שייך הכא בשקנה חמץ בפסח או שחימץ עיסה בפסח, - והיינו דע"כ לא עדיף הא דניתק לעשה שאמרה תורה דהעשה מבטלת לל"ת להיות עדיף מעשה דוחה ל"ת, והיינו דלא עדיף סוף דינא מתחילת דינא, וכי היכא דבתחילת דינא לא אמרינן דעשה דוחה לל"ת ועשה, כן גם בסוף דינא אין בכח עשה לבטל ולעקור עשה ולא תעשה ביחד,, והכא איכא לא תעשה ועשה ביחד, כאשר יבואר. כא דהנה ע"כ בשעה שקונה חמץ בפסח או

שמחמץ עיסה בפסח, ע"כ יש בזה גם ביטול להעשה דתשביתו ג"כ, וממילא כשמבער לבסוף ומקיים עשה דתשביתו אבל ע"כ אין בכחה של עשה זו לעקור מעיקרא את הל"ת והעשה ביחד, וממילא אתי שפיר גם הסוגיא דפסחים צ"ה דקאמר שם דהוי איסור ניתק לעשה, אבל כל זה בסתם חמץ שהי' לו מקודם, ולא עשה מעשה בידים, משא"כ בשקנה חמץ דעבר בשעה זו על איסור ב"י וגם על עשה דתשביתו ביחד, שוב אין בכח עשה הבאה בקיום לבסוף למיעקר העשה דעבר מקודם על הל"ת דב"י, ולסברא זו הסכים גם הראב"ד, וממילא אין מזה הוכחה דהרמב"ם פליג על התוס' דפסחים כ"ט שכתבו דב"י הוי ניתק לעשה, וכמו שכתב המל"מ שם, דבאמת אפשר דגם הרמב"ם והראב"ד סברי דהוי איסור חמץ בלאו הניתק לעשה, אבל שאני הכא בקנה חמץ בפסח או שחימץ עיסה בפסח, וכמוש"נ. כב דף נד תפוח שרסקו ונתנו בתוך העיסה וחימצה וכו' הנה בתוס' מבואר שני פירושים היינו דיש לפרש דמיירי שנתן גם מים, והוי מי פירות עם מים, ועוד פירשו דיש לפרש בלא מים, והנה הרא"ש בפר"ב דפסחים פירש דמיירי עם מים, אבל בלא מים אינו מביא לחימוץ, ולכאורה יש להעיר אם התפוח אינו יכול להביא חימץ רק בצירוף המים, א"כ הוי זו"ז גורם ומותר לדעת הרמב"ם וא"כ תיקשה היאך סתים הרמב"ם להאי דינא בפרט"ו מה' תרומות ה"ד שכתב שם לאסור לזרים מטעם החימוץ דאוסר בכל שהוא, וע"כ דדעת הרמב"ם דמיירי בלא מים, אבל קשה הא פסק הרמב"ם בפרי"ב ממעה"ק הי"ט דמי פירות אינו מחמיץ, והנה לשיטת הש"ג, הובא במג"א סי' תס"ב דשאני תפוחים אתי שפיר, והתוס' והרא"ש שפירשו דמיירי במים משום דאל"כ הוי מ"פ, וסברי ע"כ דאין הבדל בין תפוחים ושארי פירות, ע"כ יפרשו המשנה למ"ד זו"ז גורם אסור, וכן הוא דעת הרשב"א בתשובה סי' של"ג דמביא שם ראי' לדין תערובות מ"פ עם מים, וע"כ מפרש ג"כ המשנה למ"ד זו"ז גורם אסור, אבל דוחק לפרש כן, ומצאתי בתוס' אנשי שם במשנה שמביא קושיא זו, והנה אפשר לומר דלדעת הר"ן סופ"ג דע"ז דענין זו"ז גורם הוא ענין ביטול. ממילא זה לא שייך בדבר שאיסורו במשהו, ולסברא זו נחית במג"א סי' תמ"ה סק"ה דמזה הטעם לא שייך זוז"ג בשל ע"ז מטעם דלא בטל לשיטת הטור בשם הרמ"ה, וכמו"ש התוס' בפסחים כ"ז דכיון דלא שייך ביטול בהקדש לא אמרינן זוז""ג עכת"ד, - וממילא הכא באיסור מחמץ שאוסר במשהו, וכמו שמדייק הרמב"ם וכתב שם כבר ביארנו שהמחמץ והמתבל אוסר בכ"ש לפיכך אם ריסק תפוח של תרומה וכו', ולפי"ז אין הכרח לחדושו של הש"ג דשאני תפוח, אלא הטעם דמיירי בתערובות עם מים משום דמ"פ לחודיא בלא מים אינו מחמץ, וע"כ דמיירי ג"כ עם מים, ומ"מ אינו מותר מטעם זוז"ג מפני שהחימוץ של תרומה אוסר לזר במשהו, וכמוש"נ.

בדין שיעורין א תנן התם בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעך משתערין לכמות שהן רב ורבי חייא ור' יוחנן אמרי משתערין כמות שהן, שמואל ור"ש ברבי וריש לקיש אמרי משתערין לכמות שהיו, - ביאור הדברים דפליגי אם אזלינן בתר מעיקרא או בחר השתא, ובמסקנא מסיק רבה כל היכא דמעיקרא הוי בי' והשתא לית בה הא לית בה וכל היכא דמעיקרא לא הוי בה והשתא הוי בה מדרבנן ופלוגתייהו כגון שהי' בו כשיעור וצמק וחזר ותפח דמר סבר יש דיחוי באיסורא, ומר סבר אין דיחוי באיסורא, וכמו כן לענין טומאה כמבואר בסוגיא, והנה הרמב"ם בפר"ד מטו"א ה"ט כתב וז"ל בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעטה משתערין כמות שהן, עכ"ל, ומדלא כתב דבשר העגל שנתפח ויש עתה כשיעור דטומאתו אינה אלא מדרבנן, ע"כ משמע דטומאתו מדאורייתא, וזה פלא דהלא זה הוי היפך הסוגיא, וע"כ דמדחה רבינו הסוגיא מהלכה ופסק כהני דאזלי בתר השתא, וסבר שכן הדין גם מדאורייתא, - ומצאתי בחזון נחום במשניות שכתב לתמוה על הרמב"ם מדוע העתיק המשנה כלשונה. ב ונראה דסבר הרמב"ם דכיון דכל עיקר הפירכא בהא דפריך בסוגיא ממשנה ובריייתא אינה אלא למ"ד דמשערין לכמות שהיו, ולדידהו מתרץ רבה דהא דמטמאין מכאן ולהבא באופן שלא היה בו כשיעור מעיקרא והשתא יש בו כשיעור שהוא מדרבנן, אבל להני דסברי דאזלינן בתר השתא לית להו פירכא, א"כ גם במסקנא קיימא הכי דמפרשי המשנה כפשוטה מטעם דאזלינן בתר השתא, ומצאתי בחידושי הרשב"א הכא בסוגיא שמביא בשם התוס' דמפרשי גם כן דהא דקאמר דכשהוא מעיקרא לא הי' בו כשיעור והשתא אית ביה דהוא מדרבנן זהו רק למאן דסברי דאזלינן בתר מעיקרא אבל לר' יוחנן הוי מן התורה יעוי"ש, וע"כ טעמם של רבותינו בעלי התוס' כמו שכתבנו דכיון דליתא פירכא לדבריהם, א"כ למה לן לומר דחזרו ממה שאמרו, וזהו גם כן שיטת הרמב"ם, וכמוש"נ. ג איברא דהרשב"א הקשה על התוס' מהסוגיא לפי אוקימתא דרבה דמוקים פלוגתייהו בשהי' בו כשיעור וצמק וחזר ותפח ופליגי אם יש דחוי באיסורא, ואם אמרינן דר' יוחנן גם במסקנא סבר דא דאזלינן בתר השתא, א"כ לדידי' לא בעינן לומר דהי' בו כשיעור, אלא סגי אם השתא יש בו כשיעור אבל השתא דמוקי אליבא דר' יוחנן באופן שהיה בו כשיעור, ומשום אין דחוי באיסורין, משמע דאם יש דחוי לא מהני גם הא דהשתא, הרי מבואר דגם לר' יוחנן בעינן כשיעור מעיקרא, יעוי"ש, - והא קושיא חמורה. ד ונראה לומר דהתוס' יפרשו הסוגיא דנפ"מ גם לר' יוחנן בהא דדחוי באיסורין, באופן שקבל טומאה בשהי' בו שיעור כביצה שהוא שיעור שיכול לטמא אחרים, ואח"כ צמק לפחות מכביצה, וחזר ונתפח לכביצה, ועכשיו לא קבל טומאה מחדש אם יכול לטמא אחרים מפני הטומאה

שקבל מכבר, דזה תליא בדחוי דאם יש דחוי, ממילא בעינן לקבלת טומאה מחדש, ואם אין דחוי לא בעי לקבולי טומאה מחדש, וזהו שיטת הרמב"ם בפר"ד מאבוה"ט הי"ג וז"ל היו בתחילה כשיעור וצמקו וחזרו ותפחו עד שהגיע לשיעורן הרי אלו מטמאין כשהיו דין תורה, הרי מבואר להדיא דבאופן זה חוזר וניעור מדאורייתא, והיינו דאין דחוי, ואעפ"י דשם מיירי בטומאת עצמן דהיינו נבלה או שרץ וכדומה, והכא בנידון דידן מיירי בשקבל טומאה כדין אוכל שאין לו טומאת עצמו, מ"מ נראה דשיטת הרמב"ם כן גם באוכלין, ובמל"מ פר"ד מטו"א נחית לדינא כן ומפרש התוספתא הביאה הר"ש בפר"ח דפרה, דמיירי באוכלין טמאין שהי' בו מתחילה כביצה וצמקה וחזרה ותפחה דאז חזר לטומאתו הראשונה, וזהו סברת התוס' ג"כ, והרשב"א אפשר דלא סבר לה להאי פירושא, אבל התוס' והרמב"ם סברי כן לדינא, וא"כ שפיר מתפרשה המשנה כפשוטה דמשתערין כמו שהן השתא, וכמו שנתבאר. - ה אמנם טרם יצאנו ידי חובתנו אם אמרינן כן בשיטת הרמב"ם דפסק דאזלינן בתר השתא, דלפי"ז מדוע פסק בפר"ד מאבוה"ט הי"ג וז"ל כזית מן הנבלה או כעדשה מן השרף שצמקו וחסרו טהורין, פחות מכעדשה מן השרץ ופחות מכזית מן הנבלה שתפחו ועמדו על כשיעור מטמאין מדברי סופרים, יעוי"ש, וקשה אם אזלינן בתר השתא, הרי עתה אחרי התפיחה יש בזה כשיעור שלם, ומדוע אינן מטמאין מן התורה, ובקר"א עמד בסתירת דברי הרמב"ם האלו לפי מה שפסק בפר"ד מטו"א ה"מ בהא דבשר העגל שנתפח. ו אבל נראה דזה לא קשה כלל, דע"כ יובדל הא דמו"א מטומאת עצמן, וזה הדבר דהנה באוכלין אף שאין בו שיעור כביצה מעיקרא, אבל כיון שנתפח ועתה יש בו כשיעור ביצה, עכ"פ יש כאן אוכל שהוא כביצה, דמה לי אם נעשה השיעור ע"י לישה ואפיי' בתנור שג"כ טבע התנור לעשות תפיחה במאכל, ומה לי אם נעשה תפיחה ע"י מים וכדומה, אבל עכ"פ עתה הוא אוכל, וסבר ר' יוחנן כיון דבן אורחא דמילתא באוכלין שנעשין גדולים בכמות ע"י אמצעים שונים, לכן גם בתפיחה שאח"כ דינו שוה לתפיחה דמעיקרא, והרי הוא אוכל בכשיעור, משא"כ שרץ ונבילה דטומאתן דוקה ע"י עצמן דהיינו דמו ובשרו של עצמו, ואם נעשה נפוח מאיזה דבר אחר, ע"כ אין זה שרץ ונבילה האמור בתורה, וא"כ אין להן טומאת עצמן, ובזה פשיטא דטומאתן אינה אלא מדרבנן, והנה כמו כן לענין מלקות להיות לוקה על אכילתן דשרץ ונבילה פשיטא ג"כ דבעינן נבילה ממש ושרץ ממש, וממילא אם הנפח משלים השיעור דאין לוקין אותו, כיון דאין כאן שיעור מנבילה ממש, ומה"ט כתב הרמב"ם בפרי"ד ממאכלות אסורות דאם נתפח אסור ואין לוקין עליו, והתם אעפ"י שאין חידוש דין במה שאסור דבלא"ה אסור מטעם חצי שיעור דאסור מן התורה, אבל

הרמב"ם בא להורות לנו דלא הוי רק איסור, ואין לוקין עליו. והוא מהטעם. שכתבנו, וברור בס"ד. י ובזה יבואר לנכון גם מה שפסק הרמב"ם בפרי"ח מה' שבת הכ"ו וז"ל המוציא כגרוגרות לאכילה וצמקה קודם הנחה וחשב עלי' לזריעה או לרפואה שאינו צריך שיעור הרי זה חייב כמחשבתו של עת הנחה, הוציא פחות מכגרוגרות לזריעה וקודם הנחה חזר וחשב עלי' לאכילה פטור, ואם תפחה קודם הנחה ונעשית כגרוגרות קודם שימלך עלי' לאכילה חייב, שאפילו לא חישב הי' מתחייב על מחשבת ההוצאה עכ"ל, עי' בהה"מ, ומזה מוכח ג"כ דסבר הרמב"ם דאזלינן באוכלין בתר השתא, והיינו דרבא שהוא בעל המימרא שם בשבת סבר דאזלינן בתר השתא, וביותר הסוגיא סוברת כן, דקאמרה שם דין זה באת"ל, וע"כ משום דר' יוחנן סבר כן, וזהו כפי פירושא דהתוס' שהביא הרשב"א הכא, וזהו גם כן שיטת הרמב"ם, וזהו דלא כשיטת התוס' הכא בסוגיא בד"ה דמעיקרא שהקשו מסוגיא דשבת, אבל הרמב"ם תפס דסוגיא דשבת דהיינו בעי' דרבא, וגם במסקנא דקאמר שם את"ל סברי דאזלינן באוכלין בתר השתא ומשערינן כמו שהוא עכשיו, וכמוש"נ. ח פיגול בדרבנן מי איכא, והיינו אעפ"י שיצוייר גם בפיגול באופן שהי' מונח פחות מכזית, ונתפח בין שחיטה לזריקה, וחשב בשעת זריקה על אותו כזית, דמדין התורה אין כאן פיגול, ומדרבנן הוא פיגול, וכבר עמד בזה בטהרה"ק, אבל זה ליתא דפשיטא דלא פסלינן הקרבן בשביל דרבנן, וכמו שנתבאר לעיל. דף נה אף תרומת מעשר בעין יפה, אבל הרמב"ם בפר"ג מתרומות ה"י פסק דצריך לדקדק בשיעורה, ואעפ"י שפסק הרמב"ם כבן גומל לענין שיכול בעה"ב להפריש תרומת מעשר, עי' ג'יטין ל' ובכורות נ"ח, ועי' ברדב"ז שעל הרמב"ם. א תוספות ד"ה במחשבה וכו ונראה דבלא דיבור נמי הוי תרומה מדתנן חמשה לא יתרומו וכו' הא שומע ואינו מדבר תרומתו תרומה יעוי"ש, והנה אפשר לדחות דאולי שאני זה שהוא אילם, - ומפריש בהרמיזה, וזה נחשב אצלו כדיבור, כמו שמצינו שגם רמיזה כדיבור הוא, ואפשר שמסיים בידיו על מקום התרומה שזה יהי' תרומה, או יש לומר עוד שמפריש ג"כ, ולהכי הרמיזה עם ההפרשה ביחד נחשב הפרשה מעליא כמו דיבור ממש. ב ונראה דסברת התוס' דאם בעינן דיבור, היינו מפני שהדיבור הוא כמו מקדיש, והיינו דאם אמרינן דבעינן דיבור הכוונה שלא יותפס בחלות התרומה רק באופן זה דדיבור, וע"כ דלא מהני שום מעשה המעידה על כוונתו, אם בעינן שיעשה תרומה בפיו שצריך לומר שם תרומה בפירוש, ובזה תבוא החלות דהתרומה, וממילא לא יצוייר תרומה באלם, וע"כ מוכח מזה דלא בעינן דיבור שיותפס בתרומה. ג עוד הביאו התוס' ראי' מהתוספתא דאמר שם מפני מה אמרו דאלם לא יתרום מפני שאינו יכול לברך, משמע דאי מברך אעפ"י שאינו מדבר

בהרמה שפיר דמי יעוי"ש, ביאור דבריהם דאם אמרינן דדיבור עושה תרומה, ובלא דיבור אין חלות התרומה, א"כ מדוע תלה העיכוב באילם מפני שאינו יכול לברך, דבאמת הברכה אינה מעכבת בדיעבד, אבל אם אמרינן דבעינן דיבור דוקא בהרמה, ע"כ הרי"ז עיכוב גם בדיעבד, וא"כ הי' להתנא לומר מפני שאינו יכול לדבר בהרמתה, וע"כ שאין נדרש כלל דיבור בהרמה. ד באה"ד ובמה שאוכל בלא הפרשה בזה אין קפידא דלכו"ע שרי בכ"מ אעפ"י שאינו מפריש עתה כמוכח מההיא דהלוקח יין מבין הכותים יעוי"ש, תמהני דמה ראי' מהא דהלוקח יין מבין הכותים, דשאני התם דאמר שלא יהא תרומה רק מה שעתיד להפריש, וממילא כל מה שישתה מתוקן הוא, - משא"כ באופן שנותן עיניו בצד זה, אפשר שאסור לאכול גם מצד השני פן יפגע בתרומה, וצ"ע. ה באה"ד אבל תחילת תקוני של טבל לא שרינן מטעם דאפשר במחשבה יעוי"ש, משמע מדבריהם דרק הפרשה אסור, אבל מותר לתקן באופן שנותן עיניו בצד זה אפילו בשבת, וקשה דלפי"ז מדוע אמרו דטבל הוי מוקצה בשבת כדאיתא בשבת קכ"ז דדוקא דמאי לא הוי מוקצה מטעם דיכול להפקיר נכסיו וחזי ליה, וקשה הא יכול לתקן ע"י נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחד, ובשלמא אם אמרינן דאסור עדיין באכילה מטעם שמא יפגע בתרומה אתי שפיר, אבל לדברי התוס' דלעיל דמותר גם באכילה קשה, אמאי הוי טבל מוקצה, ודוחק לומר דבשביל הברכה דהיינו שאפשר דאין מברכין על הפרשה דנותן עיניו, כמו שמצינו דאין מברכין על ביטול חמץ וכתב הב"י בסי' תל"ב דאין מברכין על דברים שבלב יעוי"ש, אבל זה דוחק כיון שאין חסרון בגופה של ההפרשה, - עוד נראה דשאני התם דכיון דכל עיקר המצוה הוא בלב, משא"כ הפרשת תרומה שעיקרה בהפרשה, אף על פי שמהני גם במחשבה, אבל עכ"פ הלא יש כאן ברכה שתקנו חכמים, ממילא יכול לברך גם בשנותן עיניו בצד זה. - ו ונראה דבשבת בודאי אסור לאכול ע"י התיקון שנותן עיניו בצד זה, והיינו דאם יאכל הפירות כולם המתוקנות עד שתשאר התרומה, אם כן הרי"ז הפרשה גמורה, דמה לי אם נוטל התרומה, ומה לי אם נוטל החולין, והא דהתירו התוס' באכילה גם טרם שהפריש זהו דוקא בחול, - אבל תמוה מהא דהלוקח יין מבין הכותים, וצ"ע, והנה לדברי הרמב"ם בפכ"ג משבת ה"ט שכתב דאיסור הפרשת תרומה בשבת הוא משום מקדיש אתי שפיר בהא דהלוקח יין מבין הכותים דהתם ליכא משום מקדיש כיון דהחלות של התרומה תהי' לאחר השבת. ז משנה כל המנחות נילושות בפושרין ומשמרן שלא יחמיצו ואם החמיצו שירי' וכו' - הנה הקר"א מדייק לנכון מדוע בשירים נקט לשון יחיד, וכתב משום דבשיריים לא יצוייר חמץ רק במנחת סלת הנקמצת קמח, ושייך חימוץ בשיריים, אבל באלו הנקמצות לאחר אפיי' שוב לא שייך חימוץ

דאין נחמצת עוד לאחר אפיי', ודברים נכונים הם, ונראה להוכיח כן מהתוספתא דתניא בפר"ז דמנחות ואם החמיץ את שירי' עובר משום ד' דברים משום בל תלוש ובל תירך ובל תקטוף ובל תאפה יעוי"ש, הרי חזינן דהשיב בשיריים הה' דברים שעד אחר אפיי', אבל אין אחר אפיי' כלום, מבואר מזה דדוקא בשירים הבאה סלת שייך דין דחימוץ, אבל לא בשירים הבאות לאחר אפייה, וכן יש להוכיח מהא דכתב הרשב"א בחידושיו למנחות דהחידוש של שירים הוא במנחת סלת שהוא בלא קומץ, אבל שארי מנחות הוא טרם הקמיצה יעוי"ש, הרי מבואר דסבר הרשב"א דעיקר שייכות דמחמץ הוא רק קודם אפייה. ח עמוד ב מה אפייה מיוחדת וכו' אף אני אביא לישתה ועריכתה וכו', ביאור הדברים דרבתה תורה כל מעשה ומעשה בפני עצמה לחיוב, אעפ"י שכל המעשים כולן למטרה אחת הן באים היינו שתהי' אפוי בחמץ, אמנם כיון שקראה הכתוב הפרט של המלאכה בשם מיוחד מזה למידין אנחנו שחייבה תורה גם על כל פרט ופרט מהמלאכה, ומזה יש לדייק בהא דהקשו התוס' ד"ה אף וא"ת אי דאתרו אכל חדא וחדא אפילו אפה ואפה נמי כמו אל תשתה אל תשתה דנזיר וכו' יעוי"ש, ותמוה הלא שאני התם דכל שתי' ושתי' מעשה בפני עצמה היא, משא"כ הכא דכל המעשים האלה למטרת אפיי' הן באות, - ושפיר יש מקום לומר דהחיוב הוא על התכלית הבאה לבסוף ועל זה אמרה תורה לימוד מיוחד, דחייבה תורה על הפרטים ג"כ, וא"כ איכא חידוש דין דחייב על הפרטים שהן לישה ועריכה אעפ"י שכולן למטרת אפי' נינהו, ואין זה דמיון לאפה ואפה דשתי אפיות נינהו במנחות נפרדות, דע"כ לא שייך שתי אפיות בחדא מנחה, דאין חימוץ עוד לאחר אפייה, משא"כ הני עבודות דקודם אפיי' בחדא מנחה איכא חידוש דחייבה תורה אפילו בהתראה אכל חדא וחדא. ט ונראה דהתוס' מפרשים דכוונת התנא לישתה ועריכתה היינו ג"כ במנחות מיוחדות. - והיינו דאין הבדל במלאכות בין אם עשה מלאכת הלישה בחימוץ, ונפסלה, ובין אם עשה מלאכת עריכה בחמץ ונפסלה ושוב לא עסק בה עוד, וכן באפייה, היינו שעתה בתחילת אפייתה נתחמצה, וכוונת התנא דאם עשה כן בהרבה מנחות במלאכות שונות דחייב על כל אחת ואחת, ועל זה הקשו דלאחר שרבתה תורה דיש חיוב על כל מעשה ומעשה, א"כ שוב אין מקום לומר דאין חייב אלא אחת על כולם אם היתה התראה בין כל חדא וחדא, וא"כ היאך אמר התנא יכול לא יהא חייב אלא אחת על כולם, ולא הי' לו להתנא אלא להודענו שיש חיוב על כל מעשה ומעשה, וממילא אנחנו יודעים דאם היתה התראה בין כל חדא וחדא חייב על כולם, ועל זה תירצו דהתנא מיירי שכל העשיות היתה בחדא מנחה, ובזה הוי ס"ד

לומר דאינו חייב אלא אחת כיון דלמטרה אחת הן באות לאפיי', ועוד שהוא מחמץ אחר מחמץ, ומכל מקום רבתה תורה בזה לחיוב.

- י ובמה שביארנו יבואר לנכון מה שקשה לכאורה מה הועילו בתירוצם דאכתי תיקשה אפילו אפה ואפה, אבל לפי מה שביארנו אתי שפיר דכל עיקר הקושיא אם נפרש במנחות שונות, אבל אם בחדא מנחה מיירי אתי שפיר דאשמעינן שפיר עצם האי דינא דמחמץ אחר מחמץ. יא ובעיקר קושיות התוס' שהקשו דממנפ"ש בלא התראה אינו חייב אלא אחת, ובהתראה בינתים חייב אכל חדא וחדא, נראה דכיון דיש עשיות מחולקות, הרי"ז כגופין מחולקין, וגם בהתראה אחת יש לחייב שתים, וכמו שגבי שבת חילוק מלאכות מחלקין, כן נ"כ בזה אפשר לומר דחילוק עשיות מחלקות, ואפשר דסברי התוס' דכיון דלענין שבת כולהו הוי תולדה דלישה נינהו, להכי לא חשיבה למיהוי חילוק מלאכות בהעיסה לחיובינהו בהתראה אחת, כיון שבאמת כולן מעין מלאכה אחת נינהו כמו שמבואר בירושלמי פר"ז דשבת ה"ב דכולהו הוי תולדה דלש נינהו, וא"כ בלש ועורך ומקטף אין כאן חילוק מלאכות לחייב על כולן גם בהתראה אחת. יב דף נו אותו בצפון ואין בן עוף בצפון, והנה לכאורה כיון דמליקה במזבח דוקא כמבואר בזבחים ס"ד, ולר' יוסי דאמר דכל המזבח כולו בצפון, כמבואר בזבחים נ"ח, ואם כן בלא"ה בן עוף טעון צפון, ודוחק לומר דהברייתא כדיבר"י דאמר חצי בצפון וחצי' בדרום, ונראה דיש לפרש דאעפ"י שהמזבח עומד בצפון עזרה, אבל אם הדין דבן עוף טעון צפון יהי' הכוונה צפון שלו דהיינו צפון המזבח. - יג והנה לכאורה יש להעיר מדוע לא אמרינן דכל המזבח דינו כצפון עזרה מטעם שלא יהא טפל חמור מן העיקר, דע"כ המזבח הוי עיקר לגבי עזרה, וכמו שפירש"י בזבחים י"ד מודה ר"ש בחטאות הפנימיות דעבודה שאין יכול לבטלה משום דלאו אורח ארעא לשחוט בהיכל יעוי"ש, משמע דאין בהיכל חסרון מטעם דלא נשחט בצפון עזרה וע"כ סברת רש"י דמשום זה גופי' דלא יהא טפל חמור מן העיקר, יש על ההיכל גם תורת צפון, וכן דייקו התוס' בזבחים ס"ג ד"ה שכן, יעו"ש, וא"כ ה"נ הכא במזבח לימא דהמזבח תורת צפון עליו דהיינו צפון עזרה מטעם שלא יהא טפל חמור מן העיקר, והנה אפשר לומר דלא אמרינן סברא זו דלא יהא טפל חמור מן העיקר, אלא היכא דאמרה תורה בהדיא כמו בשלמים דתלאן הכתוב בפתח אוהל מועד, ולסברא זו נחתו התוס' שם לענין קמיצה בהיכל יעוי"ש, אבל לפי"ז קשה דמה הקשו שם התוס' דקמיצה תתכשר בהיכל, וע"כ סברי התוס' דלסברת רש"י דהיכל דין צפון עליו ג"כ, אמרינן כן בכל הקדשים, והיינו משום דמקום המקודש ביותר, יש לו בע"כ הקדושה הקלה, כמו שיש בכלל מאתים מנה. וההיכל כולל גם קרן מערבית

דרומית, והיינו דקמיצה צריכה להיות בקרן מערבית דרומית, וכן כתב הפנ"מ שם, וא"כ מסתבר לומר דמליקה שנעשית במזבח, הנה המזבח כולל גם קדושת צפון, וא"כ למה לן קרא למעט שאין טעון צפון, והנה השיט"מ שם בזבחים י"ד מפרש דלהכי מודה ר"ש בחטאות הפנימיות שאי אפשר לשחטן בהיכל מטעם חסרון צפון, ולשיטה זו מתפרשה לנכון, והיינו דלא מהני קדושה חמורה דמקום לבטל צפון, וממילא גם במזבח יש מקום לומר דבעינן במזבח צפון ממש, והיינו צפון עזרה דוקא, ולשיטה זו ע"כ צריך לומר דהאי תנא סבר כריבר"י דמזבח חצי' בצפון וחצי' בדרום. א אמר רב פפא אפאה לוקה שתים וכו' והנה לרש"י בכל אפיי' איכא גם עריכה, ותמיד מחויב האופה שתים משום עריכה ומשום אפייה, ועל זה הקשו התוס' הא עכ"פ לא הוי אפייה מעשה יחידי, אם תמיד איכא גם עריכה בהדה יעוי"ש, - ונראה דהכוונה בזה לפירש"י דבאופן שערך הוא ואפה הוא דכון דכבר חייב משום עריכה שוב אין לחייבו עוד פעם משום עריכה דבהדי אפיי', אבל כשערך חברי' ואפה הוא, מחויב האופה שתים משום מעריך, ומשום אופה, ומעשה יחידי נקראת האפיי' באופן שהוא עצמו העורך ג"כ, דאז לא נתחייב בעריכה דאיכא בהדי' האפייה, - וכן מבואר בחידושי הרשב"א לפירש"י, עוד יש לומר דהתנא קורא לאפיי' מעשה יחידי לולא הדרשא דללמד חיוב על כל מלאכה. -- אבל אחר שאנו יודעין דחייב על כל מלאכה. ממילא יש באפיי' חיוב גם משום עורך, אמנם בין לפירש"י ובין לפירוש התוס' מחדש לן ר"פ דיש חיוב על עריכה, אם אחד עשה עריכה, והשני גומר את העריכה, והיינו דלא תימא דחייבה תורה דוקא על עשיי' שלימה של חדא פעולה אלא מחלקינן גם הפעולה עצמה, וכל אחד חייב אם מוסיף במלאכה זו עצמה. ב והנה לפי"ז יש לעיין מדוע השמיט הרמב"ם האי דינא דר"פ, ותמה בזה מרן יעוי"ש, - והלח"מ כתב דהרמב"ם מפרש כפירוש התוס', וכיון שרבינו כתב לוקה על כל מעשה מהן ממילא משמע דאי עביד גמר עריכה דחייב יעוי"ש, וזה פלא דהלא מלשון הרמב"ם אינו מוכח רק דחייב על פעולה שלימה כמו שחשיב שם כל מלאכה ומלאכה בפני עצמה, אבל לא כתב דיצוייר ששנים יהא חייבים על מלאכה אחת בשאחד התחיל והשני גומר, וזהו עיקר חידושא דר"פ, וזה השמיט הרמב"ם, וגם הסמ"ג השמיט דינא דר"פ, וצ"ע. ג והנה יש לעיין היאך הדין לענין שבת אם אחד לש עיסה, ובא השני וערך, ובא אחר וקטף אם חייבין, מי אמרינן דכמו שחזינן דחלקה תורה למלאכות אלו גבי מחמץ המנחה להיותן כל אחת מלאכה שלימה להתחייב עלי', וא"כ ה"ה בשבת, הוי כל אחת מלאכה שלימה, או דלמא דוקא במנחות חידשה תורה מטעם דיצאת אפייה להיות חילוק מלאכות, אבל לא בשבת והיינו דלא מצינו רק מלאכה דלש, ותו לא, ואופה הוא

חיוב מלאכת בישול, אבל אינו חייב משום פרטי המלאכות. ד אמנם בירושלמי פר"ז דשבת מצינו הלש והמקטף והעורך כולהון משום לש, ופריך תמן אמר חייב על לישתה ועל עריכתה ועל אפייתה והכא את אמרה הכין, אלא תמן יש לו לחלוק חייב על כל אחת ואחת, ברם הכא אינו חייב אלא אחת, ביאור הדברים דהכא במחמץ שאני דהתורה אמרה לחלוק פרטי המלאכות, והנה אנו רואים דסבר הירושלמי דמלאכת לישה שייכה גם בעורך ומקטף, וחייב על כל אחת מהן משום לש, ורק חילוק מלאכות אין כאן, אבל יש חשיבות בכל אחת מהן להיות חייב עלי', אולם לפלא שלא הביא הרמב"ם האי דינא דהירושלמי. ה ונראה דהנה מלאכת לישה האמורה בשבת ע"כ דתליא אפי' מלאכת מחשבת, דהיינו לפי מחשבתו שחושב לעשות לישה עד גמרה שתהי' ראוי' לאפייה, וממילא כל מה דשייך ללישה בכלל מלאכה אחת הוא, וכשעשאוה שנים או שלשה בני אדם. הרי זה מלאכה הנעשית בשנים, ולא קרינן בעשותה את כולה ולא מקצתה, וזה תליא בפלוגתא דשנים שעשו בשבת דמאן דפוטר סבר דאפילו בזה אחר זה פטורין, וע"כ שיטת הירושלמי למ"ד שנים שעשוה באופן שזה יכול וזה יכול חייב, וזהו כשיטת ר"מ בשבת צ"ב, אבל לשיטת ר"י ור"ש דפוטרין בזה יכול וזה יכול ופוטרין אפילו בשעשו המלאכה בזה אחר זה, וכן פסק הרמב"ם בפר"א משבת הט"ו שכתב וז"ל כל מלאכה שהיחיד יכול לעשות אותה לבדו, ועשו אותה בשותפות, בין שעשה זה מקצתה וזה מקצתה כגון שעקר זה החפץ מרשות זו והניחו השני ברשות אחרת יעוי"ש, הרי מבואר דגם כשעשו המלאכה בשותפות בזא"ז ג"כ פטורין, ומטעם זה השמיט הרמב"ם הירושלמי מהלכה לומר שיתחייב העורך משום לש, או המקטף, והיינו מפני שלא הוי המלאכה בשלימות. ו ובזה נבוא לביאור דברי ר"פ שמחייב במחמץ שנים במלאכה אחת דהיינו כמו מלאכת עריכה, ולכאורה איברא דחייבה תורה במחמץ על כל מלאכה ומלאכה השייכה להמנחה, אבל מנין לנו לחייב על מלאכה אחת גם שנים, הלא עכ"פ לא עשה אחד מלאכה שלימה, וע"כ דסבר ר"פ דלא אמרינן שנים שעשו פטורין בשארי איסורים, - וזהו דעת הרשב"א בתשובה ח"א סי' כ"ח יעוי"ש, ויש ראי' לדבריו מדברי ר"פ וביותר לפי פירש"י, דחייב האופה שתים משום עריכה ג"כ אעפ"י שחייב גם העורך שקודם לו, אבל דעת הריטב"א בחידושיו לקדושין מ"ג דגם בכל איסורין איתא להאי כללא דשנים שעשו פטורין, והוא מדהקשה שם למ"ל קרא לפטור שנים ששחטו בחוץ תיפ"ל מדכתיב בעשותה. ודרשינן יחיד שעשה חייב שנים שעשאוה פטורין, ותירץ דאיצטרך דגבי שחו"ח כתיב איש ומרבינן מינה שנים שהעלו בחוץ חייב, וסד"א לרבות נמי שנים ששחטו בחוץ קמ"ל ההוא אחד ולא שנים יעוי"ש, הרי מבואר דסבר הריטב"א

דגם בשארי איסורים שנים שעשו פטורין, והנה לפי"ז הריטב"א יפרש דברי ר"פ דע"כ מיירי למאן דמחייב שנים שעשו בזה יכול וזה יכול, ולכן אם אמרינן דהרמב"ם אזיל בשיטת הריטב"א בדין זה שפיר השמיט דינא דר"פ, וכמוש"נ. א תנו רבנן בכור שאחזו דם וכו' לא נחלקו אלא במטיל מום בבע"מ ר"מ סבר כל מום לא יהי' בו, וביאור הדבר דבכור שאחזו דם זה גופא הוי מום כמו שפירש"י לעיל וסבר ר"מ דאסור להטיל מום בקרבן אפילו בבע"מ, ורבנן סברי תמים יהי' לרצון, היינו מי שהוא תמים אבל לו בבע"מ, ור"מ נמי הא כתיב תמים יהי' ההוא למעוטי בע"מ מעיקרא, ופריך בע"מ מעיקרא דיקלא בעלמא הוא אלא למעוטי פסוה"מ לאחר פדיונים וכו' יעוי"ש, והנה יוצא מזה דלר"מ אסור להטיל מום בבע"מ בכל הקדשים לבד מפסוה"מ לאחר פדיונם אבל בכור אף שהוא בע"מ כמו בכור שאחזו דם אעפ"י שמום הוא, מ"מ אסור להטיל בו מום, ויש לעיין מאי עדיפותא דבכור בע"מ משארי פסוה"מ לאחר פדיון, הלא כל עיקר הא דפדיון עושה זהו מפני שאין עתה להקדש מאומה בגוף הקרבן וזהו ההבדל בפסוה"מ בין קודם פדיון לאחר פדיון, דקודם פדיון שיש להקדש דמים למטרת קרבן אסור להטיל בו מום, משא"כ לאחר פדיון שאין להקדש תביעת ממון, ונפקע זכות הקדש למטרה קרבן, להכי אין בזה איסור הטלת מום, והנה לפי"ז בבכור שהומם דגם כן אין בו שום דמים להקדש דאין פדיון בבכור, וא"כ הרי דומה בכור לפסוה"מ שלאחר פדיון, וא"כ אמאי אסור להטיל מום בבכור שהומם. ב והנה גם במס' ע"ז י"ג דמשני רבא בהא דמקדיש בהמה בזמן הזה דגועל דלת בפניה והיא מתה, והא דאינו נושר פרסותי' וכו' מפני שנראה במטיל מום בקדשים, ופריך נראה מום מעליא הוא ומשני ה"מ בזמן שביהמ"ק קיים דחזי להקרבה, ופריך ליהוי כמטיל מום בבע"מ ומשני נהי דלא חזי לגופי' לדמי חזי, לאפוקי הכא דלא לדמי חזי ולא לגופי' חזי יעוי"ש, הרי מבואר דזהו ההבדל שבין קדשים שבזה"ז לקדשים שבזמן הבית אפילו במי שהוא בע"מ משום דכיון דחזי לדמי עדיין תקיפא קדושתי' להטיל בו מום, ולפי"ז קשה טובא בבכור בע"מ לר"מ אמאי אסור להטיל בו מום כיון שלא חזי לא לגופי' ולא לדמיו. ג ומצאתי בריי"ט אלגזי בבכורות שם בסוגיא נחית לחלק דשאני בכור דיש בו חומרא גם מלבד הקרבה, דהרי הוא גם מתנות כהונה, ומשו"ה קדיש אפילו בבע"מ מעיקרו, וא"כ כיון דקדושתו אינו תלוי בהקרבה לחודיא, הוי בכלל כל מום לא יהי' בו יעוי"ש, אבל דברים תמוהים הם היאך שייך לומר דבשביל זה שהוא מתנה לכהן יהי' בו איסור הטלת מום, ואטו המום מגרע זכות מתנות כהונה, דהרי גם כמומו יש לכהן זכות זה, ואין נפק"מ אם יש לו מום, או אין לו מום, וא"כ לא מסתבר לומר שבשביל זה יהיה איסור הטלת מום. ד ונראה דבכור

אף לאחר שהומם לא נפקע ממנו קדושת קרבן, ורק מהקרבה ממועט, - והיינו שאיסור הקרבה יש בזה, ובאמת הוא קרבן גבוה, ולא נפקע זכות הקדש, ורק איסור הקרבה יש בזה, ונותן לכהן רק על אלו האופנים שינהג בזה בדרך כבוד דהיינו להיות נשחט, ולאכל את הבשר ג"כ בדרך כבוד שאינו נשקל בליטרא, ואינו נמכר באיטליז, וכל אלו הדברים הוא מטעם קדושת קרבן, ומטעם זה אסור גם בהטלת מום, וזה אינו דומה להא דפסוה"מ לאחר פדיון, דשאני התם דכיון דנפקע זכות הקדש, לכן שוב לא נקרא קרבן, והא דאסור בגיזה ועבודה הוא לאו משום דררא דקדושה, אלא הטילה התורה איסור חדש על הפסוה"מ, אבל אין בו קדושת קרבן, וטעם הא דמקדיש בזמה"ז דאין בו איסור הטלת מום, הוא מפני דלא חלה עליו קדושת קרבן בתחלה דכיון דיודע המקדיש שאין מקדש ומזבח להקריב לכן לא נחתה עליו קדושת קרבן לכתחילה, ואינו דומה לבכור דקדושתו מרחם, והרי הוא בקדושת קרבן מעליא, ולא נפקע ממנו הקדושה במום, והרי הוא של גבוה, והכהן זוכה ג"כ מגבוה לפי הדינים והסדר הנאמר בו. ה ומקור ודברנו סוגיא בתמורה ח' ע"א ר"ש אומר בהמתה פרט לבהמת בכור ומעשר שבה במאי עסקינן אלימא בזמה"ז מי איכא עיה"נ, וכו' אלא לעולם בבע"מ ודקא קשיא לך היינו בהמתה, מי שנאכל בתורת בהמתה יצאו בכור ומעשר שאינן נאכלין בתורת בהמתה דתנן כל פסוה"מ נמכרין באיטליז ונשקלין בליטרא חוץ מן הבכור ומן המעשר שהנאתן לבעלים יעוי"ש, ולכאורה תמוה דאטו בשביל שאינן נמכרין באיטליז להכי לא קרינן בהמתה, הלא סו"ס הכל הוא לבעלים וכמו שאמר התנא שהנאתן לבעלים, ופשיטא שיש לקרוא לזה בהמתה מטעם שכל ההנאה שלו, אבל בדברינו אתי שפיר דהביאור בזה דגם בכור בע"מ לא יצא עדיין מקדושתו והרי הוא קרבן גבוה, והכהן זוכה מגבוה על אלו האופנים, - וממילא לא קרינן לזה בהמתה, ובזה יובדל משארי פסוה"מ לאחר פדיונם, שאין זה עתה קרבן של גבוה כלל, ולגבי עיה"נ נקרא בהמתה של עיה"נ, זהו סברת ר"ש התם לענין עיה"נ, וזהו גם כן סברת ר"מ הכא בבכור בע"מ, ולהכי אוסר בכור בע"מ להטיל בו מום, וכמו שנתבאר. ו והנה בתמורה כ"א בעו במערבא המטיל מום בתמורת בכור ומעשר מהו מי אמרינן כיון דלא קריבן לא מיחייב, או דלמא כיון דקדשי מיחייב, אמר לי' אביי ותיבעי לך תשיעי של מעשר בהמה, אלא מ"ש תשיעי דלא מיבעי' לך דרחמנא מעטי' עשירי להוציא התשיעי ה"נ רחמנא מעטי' קדש הם, הם קריבין ואין תמורתן קריבה, וכתבו שם התוס' ד"ה המטיל דבעי' זו בין לר"מ ובין לרבנן והיינו אפילו לר"מ דאוסר להטיל מום בבע"מ התם משום דהי' חזי' להקרבה מקודם, אבל הני דלא חזיא לעולם להקרבה יעוי"ש, והנה לפי"ז קשה מדוע לא קאמר הסוגיא דבעינן קרא דתמים

לר"מ למעט תמורת בכור ומעשר דליתא בהו איסור הטלת מום, מטעם שאינם בכלל תמים יהי' לרצון, משום דנעשו קדושים עם איסור הקרבה ביחד שאין לך מום גדול מזה, ודברי התוס' מוכרחין מדלא קאמר הש"ס שם דזה תליא בפלוגתא דר"מ ורבנן, ולהכי שפיר כתבו התוספות דבעי' זו קאי בין לר"מ ובין לרבנן, וא"כ קשה טובא מדוע לא קאמר הש"ס הכא דבא למעט תמורת בכור ומעשר. - ז ואפשר לומר דסברה הסוגיא דבעי' זו לא נפשטא והדבר בספיקא, והיינו משום דהתם אין הכרח לזה משום דיש לפרש דנפשטא הבעי' מהא דתשיעי של מעשר, ואפשר לומר דגם בתשיעי של מעשר הדבר בספיקא קאי, - ומוכח מסוגיא דידן דהדבר בספיקא. ח אמנם מדברי הרמב"ם בפר"א מאי"מ ה"ט משמע דמפרש דבעי' זו נפשטא מדפסק שם המטיל מום בתמורת בכור ומעשר, וכן המטיל מום בתשיעי של טעות עשירי שאינו לוקה יעוי"ש, ומדלא כתב שזהו מספק ע"כ סבר דאינו לוקה מצד ודאי, איברא דהריט"א מסתפק בזה אם כוונת הרמב"ם הוא מצד ודאי או מטעם ספק, והיינו שאינו לוקה מספיקא יעוי"ש, אבל נראה דמדלא כתב הרמב"ם דספק הוא, ע"כ דעתו דבעי' זו נפשטא, וגם מוכח דמפרש סוגיא דתמורה כמו שפירשו התוס' דבעי' זו קאי בין לר"מ ובין לרבנן, דאם לא כן אלא אמרינן דלרבנן מותר בפשיטות, א"כ למה כתב כל עיקר האי דינא כיון שכבר פסק שם בה"ח כרבנן דמטיל מום בבע"מ אינו לוקה, וע"כ דסבר דדין זה נצרך גם לרבנן, ולפי"ז ע"כ סבר ג"כ דבעי' זו נפשטא גם לר"מ דאין בזה משום הטלת מום, וא"כ תיקשה כמו שכתבנו מדוע לא קאמר הש"ס הכא דבא למעט תמורת בכור ומעשר שאינו לוקה,והנכון דהרמב"ם מפרש דבעי' זו קאי רק לרבנן אבל לר"מ פשיטא להש"ס דלוקה משום מום, והיינו דאעפ"י דלא היו ראוים להקרבה מעולם, מ"מ כיון דיש להם קדושה לא גריעא מבכור בע"מ, והיינו דפשיטא להש"ס דלר"מ גם בבכור שנולד במום סבר ג"כ דיש איסור הטלת מום, וזה מבואר מדלא קאמר דבעינן תמים יהי' לבכור שנולד במום, וע"כ דסבר ר"מ דגם בזה יש מלקות משום מטיל מום, וא"כ פשיטא דלא גריעא תמורת בכור ומעשר מבכור שנולד במום, ואדרבה יש עדיפות בתמורת בכור ומעשר, שהיו ראוים להיות קרבן קרב, לוא לא עשה הבעלים אותם תמורה, אלא אם הי' מקדישם קדושת קרבן, דהיו קרבין, ובכור בע"מ מעולם לא היה ראוי להיות קרב, להכי מפרש הרמב"ם דהסוגיא דתמורה קאי דוקא לרבנן, וסבר דהבעי' נפשטא, אבל לר"מ לוקה גם כן במטיל מום בתמורת בכור ומעשר, וממילא מובן דגם אם עשה תמורה בבהמה בעלת מום דג"כ קדוש בתמורה כדכתיב רע בטוב או טוב ברע, ועשה מום בתמורה שהיא בעלת מום דג"כ לוקה לר"מ דמ"ש מבכור שנולד במום, וזה דלא כהריט"א שכתב שם לדבר פשוט

דאינו לוקה לר"מ בתמורה בעלת מום מדהקשה אמאי לא מוקי הש"ס בתמורה בע"מ, - אבל לפי מה שביארנו מבואר לנכון דגם בתמורה בע"מ לוקה לר"מ, וכמו שנתבאר. ט כתב הרמב"ם בפר"א מאי"מ ה"ז המטיל מום בקדשים כגון וכו' לוקה ואינו לוקה אלא בזמן שביהמ"ק קיים שהרי הי' ראוי לקרבן ופסלו, אבל בזמן הזה אעפ"י שעבר בל"ת אינו לוקה יעוי"ש ודבריו תמוהין מסוגיא דע"ז י"ג שכתבנו לעיל דמבואר שם דלא עדיף ממטיל מום דבע"מ, וכיון שהרמב"ם סובר כרבנן דאין איסור ל"ת במטיל מום בבע"מ, א"כ גם במטיל מום בקרבן בזה"ז אין כאן לא תעשה, ועי' בלח"מ שם, וכבר כתבנו בביאור שיטת הרמב"ם בספרנו נזר הקודש בסוגיא דזבחים ס"א אשר ביארנו שם לנכון. י תוספות ד"ה הכל הקשו בשם הרב ר' יעקב מאורליינש בהא דאיתא בע"ז י"ג דהמטיל מום בקדשים בזה"ז לא הוי איסורא דאורייתא, ולא דמי למטיל מום בבע"מ מטעם דהתם חזי לדמים וכו' והקשה הא במחמץ אחר מחמץ חייב אעפ"י שלא חזי לא לגופי' ולא לדמיה יעוי"ש, ולכאורה יש להבין מאי קושיא הא שאני הכא דרבתה תורה בהדיא כמו שאמר ר' יוחנן הכל מודים במחמץ אחר מחמץ שהוא חייב דכתיב לא תעשה חמץ ולא תאפה חמץ וכו', כי פליגי במטיל מום בבע"מ, הרי מבואר דשאני מחמץ שרבתה תורה לחיוב, ונראה דכוונת התוס' מדוע לא נילף בבנין אב מטיל מום בקדשים בזה"ז מהא דמחמץ אחר מחמץ שדומה ממש להקדש בזה"ז שאינו חזי ג"כ לא לגופי' ולא לדמים, והנה זה ודאי דלרבנן לא קשה מדוע לא ילפי מטיל מום בבע"מ מהא דמחמץ אחר מחמץ, ועוד בק"ו דאיכא דמים בבע"מ, דיש לומר דקרא דרשי דכתיב תמים יהיה שבא להורות דדוקא בתמים אמרה תורה איסור הטלת מום, ולא בבע"מ, אבל לר"מ דלא דריש הא דתמים יהיה, ומרבה אפילו בע"מ שאסרו להטיל בו מום, ושם בע"ז קאי לשיטת ר"מ מדפריך וליהוי כמטיל מום בבע"מ, ועל זה משני הש"ס דשאני הקדש דבזה"ז דאינו חזי לא לגופי' ולא לדמים, שוב תיקשה מדוע לא נילף בבנין אב שהוא מה מצינו לחייב גם בזה שאינו חזי לא לגופי' ולא לדמים, ועל זה תירצו שאין זה בנין אב מטעם דהקדש בזה"ז גרע יעוי"ש, והא דלא קאמר הש"ס דר"מ ממעט הקדש בזה"ז משום דזה לא ממעט מהא דתמים שמשמעו למעט בע"מ. - יא תוספות ד"ה אלא למעוטי פסוה"מ לאחר פדיונים, הוה מצי למימר למעוטי בזה"ז דחשיב לי' בפ"ק דע"ז י"ג נראה בעלמא וכו' יעוי"ש, והרמב"ם דפסק בפר"א מאי"מ ה"ז דהמטיל מום בקרבן בזה"ז עובר בלאו תעשה, וע"כ דלא סבר כרבא דע"ז שם דסבר דרק איסור דרבנן איכא, וכבר הקשה עליו הלח"מ בזה וכמו שכתבנו לעיל מזה, - אבל יש לומר דהרמב"ם סבר דסוגיא דידן פליגא ארבא, וסברה הסוגיא דהכא דקרבן בזה"ז חמור

יותר מפסוה"מ לאחר פדיונם, והיינו מפני שאין חסרון בעצם הקרבן, אלא מניעה מצד אחר מטעם חסרון מקדש ומזבח, ולר"מ דסבר מטיל מום בבע"מ לוקה, פשיטא שקרבן בזח"ז לא גריעא, ומטעם זה מוקים הש"ס דבא למעט קרבן בזה"ז, והרמב"ם תמך יסודו על סוגיא זו דמקדיש קרבן בזה"ז עדיפא מבע"מ, וגם עדיף יותר ממטיל מום בבע"מ, מטעם דאין חסרון בעצם הקרבן, אלא סיבת דב"א גורם לזה, ועל זה כתב דיש איסור ל"ת בהטלת מום בקרבן דבזה"ז, ובעיקר דברי הרמב"ם ושיטתו בזה מבואר היטב בספרנו נזר הקודש לזבחים ס"א, וע"כ צריך לומר כן דדעת הרמב"ם דקרבן דבזה"ז כל דיני חומר קדשים עליו, והוא מדכתב בפר"ו מבכורות ה"ב וז"ל אבל חכמים אסרו לעשר בהמה בזה"ז שמא יאכלהו חיים, ונמצא בא לידי איסור כרת שהוא שחיטת קדשים בחוץ יעוי"ש, הרי מבור דקרבן דבזה"ז ראוי להיות קרב בפנים, מדכתב שיש בזה משום שחו"ח, ופשיטא שלא נחשב לבע"מ, והטעם פשוט משום דלא הוי חסרון בעצם הקרבן, וממילא ברור הדבר שעובר באיסור לא תעשה של הטלת מום, והא דאינו לוקה על מום דבקרבן בזה"ז מבואר בספרנו נזר הקודש שם, ולשיטת הרמב"ם אתי שפיר היטב דלא מוקים לר"מ בקדשים בזה"ז דפשיטא דלר"מ מילקא לקי גם כן, וכמו שנתבאר. א דף נז הניח שאור ע"ג עיסה וכו' כמעשה שבת וכו' ומסקנא אמר רבא מאי חייב נמי דקאמר כמעשה צלי של שבת יעוי"ש, ומשמע מזה דלא חייב משום מחמץ רק אם הפך את העיסה בכדי שתחמיץ משני צדדין, והנה פירשו התוס' בד"ה ומעשה שבת דלהכי בעינן גבי מחמץ שני הצדדין משום דלא הוי חמץ גמור בלא היפך משני הצדדין, וכמו דבשבת בלא היפך לא נקרא אפיי' כז גם גבי מחמץ לא נקרא מחמץ יעוי"ש, ולפי"ז תמהני על הרמב"ם שכתב להאי דינא דרבי אמי בפרי"ב ממעה"ק הט"ז, ולא כתב האי דינא דהיפך כלל שזהו דינא דרבא בלא חולק. ב איברא דרש"י פירש בזה בד"ה כמעשה צלי וז"ל כלומר הכא חייב בהנחה בעלמא כי היכי דמחייב בשבת אם הי' עושה בו מעשה צלי גמור שהיפך בו יעוי"ש, מבואר מזה דלא בעינן הכא היפך, אבל תמוה הלא רבא מסיים דמאי חייב דקאמר כמעשה צלי של שבת דמשמע דבעינן דומיא דהתם, וכמו שפירשו התוס' כדלעיל, וע"כ צריך לומר דרש"י ורמב"ם מפרשים דברי רבא דכוונתו דהכא חייב כמעשה צלי בשבת, היינו דכמו דהתם חייב בצלי שהוא ע"י היפך, הכא חייב גם בלא היפך, אבל קשה למה לן המשל דשבת אם אינו דומה לשבת. ג ונראה דהא דקאמר רבי אמי המשל לשבת בא להורות לנו דהנחה גרידא חשיבא מעשה, אעפ"י שהתורה אמרה לא תעשה חמץ, דמשמע עשיי' ולכאורה הנחת השאור אין זה בכלל עשיי' שאמרה תורה, להכי מביא רבי אמי הדמיון ממעשה צלי דשבת דחיוב בישול בא

משום הנחה, דהרי אפיי' נעשית ממילא, ועיקר חיוב בישול בשבת בא עבור ההנחה שהניח ע"ג גחלים, ונקרא זה מבשל, וכמו כן אופה דאפיי' תולדה דבישול היא, וכיון דמצינו מלאכה זו בבישול ובאפיי' לענין שבת, הנה לפי"ז הכא במחמץ שאסרה תורה לאפות בחמץ, להכי כל מה שנקרא עשיי' באפיי', קרינן לזה מעשה גם הכא במחמץ את המנחה, כיון שאפיי' יצאת מן הכלל ללמד חיוב על כל עשיות כדלעיל בסוגיא, להכי יש לחייב הכא גם על ההנחה דשאור ע"ג העיסה, וכמוש"נ. ד והנה לשיטת התוס' דבעינן היפך ממש דומיא דצלי בשבת, אינו מדויק לשון רבי אמי שאמר הלך וישב לו, דמשמע שלא עשה כלום, ועוד דהלא כיון שלענין מנחה רבתה תורה גם לחמץ נוקשה, כדלעיל בריש פרקין, וא"כ אפילו בנתחמצה מצד אחד דלא הוי אלא חמץ נוקשה ליחייב עלי' משום מחמץ, לכן דברי התוספות צריך עיון, ודברי רש"י ורמב"ם מוכרחין, כמו שנתבאר. בדין הוצאה מרשות לרשות א תוספות ד"ה בשנים וכו' לא דמי להוציא חצי גרוגרת והוציא חצי גרוגרת וכו' דהתם טעמא וכו' מחוסר קציצה (קריבה צ"ק) לאו כמחוסר מעשה דמי אבל הכא אין דרך בישול בכך ומחוסר נמי חתיכה וקריבה, יעוי"ש, ויש להבין בזה שתירצו דהכא מחוסר חתיכה וקריבה, וקשה הא סו"ס האי חסרון מעשה דהכא חתיכה וקריבה אשר הכל מוכן לפניו לחתוך ולקרב, יותר נקל ממחוסר קריבה דהתם שיש ריחוק מקום, והכא הא בידו לחתוך ולקרב החתיכות למקום אחד, וא"כ יש כאן מעשה שבת גמור, ולבאר כוונת התוס' לנכון נקדים סוגיא ערוכה ועפ"י שיטת הרמב"ם וכאשר יבואר. ב כתב הרמב"ם פרי"ג משכת הי"ז וז"ל המעביר ארבע אמות ברה"ר זו עם רה"ר השנייי' חייב, מפני שהארבע אמות בשתי רשויות מצטרפות מפני שלא נח החפץ ברשויות שביניהן עכ"ל, ויש לעיין בשבת צ"ח ת"ר הזורק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע ד' אמות חייב, פחות מד' אמות פטור, ופריך מאי קמ"ל, ומשני הא קמ"ל רשויות מצטרפות, ולא אמרינן קלוטה כמו שהונחה דמיא, ופירש"י דאשמעינן דלא כר' יוסי דסבר לעיל פ' ע"א דבהעלם אחד בשתי רשויות פטור מטעם דלא מצרפינן רשויות, והכא אשמעינן דמצטרפין רשויות יעוי"ש, והרמב"ם שפסק כר' יוסי בפי"ח משבת הכ"ד, דאין רשויות מצטרפות, - וא"כ מדוע פוסק הכא דשני רה"ר מצטרפות, כיון דהש"ס אמר בהדיא דלא כר' יוסי. ו איברא דהרשב"א בחידושיו לשבת שם בסוגיא מפרש פירוש אחר ודלא כרש"י, משום דלרש"י תיקשה מאי פריך הש"ס מאי קמ"ל, כיון שאיכא ר' יוסי דפליג וסבר דאין מצטרפות, וא"כ טובא קמ"ל, ומפרש הרשב"א דגם ר' יוסי סבר דמצטרפין רשויות, ורק במוציא חצי זית וחזר והוציא חצי זית, כיון דשתי הוצאות מוחלקות נינהו, להכי לא מצטרפי, משא"כ הבא דבזריקה אחת היתה, דינא הוא

שיצטרפו, עכת"ד יעוי"ש, ולפי"ז אפשר דגם הרמב"ם מפרש הסוגיא כפירוש הרשב"א, אבל אי אפשר לומר כן, משום דלפי"ז כל עיקר האי דינא. מיירי דוקא בזורק, והיינו מפני שנעשה בלא הפסק, ויש להסתפק אם גם במעביר איתא להאי דינא, משום דיש לחלק ולומר דדוקא בזורק שמפני כח הזריקה הלכה לשתי הרשויות, אמרינן רשויות מצטרפות, משא"כ מעביר בידים שפיר איכא למימר דזה דמיא למוציא בידים בהפסק, דהלא כיון שלא נעשית המלאכה בבת אחת, להכי מחלקין כל רשותא ורשותא באפי נפשא, ולא מצטרפינן הרשויות הנה כן גם במעבר בידים בשתי רשויות, כיון דבכל רשות הרי הוא מוסיף כח ופעולה חדשה, [ובדמיון להא דבן עזאי שסבר מהלך כעומד דמי], וא"כ אין זה ענין לזורק, והרמב"ם מדחזינן שכתב דינו גבי מעביר דמצטרפין רשויות, וזה אינו מוכח מהסוגיא לפי פירושו של הרשב"א, ועוד מדנקט הרמב"ם וכתב שארבע אמות בשתי רשויות מצטרפות, משמע שזהו עיקר הטעם בענין הזה, היינו שהרשויות איתנהו כצירוף, ולהרשב"א התנאי בזה מפני שהיתה על ידי זריקה, ויש להבין שיטת הרמב"ם בזה.

ד תוספות שם בשבת פ' ע"א ד"ה בהעלם אחד לרשות אחד חייב, הקשה ר"ת הא אמר בהבונה כתב אות אחת בטבריא ואות אחת בציפורי חייב, ונראה כגירסת ר"ח מרשות אחת חייב, משני רשויות פטור, דבעינן עקירה ממקום אחד, ור"י אמר דודאי גבי כתיבה אית לן לומר מחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, אבל הוצאה לא הוי עד דמייתי תרווייהו לרשות אחד עכ"ל, מבואר דפליגי ר"ח ור"י באופן שהוציא לשתי רשויות, דהר"ח ור"ת סברי דגם בשהוציא לשתי רשויות יש לחייבו מטעם דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, והר"י סובר דבהוצאה מעכבת הקריבה והוי מחוסרת מעשה ופטור, וכן מבואר בתוס' ב"ב נ"ה ד"ה בהעלם אחד, ומסיימו שם בסברת ר"י וז"ל ולא נגמרה ההוצאה עד שיקרבם יעוי"ש, ויש לעיין עיקר סברתם במאי פליגי, ולכאורה אין לזה ביאור כלל, ובאמת מדוע ישתנה מלאכת הוצאה ממלאכת הכתיבה שחייב בכתב אות אחת בציפורי, ואות אחת בטבריא, ולא הוי חסרון בהכתיבה, הא דעדיין מחוסר קריבה, והיינו כי מפני שבידו לקרבם, וכל שבידו לקרבם לאו כמחוסר מעשה הוא, וה"נ הא איתא בצירוף על ידי קריבה, ומחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה הוא.

ה ונראה דפליגי רבותינו בעיקר מלאכת הוצאה מה היא, דהנה בדבר הוצאה מרשות לרשות שתים יש בה, א) עצם ההוצאה שמרשות זה לרשות השניי', וזהו העתקת החפץ, וזהו העקירה, ב) פעולת ההנחה שעוקר מרשות זה ומניח ברשות אחת, ואם כי השתי אלה נצרכות המה לעיקר מלאכת ההוצאה, ובאחת משתים אין כאן מלאכת הוצאה,

אמנם יש לעיין איזו מן הפעולות היא העיקר, ואיזו באה בגדר תנאי להשלים המלאכה, והוא כי יש לפרש בשני אופנים, א) כי עיקר המלאכה הוא ההוצאה מרשות זה דהיינו השינוי מקום להחפץ וההנחה ברשות השני הוא בגדר תנאי גרידא, ב) עיקר המלאכה הוא ההנחה, היינו בזה שמונח החפץ ברשות החדש למטרת המוציא, ומלאכת הוצאה הוא ההכנסה ועקירה מרשות הראשון הוא בגדר תנאי, ונפק"מ לדינא כאשר יבואר. ו והנה בהא דכתב אות אחת בצפורי ואות אחת בטבריא דמחייבין מטעם דחסרון קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, יש לעיין דא"כ נחייב בכל חצאי שיעור מטעם שבידו להשלים המלאכה לכשיעור, וע"כ ביאור הדבר כך הוא, דבמלאכת הכתיבה גם כן שתים יש בה, א) עצם מלאכת הכתיבה בשיעור שתי אותיות, ב) תנאי המלאכה שיהיו שתי אותיות מורים על מכוון ותכלית איזה ענין וחידשו לנו חז"ל דאף דעצם המלאכה בודאי דלא שייך לומר כל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי, משום דע"כ לא חייבה תורה על מה שבידו לעשות, והחיוב הוא רק על מה שעשה, אמנם כל זה דוקא בעצם המלאכה, אבל בתנאי המלאכה שאינה אלא בגדר תנאי, בזה חידשו חז"ל דסני בזה שבידו בכל עת ושעה למלאות את התנאי, וזהו שאמרו מחוסר קריבה וכו'. ז ובזה נבוא לביאור דברי רבותינו, דע"כ הר"ח ור"ת סברי דעיקר מלאכת ההוצאה הוא ההעתקה שמרשות זה לרשות אחר, וזהו ביאור עקירה, וההנחה ברשות השני בגדר תנאי להשלים מלאכת ההוצאה, ולהכי כיון דבעצם המלאכה לא אמרינן כל שבידו לאו כמחוסר מעשה, אלא אמרינן דהמחוסר מעשה אף שבידו הוא להשלים, עכ"ז כל זמן דלא השלים אין כאן חיוב, ורק בתנאי המלאכה הוא דאמרינן דמחוסר מעשה כל שבידו לא הוי חסרון, ובזה יובן לנו סברת ר"ח ור"ת דסברי דבמוציא שני חצאי שיעור לשתי רשויות יש לחייבו, מטעם דהמלאכה בשינוי רשויות נעשתה בשיעור שלם, דהרי הוציא שיעור שלם מרשות זה, ואם בשביל שעדיין חסר קריבה ברשות השני דהיינו לקרב שני החצאין זה לזה, וזהו שעדיין חסר התנאי דההנחה גרידא, דהיינו ההנחה נעשתה בחצאי שיעור, אמנם כיון שההוצאה שהוא עצם המלאכה נעשתה בשיעור שלם, להכי אמרינן בזה מחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמיא דהרי בידו לקרבם ולעשות הנחה שלימה, אמנם כל זה בשהוציא מרשות אחת לשתי רשויות, אבל בשהוציא משתי רשויות לרשות אחת דהיינו שהוציא שני חצאי שיעור משתי רשויות, הרי יש כאן חסרון מלאכה בכשיעור בעיקר מלאכת הוצאה, כיון שלא נעשתה העתקה מרשות לרשות בשיעור שלם, ולא שייך צירוף שתי הרשויות, כיון דאין רשויות מצטרפות, ושיטת ר"י ע"כ דסבר דעיקר המלאכה בהוצאה החיוב שלה הוא בעבור העקירה וההנחה, הבאה באחרונה זהו גמרה

של מלאכה, והשינוי מרשות לרשות הוא בגדר תנאי למלאות שלימות המלאכה, ולפי"ז כשהוציא מרשות אחד לשתי רשויות, אעפ"י שההוצאה נעשתה בשיעור שלם, אמנם כיון שעיקרה של מלאכה היא ההנחה ברשות השני, ולכן כשחסר קריבה, הרי חסר בעיקר שלימות המלאכה, ובחסרון מלאכה בעצמותה לא אמרינן כל שבידו לאו כמחוסר מעשה, ולא דמי לכתיבה, דהתם עיקרה של מלאכה נשלמה גם קודם הקריבה, משא"כ הכא דחסר עדיין בעיקרה של מלאכה, ובחלקים במקומות נפרדים אין כאן הנחה שלימה, וזהו כוונת התוס' ב"ב שם, ולא נגמרה מלאכת ההוצאה עד שיקרבם, היינו כי כיון שזהו עיקר המלאכה, ואין כאן מלאכה עד שתבוא לידי גמר, והיינו כי מפני שזהו עיקרה של מלאכה, וכמוש"נ. ה איתא בירושלמי פר' הזורק ה"א תני בשם ר' יהודה המעביר ד' אמות ברה"ר חייב, ר' יהודה עביד מעביר ארבע אמות ברה"ר מלאכה בפני עצמה, ופריך על יהודה ארבעים מלאכות הוי, ומשני לא אתינן מיתני אלא מילין דכל עמא מודין יעוי"ש, והיינו דהא דתנן ל"ט מלאכות זהו אליבא דכו"ע, אבל ר' יהודה סבר דבאמת איכא ארבעים מלאכות, וזהו מעביר ד' אמות ברה"ר, ויש להבין מדוע באמת סבר ר' יהודה דמעביר ד' אמות ברה"ר הוי מלאכה בפי עצמה, ואינה בכלל הוצאה שמרשות לרשות, והיינו כי הבדל יש בין מעביר ד' אמות להוצאה שמרשות לרשות, והוא בהוצאה שמרשות לרשות, עיקרה של מלאכה הוא ההוצאה, והשינוי הרשויות, משא"כ במעביר ד' אמות ברה"ר דעיקרה של מלאכה הוא עצם העקירה וההנחה. ט שבת ח' ע"ב אמר רב יהודה האי זירזא דקנו רמא וזקפו' וכו' לא מחייב עד דעקר ליה, והקשו בתוס' מ"ש מהא דהגונב כיס בשבת הי' מגדר ויוצא פטור וכו' הרי חזינן דאיכא חיוב בשבת במגרר יעוי"ש, והנה יש לומר דשאני בהוצאה שמרשות לרשות דעיקר המלאכה הוא השינוי הרשויות, והא דעקירה וההנחה המה בגדר תנאי גרידא, לחכי סגי גם בעקירה והנחה שעל ידי מגדר, משא"כ הכא במעביר ד"א ברה"ר דעיקרה של מלאכה הוא העקירה וההנחה, להכי אמר רב יהודה דמגדר לא חשיבה עקירה והנחה, וגם בתוס' שבת צ"ג ד"ה חד נחתי שם לומר דבהוצאה שמרשות לרשות הו"א דלא בעינן עקירה והנחה יעוי"ש, וזהו כדברנו מטעם כי עיקר החיוב הוא בשביל העתקת הרשויות, ובזה יבואר היטב סברת ר' יהודה שם בירושלמי דסבר דמעביר ד"א בדה"ר הוי מלאכה בפני עצמה, והיינו כי הבדל יש בין העקירה והנחה שמרשות לרשות, לבין עקירה והנחה שבמעביר ד"א ברה"ר, והוא לענין מגרר, אשר בחיוב הוצאה שמרשות לרשות, חייב גם במגרר, ולענין מעביר ד"א ברה"ר פטור במגרר, ואח"כ מצאתי בחידושי הרמב"ן הביא בשם הראב"ד לתרץ קושיות התוס' וז"ל דשאני מוציא מרשות לרשות, בעקירת הרשויות

עקירה היא יעוי"ש, וע"כ ביאור דברי הראב"ד כמו שכתבנו. י ויש לעיין לשיטת ר"י דגרס לשתי רשויות פטור, והיינו כמו שכתבנו מטעם דחסרה ההנחה שהיא עיקר המלאכה, היאך הדין בשהוציא משתי רשויות לשיטת ר"י, מי אמרינן דגם בזה פטור להר"י מטעם דאין הרשויות מצטרפות, כמו שסברי הכי ר"ח ור"ת, או"ד דר"י סבר דבזה יש לחייבו, מטעם דכיון דסבר דעיקר המלאכת ההוצאה הוא ההנחה, והיינו כי המלאכה העיקרית בזה, שבא החפץ למקומו המיוחד לו, והעתקה מרשות זהו רק בגדר תנאי להחיוב וא"כ שפיר יש לומר דגם בשבא משני רשויות לרשות אחד נתקיים התנאי של העקירה וגם בצירוף הרשויות יושלם תנאי החיוב, מטעם שעיקרה של המלאכה שזהו ההנחה באה בשלימות, דהיינו לרשות אחד, ואם נחליט כן הרי תצא לנו ברור לשיטת ר"י דרשויות מצטרפות בדבר העקירה להשלים תנאי החיוב. יא והנה כתב הרמב"ם בפרי"ח משבת ה"ד הוציא והא חצי שיעור וחזר והוציא חצי שיעור בהעלם אחד לרשות אחד חייב לשתי רשויות פטור יעוי"ש, מבואר מזה דשיטת הרמב"ם כשיטת הר"י בתוס' ולא כשיטת ר"ח ור"ת, וא"כ ע"כ סבר גם הרמב"ם כשיטת הר"י, וכפי מה שהחלטנו לעיל לשיטת הר"י דבמוציא משני רשויות חייב, מטעם דשפיר מצטרפות הרשויות בדבר העקירה מפני שהמה רק תנאי להשלמת החיוב, וא"כ הרמב"ם שסבר כדעת הר"י סבר גם כן דהרשויות מצטרפות, אם המה רק בגדר תנאי להחיוב, ולפי"ז במעביר ד' אמות ברשות הרבים דלכו"ע ברה"ר עיקר המלאכה הוא העקירה והנחה, והד"א המה רק תנאי החיוב דהיינו שיעור גרידא ככל שיעורי דעלמא,, ולהכי סבר הרמב"ם דגם שנו רה"ר מצטרפין לשיעור ארבע אמות, ולפי"ז שפיר אית לן לומר דבזה גם ר' יוסי מודה וגם הר"ח ור"ת סוברים דבאופן זה לענין חיוב ד"א ברה"ר לכו"ע מצטרפי, משום דאין זה ענין להא דר' יוסי שם וכמו שנתבאר, ושפיר פריך הש"ס מאי קמ"ל, והיינו דבזה פשיטא להש"ס דמצטרפי, ומשני דקמ"ל דלא אמרינן קלוטה כמו שהונחה דמיא, והיינו דמיירי שהיתה מרה"ר לרה"ר דרך רה"י שבאמצע, נמצא דאין כאן הכרח לפרש הסוגיא לאפוקי מר' יוסי, ושפיר פסק הרמב"ם כר' יוסי, וגם פסק דשני רה"ר מצטרפין לד"א גם במעביר, ולא מיבעי' זורק, ופירש"י לאפוקי מר' יוסי, צריך עיון, אבל שיטת הרמב"ם ברור לפי שיטתו דבמעביר ד"א ברה"ר גם כן חייב בצירוף שני רשויות, וכמו שנתבאר. יב עכ"פ נשמע מזה דכל עיקר הא דמחוסר קריבה לא הוה כמחוסר מעשה, זה דוקא כשעצם המלאכה נעשתה בשלימותה ובגוף המלאכה אין חסרון, אבל אם חסר עדיין לגמר מלאכה, אעפ"י שבידו לגמור, אבל בזה האופן לא נאמרה הכלל דמחוסר קריבה לא הוי כמחוסר מעשה, וא"כ כשחסר מעט להשלמת המלאכה, וגם מחוסר קריבה, הרי זה

נחשב לחסרון בעצם המלאכה, ובזה יובן דברי התוס' הכא כהוגן שכתבו, אבל הכא אין דרך בישול בכך, ומחוסר נמי חתיכה וקריבה", והיינו דלעשות בישול מחוסר חתיכה, ואח"כ קריבה, ובלעדי החתיכה אין כאן מלאכת הבישול, מטעם דאין דרך בישול בכך, וממילא הכא מחוסר קריבה הוי מחוסר מעשה, כמו שנתבאר. א הניח בשר ע"ג גחלים היפך בו חייב וכו' לא צריכא דאי לא היפך ביה הוי בשיל מצד אחר כמאכל בן דרוסאי, וכי מהפיך ביה בשיל משני צדדין כמאב"ד וקמ"ל דכל מצד אחד כמאב"ד לא כלום הוא, וכן כתב הרמב"ם בפר"ט משבת ה"ה וז"ל נתבשל חצי בישול מצד אחד פטור עד שיהפך בו ויתבשל חצי בישול משני צדדין, וכתב הראב"ד בהשגה וז"ל א"א חצי בישול הוא כמאכל בן דרוסאי עכ"ל, ולכאורה מה בעי הראב"ד בזה, הלא אפשר שכן גם דעת הרמב"ם, ודוחק לומר שכוונתו לפרש, ועוד דמה יוסיף לנו בזה שהוא כמאב"ד, הלא זה ידוע יותר לכל מה הוא זה כחצי בישול, ומה יוגרע שאין אנו יודעים מבן דרוסאי, ב ונראה דהרמב"ם שכתב חצי בישול הוא מטעם דאזיל לשיטתו דיש בישול אחר בישול כזה שהוא חצי בישול דהיינו שהוא רק מאכל לבן דרוסאי, וכמו שמבואר שם ברמב"ם ה"ג ובהה"מ, ובב"י סי' שי"ח, ודעת הרשב"א שגם אחרי בישול כמאב"ד שוב אין בו משום בישול, ולזה הרמב"ם לשיטתו מדייק ואומר חצי בישול לומר שיש בו עוד משום מבשל, אמנם הראב"ד כנראה סבר דאחרי בישול כמאב"ד נקרא מבושל, מטעם דכיון דיש בני אדם שאוכלין כן נקרא מבושל, ולא מהני עוד בישול אחרי כן להתחייב בה, ולזה השיג הראב"ד על הרמב"ם שכתב חצי בישול וכתב הראב"ד שהוא כמאב"ד, והיינו שהוא מבושל גמור מצד דיני שבת, ושוב לא מהני בישול אחרי כן להיות חייב, ובזה שכתבנו מיושב לנכון לשון הרמב"ם דנקט חצי בישול להורות שמצד עצמו עדיין אין זה מבושל, ולא הוי מבושל רק להתחייב בה משום בישול, ונפק"מ שיש בזה מקום להיות חייב אם יבשל עד גמרו. ג ומיושב הא דהקשה מרן בשם הרמ"ך מדוע נקט חצי בישול כי אם נתבשל כמאב"ד כולא בישול הוא, ואם לא נתבשל כמאב"ד אמאי חייב לענין שבת יעוי"ש, אבל לפי מה שכתבנו ע"כ החצי בישול הוא ג"כ כמאב"ד, אבל סבר הרמב"ם שזהו רק חצי בישול, ונפק"מ לענין בישול שאחרי כן. ד ויש לעיין היאך הדין בהניח בשר ע"ג נחלים בחול ובשל מצד אחד כמאב"ד, ואח"כ בשבת הניח בהצד השני ובשל כמאב"ד אם חייב, והנה זה ודאי דעיקר חיוב בישול בא באחרונה, - וראי' לזה מהא דהתרו לרדות פת קודם שתאפה בכדי שלא יבוא לידי חיוב סקילה, וע"כ גם כשתאפה כמאב"ד חייב משום שבת, וא"כ ה"נ עיקר החיוב בא בשנתבשל בהצד השני. ה אמר רבא ואם נצלה בו כגרגרות במקום אחד חייב אמר לו רבינא לרב אשי במקום אחד אין

בשנים או ג' מקומות לא וכו' ומסקנא פליגי בזה תרי לישני, ול"ב לחומרא, וכן פסק הרמב"ם שם, וכתבו התוס' דהא דסגי בצד אחד כגרגרות הוא מפני דהוי צליה גמורה, וכן משמע מדברי הרמב"ם דמחלק בחצי בישול בין אם מצד אחד לשני צדדין, אבל בנצלה אין מחלק, והיינו מפני דהוי צליה גמורה. ו והנה יוצא מזה דבחצי בישול מצד אחד לא מהני אפילו בשיש שיעור גרוגרות, בצד האחד, ויש להבין אם החצי בישול שהוא כמאב"ד די לענין חיוב שבת א"כ גם בבשל מצד אחד מדוע לא יתחייב, דהלא מאכל הוא לבן דרוסאי, וע"כ צריך לומר דגם הבן דרוסאי אינו אוכל אם רק בצד אחד הוא חצי בישול, וממילא בעינן בישול ממש, ובבישול ממש מהני גם ע"י צירוף שיעור גרוגרות משנים או שלשה מקומות. ז ויש לחקור היאך הדין בשצלה בשבת אחת בצד אחד במקום אחד צליה ממש, אבל לא הי' כגרוגרות, ובשבת שניה צלה במקום אחר ג"כ צליה ממש, ואין בו כשיעור, רק בצירוף מה שצלה בשבת שעבר, אם מצטרפין לחיובא, אמנם זה תליא אם אמרינן צירוף שבתות, וכמו שיבואר. בדין צירוף שבתות א תנן שבת ריש פר' כלל גדול כל היודע עיקר שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל שבת ושבת, - ופירש"י הטעם מפני שהימים שבינתים הוון ידיעה לחלק, שאי אפשר שלא שמע בינתיים שאותו היום הי' שבת, אלא שלא נזכר לו במלאכות שנעשה בו, והקשו התוס' בזה, - א) הא מבואר להדיא בשבת דלא מהני ידיעת שבת גרידא אלא בעינן גם כן ידיעת החטא, ב) דלרש"י למ"ל קרא על דין זה דהתורה רבתה שמירה לכל שבת ושבת, הא בלא"ה חייב מטעם הידיעה שבינתיים, ג) דמבואר בכריתות ט"ז דלא בעינן ידיעה ביניהם, ומכח זה פירשו התוס' דע"כ גזירת הכתוב הוא בזה דהשבתות מחולקות המה זה מזה וחייבה תורה על כל שבת ושבת, והנה בביאור שיטתם בזה נראה דבאמת גם רש"י מודה דעיקר הדין בהא דליחייב על כל שבת ושבת ילפינן מקרא, וכמו שמבואר להדיא בש"ס רק כוונת רש"י לבאר לנו סוגי החיוב בזה, והיינו משום דיש לפרש בזה בשתי אופנים, - א) דהתורה אמרה שמירה לכל שבת ושבת, היינו שכל שבת ושבת הוי חיוב חדש בחיוב שמירה לשבות ממלאכה ואין שייכות שמירה דשבת זו לשמירה דשבת אחר, והרי זה כאיסורים נפרדים ממש, והיינו מפני שע"כ שבת זו אינו אותו השבת האחר וכל שבת ושבת הרי הוא במציאות כחדש ממש, ב) יש לפרש דהתורה לא חלקה את השבתות לשתי מיני איסורים נפרדים אלא התורה נתנה תורת ידיעה על הימים שבינתיים שיהי' עליהם תורת ידיעה לחלק את השבתות, וזהו סברת רש"י, שבאמת לא חלקה התורה את השבתות לשני מיני חיובים, אלא העיקר בזה שהתורה הטילה בזה תורת ידיעה, אעפ"י שבאמת לא שמע בינתיים שאותו היום היה

שבת, אמנם מפני שהמציאות בטבע תחייב ידיעה, דהיינו מפני שאי אפשר שלא שמע בינתים שאותו יום שבת היה, לכן גזרה תורה בשיעור הזה אשר תחייב ידיעה הרי זה תחלק בין השבתות אעפ"י שלא שמע הרי זה בכלל שיעורין, זהו לדעתינו סברת רש"י בזה. ב ומעתה לא תקשה מהא דאיתא לקמן בשבת ע"א דבעינן בשגגת שבת ידיעת החטא, דשאני התם דמיירי במלאכה שבאותו יום עצמו, ובזה ליתא הימים שבינתיים, שהוא השיעור הראוי להביא לידי ידיעה, וממילא ע"כ בעינן ידיעה ממש, וממילא בעינן גם כן ידיעת החטא כבשארי איסורים דעלמא, משא"כ הכא דמיירי בזה שהתורה חלקה את השבתות והטילה בזה תורת ידיעה על הימים שבינתיים, וזהו דין ידיעה, אעפ"י שלא היתה ידיעה, וא"כ לא שייך הכא ידיעת החטא כלל כיון דלא בעינן ידיעה בפועל, רק שיעור ידיעה, ומטעם זה שפיר בעינן קרא דהימים שבינתיים שהוא שיעור ידיעה מחלקת בין השבתות אעפ"י שלא היתה ידיעה באמת, ולא קשה גם כן מהא דכריתות אשר מבואר דלא בעינן ידיעה בפועל, דלפי דברינו גם רש"י סובר כן, וכוונת רש"י דהימים שבינתיים זהו שיעור ידיעה לחלק ביניהם, וכמוש"נ, וסברת התוס' בזה דסברי דהתורה חלקה את השבתות לשני מיני חיובים להיות כל שבת ושבת חיוב חדש בפני עצמו כשני מיני איסורים שונים זה מזה. ג ונפק"מ בין רש"י ותוס' לדינא כאשר יבואר, דהנה מצינו בשבת ק"ה פליגי רבנן ור"ג בכותב אות שחרית, ואות אחת בין הערביים, דר"ג מחייב ורבנן פטרי מטעם דסברי יש ידיעה לחצי שיעור, ובש"ס כריתות ובתוספתא דשבת מבואר דגם בכותב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת אחרת גם כן פליגי, ופטרי רבנן מטעם דיש ידיעה לחצי שיעור, וסברא זו דידיעה לא שייכה רק לענין קרבן ובשוגג, אמנם לענין מזיד לא שייך כלל לדון ולומר דהידיעה מחלקת בין החצאי שיעור דלא יצטרפו למלאכה אחת, ולפי"ז אם עשה חצי שיעור בשבת זו וחצי שיעור בשבת אחרת במזיד שפיר יש לומר דמצטרפו שני החצאין לשיעור מלאכה אחת, אמנם כל זה הוא רק לשיטת רש"י דהתורה לא חלקה את השבתות לשני מיני חיובים, להכי שפיר יש לומר דהשני חצאי שיעור מצטרפי למלאכה אחת אף על ידי שתי שבתות, משא"כ לשיטת התוס' דסברי דהתורה חלקה את השבתות לשני מיני חיובים, א"כ לא יצטרפו השבתות למלאכה אחת, והנה בעיקר הספק אם שני חצאי שיעור מצטרפי למלאכה אחת דמזיד על ידי שתי שבתות, כבר עמדו בזה גדולי האחרונים בנוב"ת סי' נ"ג ובפרמ"ג בפתיחה ובמנח"ח, - ובדברנו יבואר לנו דרק לשיטת רש"י יש מקום לחקור בזה, וזהו החילוק לדינא שתצא לנו נפקא מינה בין רש"י ותוספות בזה. ד עוד איכא נפק"מ באופן שהיתה לו ידיעה לאחר שכבר יצאה מתחת ידו, ובאופן שיבואר, והוא לפי מה שאיתא

בשבת ק"ב וברמב"ם פר"ו משגגות ה"ח וז"ל אם הוציא שתי אמות בשוגג ושתי אמות במזיד ושתי אמות בשוגג, אם בזריקה חייב לא מפני שאין ידיעה לחצי שיעור אלא מפני שאין בידו להחזירה, לפיכך לא הועילה לו הידיעה שבינתיים וכו' יעוי"ש, ולפי"ז גם לרש"י ותוס' יש לעיין באופן אם אנו יכולין לצייר מלאכה הנעשית בשתי שבתות בשגגת שבת, וגם באופן שאין בידו להחזירה, דהיינו כגון שזרק איזה דבר בשבת זו, והיתה עקירה, ולא באה לידי הנחה עד שבת הבאה, כגון שהרוח הוליכה והחזירה אנה ואנה, עד שבת הבאה, ובשבת הבאה נגמרה ההנחה, ואילו באופן הזה בשבת אחת, דהיינו שיצאה מידו שחרית, וזהו העקירה, וההנחה היתה בין הערביים חייב, אעפ"י שהיתה ידיעה בינתים, אמנם בשתי שבתות באופן זה יש לעיין אם חייב, והנה לשיטת רש"י דעיקר הא דחלקה תורה השבתות הוא מפני שתורת ידיעה הטילה תורה עליהן, וזהו המחלקת בין השבתות, וא"כ הכא שגם ידיעה ממש לא מגרעא את החיוב, א"כ הכא חייב קרבן כיון דלא שייך הכא כלל תורת ידיעה, משא"כ לשיטת התוס' דהתורה חלקה לכל שבת בפני עצמו, והשבת השנייה אינו אותו השבת הראשון ולא דמי לאוכל חלב וחלב, אלא הרי הוא כאוכל חלב ודם דליתא בצירוף, ואם כן באופן זה ליתא בחיוב. - ה ויש לעיין לשיטת התוס' בהא דאיתא בכריתות ט"ז ע"ב רב חסדא אמר זדון שבת ושגגת מלאכות אפילו ר"ע ס"ל דכגופין דמין, וכי בעא מיני' שגגת שבת וזדון מלאכות וכו' ימים שבינתים אם הוויין ידיעה לחלק ופשיט לי' דימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק, אמר ר"ח מנא אמינא לה דתניא הכותב שתי אותיות וכו' בשלמא לדידי וכו' והא דתניא חייב בשגגת שבת וזדון מלאכות, דקסבר אין ידיעה לחצי שיעור, והיינו אפילו אם הימים שבינתיים הוויין ידיעה, אבל הכא בחצי שיעור אין ידיעה מחלקת יעוי"ש, וברש"י, והנה לשיטת התוס' דהתורה חלקה את השבתות לשני מיני חיובים, א"כ מה מהני הא דאין ידיעה לחצי שיעור, כיון שבעיקר הצטרפותם לא שייכה צירוף, וכמו שנתבאר לעיל, ובשלמא לשיטת רש"י אתי שפיר, והיינו דכיון שרק תורת ידיעה הטילה תורה על הימים שבינתיים, במלאכה הנעשית בשגגת שבת, והכא בחצאי שיעור, כיון שגם עצם ידיעה דהיינו ידיעה ממש אינה מפסדת את הצירוף, מטעם שאין ידיעה לחצי שיעור, להכי פשיטא שהימים שבינתיים שרק תורת ידיעה עליהם, שאין בכחם לחלק את השבתות מלהצטרף, משא"כ לשיטת התוס' קשה טובא, וכמו שכתבנו, וצע"ג. ו גרסינן בירושלמי פר' כלל גדול אמר ר' אילא כתיב כל העושה בו מלאכה יומת, לא העושה בו ובחבירו, את אמר אין השבתות מצטרפות חולקות אמר רב אסי ברבי בון כשם שאינן מצטרפות כך חולקות, וכפירוש המפרשים דחוק, כמבואר להמעיין, ולדעתינו אפשר לומר דכוונת

הירושלמי באופן אם עושה מלאכה בכשיעור, אמנם לא נגמרה מחשבתו במלאכתו עד שבת שנייה, ובאופן שכתבנו, וזהו שאמרו הכא בירושלמי דכיון שאמרה תורה שאין השבתות מצטרפות, היינו לענין שני חצאי שיעור הנעשים בשתי שבתות, ויליף לה הירושלמי מדכתב כל העושה בו מלאכה, דהיינו בו, ולא בו ובחבירו, ובעי אם חולקות היינו אם גם עשה מלאכה שלימה כבראשונה, ורק מחשבתו לא נתקיימה במלאכתו עד שבת שנייה, ובעי אם הימים שבינתיים מחלקים את השבתות, ופשיט לה דחולקות ולא נעשה מחויב עליה. ז וראינו לבאר בתוספתא דכריתות פר"ב וז"ל יום הכפורים שחל להיות ערב שבת עשה מלאכה בין השמשות, ר' אליעזר מחייב, ור' יהושע פוטר, אמר ר' יוסי איני רואה דברי ר' אליעזר בזה שאני אומר כתב שני אותיות אחת בשבת ואחת ביום הכיפורים פטור שאין שני ימים מצטרפין למלאכה אחת, אמרו לו מכה בפשיט יוכיח, אמר להן הגבהה היתה בשבת והורדה ביום הכיפורים, והביאור בזה לדעתינו כי אמרו חכמים לר' יוסי [דסבר ביהש"מ כהרף עין], מכה בפטיש יוכיח, היינו באופן שעשה מלאכה זו ביהש"מ בין שבת ליום הכיפורים, וכל עיקרה של מלאכה זו נעשית בהזמן שהתחברו שני הימים ביחד, ובזה לא מסתבר לפטור, והיינו כי אינו דומה לעושה חצי שיעור בשבת, זו, וחצי שיעור השנייה בשבת שנייה, דהכא שאני שהמלאכה נעשית בשלימותה בשיעור שלם, רק לא נתקיימה מחשבתו עד יום הכיפורים, כמו הא דמכה בפטיש בביהש"מ של שבת ויום הכיפורים ביחד, דלר' יוסי דסבר ביהש"מ כהרף עין, ע"כ יש לנו לחשוב שם המלאכה על פעולת שני הימים דהי מיניהו מפקת, ומכ"ז ע"כ לא נתקיימה מחשבתו עד יום הכיפורים, מטעם כי גם בהזמן שהוא כהרף עין הרי זה גם יום הכיפורים, והרי זה כאילו עשה בצירופים, ועל זה השיב ר' יוסי כי גם במכה בפטיש בביהש"מ לא נעשית המלאכה רק על ידי צירוף שני חצאי שיעור, והיינו כי מפני שסבר ר' יוסי ביהש"מ כהרף עין א"כ היתה ההגבהה בשבת, [והגבהה הוי גם כן חלק מהמלאכה] וההורדה ביום הכיפורים, ואין מצטרפות, - ולכאורה יש לדייק מתוספתא זו בסברת ר' יוסי דאמר ביהש"מ כהרף עין, היינו שיכול אדם להיות מכיר בו, ותמוה מהא דתוספתא דזבין, וכמבואר בתו' שבת ל"ד ע"ב ד"ה רבי יוסי, והנה אפשר לומר בזה דשאני בין האדם העושה מעשה בידים, ומכוון את השעה, כמו הכא לבין דבר הבא מאליה כהא דזבין] והנה מתוספתא הלזו, משמע קצת דבאופן שנעשה המלאכה בשלימות בשבת ראשונה, ורק מטרת מחשבתו נתקיימה בשבת שנייה, דיש לחייבו, אבל מהירושלמי מבואר להדיא דפטור גם בזה. ח והנה מהירושלמי שכתבנו מבואר דאף לענין מזיד אין מצטרפין שבתות למלאכה אחת, והוא מדילפינן מדכתיב כל העושה

בו מלאכה יומת, ודרשו בו, ולא בו ובחבירו, וזהו ע"כ לענין מזיד, וכן מבואר בתוספתא דשבת פרי"ב וז"ל כתב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשנייה, אות אחת בשבת ואות אחת ביום הכיפורים וכו' אות אחת ביו"ט וכו' יעוי"ש, והנה ביו"ט פשיטא שאין נפק"מ בשוגג לענין קרבן, וא"כ ע"כ מיירי לענין מזיד, ונפק"מ לענין מלקות, ואין מצטרפין יוהכ"פ ויו"ט לענין מלקות, וא"כ אין מקום בזה לחקור לענין מזיד, ולכו"ע בין לרש"י ובין להתוס', אינן מצטרפין שתי שבתות לענין מזיד ולא מיבעי' דלא מצטרפי שני חצאי שיעור בשתי שבתות, אלא אף באופן שעשה שיעור שלם רק שלא באת למטרה ולא נתקיימה מחשבתו עד שבת שנייה בזה, שגם כן פטור, - וכמו שכתבנו מהא דהירושלמי בביאור הבעי' בהא דחולקות, כמו שנתבאר לעיל אות ו'. ט אמנם בשעשה בשוגג שיעור שלם ונגמרה מחשבתו במלאכתו בשבת שנייה, בזה יש לומר דתליא בפלוגתא דרש"י ותוס', דלשיטת התוס' יש לומר דפטור גם בזה, כיון דכל שבת ושבת הוא חיוב בפני עצמו, ולשיטת רש"י כיון שרק תורת ידיעה הטילה התורה על הימים שבינתיים בשגגת שבת, א"כ באופן זה שגם ידיעה ממש לא מהני, לכן אפשר שבאופן זה חייב לרש"י, וכמו שנתבאר, - וצריך עיון. - י הפנ"י בחידושיו לשבת בסוגיא ע"ב הקשה לשיטת:
התוס' דסברי דמטעם גזירת הכתוב הוא דחלקה התורה את השבתות, ולא מטעם ידיעה שביניהם דלפי"ז הא דפריך שם ה"ד אילימא דעביד קצירה וטחינה, ודכוותי' גבי שאר מצות דאכל חלב ודם וכו' והקשה מדוע לא מוקים הש"ס בקצירה וקצירה, ובשעשאן בשבתות הרבה דהדין שחייב על כל שבת ושבת, ובחלב וחלב אינו חייב אלא אחת, ולרש"י אתי שפיר כיון דלא הוי בהעלם אחד, מה שאין כן לשיטת התוס' קשה יעוי"ש, ולפי מה שכתבנו בביאור סברת התוס' אתי שפיר, כיון דסברי דהתורה עשאן לשבתות, להיות כל שבת בחיוב בפני עצמו, וכשני מיני איסורים נינהו, והרי המה כחלב ודם והיינו דהחיוב שבת הבאה הנה לא הוי זה השבת בחיובו כהשבת הקודם, ולכל שבת ושבת חיוב חדש הוא, והנה בכריתות ט"ז מספקא לחכמים אם שבתות כגופין דמין, היינו בזדון שבת ושגגת מלאכות, מה שאין כן שגגת שבת, כיון שהתורה חלקם לחיוב, הוי כל שבת ושבת חיוב בפני עצמו, כמו שהוא חדש בזמן כן חיובו חדש, וענין בפני עצמו, וא"כ אין זה דמיון לחלב וחלב, כמו שכתב הפנ"י, ומטעם זה שפיר הוכרחה הסוגיא לאוקמי' באופן אחר. יא ויש לעיין בדינא דהי' שוכח עיקר שבת דאינו חייב אלא אחת אפילו על שבתות הרבה, היאך הדין בשעשה שני חצאי שיעור בשתי שבתות אם יצטרפו לחיוב קרבן, דזה לא דמי לדלעיל, דהתם הוא דאין מצטרפין מפני שהתורה חלקם, מה שאין כן הכא כיון שהתורה עשאם אחד לענין חיוב, דאינו חייב אלא אחת

על כולם, וא"כ יש לומר דמצטרפין גם שני חצאי שיעור משתי שבתות לחיוב קרבן, ויש להסתפק גם לרש"י משום דכיון דהתורה לא נתנה הכא תורת ידיעה לחצי שיעור, להכי שפיר יש לומר דמצטרפי שני החצאין של שתי שבתות לחיוב קרבן, וכן יש להסתפק לשיטת התוס', דאעפ"י שסברי דכל שבת הוי חיוב בפני עצמו, מ"מ הכא כיון שהתורה אמרה להתחייב חדא על הרבה שבתות, בשוכח עיקר שבת, להכי הרי הם כולם כאחת, ואיתא גם בצירוף, והנה לכאורה אפשר לפשוט מסוגיא דשבת ע"א ע"א בעא רבי זירא מר' אסי וכו' קצר וטחן חצי גרוגרות בשגגת שבת וזדון מלאכות וכו' אמר ליה חלוקין ולא מצטרפין וכו' ובפירש"י מבואר דצירוף שני חצאי שיעור תליא בדין חילוק לחטאות בשיעורין שלימין, ולפי"ז בנידון דידן גם כן כיון דבשיעור שלם בכל שבת ושבת ליתא אלא קרבן אחד, להכי דין הוא גם כן שיצטרפו השני חצאי שיעור לחיוב קרבן וגם לפירוש רבינו חננאל דמפרש חלוקין לחטאות דדיניהם אינו שווה יעוי"ש, והכא גם כן כיון שדין אחד להם, שפיר מצטרפי שני חצאי שיעור משתי שבתות להיות חייב קרבן אחד, והרמב"ם פסק כסוגיא זו לדינא דאין מצטרפין לקרבן מטעם זה כיון שחלוקין לחטאות, ואם כן בנידון זה איתא בצירוף, ויש לחלק, וצריך עיון. - א המחמץ את הכשירה חייב, ואת הפסולת פטור, ביאור הדברים דאעפ"י שרבתה תורה לחיוב גם במחמץ אחר מחמץ אעפ"י שפסולה היא, אבל זה דוקא בפסול מחמץ רבתה תורה, - אבל כשנתערב פסול מחמת דבר אחר, אז כיון שבלא"ה פסולה היא שוב אין בה חיוב משום מחמץ, וכמו שכתבו כן התוס' לעיל נ"ה ע"ב ד"ה אף יעוי"ש, והסברא בזה דמה שעושה חיוב אינו מביא פטור אף על פי שמביא פסול. ב בעי ר"פ חימצה ויצאת וחזר וחימצה מהו וכו' והיינו דבזה בעי דכיון דיש תערובות פסול בינתיים, והוא פסול דבר אחר, אם מביא פטור גם על פסול זה שמביא חיוב, ולא איפשטא, והרמב"ם פסק דאינו לוקה מספיקא, וכמו כן בעי' כזו בזבחים ק"י יעוי"ש, וגם שם פסק הרמב"ם דספיקא הוי. ג ע"ב אמר ר"ל אומר הי' דאה"ג מנחת נסכים מגבלה במים וכשרה, והנה לשיטת הסוברים דמי פירות עם מים הוי חמץ נוקשה, - וא"כ מוכח מזה דנוקשה הוי דאורייתא, וכבר עמד בזה בשו"ת נו"ב מה"ק סי' כ"ב, אבל יש ליישב דאף אם אמרינן דנוקשה הוי דרבנן לענין חמץ בפסח, אבל הכא לענין מנחות רבתה תורה, וכמו שכתבנו לעיל בשם הרא"ש, וגם התוס' הכא לעיל נ"ד ובפסחים ל"ה דייקו משום דנוקשה פסול למנחה. ד והנה יש לעיין לפי מה שהוכיחו הפוסקים מסוגיא זו דמי פירות עם מים מחמיצין, והוא מדאמר מגבלה במים, וא"כ איכא מים בהדי השמן, וכמו שכתבו התוס' לעיל נ"ד ובהרא"ש פר"ב דפסחים, וקשה דלמא כוונת ר"ל שאמר מגבלה במים, היינו שעשה הגיבול במים

קודש שנתן השמן, וא"כ נעשה חמץ בהדי מים לחודיא, וממילא כשנותן שמן אח"כ שוב לא נפקע החמץ שנתחמץ מעיקרא ונעשה חמץ גמור, והנה אף שדבר זה פשוט בסברא דאם נתחמץ מעיקרא במים, שוב לא אתי מי פירות ומבטל לה, הנה מפורש כן גם בתוס' פסחים ל"ה ד"ה מי פירות, ובתוס' לעיל נ"ד, בהא דחומץ האדומי דנחשב חמץ דגן גמור משום ששורין השעורין במים קודם שנותן בהם יין, כמבואר שם, וא"כ ה"נ כשנותן מים תחילה הרי"ז חמץ גמור קודם שנותן השמן, וביותר קשה דהתוס' בעצמן הוכיחו מזה דמ"פ עם מים הוי חמץ נוקשה, ולכן כתבו דבנותן מים מקודם הוי חמץ מעליא. - ה ונראה דכיון דרבתה תורה חמץ נוקשה למנחות כדלעיל ריש פרקין, וממילא האי תנא דמרבה מנחת נסכים לחימוץ, ע"כ ג"כ הכוונה לחמץ נוקשה, דלא מסתבר דהריבוי דמנחת נסכים לחימוץ יהי' דוקא לחמץ גמור, וע"כ הכוונה לרבות שתהי' מנחת נסכים הדין כבשארי מנחות, והיינו גם לנוקשה, וא"כ ע"כ הכוונה גם כשנתן השמן בתחילה ואח"כ עשה גיבול במים, וא"כ לא הוי יותר מנוקשה, ושפיר הוכיחו הפוסקים מזה לענין נוקשה, וכמו שנתבאר, [והנה בספר עונג יו"ט סי' ל"ח השיג שם על הנו"ב מטעם דיש לפרש מגבלה במים מקודם, ודבריו תמוהין דלא נחית דזה יש להקשות גם אתוספות, וע"כ דצריך לפרש כמו שפירשנו]. כגון שלש ע"ג קטבליא, וקשה למה הוכרח לומר היפך ולאוקמי' באופן שלא לש בביסא דהיא מדת לח, הלא יש לאוקמי' בלא היפך, ואם בשביל דשמעינן לר"ע דסבר מדת יבש לא נתקדשה, לישני שלש בביסא והיא מדת לח, ואפשר שזהו שיטת הרמב"ם שפסק כר"ע כמו שהוא בלא היפך, ואתי שפיר דברי מרן הכס"מ בפרי"ב ממעה"ק הי"ט שכתב בטעם הרמב"ם משום דפסק כר"ע דהלכה כמותו, ולא קשה מה שהקשו הבה"ז ובנו"ב או"ח סי' כ"ב דהרי הגמ' מפיך, יעוי"ש, משום דסבר הרמב"ם דלא בעינן להפוכי לפי המסקנא, - ומצאתי במנח"כ שנחית גם כן לזה, ונכון. ז תוספות ד"ה רבי יאשי' וכו' וא"ת ההיא סוגיא דשבועות מ"ז דדרשינן אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה אלא בעבודה כמאן לא כר' יונתן ולא כר' יאשי' וי"ל דאתיא כר"ע וכו' יעוי"ש, - וקשה לפי"ז להרמב"ם דלא פסק כר"ע ומ"מ פסק דלדורות לא בעי משיחה, ועמד בזה במל"מ בפר"א מכה"מ, אבל מבואר במל"מ בפר"ב דמעה"ק יישוב לשיטת הרמב"ם דסבר דיליף מאשר ישרתו דהכתוב תלאן בשירות, וזהו לדורות. ה והנה יש לעיין בפירש"י ע"ז נ"ד ד"ה והקדשנום וז"ל והקדשנום שחזרו ומשחום בשמן המשחה יעוי"ש, וקשה למה בעינן שמן המשחה, ולא סגי בעבודה, והלא קיי"ל דלדורות לא בעי משיחה ואפשר דשאני הני שנטמאו, ובכדי לטהרם בעי משיחה, ולא סני בעבודה, דדוקא אותם כלים חדשים מהני עבורה, אבל לא כלם ישנים שנטמאו בטומאת ע"ז בעינן

משיחה, וכוונת רש"י לזה מדאמרו והקדשנום, דמשמע דנתקדשו קודם העבודה, - וצריך עיון. - ט ויש עיין בהא דמיעטה התורה אותם במשיחה, אם דין הוא על הכלים שעשה משה דלא מהני להו קדושה דעבודה, אלא שמן המשחה, או"ד דדין הוא על הזמן דבימי משה כן הי' הדין, ונפק"מ על הכלים שעשה משה ונטמאו, אם בעינן משיחה, דאם נפרש דדין הוא בכלים שעשה משה, א"כ גם לדורות במשיחה, אבל אם הדין על הזמן, א"כ גם אותן הכלים עצמן סגי בעבודה, והנה מצאתי שחקר בזה הגאון חיד"א בספר ח"ש סי' ע"ב, ומביא מקור מהתוספתא פרי"ג דסוטה דתניא ואעפי"כ לא היו משתמשין אלא בשלחן ומנורה שעשה משה, ולא היתה צריכה שמן המשחה שקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לע"ל, משמע מזה דאם נטמאו ובטלה הקדושה צריכין שמן המשחה עכת"ד, אבל אפשר לומר דכן הדין בכל הכלים דלאחר טומאה בעינן משיחה דוקא, ובזה מיושב מה שהקשה שם לרש"י. א תנו רבנן מניין למעלה מבשר חטאת וכו' שהוא בל"ת ת"ל כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לד' כל שהוא ממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו, הנה יש לפרש בזה בשני אופנים, א) שהמקריב מדבר שבא ממנו מאישים עובר בל"ת, ב) יש לפרש דמיירי שמקריב אחת מאלו עם שאור או דבש, והיינו באופן שלא הי' מכוון הקרבת השאור או הדבש לשם קרבן, אלא התכוון להקריב אחת מאלו הקרבנות שבאו מהן לאישים, והקריב גם שאור או דבש עמהן עובר בל"ת, והיינו משום הל"ת דלא תקטירו שבא באזהרה על שאור ודבש. והיינו כי אף שאמרה תורה דאסור להקריב שאור או דבש על המזבח, אבל כל זה בשמקריבן לשם קרבן, אבל בשמקריבן סתמא, או לשם עצים אין בזה הל"ת דלא תקטירו כמו שמבואר ברמב"ם פר"ה מאי"מ, אבל בשמקריבן עם הקרבן, ואפילו עם הדברים האלה שבאין מקרבן, אז יש איסור דלא תקטירו על שאור או דבש אף שבאין בסתמא. ב והנה הרמב"ם מפרש כפירוש השני שכתבנו כמבואר בפר"ה מאי"מ ה"ד, וכן מבאר שם הכס"מ יעוי"ש, ושם בה"ה כתב דהמעלה מכל אלו בלא שאור או דבש הרי הוא בלא תקטירו, ומפרש מרן שאין בזה מלקות, והיינו דאינו לוקה אלא כשמקריב אחת מאלה בהדי שאור או דבש, והדבש או השאור הקריב סתמא. ג ונראה דהרמב"ם תמך יסודו לפי הגירסא בתו"כ סדר ויקרא פרשתא י"ב דאיתא שם המעלה בשר חטאת וכו' והקטירם מן השאור ומן הדבש, ולפי גירסא זו משמע דכל עיקר הל"ת בהא דמעלה מן הקרבן הוה דוקא במעלה שאור או דבש עמהן, ואפשר דגם מלשון התנא שאמר הדרש הזה ומביא הא דשאור ודבש ע"כ הכוונה כשמקריב שאור או דבש עמהן, ובתוספתא פר"ד דמכות איתא גם כן שאור ודבש, והיינו שמקריב שאור או דבש סתם דאז בלעדי קרבן אין בזה ל"ת, ובאופן

הסתמי כשהקריב בקרבן לוקה, ודין זה ע"כ בסתמא איירי, דהרי ע"כ לא שייך הכא לשם עצים, כיון דמקריב את השאור או הדבש עם הקרבן, ע"כ לא הוי בזה לשם עצים, אלא מיירי בסתמא, ובזה ג"כ חייבה תורה, - באופן שבאין עם הקרבן. - ד אמנם במה שכתב הרמב"ם דבשמקריב שאור או דבש עם הקרבן הרי זה לוקה וכו' יעוי"ש, וקשה טובא דלפי"ז תיקשה דברי הרמב"ם דברישא כתב העלה שאור או דבש בפנ"ע למזבח לשם עצים פטור, משמע הא סתמא חייב, ואילו אחר כך כתב המעלה מבשר חטאת וכו' לוקה, משמע הא בפנ"ע ובאופן סתמי פטור, איברא דלדברי מרן שכתב דבשמקריב עם הקרבן הרי"ז בגדר סתמי אתי שפיר הדיוקים דבין ברישא ובין בסיפא סתמא חייב, אבל זה תמוה דיהי' נקרא זה סתמא בשמקריב עם הקרבן והרי אעפ"י דלא נתכוון להקריב לשם קרבן בפנ"ע, אבל עכ"פ מתכוון שיהי' טפל להקרבן, וזה בודאי עדיף מסתמא, באופן שקרב בפנ"ע. ה לכן נראה דסבר הרמב"ם דכל שבא בפני עצמו אם רק לא בא למטרת קרבן דהיינו לכהפ"ח להיות טפל להקרבן, דינו כאילו בא לשם עצים ופטור, דע"כ לשם עצים לאו דוקא דאטו כתיב בתורה לשם עצים, הלא עיקר הכוונה שלא תהיה למטרת הקרבה, וממילא גם כשמקריב סתם אף שאינו מכוון לשם עצים, אבל אינו מכוון גם למטרת הקרבה אין בזה שום איסור, אבל כשמקריב במטרת הקרבה היינו אף שאינו מכוון שזה עצמו יהי' קרבן, אבל כוונתו שיהי' טפל להקרבן, כמו מי שנותן תבלין בזה חייבה תורה, ועל זה אמרה תורה לא תקטירו. ו נמצא דלשיטת הרמב"ם יש בזה שני אופני חיובים, א) בשמקריבן לשם קרבן ממש, ב) בשמקריבן להיות טפל להקרבן בתורת תבלין, - אבל בשמקריבן בפני עצמו באופן הסתמי אף על פי שאינו מכוון לשם עצים, אלא סתמא מניחן על המזבח להיות נקטרין אין כאן איסור. ז אמנם לא כן דעת הראב"ד שם בהשגה, והוא דהקשה שם וז"ל א"א בחיי ראשי דטעה בלשון הברייתא מנין למעלה מבשר חטאת וכו' הוא סבר מדאייתי רישא דקרא דוקא שהקטיר שאור ודבש עמהן, שאינו חייב על שאור ודבש אלא א"כ יש עמהן צד קרבן וטעה עכ"ל, ודברי הראב"ד לכאורה תמוה טובא הלא גם הרמב"ם סובר דבשמקריבן בפני עצמו לוקה אם מקריבן לשם קרבן כמבואר בפרק זה בה"א שכתב להדיא ואינו חייב אלא אם הקטירן עם הקרבן או לשם קרבן, וכבר תמה בזה מרן הכס"מ, אבל לפי מה שביארנו כוונת הראב"ד להיות חולק על הרמב"ם בדין סתמא, דהרמב"ם סבר דאינו לוקה על שאור ודבש רק בשני האופנים האלה, או שהן עצמן באו לשם קרבן, או שבאו עם הקרבן, אבל בשמקריבן סתמא על המזבח דהיינו לא לשם עצים ולא למטרת קרבן פטור, על זה כתב הראב"ד דטעה, אלא גם באופן בשבאו על המזבח באופן סתמא, והיינו אם רק לא

באו למטרת עצים, גם כן כוונת התורה להיות חייב עליהן. - ה והנה מה שחידש מרן בדעת הרמב"ם דאין מלקות בהא דממנו לאישים אלא אם כן יש שאור או דבש עמהן, משום דאל"כ ילקה שתים יעוי"ש, אי משום הא לא איריא, דאכתי יש לומר דלא הוי רק כזית בצירוף בין שתיהן, ומצאתי בקר"א שעמד בזה אבל זה ליתא דע"כ כיון שמבואר בדעת הרמב"ם דמיירי שלא היתה כוונתו להקטיר השאור והדבש, א"כ אין זה נחשב לקרבן, וע"כ דמיירי שיש שיעורין שלימין בין בהבשר ובין בהשאור, וא"כ מדוע לא לקי שתים, וע"כ מוכח דדעת הרמב"ם דאין לוקין על איסור כל שממנו לאשים בלא שאור ודבש, וכן משמע דלא מנה זה לשני לאוין בה' סנהדרין. ט אתמר המעלה מכולם על גבי הכבש רבי יוחנן אמר חייב ר' אלעזר אמר פטור ר' יוחנן אמר חייב דתניא אין לי אלא מזבח כבש מנין וכו' ור"א אמר פטור מ"ט דאמר קרא אותם וכו', והנה לשיטת הרמב"ש דסבר דאין לוקין על כל שממנו לאשים אלא בשמקריבן עם שאור או דבש, א"כ הא דפליגי ר"י ור"א אם חייב מלקות בשמעלה מכולם היינו ג"כ באופן שמעלה עם השאור ודבש, ובזה סבר ר' יוחנן דרבתה תורה כבש כמזבח, ור' אלעזר סבר דדוקא בשתי הלחם ובכורים רבתה תורה אבל מידי אחרינא לא, והנה להלכה יש לפסוק כר' יוחנן דהוא רבו של ר' אלעזר, וממילא כשמקריב מכולם עם שאור או דבש יש לפסוק דבאלו רבתה תורה כבש כמזבח. - י ויש לעיין באופן שהקריב מכולם בלא שאור ודבש דלשיטת הרמב"ם אין בזה הל"ת דלא תקטירו וכמו"ש הכס"מ וכמו שביארנו לעיל, וכיון שהל"ת לא קאי על זה, וא"כ הרי"ז איסור חדש, - אפשר שגם לר' יוחנן לא רבתה תורה בזה כבש כמזבח, וזהו מסתברא. יא ובזה יבואר לנכון פסקי הרמב"ם דפסק שם בהלכה ד' וז"ל המעלה כזית מאחת מאלו בחמץ או בדבש בין למזבח בין לכבש לוקה, יעוי"ש, וע"כ שזהו דינו של ר' יוחנן, ושם בהלכה ה' כתב וכן אסור להקטיר על המזבח דבר מכל דברים אלו שאינן ראוין להקטרה כגון בשר חטאות וכו', מפי השמועה למדו שכל דבר שמקצתו לאשים הרי שאריתו בבל תקטירו יעוי"ש, ובהלכה זו לא הזכיר שאור ודבש, ובזה לא כתב כבש, והיינו דבאופן שמקטיר מכל אלו בלא שאור ודבש, דאין בזה חיוב ל"ת רק איסור גרידא, ובזה לא רבתה תורה כבש כמזבח, ונמצא לפי"ז דהרמב"ם פסק כר' יוחנן, ותמוה לפי זה הא דכתב מרן בשם מהרי"ק להקשות על הרמב"ם דפסק כר' אלעזר שהוא תלמיד ר' יוחנן, ולפי מה שביארנו כל דברי הרמב"ם הן הן דברי ר' יוחנן, וכמו שנתבאר. - א דף נח וביכורים מן הדבש, הנה האי דבש יש לעיין אם הכוונה דבש ממש, היינו דבש משבעת המינים שהוא דבש תמרים, או"ד דהכוונה דבש על הפרי, דהיינו התמרים עצמן, ונפק"מ דאין מביאין ביכורים מן הדבש הבא מן התמרים,

והנה מפשטות דברי התנא שאמר דבש ולא אמר תמרים, משמע שגם דבש תמרים הן בכלל חיוב ביכורים. ב אמנם בירושלמי פר"א דביכורים ה"ג איתא דבש אלו התמרים, יכול דבש ממש, רבי תנחומא בשם ר' יצחק ב"ר לעזר כתיב וכפרוץ הדבר הרבו בני ישראל ראשית דגן תירוש ויצהר ודבש, ודבש חייב במעשרות, אלא אלו התמרים שהן חייבין במעשרות, הרי מבואר דדוקא תמרים בעצמן חייבין בביכורים, ולא הדבש הבא מן התמרים, ולפי"ז מדוע באמת נקט התנא דבש, ע"כ הוא משום לישנא דקרא דקורא לתמרים דבש. ג אמנם אכתי פש גבן לברורי היאך הדין בדבש של תמרים אם חייב בביכורים, והיינו דאכתי מספקא לן אם כוונת התורה דבש היינו תמרים דוקא ולא דבש שלהן, והיינו דזה דילפינן שם בירושלמי ארץ ארץ דבשבעת המינין הכתוב מדבר היינו התמרים גופייהו, ולא הדבש היוצא מהן, או"ד דלאחר שידענו דדבש הכוונה הפרי שהוא התמרים, ממילא ידענו אח"כ דגם הדבש היוצא מהן חייב בבכורים, והדבר נוטה לומר דגם דבש בכלל חיוב מדקאמר התנא דבש, איברא דהפרי נקראת ג"כ דבש, אבל עצם הדבש ע"כ איתנהו בכלל דבש ולהכי סתים התנא בשם דבש, אבל אם אמרינן דרק התמרים מחויבים, ולא הדבש, א"כ מדוע שונה התנא בשם דבש באופן אשר עצם דבש פטור מבכורים. ד אולם נראה דע"כ אין מביאין בכורים מדבש, והוא מהא דתנן במשנה פרי"א דתרומות אין מביאין בכורים משקה, וכן דרשו בספרי פרי אתה מביא בכורים ואין מביאין יין ושמן בכורים, וא"כ דבש כיוצא בזה שאין מביאין ממנו בכורים מפני שאינו פרי. ה איברא דלפי"ז יש להקשות מאי פריך בירושלמי ואימא דבש ממש, הא לא הוי פרי ואין מביאין בכורים משקה, אבל זה לא קשה ריש לפרש כוונת הירושלמי דפריך אימא דבש דכתיב בקרא היינו דבש ממש, ולא תמרים, וממילא לא יביא בכורים מתמרים כלל, מפני שאין זה פרי, וכשמתרץ הירושלמי דע"כ דבש היינו הפרי שהם התמרים, ממילא חייבין תמרים בבכורים. ו אמנם עיקר היסוד שהניח הירושלמי דאין לפרש דבש ממש מפני שפטור מן המעשר, - קשה טובא מדוע יפטר דבש תמרים ממעשר, הלא גידולו מן הארץ ואוכל, וגם נשמר, לפי הכלל שאמרו חכמים כמעשר, כמבואר בפר"א דמעשר, ובאמת פליגי בזה תנאי בתוספתא, והובא בירושלמי תרומות שם דבש תמרים רבי ליעזר מיחייב במעשרות ורבי יהושע פוטר, והנה לפי"ז לר"א מניין יודע דדבש האמור בתורה הוא הפרי דהיינו התמרים, דלמא דבש ממש. - ז לכן נראה דהפירוש בירושלמי כמו שפירש הרדב"ז בתשובה ח"ג סי' תקכ"ז דמפרש דפריך בירושלמי אימא דבש ממש היינו דבש של דבורים. והיינו דדבש דבורים בכלל שבחי פירות ארץ ישראל, ולא תמרים, וע"ז משני דדבש דבורים אינן בחיוב מעשר יעוי"ש, וזה

ודאי נכון דדבש דבורים לא הוי גידולו מן הארץ, ואפילו לר"א דסבר דדבש נחשב מחובר לקרקע, אבל ודאי דלא נחשב גידולו מן הארץ. ח וכן מפרש המל"מ בפר"ב מבכורים כוונת הירושלמי דמשיג שם על הרא"מ שמביא פירש"י דדבש האמור בתורה הוא דבש תמרים ולא דבש דבורים משום דלאו מפירות הארץ הוא, והקשה המל"מ מהירושלמי הזה דפריך יכול דבש ממש וכו' משמע דסתם דבש הוא דבש דבורים יעוי"ש, ובגיוה"ש שם בירושלמי מקשה על המל"מ וכתב עליו דנטה מדרך הפשוט, וכוונתו מדוע לא מפרש דבש תמרים, ואישתמיטתי' דברי הרדב"ז בתשובה שמפרש כפירושו של המל"מ, וע"כ פשט זה מוכרח כמו שכתבנו להוכיח לעיל. ט וזה אין להקשות דאם נפרש דבש ממש היינו דבש דבורים, דלפי"ז היאך מביאין ממנו בכורים, מטעם דהוי משקה, הנה יש לפרש בשני אופנים, א) כמו שפירשנו לעיל דלפי"ז לא יהא בחיוב בכורים רק ששה מינים, ודבש אינו בכלל זה, ב) יש לומר דדוקא כשבאה המשקה מהפרי ונשתנה מפרי משקה, אז אין מביאין מזה ביכורים, אבל דבש דבורים שיצירתה משקה שפיר מביאין ממנה גם ביכורים, וזה נכון בסברא. ו ועכ"פ מבואר דדבש תמרים לא נתמעטה מחיוב בכורים, רק יש לדון אם נחשב למשקה, וכמו שאין מביאין ביכורים משקין כן גם דינא דהאי דבש, או"ד דשאני משקין משארי פירות דבא מטעם שינוי ע"י סחיטתן, משא"כ דבש הבא מתמרים הבאים מעצמם שזכין מהתמרים, אפשר שדינם כפרי, וחילוק זה מבואר בהרא"ש ברכות פר"ו סי' י"ב שכתב דיש לברך בורא פרי העץ על האי דובשא אם לא נתערב בו מים ומחלק בין יוצא מן תותים ורמונים וכו' דהני יוצאין ע"י כתישה וסחיטה, - אבל האי דבש זב מאליו וזהו דבש האמור בתורה יעוי"ש, הרי דעתו שדינא דהאי דבש כפרי ממש, וכן כתב גם הרשב"א שם בחידושיו, ולפי דבריהם חייב דבש תמרים בבכורים, ואתי שפיר לשון התנא דנקט דבש, וכמו שנתבאר. יא והנה לענין דבש שאמרה תורה שאסור להקריב על המזבח, הנה פירש"י בהרבה מקומות דכל מיני מתיקה נקרא דבש, וכן דעת הרמב"ן בחומש, וזהו דעת הרא"מ, וכן הרדב"ז בתשובה ח"ג סימן תקכ"ז מאריך טובא, וגם מוכיח מהירושלמי שכתבנו דדבש דבורים בכלל דבש שאמרה תורה, - והיינו דכוונת התורה על לשון בני אדם שהוא מיני מתיקה וכדפירש"י בסוכה ו' ד"ה דבש, עי' רש"י עירובין ד' ד"ה כל דבש דמפרש אתמרים, וע"כ הכוונה שם לומר דתמרים קרוים דבש לענין שדרשו דבש ככותבת, אבל עכ"פ נשמע דכל מיני מתיקה ישנן בבל תקטירו, וכמו שנתבאר. א תנו רבנן שאור לא תקטירו אין לי אלא כולו מקצתו מנין ת"ל כל עירובו מנין ת"ל כי כל מאי קאמר אמר אביי וכו', ותוכן הדבר פליגי אביי ורבא, דלאביי חייב גם בפחות מכזית, ולרבא אינו חייב אלא על כזית שלם,

והנה לענין דינא יש לפסוק כרבא, דהלכתא כוותי' לבד מיע"ל קג"ם, ומזה יש לתמוה על הרמב"ם דכתב בפר"ה מאי"מ ה"א וז"ל שאור ודבש אסורין לגבי המזבח, ואיסורן בכל שהן, שנאמר כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו, וכו', ותמוה מדוע פסק כאביי ולא כרבא, וכבר עמד בזה מרן, והנה הלח"מ בפרי"ג ממעה"ק מפרש שכוונת הרמב"ם מטעם חצי שיעור, וכן מפרש המבי"ט בקרית ספר, אבל דוחק גדול הוא, דהרי לפי הגירסא דילן איסורן מורה שמיירי על עצם האיסור, דאי על חצי שיעור קאי הי' צריך לומר אסורין, ועוד דהרי מדמביא קרא דלא תקטירו על זה מבואר דזהו עצם האיסור, ומשמע שלוקה על חצי שיעור, ואין זה פלא דיהי' מלקות על חצי שיעור, דהרי זהו שיטת אביי דסבר דחידוש דין איכא הכא מטעם ריבוי הקרא וכמו שכתבו התוס'. ב והנה לכאורה אפשר לומר דכיון דמצינו דפליגי ר' יוחנן וריב"ל לעיל כ"ז דפליגי שם בהא דהקומץ את המנחה פעמים כשרה אמר ריב"ל פעמים ולא פעמי פעמים, ור"י אמר פעמים ואפילו פעמי פעמים, ואמרינן מ"ב, אמר ר' זירא יש קומץ פחות משני זיתים ויש הקטרה פחות מכזית, וא"כ סבר ר' יוחנן דיש הקטרה בפחות מכזית, וא"כ שפיר פסק הרמב"ם כאביי מטעם דר' יוחנן סבר כוותי', אבל יש לדחות דשאני התם שהרי הקטיר כל מה שקמץ, וכמו שכתבו התוס' סברא זו, וא"כ אין ראי' לנידון זה, ועוד דהרי כל עיקר אם יש הקטרה לפחות מכזית תליא אם יש קומץ גם בפחות משני זיתים, ור' יוחנן סבר דיש קומץ בפחות משני זיתים, וכן סבר אביי הכא, ואילו הרמב"ם כתב להדיא דאין קומץ בפחות משני זיתים כמו שכתב בפרי"ג ממעה"ק הי"ד. -- והנה מצאתי בשו"ת הרדב"ז בהחלק ללשונות הרמב"ם סי' פ"ט שנחית לפרש בשיטת הרמב"ם דפסק כאביי מטעם דאזיל בשיטת ר' יוחנן, אבל דברים תמוהים הם כאשר ביארנו. ג ונראה לבאר שימת הרמב"ם, והוא בהקדם מה שקשה עוד בזה שפסק שם בהלכה ב' ואין הקטרה פחותה מכזית, וזה סותר למה שכתב תחילה דבכל שהו לוקה, וא"כ דבריו סותרין זא"ז, דבהלכה י"ד פסק כאביי ובהלכה ב' פסק כרבא, וגם מרן בכס"מ עמד בזה יעוי"ש, אבל נראה דהנה ברייתא זו שהובא בזה לרבות מקצת לגבי שאור, - תניא בספרא גם גבי דבש באופן זה, דאיתא וכל דבש לא תקטירו אין לי אלא המרובה הממועט מנין ת"ל וכל דבש, אין לי אלא עצמו וכו' יעוי"ש. וזהו כוונת הברייתא דלעיל דעושה צריכותה לחצי שיעור בשאור, ובדבש, וכמו שפירש"י לעיל ד"ה אם נאמר כל דבש, והכוונה על דרשת הספרא דמרבה למקצת גבי דבש, והנה לרבא דמפרש בשאור, היינו כזית, שהוא חצי הקומץ חצי הקטרה, אבל היאך יפרש הכא בדבש שאינו עולה על המזבח כלל, ומה שייך לומר כולו שהכוונה הקטרה שלימה, ומקצתה הכוונה חצי הקטרה, כיון שאין

הקטרה כלל בא מדבש, ובשלמא גבי שאור מתפרשה באופן שהקומץ נעשה בחימוץ, ולפעמים נתחמץ עד שנעשה שאור, ומפרש רבא דרבתה תורה חצי קומץ שהוא כזית, אבל היאך יפרש רבא הא דדבש, וע"כ מפרש גם רבא כפשוטו דהכוונה כולו היינו כזית דבש, ומקצתה היינו חצי זית דבש, ובזה אמרה תורה לא תקטירו, דע"כ אין לפרש שלש הקומץ בדבש, ונעשה כולו דבש, ובאופן זה לא הוי אלא תערובות דבש, והתנא מיירי הכא שמקריב דבש בעין, דהרי על תערובות דרשינן מקרא אחר, והנה בדבש שבעין אין לו שום שייכות להקטרת הקרבן, ולשיעור קומץ, וע"כ מתפרשה בשיעור כזית וחצי זית. ד וממילא לפי"ז גם גבי שאור אם מקריב שאור בהדיא דהיינו באופן שאינו מקריב קומץ שנתחמץ אלא מקריב שאור לבדו על המזבח, פשיטא שזהו דינו כמו דבש להדיא, וחד דינא אית להו, - וממילא כשמרבה התנא גבי שאור למקצת ע"כ הכוונה כמו גבי דבש, וזהו דכמו גבי דבש אם יקריב על המזבח חייב בכ"ש הנה כן רבתה תורה גם גבי שאור, וממילא מתפרשה הברייתא דמרבה לממועט, היינו חצי שיעור ממש שהוא חצי זית, - וזהו כמו שדריש אבייי. - ה ולפי"ז יש להבין סברת רבא דדריש גבי שאור אם מקריבו כמו שהוא בעין בלא תערובות שמפרש כוונת התנא דמרבה חצי הקטרה שהוא שיעור כזית. ו וע"כ צריך לומר דסברת רבא בזה לפרש הברייתא אילו לא רבתה תורה למקצת גבי דבש דאז יש לנו לדרוש דהכוונה לרבות חצי הקטרה שהוא שיעור כזית, והיינו שמקטיר חצי קומץ שנתחמץ.- וממילא מוכח מזה דאין הקטרה לפחות מכזית, כיון דאין קומץ בפחות משני זיתים, ואבייי דסבר יש קומץ בפחות משני זיתים וכשיטת ר' יוחנן לעיל כ"ז, ממילא סבר דרבתה תורה גם לחצי זית, אבל כל זה אם לא רבתה תורה למקצת גבי דבש, אבל עכשיו שרבתה תורה למקצת גבי דבש, כשמקריב דבש בעין דאז ע"כ דרשינן כמו כן גם גבי שאור לרבות חצי שיעור, והוא פחות מכזית, דע"כ הוקשו שני הדרשות להדדי, ובזה מודה גם רבא.

ז ונפק"מ בין אבייי ורבא לדינא באופן אם מקטיר קומץ שנתחמץ ובא בתורת הקרבת הקרבן לשם קומץ, דבזה סבר רבא דהדרשא קיימת כמו אילו לא רבתה תורה למקצת גבי דבש, דאז הי' החיוב על השאור על חצי הקטרה דהיינו בכזית, מטעם דאין קרבן בא בפחות, כן גם לאחר שרבתה תורה למקצת דבש לפחות מכזית, אבל כל זה דוקא אם בא להקריב קרבן חדש שאינו בתורה, היינו קרבן שבדה מלבו להקריב דבש לקרבן, וכמו כן כשבא להקריב קרבן שאור, משא"כ אם בא להקריב קרבן ממש, דהיינו קומץ דהמנחה שנתחמץ, בזה אמרינן דכיון שבא בתורת קרבן, אמרינן אין הקטרה לפחות מכזית, - ולפי"ז שפיר כתב הרמב"ם דכשמקריב שאור לבדו כמו שהוא בעין, או שמקריב דבש

לבדו כשהוא בעין, דבזה לוקה על משהו, וזהו מה שכתב בהלכה א', -- ושם בהלכה ב' כתב בדין כשנפל שאור או דבש בקטרת, ובזה כתב שפיר דאין הקטרה לפחות מכזית, והיינו דבאופן כשבא להקטיר קרבן ממש, והוא בא בשאור או בדבש, בזה אין הקטרה בפחות מכזית כיון שמקטיר קרבן כמו קטרת וכדומה, והיינו דכל ששמו קרבן, ומקריב בפסול, בזה בעינן כזית דוקא, דבזה לא רבתה תורה, וטעם הדבר, דאין קרבן בא בפחות מכזית, וכמוש"נ בס"ד. ח כתב הרמב"ם שם בה"ב נפל מהם כל שהוא בקטרת נפסלה, ואם הקטיר ממנה בהיכל לוקה, ואין הקטרה פחותה מכזית עכ"ל, ויש לעיין מה בא להשמיענו בהא דקטרת הלא דין זה נדע ממה שכתב בה"ד המעלה מבשר חטאת וכו' יעוי"ש, ואם לאשמעינן דנפסלה, הלא כבר זה כתב בה' כלי המקדש, ונראה דבא ללמדנו שדין זה ישנו גם בהקטרה דהיכל דסד"א דדוקא בהקטרה דמזבח החיצון נאמרה, אבל לא במזבח הפנימי בהיכל. ט עוד נראה דמקור הרמב"ם מהספרא פרי"ג פרשתא י"ב דאיתא שם אין לי אלא דברים שאין הדבש יפה להן מניין, שהפטמין אומרין יפה הדבש לקטרת מנין ת"ל וכל דבש לא תקטירו, והיינו מדלא כתיב לא תקריבו אלא לא תקטירו, ולרמז קטרת כוונת התורה יעוי"ש, - הרי מבואר דחידשה תורה דין מחודש לומר דגם בקטרת נוהג איסור זה דלא תקטירו, ועל חידוש זה כתב הרמב"ם להאי דינא לומר שדין זה נוהג גם בקטרת. והנה בקטרת שנפלה אחד מהם דכתב הרמב"ם דנפסלה, כתב המנח"ח מצוה קי"ח דבדיעבד כשרה, וזה משום דלא הוי זה יתר סממנים, דאין זה מסממנים יעוי"ש, ונראה דהדין עמו, דהרי חזינן דבמנחות אם לא דאמרה תורה תהי' לעיכובא, הוי אמרינן דכשרה בדיעבד גם בשאור, ורק עובר בל"ת כמבואר לעיל נ"ג, ואילו הכא בקטרת דליכא קרא לעיכובא ע"כ דין הוא בלכתחילה, ואם בשביל לשון פסול מצינו דיונח גם על הלכתחילה, כמבואר בפסחים ע"ז ועו"מ, ועי' במרדכי פר"ג דסוכה בהא דלולב שנקטם פסול, כתב דזהו רק בלכתחילה, ובדיעבד כשר. יא תוספות ד"ה חצי מנין וכו' הא דמרבי עירובין היינו כשנתערב לגמרי עם ההיתר דלא אמרינן שיתבטל איסור אגב היתר, אבל לרבא לא צריך קרא להכי דכיון דאיכא כזית פשיטא דלא בטיל יעוי"ש, ויש להבין מה זה ההבדל בין כשיעור לפחות מכשיעור לענין ביטול, דממנפ"ש אם יש כדי ביטול בשניהם יש לדון ביטול, ומצאתי שעמד בזה בתוספת העזרה יעוי"ש, וצריך עיון ובאמת דברי התוספות נפלאין בזה. - יב ונראה דהנה חזינן דאביי ורבא קיימא אברייתא דמיירי בהקטרת הקומץ בחימוץ, ואביי מפרש דכל מרבה חצי זית, ולרבא דכל מרבה חצי קומץ שהוא כזית, והביאור דלאביי מיירי שחימץ חצי זית והקטירו, ולרבא מיירי שחימץ כזית שלם, - ומפרשי התוס' דהתנא דמרבה עירובין

מיירי שהקריב החלק הקומץ שנתחמץ עם שאר הקומץ כולו ביחד, ועל זה כתבו התוס' דלרבא לא שייך הכא ביטול בהאי קומץ שנקטר עם הכזית קומץ הבא בחימוצו, והיינו דכמו דאין קומץ מבטל קומץ כדלעיל כ"ג, וכמו שאין מבטל קומץ שני כן אינו יכול לבטל גם את קומץ דידי' משלו ומשל עצמו, ודוקא לאביי שייך ביטול, והיינו דכיון דסבר דחייבה תורה גם על פחות מכשיעור, ובזה מיירי הקרא, נמצא דאחשבי' רחמנא להאי חצי שיעור, מה שלא מצינו כן בכה"ת כולה, וחשיבות זה ליתא אלא כשהוא בעין, אבל כשבא בתערובות אזדא לי' חשיבותי' כמו"ש התוס' בכמה מקומות לר"ש דסבר כל שהוא למכות, ואין כוונת התוס' ביטול לאביי כמו ביטול בעלמא, אלא הכוונה שנתבטל חשיבותי', וזה שייך לאביי, אבל לרבא דלא חייבה תורה מצד חשיבות, מדבעינן כזית כבעלמא, וממילא ליתא בביטול מטעם דקומץ אינו מבטל את הקומץ, ואפילו אם יש כדי ביטול כגון אם הקומץ מחזיק שלשה זיתים, אבל אין בזה דין ביטול. יג והא לא תקשי מדוע לא נימא דבא לרבות תערובות בדברים בעלמא. משום דסברי התוס' דהקרא בא לחייב דוקא, כשמקריב השאור בצד קרבן שעמו, וזהו כמו שהבין הראב"ד בפר"ה מאי"מ בכוונת הרמב"ם, והתוס' סברי כן אליבא דאמת, וא"כ אין לרבות עירובין אלא בכזה שמקריב בהדי קרבן, וכמו שנתבאר. א דף נט מתני' וחייב על השמן בפני עצמו ועל הלבונה בפני עצמה נתן עליה שמן פסלה לבונה ילקטנה וכו' בגמ', בעי רבה בר רב הונא מר"י היתה לבונה שחוקה מהו משום דאפשר ללוקטה והא לא אפשר ללוקטה או דלמא משום דלא מיבלעא, והא נמי לא מיבלעא יעוי"ש, והנה משמע דבעבירת הלאו מיפסלא דהיינו המנחת חוטא שנתן בה שמן מיפסלא להקרבה אעפ"י שגם כן לא שנה בזה הכתוב לעכב, וע"כ הכא הטעם פשוט מטעם דע"כ אין להקריב כן עם השמן, דודאי שאין מקריבין על המזבח עצם פעולת העבירה ולא בעינן שנה הכתוב לעכב, דדוקא במצות עשה דעבר על ציווי ד' בשלילה, משא"כ בעבירה דל"ת הבאה בחיוב לפסול הקרבה. בודאי דאינה עולה לגבי המזבח באופן זה, ולפי"ז בלבונה שחוקה שגם כן כיון שהלבונה מעורבת בתוכה ואי אפשר ללקט, א"כ פשיטא שאין מקריבין אותה ולאו בת הקרבה היא כמו שהיא לפנינו, וא"כ מאי מספקא להש"ס בהא דלבונה שחוקה. ב והנה אפשר לומר דהגמ' מספקא הכא על ההקרבה וסבירא להש"ס דבת הקרבה היא באמת גם עם הלבונה מטעם דלא נפסלה המנחה בלבונה, מפני שלא נפסלת המנחה בשביל הלבונה המונחת על המנחה, ולא ליקטה, מטעם דכיון דלא מיערבה הלבונה עם המנחה, להכי גם בהקרבה אינה עושה הלבונה פסול בהמנחה, דכמאן דמונחת בפני עצמה דמיא, ורק בלבונה שחוקה שאי אפשר לומר כן, בזה מספקא להש"ס אם

בת הקרבה הא מפני שעכ"פ לא מיבלעא כשמן, או דלמא מפני שאי אפשר בלקיטה, והנה זה ודאי דהל"ת איתא וגם עבר עליה אם הקריב המנחה בהלבונה כיון שזהו עיקר הל"ת, ומכל זה המנחה אינה נפסלת, והיינו כמו שביארנו דהבדל יש בין אם פעלה הל"ת פעולה בכל השלימות שלה, לבין אם רק פעלה בהמתייחס לה, והכא הלבונה כיון שאפשר בלקיטה, לכן כל עיקר עבירת הל"ת לא פעלה בעצם המנחה, רק בהמתייחס לה. ג אבל לפי"ז תקשה על הרמב"ם שכתב בפרי"א מפסוה"מ הי"ג וז"ל אפילו נתן הלבונה על כל שהוא מהמנחה פסל עד שילקט, - מבואר מזה דהלבונה פוסלת המנחה כל זמן שלא ליקט את הלבונה מעליה, ולפי"ז תמוה גם כן הא דפסק שם בה"י וז"ל היתה לבונה שחוקה הרי זה פסולה מספק שהרי אי אפשר ללקט עכ"ל וקשה כיון דכבר פסק דהלבונה פוסלת המנחה כל זמן שהלבונה עלי', א"כ מדוע אינה נפסלת בבירור כל זמן שלא ליקט, וכי טוב יותר מה שאי אפשר בליקוט, הלא הברים ק"ו ומה באופן שאפשר בלקיטה, מ"מ פסולה עד הליקוט, מקום שאי אפשר בלקיטה אינו דין שפסולה היא, ומדוע כתב דהלבונה שחוקה ספק פסול, וגם על הש"ס יש לתמוה מה מספקא לי' לפי מה שפסק הרמב"ם דהלבונה פוסלת להמנחה. ד והנה אפשר לפרש דמספקא להש"ס באופן שאחר כך חזר וליקט את הלבונה השחוקה עם הקמח המעורב בלבונה, ובעי אם יכול להוסיף קמח לדידן דקיי"ל כר' יוחנן במנחה שחסרה שמוסיפין קמח וכשרה היא וזה פשיטא להש"ס דבשמן המעורב בהקמח אפילו במעט הקמח שאז נפסלת כל המנחה- מפני המעט הקמח ממנה המעורב בה שמן, ונפסלת כולה מפני המעט והחלק שנעשה בה מעשה בלילה, והחלק ממנה פוסל את כולה, ולא דמי למנחה שחסרה שלא נעשה בה מעשה פסול, משא"כ הכא, והכי מספקא להש"ס בלבונה שחוקה שזהו גם כן כעין בלילה, אם דינה גם כן כשמן או לא, דהיינו אם התערובות נחשבת כמעשה בלילה לפסול עי"ז גם המנחה כולה, ובזה פסק הרמב"ם דספיקא הוי, ולפי"ז משמע דזה פשיטא להש"ס דבשנעשה איסור ועבירה דל"ת גם בחלק מהמנחה נפסלת כולה, וזה הוי לכאורה היפך סוגיא דלעיל דף נ"ג דבעי שם קרא לזה. ה כתבו התוס' פסחים ס"ג ע"א ד"ה השוחט פסח על החמץ עובר בל"ת, אומר ריב"א דהפסח כשר דהא לא שנה עליו הכתוב לעכב, ובתוספתא תניא בהדיא השוחט פסח על החמץ עובר בל"ת והפסח עצמו כשר יעוי"ש, משמע מדבריהם דגם בל"ת בדין קדשים גם כן בעינן שנה עליו הכתוב לעכב, ואם לא שנה הכתוב לעכב לא הוי הל"ת אלא לענין לכתחילה, ובדיעבד כשר, אמנם בירושלמי איתא בפר"ה דפסחים מנין לשוחט פסח על החמץ שהוא בל"ת ת"ל לא תשחט וגו' אמר ר' שמואל בר רב יצחק ממה שהוא מתחייב על הזריקה,

הדא אמרה שהזבח עצמו כשר יעוי"ש, משמע מזה דאם לא היה הוכחה מהזריקה כי אז הוי אמרינן דהזבח פסול אעפ"י שלא שנה הכתוב לעכב, וזה שלא כדעת הריב"א שבתוס' אמנם לעיל דף נ"ג ע"א איתא לא תאפה חמץ חלקם וכו' ואימא לא תאפה חמץ למיקם עלי' בלאו איפסולי לא מיפסל יעוי"ש, הרי מבואר דגם בל"ת בעינן שנה הכתוב לעכב, וזהו כדעת הריב"א, וכבר העירו בזה המל"מ והשעה"מ בפר"א מה' ק"פ יעוי"ש. ו ונראה לפרש כך דשני אופני פסולים יש א) שהדבר אשר בו נעשה הפעולה דאיסור קרב לגבי מזבח, ב) אשר רק העבירה נעשית בהקרבן, אבל אין אותו הדבר בעצמו קרב לגבי מזבח, והנה בדבר השחיטת הפסח על החמץ שהשחיטה דהעבירה פועלת בעצם הקרבן כולו, וכל הקרב ממנו למזבח הכל בא מפאת השחיטה דהעבירה, והרי זה כאילו מקריב להדיא הדבר שבו נעשית העבירה, דזה מסתברא דלא בעינן שנה הכתוב לעכב, ולהכי חתרו בירושלמי למצוא מקרא דשחיטת הפסח על החמץ אינו פוסל הקרבן, אמנם הכא במנחות שפיר יש לפרש דהאפיי' דהחמץ בהמנחה לא היתה אלא בחלק ממנה עדיין, ואם מסלקין את החלק הזה מהמנחה, והרי זה כמנחה שחסרה דמוסיפין קמח וכשרה כמבואר לעיל ט' ואם כן באופן הזה אעפ"י שעבר בל"ת על האפיי', אמנם כיון שאין העבירה בעצמותה קריבה לגבי מזבח, דהרי שפיר יש לומר דהחלק מהמנחה אינה פועלת על וגם מסתבר לומר שע"כ הסוגיא מיירי שם באופן זה, דאל"כ היכי הו"א דהמנחה כשרה, והא כיון דכתיב בתורה שאסור להקטיר שאור על המזבח, וא"כ ממילא המנחה פסולה כיון שלא הוקטר הקומץ, ועוד כיון שאסורה באכילה השיריים, אין הקומץ בא להתיר, וממילא המנחה פסולה, וא"כ היאך ס"ד דלא נפסלת, אבל אם כוונת הש"ס באופן שכתבנו אתי שפיר, ולהכי בעינן שם קרא לומר דהאפיי' הנעשית בהחלק ממנה פועלת פסול על כל המנחה, ולזה שפיר בעינן קרא יתירה, ואין זה ענין להא דשוחט פסח על החמץ, וא"כ אין פלוגתא בין ש"ס דילן להירושלמי. ז ונראה דע"כ ישונה ויובדל הא דשמן מלבונה, והוא דהנה בשמן שפיר יש לפרש שהשמן בביאתו להקמח נעשה איסור, ועבר הניתן על הלאו אעפ"י שעדיין לא קרב על המזבח, והיינו מפני כי נתינת השמן עושה רושם על הקמח תיכף בבואו פנימה, אמנם בלבונה ע"כ אינו עושה שום דבר בזה שמניח הלבונה על הקמח, ואין סברא שההנחה אסרה תורה, וע"כ כוונת התורה שאסור להקריב עם הלבונה, אבל ההנחה גרידא אינה עושה איסור, ולהכי בעינן שילקט הלבונה, ותו לא ובזה שוב לא הוי שום איסור בזה שהי' מונח הלבונה איזו שעה על הקמח, ונפק"מ בזה לדינא לענין השמן הזה בעצמותו דהשמן בודאי נפסל גם כן מטעם דנקרא שמן פסול, משא"כ לבונה כיון שלא נעשה בו שום השתנות הלבונה גם

כן כשרה היא עצמותה, ולהכי בשמן כיון שהשמן פעל ועשה פעולה ממשית בהמנחה, להכי גם בשנעשה פעולה זו בהחלק מהמנחה גם כן יש לומר דהמנחה כולה נפסלת, מפני שע"כ נעשה בה מעשה של מנחה פסולה, ולהכי גם אם נוטלין חלק זה מהמנחה גם הנשארה פסולה, מפני שהקביעות של המנחה כולה שהיא כנוף אחד, והפסול בהחלק פוסל את כולה, ולא דמי למנחה שחסרה שכשרה, דשאני החסר דחסר אינו עושה פסול, וכמו שנתבאר לעיל, ובזה מדויק לשון הרמב"ם שכתב וז"ל נתן משהו שמן על כזית מן המנחה פסולה, משמע מזה דכל המנחה פסולה, ולא אמר פסול דליהוי משמע כזית פסול, ועוד מדכתב נתן שמן משהו על כזית, ע"כ כוונתו להורות לנו כמו שכתבנו, ומבואר לפי"ז ברור שיטת הרמב"ם דבנתינת שמן על כזית מהמנחה נפסלת כל המנחה, ולא מהני שום תקנה עוד, וכל זה בשמן, אבל בלבונה כיון שלא נעשה מעשה של פסול מהמנחה אז יטול הלבונה מן המנחה, והמנחה כשרה, והלבונה ג"כ כשרה. ה וזהו שמספקא להש"ס בלבונה שחוקה דכיון שאי אפשר בלקיטה שפיר יוכל היות דהא דמיערבה בה הלבונה באופן כזה שאי אפשר בלקיטה אפשר שלזה קרינן בה שנעשה בה מעשה מנחה פסולה, ובזה דמיא לשמן, או דלמא כיון שלא מיבלעא לא דמיא לשמן, דהרי הלבונה השחוקה לכהפ"ח אינה משנית את תמונת הקמח ולא קרינן בה מעשה מנחה פסולה, והרמב"ם פסק בזה דספיקא הוי, ומבואר ומוכח לפי"ז דבשנעשה מעשה מנחה פסולה גם בהחלק ממנה נפסלת כולה. מ והנה בהא דפריך הש"ס ואימא לעבור עליו, בודאי דאין לפרש כמו שפירשנו לעיל, משום דהרי מהכא מוכח להדיא דע"כ גם בהחלק שנעשה בפסול פוסלת המנחה כולה אעפ"י שלא כתיב קרא לעכב, ואפשר לומר כפשוטו דשאני התם דכיון דהתורה לא אמרה בכללות המצוה שלא תהי' נעשית בחמץ, אלא פרטה התורה בפרט את המלאכה דהיינו שאמרה לא תאפה, משמע שהאפיי' אסרה תורה דהיינו מלאכת האפיי' אסרה תורה, וממילא מובן שאין זה ענין להמנחה, וזהו שפריך הש"ס ואימא ללאו, ואיפסולי לא איפסל, אבל זה ודאי היכא שאמרה תורה ל"ת בקדשים בכללות הקרבן, כמו הא דלא יתן שמן במנחת חוטא וכדומה בזה לא בעינן שנה הכתוב לעכב, ובזה מתאים עם הירושלמי דפסחים. י והנה בספר מנח"ת מצוה קכ"ו וגם בספר התורה והמצוה להגאון מלבי"ם ז"ל כתבו להדיא בדין דהמנחת חוטא דאם נוטלין המעט הנעשה בפסול דאז המנחה כולה כשרה יעוי"ש, ולדברנו מבואר להדיא דלא כדבריהם. יא השעה"מ העיר מסוגיא דלעיל י"ט ע"א דפריך שם והרי מלח דלא כתיב קרא להיות שנה הכתוב לעכב ומערבא דתניא כו' והנה התם הוי ל"ת שנאמר ולא תשבית, והש"ס מדמה זה להא דבעינן קרא לעכב,

ומשמע דגם בל"ת בעינן קרא לעכב בקדשים עכת"ד, ובאמת אינו דומה כי הל"ת דשם היינו שיעשה מעשה, ואינו ענין להל"ת העושים פסול, כי בכל מקום הל"ת הוא במניעת העשיי', וכאן הוא להיפך בציווי של עשיי', באופן שלא יבטל מהמצוה, והביאור בזה כך הוא דבאופן שאמרה תורה שלא לעשות, ממילא העשייה שהיא בעבורה גורמת פסול מפני מעשה האיסור הנעשה בעצם הקרבן, משא"כ במונע העשיי', אעפ"י שהוא מוזהר על העשיי' בל"ת גם כן מ"מ העבירה היא רק בשלילה, להכי אין בכחה של העבירה לגרום פסול, ובעינן קרא לעכב, כמו שבעינן קרא במצות עשה, והיינו משום דלא עדיפא מינה אעפ"י שיש ל"ת, וכמוש"נ. א דף ס תנו רבנן לא ישים עלי' שמן ולא יתן יכול בשני כהנים ת"ל עליה בגופה של מנחה הכתוב מדבר, ופירש"י יכול בשני כהנים דלא יתחייבו שני לאוין עד שיהא שני כהנים אחד נותן שמן, ואחד נותן לבונה, אבל חד כהן לא מחייב אלא חד לאו יעוי"ש, ודברי רש"י תמוה טובא כיון דכתיבי שני לאוין מדוע לא יתחייב גם כהן אחד שתים, וכמו שהקשו בתוס', ופירשו התוס' דהכוונה בשני כהנים בשני מנחות, דבמנחה אחת כיון שנפסלה בשמן או בלבונה שוב אין עוד לאו, וחידשה התורה דגם במנחה אחת יש לאו על השני ג"כ מטעם החידוש דין דיש לאו גם בפסולה כמו במנחה דחייב במחמץ אחר מחמץ יעוי"ש, ובחידושי הרשב"א למנחות מפרש כן בכוונת רש"י יעוי"ש, אמנם דעת ר"ת להיפך דחידשה תורה עליה בגופה של מנחה דהיינו כשרה ולא פסולה, יעוי"ש בתוספות. ב והנה יש לעיין בכוונת התורה בהא דמנחת חוטא שאסור ליתן עלי' שמן ולבונה, משום דיש לפרש בה שתים, א) דעצם הנתינה אסרה תורה אפילו בלא הקרבה, והיינו שאסור ליפות המנחה בשמן ולבונה, וזהו עצמותו של איסור, ב) דהתורה הקפידה שלא תבוא המנחה על המזבח כשהיא מהודרת, -- ונפק"מ לדינא אם יש מלקות גם בשלא תבוא על המזבח, דאם נפרש באופן הראשון לקי גם בשלא הקריבה על המזבח, אבל אם נפרש כאופן השני דעיקר הקפידא בעל המזבח, א"כ אינו לוקה רק אם באתה בסוף על המזבח. ג עוד בזה דאם נפרש דעיקר הקפידא שלא תבוא על המזבח כשהיא מהודרת, הנה שפיר יש לחייבו השנים, היינו כשאחד נתן השמן והשני כמבואר בסוגיא, מ"מ יש לחייב השני בנתינת הלבונה, את הלבונה, אעפ"י שהמנחה כבר נפסלה בהשמן, ולא אמרינן דנתן לבונה למנחה פסולה, והרי"ז כאילו נתן לבונה ע"ג קרקע, דליתא דכיון דכוונת התורה שלא תבוא על המזבח לא בשמן ולא בלבונה, וא"כ ממילא לא משגיחין על הפעולה דעתה, אלא על המטרה שהקריב מנחת חוטא במה שאסרה תורה, וא"כ אעפ"י שנתן לבונה במנחה פסולה, מ"מ חייב כיון שהתורה חייבה על הקרבה שמקריבין בפסול, וכמו שחייבה תורה על המנחה

שהיא פסולה מטעם שמן לחודיא, כן חייבה תורה על ההקרבה דבפסול עבור לבונה ג"כ. ד והנה מדחזינן לרבותינו בעלי התוס' והרשב"א דנקטו לדבר ברור דהכא חידשה תורה לחייב השני אף על פי שהמנחה נפסלת מקודם, א"כ ע"כ סברי דעיקר החיוב עבור עצם הנתינה, ולא מטעם הקטרה, וממילא גם בשלא הקטיר לבסוף חייב, וגם הסמ"ג לא כתב דבעינן הקטרה. ה אמנם הרמב"ם בפרי"ב ממעה"ק ה"ח כתב וז"ל נתן והקריב לוקה על השמן בפני עצמו ועל הלבונה בפני עצמה יעוי"ש, מבואר דדייק הרמב"ם דבעינן הקריב, ומשמע מדבריו דכל עיקר החיוב על הנתינה דהשמן, והלבונה הוא דוקא בשהקריב, ולדידי' לא שייך הכא לדון מטעם דהשני עשה פעולתו במנחה פסולה, כיון דאין האיסור בזה הנתינה לחודיא, אלא עוד איכא תנאי בהקרבה, - ובהקרבה אין הבדל אם נתן בכשרה או בפסולה וכמו שכתבנו. ו אמנם תמהני על דבריו בשתים, א) מדוע לא כתב תנאי זה דהקרבה בפרי"ט מסנהדרין בהא דחשיב שם הנותן שמן, והנותן לבונה במנחת חולין ולא כתב תנאי זה דבעינן שיקריב המנחה ואז לוקה, ב) גם בהלכה זו כתב תנאי דהקריב בכדי לחייב שתים משום שמן ומשום לבונה, ומשמע דדוקא בשביל חיוב השתים בעינן תנאי זה דהקריב, אבל ליחייב אחת היינו שלא עבד אלא אחת או נתן שמן, או נתן לבונה לא בעינן תנאי זה דהקרבה, וזה טעמא בעי, ולפלא שלא עמדו בזה הנו"כ. ז ונראה דהרמב"ם מפרש הברייתא יכול בשני כהנים, היינו דבאדם אחד אין לחייבו שתים, דפעולת השני במנחה פסולה עשה, ואין לחייבו, וע"כ בשני בני אדם ובשתי מנחות וכמו שפירשו התוס' והרשב"א, ועל זה אמר התנא דהתורה רבתה מעלי' בגופה של מנחה, היינו במנחה חדא, אבל סבר הרמב"ם דלא רבתה התורה לחייב השני שעשה פעולתו במנחה פסול, אלא באופן שהקריב המנחה בשמן ובלבונה, והיינו דשני חיובים אמרה תורה, א) לדין הנתינה, ב) להקטרה, הנתינה חיובה דוקא לעושה ראשון, בין שנתן שם כראשונה, בין שנתנן לבונה, ובמעשה הבאה באחרונה אינו חייב רק בתנאי דהקטרה, ואין חילוק אם אדם אחד עשה את שתיהן, או ששני בני אדם עשו, -- עכ"פ אין לחייב עבור מעשה הבאה לבסוף רק בתנאי דהקטרה, כי בזה חידשה תורה שלא יבוא בפסול על המזבח, נמצא ששני דינים אמרה תורה, והיינו דבמנחה כשרה איסור הנתינה ובמנחה פסולה איסור דשמן, ולבונה, הקטרה, ולהכי שם בה' סנהדרין כתב הני תרי לאוין והכוונה במנחות נפרדות, דהלאוין הם על הנתינה, והכא במעה"ק כתב דין דהקטרה, באופן שיצוייר שתים במנחה חדא. ח ובזה מיושב מה שיש להקשות דדברי הרמב"ם סותרים זה את זה, והוא דכתב שם בהלכה זו נתן כלי שיש בה שמן או לבונה על גבי' אינו עובר ולא פסל, והנה משמע דאינו עובר מטעם דהשמן הוא בכלי,

משמע דאם שפך השמן בהמנחה עובר, וקשה הא הרמב"ם כתב ברישא הקריב השמן, ואם בעינן דוקא הקריב א"כ אין מקום עוד לדון בדבר הנתינה דהשמן בכלי, וע"כ כוונת הרמב"ם דתנאי דהקריב הוא רק ליחייב עבור הפעולת הנתינה הבאה באחרונה, וכמו שכתבנו. ט ובעיקר דברי הרמב"ם שכתב בכלי דאינו עובר הקשה הלח"מ שם מדוע שנה התנא במשנה נתן שמן על שיריה אינו עובר בל"ת, ובנתן כלי ע"ג כלי לא פסל, ומשמע מזה דבנתן כלי לא פסלה, אבל עבר על הל"ת, וא"כ מנין לרבינו לומר דאינו עובר יעוי"ש. י ונראה דלפי מה שביארנו דהרמב"ם מפרש הברייתא יכול בשני כהנים כמו שפירשו התוס' והרשב"א משום דע"כ באדם אחד אין לחייב בשתים, מטעם דאין לחייב עבור פעולה השנייה, מטעם דהמנחה כבר נפסלה, ואם אמרינן דבנתינת כלי עם שמן ע"ג כלי גם כן חייב, א"כ שפיר יצוייר באדם אחד שני הלאוין, באופן שבראשונה העמיד השמן בכלי ע"ג כלי דהמנחה שמה, ועבר הל"ת דלא ישים עליה שמן, והמנחה עדיין כשרה היא ואח"כ חייב על הנתינה דהלבונה, וע"כ מוכח מזה דאינו עובר בזה. - יא עוד נראה להוכיח דע"כ אינו עובר, והוא מהא דתניא בתוספתא דמנחות פר"ה נטל בכלי ונתן עליה כשרה לפיכך אם חשב עליה חוץ למקומו פסול ואין בו כרת, חוץ לזמנו פיגול וחייב עליו כרת, ואם אמרינן דעשה איסור ועבר על הל"ת בזה שהעמיד הכלי עם השמן על המנחה, פשיטא שמחויב ליטול משם הכלי עם השמן, וא"כ איזה הבדל יש בין זה ללבונה שמחויב ללקט, - ואילו גבי לבונה כל זמן שלא לקט הלבונה אעפ"י שג"כ המנחה לא נפסלה אלא חיוב ליקוט יש בזה, וכמו שמבואר הכא במשנה ובריית‍א וברמב"ם פרי"א מפסוה"מ ה"י ומ"מ לא נעשה פיגול כל זמן שלא ליקט משם הלבונה כמבואר בפרט"ז מפסוה"מ ה"י, ואילו הכא בהעמדת הכלי בשמן על המנחה נעשה פיגול אף טרם שנטל משם הכלי עם השמן, וע"כ ההבדל ביניהם, משום דבזה לא עבר על הל"ת, והטעם מפני שאינו בגופה של המנחה, וזהו שכתב הרמב"ם אינו עובר ואינו פוסל. יב ובעיקר הדבר שכתבנו להסתפק אם יש איסור הקטרה במנחת חוטא בשמן ולבונה, - נראה דתליא בפלוגתא דר' יוחנן ור"ל לעיל כ"ג דאיתמר קומץ דמנחת חוטא ששמנו ר' יוחנן אמר פסול, ור"ל אמר הוא עצמו משכשכו בשירי הלוג ומעליהו, והכתיב לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה ההוא שלא יקבע לה שמן בחברותיה, ומשכשך בשמן של מנחה אחרת שניתותר, וכמו"ש התוס' שם דאפשר שלא ישאר בלוג מן השמן, ונראה דפליגי בזה דר"י סבר דמלבד איסור נתינה דשמן ולבונה על המנחה, עוד יש איסור הקרבה, גם כן, ולהכי גם אחר הקמיצה אסור לשכשך הקומץ בשמן בכדי שלא יבוא על המזבח עם שמן, אמנם ר"ל סבר דעיקר האיסור הוא על המנחה קודם

הקמיצה, אבל לאחר קמיצת הקומץ, הנה גם הקומץ לא נאסר בהקרבה עם שמן, ולהכי אם יש באפשרות לטוח את הקומץ בשמן שפיר דמי, וממילא הרמב"ם שפסק שם כר' יוחנן כמבואר בפרי"א מפסוה"מ ה"י, להכי שפיר כתב הדין דהקרבה, וכמו שנתבאר. יג ובזה מיושב מה שראיתי מקשה לר"ל דסבר הוא עצמו משכשכו וכשר, דתקשה ממשנה מפורשת דהכא דתנן נתן על שיריה אינו עובר בל"ת, ומשמע אבל הקומץ אסור, וזהו דלא כר"ל, אבל לפי מה שכתבנו מיושב היטב, דהלא ר"ל סבר דכל עיקר האיסור על המנחה נאמרה שהוא קודם הקמיצה ואין להקרבה שייכות לדין זה דלא ישים עליה שמן, וא"כ לא צריך התנא לומר דמותר לקומץ לשכשך בשמן, כיון דזה הי' לדבר פשוט שכל עיקרן של איסור נתינה על עצם המנחה נאמרה, ואין להקטרה שייכות בזה. יד והנה הא דנקט התנא אינו עובר בל"ת משמע הא לכתחילה לא יעשה כן, ולכאורה תמוה הא כיון שאמרה תורה למשחה לגדולה הא הוי גם מצוה לעשות כן, וזה אין לומר דשאני מנחת חוטא, דמדוע, ובסוטה י"ד משמע שכן הדין גם במנחת חוטא, ונראה דשאני בין קודם הקטרת הקומץ לאחר הקטרה, דקודם הקטרה כיון שעדיין לא הותר באכילה, להכי לא הוי עתה המצוה של למשחה לגדולה, ולהכי הנתינה דהשמן להשיריים לא הוי באיסור ל"ת, אבל גם מצוה ליכא, וגם אסור לכתחילה, - אבל לאחר ההקטרה שמותר באכילה איכא גם מצוה לתת שמן מטעם המצוה דלמשחה לגדולה, ומצאתי להגאון ושב הכהן בחידושיו למנחות נחית בזה, וכתב נ"כ לדקדק בלשון הרמב"ם שכתב אינו לוקה וכו' אם נתן השמן אחר שקמץ קודם שהקטיר הקומץ, וכוונתו דהא דאינו לוקה אבל איסורא איכא זהו דוקא קודם שהקטיר הקומץ, - והיינו דלאחר שהקטיר הקומץ מותר לכתחילה, ונכון. טו תוספות ד"ה יכול בשני כהנים וכו' וקצת קשה דאימא דקרא מיירי בשנתן השמן ואת הלבונה בבת אחת יעוי"ש, ולכאורה יש להעיר לפי הכלל כל שאינו בזאח"ז אפילו בב"א אינו, ונראה דלענין פסול לא אמרינן האי כללא, והיינו דדוקא לענין חלות, אמרינן דכיון דאין מקום לחול בזה אחר זה, אין מקום לחול גם בב"א, והטעם בזה משום דהחלות הראשון מעכב את השני לחול, ומטעם זה נם בב"א אין מקום לחול לשניהם, משום דכל אחד מעכב על השני, וממילא שניהם אינם חלין, משא"כ בפסול, הא דאינו לוקה על מעשה השניי', משום שהמנחה היא פסולה, אין הטעם משום שאין לחול בה, וכל עיקר הטעם הא דאינו לוקה במעשה השנייה, דין פסול בפסולה, דמדוע לא, הלא יש לומר עוד פסול הוא מפני שדין זה דמלקות בפוסל מנחה כשרה נאמרה, ולא בפסולה, אמנם בב"א קרינן לה עדייו מנחה כשרה, וראי' לזה מסוגיא מפורשת זבחים צ"ג בעי מיני' דמני"ח ניתז על בגד טמא מהו וכו' ה"מ בזה אחר זה אבל בבת אחת לא

וכו' יעוי"ש, הרי מבואר דלא אמרינן שם דתליא בדינא דרבה כל שאינו בזה אחר זה וכו', והטעם בזה כמו שכתבנו משום דבב"א קרינן לזה כשר.
טז עוד נראה דלא שייך כל שאינו בזה אחר זה אלא באופן דיש ביטול לשניהם כמו מקדש אשה ואחותה וכדומה, אבל הכא בע"כ יש חיוב לנתינת השמן גם אחרי נתינת הלבונה והיינו דיש הוספה בעבירת הלאו דהשמן על הלבונה. והוא דבעבירת הלאו דהלבונה יש לתקן ע"י ליקוט, והמנחה מתכשרה כמבואר, נמצא דלא שייך כל שאינו בזה אחר זה אלא בחד צד דהיינו אם נתן שמן תחילה אבל לא להיפך, לפיכך שפיר מהני בת אחת, וסברא זו שייכה גם שם בזבחים, דדוקא בשנטמא מקודם לא משכחת דין כיבוס מטעם שהוא דם טמא, אבל בשניתז מקודם, ואח"כ נטמא ישנו לדין כיבוס, - וממילא מהני בת אחת, ויש להעיר ממעשר בהמה שיצאו שנים בעשירי דע"כ אחד קרוש, מטעם דעשירי מאיליו, ועיקר הפירכא היא מבתרא כמבואר בתוס' בכורות י"ח, ויש לחלק. יז עוד נראה דהנה יש לחקור היאך הדין בשנתן לבונה פחות מכזית, והשלים לשיעור במעט שמן, אם מצטרף השמן להשלים הלבונה להיות חייב משום לבונה ומסתברא דמצטרף, לפי הכלל שמסרו לנו חכמים דחמור לקל מצטרף כמבואר שבת ע"ו, - וה"נ שמן החמור דפוסל במשהו מצטרף ללבונה לשיעור כזית, ובאופן זה באו שני הפסולים בכת אחת, היינו פסול דשמן דפוסל במשהו ופסול לבונה, ובב"א כזה לא שייך לומר כל שאינו בזה אחר זה, משום דלא דמי לדעלמא שכל אחת סותרת את השנייי', משא"כ הכא שאדרבה אחת מסייעת את השנייי'. יח אבל לפי"ז יש להבין הא דכתבו התוס' דאין לומר בב"א משום דאי אפשר לצמצם יעוי"ש, וקשה הא לפי מה שכתבנו שפיר יש לומר בת אחת באופן שנתן משהו שמן להשלים להזית לבונה, ואין כאן מה לצמצם, וע"כ מוכח דלא נחתו לזה התוס' והלא מבואר במעילה י"ח דהחמור לקל מצטרף אם הוא לפי הסדר המבואר שם, ועי' בר"ש פרכ"ז דכלים מ"ב, וא"כ מסתבר דשמן משלים לשיעור כזית דלבונה ומשכחת בת אחת שפיר, וצ"ע. יט עוד נראה דלא שייך כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, באופן שאמרה תורה דצריך להיות בת אחת, דזה ודאי דבת אחת תמיד עדיף, כמו"ש התוס' לעיל י"א ד"ה כגון, ורק חידוש דין הוא הא דאם לא מהני בזה אחר זה לא מהני בת אחת נ"כ, אבל במקום שאמרה תורה בדין בת אחת, בזה יש לנו לומר דלא איכפת לן שאינו בזה אחר זה, וממילא אם אמרינן הכא דהשני לאוין דלא ישים עלי' שמן, ולא יתן עלי' לבונה אמרה תורה על בת אחת, שוב לא איכפת לן מה שלא יצוייר בזאח"ז. כ ו ובזה מובן לנו דברי מרן הכס"מ בפר"א מכה"מ ה"ב בשמן המשחה דכתב הרמב"ם דצריך לשחוק הסממנים כל אחד ואחד לבדו, ואח"כ מערבן יחד, והקשה

מרן מנין לרבינו ששוחק בזה אחר זה ואח"כ מערבן דלמא מערבן ושוחקן בבת אחת דוקא דהכי משמע מקרא דברישא כתיב ממולח ואחר כך כתיב ושחקת יעוי"ש, וקשה אם לא מהני בזה אחר זה, שוב לא מהני בת אחת, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר, משום דאם כוונת התורה על בת אחת שזה עדיף מן בזה אחר זה, שוב לא איכפת לן כלל מה שאינו בזה אחר זה. כא ובזה יש ליישב גם קושיות הגאון מהר"ל מפראג על מה שכתב הטור ויאכל השני זיתים מהמוציא ומצה ביחד, והקשה הא כל שאינו בזה אחר זה וכו', ולפי מה שכתבנו אתי שפיר, דאם המצוה על בת אחת שוב לא איכפת לן הא דלא הוי בזה אחר זה, כיון דבת אחת עדיפא, וזהו מצותו, וכמו שנתבאר. א תוספות ד"ה מי בעינן וכו' משמע מדבריהם דלר"י לא בעי סיכה בכזית, וזהו כהראב"ד בפר"א מכה"מ ה"י, - אבל דעת הרמב"ם דסיכה בעינן כזית. - ב במשנה, מנחת נכרים וכן לעיל במשנה הא דמקבלין מנחה מעכו"ם, ילפינן מהא דאיש איש, וכמבואר להדיא בברטנורא, ויש להעיר לר"ע דסבר לקמן ע"ג דאין מקבלין קרבן מעכו"ם אלא עולות, ולפי"ז מסתמא גם מנחה לא מקבלין מעכו"ם, וכן מוכח מהא דפסק הרמב"ם בפר"ג ממעה"ק ה"ב, דקרבן עכו"ם אין מקבלין מהן אלא עולות, וגם לא מנחות, - וא"כ תקשה ממשנה זו דמקבלין מעכו"ם מנחה, ודוחק לומר דמשנה דלא כר"ע, ומדוע לא פריך הש"ס לימא מתני' דלא כר"ע, כמו שפריך הש"ס לקמן ע"ג ע"ב לימא ריוה"ג ולא ר"ע, וצריך עיון. ג עוד תמוה דברי הרמב"ם בפיה"מ שמביא גם כן מנחת נכרים, - ומדלא כתב דלא כן הלכה כדרכו תמיד בפיה"מ, משמע שמסכים לדינא דשייך מנחה בנכרים, וזה היפך מה שפסק בהלכה כדלעיל. - ד ר"ש אומר כל שאין לה קמיצה אין לה הגשה, ופירש"י בד"ה כל שאין לה קמיצה להתיר שיריים באכילה, והביאור הדבר בזה שתלי בהיתר שיריים, היינו דסבר ר"ש דבעינן הגשה למזבח, - להורות דההיתר שיריים קא זכו הכהנים ממזבח שהוא שולחן גבוה, ובלא הגשה דהמנחה כולה אין כאן היכר דהזכייה באה ממזבח, ומטעם זה במנחת כהנים דכולה כליל לא בעינן להגשה כלל, ומטעם זה גם במנחת כהנים של חוטא גם לר"ש דסבר דיש לה קמיצה, - והיינו דסבר ר"ש דיש לה קמיצה, והקומץ קרב בפני עצמו, והשיריים קריבין בפני עצמן, מ"מ לא בעינן לזה הגשה, מטעם דכיון דלא זכו כהנים בהקומץ, זהו שדרשו ממנו במחובר כדלעיל כ"ד כוונת רש"י, ובזה מיושב הא דהקשו התוס' בד"ה ר"ש אומר וכו' דהרי מנחת חוטא של כהן יש לה קמיצה וכו' יעוי"ש, אבל לפי מה שביארנו בפירש"י, אתי שפיר, וכמו שנתבאר. ה עמוד ב וכן הוא אומר והקריבה, המהרש"א בסוטה י"ח הקשה הא כתיב בהדיא והקריבה אל המזבח דהיינו הגשה, לפי דברי השיט"מ מיושב לנכון. - א דף סא והרים יכול בכלי ת"ל

והרים וכו', וקשה למ"ל גזי"ש תיפ"ל מדכתיב וזאת תורת המנחה וכתיב והרים בקומצו ממילא ילפינן לכל המנחות דבעינן דוקא בקומצו ולא בכלי, ומצאתי בתוספת עזרה שעמד בזה יעוי"ש, ונראה דמזאת תורת המנחה שמזה נלמד תורה אחת לכל המנחות, הוי אמרינן דיש לקמוץ כמנחת הסולת דהקרא שם מיירי במנחת הסולת, בפ' צו, והוי אמרינן דיש לשער כל המנחות שתהי' הקומץ כשיעור הקומץ של קמח, וזה ודאי דאין הקומץ שוה כשנוטל מקמח או שנוטל מן האפויות כמנחת מאפה תנור וכדומה, ואי לאו גזי"ש הוי אמרינן דאדרבה יש לעשות מדה לקומץ שתהי' כל הקומצים של כל המנחות שוה להקומץ של הסולת, וזה לא אפשר בלא מדה, להכי מלמדנו הגזי"ש דוהרים לומר שתהי' הקמיצה דוקא בקומצו בכל המנחות לפי מה שהוא. ב עוד הקשה שם מדוע לא נילף גזי"ש והרים מן והרים את הדשן דהוא בכלי יעוי"ש, זה לא קשה כלל דהרי יש לנו היקש מזאת תורת המנחה דהוקשו מנחות להדדי, ולא מיבעי' אם היקש עדיף דפשיטא, אלא אפילו אם גזי"ש עדיפא, ופליגי בזה בגיטין מ"ב, הכא שאני דהרי בגזי"ש דלמנחה יקוים ההיקש וגזי"ש ג"כ. ג והנה לפלא על רבינו הרמב"ם שהשמיט כל עיקר האי דינא שלא יעשה מדה לקומץ, ודין זה מוסכם הכא וביומא מ"ז, ולפלא על הנו"כ שלא עמדו בזה, ומצאתי לרש"ש ביומא שעמד בזה בצ"ע. ד ונראה דהרמב"ם מפרש שלא יעשה מדה לקומץ כמו שפירש רבינו שמואל, הובא בתוס' ישנים יומא מ"ז, דהכוונה שלא יעשה מדה לקומץ היינו שלא יתן תחילה מדת קומצו בכלי ואח"כ יקמוץ, אלא בקמצתו יש לו למוד, יעוי"ש, והנה לפי מה ע"כ הכוונה דהרמת הקומץ תהי' מן המחובר מכל העשרון. וכיון דלפי פירוש זה גם מוקמץ לחודיא הכוונה שתהיה הקמיצה בידו כמו שכתבו שם התוסי"ש, וא"כ ממילא מובן דלא מהני הקמיצה דבידו כשנוטל מן הכלי שנטלה כדי קומץ, דהרי לפי"ז חסר להקומץ הנטילה מן המחובר, וכיון שהרמב"ם סבר לדינא דבעינן מן המחובר כמבואר בפרי"א מפסוה"מ הכ"א, ואם כן ממילא מובן שאין מקום וסברא לעשות מדה לקומץ, וע"כ הני תנאי דדרשי שלא יעשה מדה לקומץ לא סברי דרשא דמחובר, ואין לתמוה מה יעשה בהא דקומצו, אפשר דאתא לדרשא שדרשו לעיל י"א, או שלמד מזה דקומץ הוי כדקמצי אינשי, עי' רמב"ם פרי"ג ממעה"ק הי"ג, אבל יהי' היאך שיהי' אפשר שהרמב"ם השמיט הא שלא יעשה כלי לקומץ, מפני שבלא"ה לא אפשר לעשות כלי בשביל חסרון מחובר, וכמו שנתבאר. ה עמוד ב יכול נחלוק בתנופה, לא מה לי חלק בסמיכה שהסמיכה בבעלים, נחלוק בתנופה שהתנופה בכהנים, וקשה הא בתנופה בעינן גם כן בעלים בהדי כהן כמבואר לעיל, - ונראה בביאור הדברים דבזה תובדל סמיכה מתנופה שבסמיכה לא הוי אלא בעלים לחודיא, משא"כ

תנופה שיש מצוה על הבעלים, וגם מצוה על הכהן, ולהכי בקרבן עכו"ם בדבר הסמיכה שאינו בסמיכה בטלה המצוה דסמיכה לגמרי, משא"כ בתנופה, דאעפ"י שהעכו"ם אינו מניף, ובטלה מצוה דתנופה לגבי דידי', אבל מ"מ מצוה המוטלת על הכהן לא בטלה, ויניף הכהן לחודיא ולזה מיעטה תורה קרבן עכו"ם מתנופה לומר שגם כהן אינו מניף. ו והנה רש"י פירש בהא דקאמר התנא תנופה בכהנים, ויכולים עכו"ם ונשים לעשות כהן שליח, וקשה הא אין שליחות לנכרי, ומצאתי ברש"ש שכתב דמהני בתנופה מטעם מגו דזכי לנפשי' זכי לחברי' כמו בשותפין שגנבו, ודבריו תמוהין דמה יאמר לשיטת התוס' שם ב"מ ח' דפירש שותפין שגנבו שניהם, ולא מהני גנבת אחד עבור השני.- והיאך יפרשו התוס' ברייתא זו, ועוד מה שייך הכא מגו דזכי לנפשי' זכי לחברי' במקום דבעינן פעולת שניהם, וכל אחד עושה לנפשי', והיינו דכיון דבעינן בתנופה תנופת בעלים עם הכהן, וא"כ כל מה שעושה הכהן עושה עבור עצמו, - והיאך שייך לומר דיש בפעולתו של עצמו גם בעד הבעלים, ואין זה דומה לזכייה דקנינים דאחד יכול לזכות גם בעד חבירו, מה שאין כן הכא דבעינן פעולת שניהם למצוה, וא"כ לא שייך לומר דאחד עושה פעולה שיש בזה פעולת שניהם, ואם יש בזה ענין שליחות הי' נכון לומר דיעשה נכרי שליח עבור פעולתו של עצמו, אבל לא שייך דהכהן יעשה גם עבור הבעלים, לכן נראה דאין כוונת רש"י תורת שליח כבעלמא, אלא הכוונה דהכהן יעשה המוטל עליו, וזה די, וכמו שפירשנו לעיל בפירושו דמלתא, ועל דרך השאלה פירש"י דהכהן הוא שליח, אבל הכוונה אשר יהיה די בכהן לחודיא, - וכמו שנתבאר. ז תוספות ד"ה בישראל וכו' ולמאן דאמר שלמי עכו"ם אין מתנדב עכו"ם אלא עולות, במנחות נמי אין מתנדב אלא מנחת נסכים דכולה כליל יעוי"ש, והנה לפי שימה זו יש לפרש הא דתנן לעיל נ"ט מנחת עכו"ם אשר לכאורה תמוה דסתם משנה זו שלא אליבא דר"ע דסבר לקמן ע"ג דאין מקבלין מנכרים אלא עולות, וכמו שנתבאר, אבל אם אמרינן דמודה ר"ע במנחת נסכים מטעם דכולה כליל ודינה כעולה, אבל תקשה ממשנה דלעיל ס' דחשיב מנחת עכו"ם דבעי הגשה, וזה לא מיירי במנחת נסכים, וכמו שהוכיחו התוס' הכא. ד ובעיקר הא דמנחת נסכים משמע מדברי הרמב"ם דאין עכו"ם מביא, והוא מדכתב בפר"ג דמעה"ק ה"ב דאין מקבלין מהן שלמים ולא מנחות יעוי"ש, משמע דשום מנחה אין מקבלין מהן, נמצא דלדידן דקיי"ל כר"ע, פליגי תוס' והרמב"ם אם מקבלין מנחת נסכים מעכו"ם, דלהתוס' מקבלין מהם כמו שמקבלין מהן עולות, ולהרמב"ם אין מקבלין מהו גם מנחת נסכים. א דף סב ת"ר והניף הכהן אותם וכו' אלא מניח זה בצד זה ומניף, וזהו בתנופה דחיים, ולקמן מבואר, ת"ר זבחי שלמי צבור וכו', שם אינו מבואר סדר התנופה היאך הוא,

אבל ברמב"ם פר"ח מתו"מ הי"א מבואר דתנופת חו"ש מניח זה בצד זה, והיינו דסבר הרמב"ם דההנחה דתניא לעיל בתנופה דחיים, כן גם בתנופה דחו"ש, וזהו כוונת מרן שכתב ופסק כרבי משום דמסתבר טעמא, וכוונתו בזה שאמר רבי, השתא לפני מלך ב"ו וכו', אבל לכאורה תמוה דהלא שם מיירי רבי בתנופה דחיים, וע"כ דסבר מרן דחד דינא אית להו, והרמב"ם כללא דתנופה נקט, וכוונתו בין על התנופה דחיים, ובין על חו"ש, ומשום זה כתב באחרונה דין וסדר תנופה בכדי דליהוי קאי בין אחיים ובין על חו"ש, וזהו כמו"ש הלח"מ, אבל נראה שלזה כיוון גם מרן. ב אתה אומר על בסמוך, או אינו אלא על ממש, כשהוא אומר וסכות על הארון הוי אומר על בסמוך, וקשה דאטו משום דהתם על בסמך, בשביל זה הכרח לומר הכא, הלא במקום שאפשר לומר ממש מדוע לא נאמר ממש, וביותר לפי דברי התוס' פסחים ס"ג ד"ה לא אמרינן שכתבו דתליא בסברא, ואפשר דהכא נמי מסברא אית לן למימר בסמוך ולא על ממש בכדי שלא ישבר הלחם, וכן איתא בספרא כדי שלא יבצע הלחם, ולהכי כשאנו מוצאין דיש לפרש על בסמוך ממילא גם הכא הסברא לומר בסמוך. ג עמוד ב תוד"ה וכן וכו' א"נ בקרבן הקבוע לו זמן כגון עולת ראי' ושלמי חגיגה, ותמוה הא ערל וטמא פטורין מן הראי' כמבואר חגיגה ד'. ד שם, ויש לדקדק מהא דדרשינן מזובו ולא מנגעו. וקשה דקרבנות הזוב הם שתי תורים או שני בני יונה, ובעוף ליכא סמיכה, וכבר הקשיתי בספרי נזר הקודש לזבחים, ועי' בהתוה"מ להגאון מלבי"ם, ובפירוש הראב"ד, ובתוספות מוע"ק ט"ו, וצריך עיון. - א דף סג ת"ר ב"ש אומרים האומר הרי עלי מרחשת יהא מונח עד שיבוא אליהו מספקא להו אי על שם כלי נקרא או על שם מעשיהן, וב"ה אומרים כלי הי' במקדש ומרחשת שמה וכו' ואומר וכל נעשה במרחשת ועל מחבת אלמא על שם הכלים נקראו ולא על שם מעשיהם, ויש להבין במאי פליגי ב"ש וב"ה הא גם ב"ש יודעים מהקרא, וגם הם מודים דהי' כלי שנקראת מרחשת, דאל"כ אין להסתפק בכלי. ב והנה בדבר הראי' שהביאו ב"ה מקרא מדכתיב וכל נעשה במרחשת ועל מחבת, נ"כ יש להבין דלמא על שם מעשיהן נקראו מרחשת ומחבת, ורש"י פירש מדהכא כתיב במרחשת, והכא כתיב על מחבת ש"מ על שם כליהן נקראו דזו צפה וזו עמוקה, נראה כוונתו דאם מרחשת ומחבת על שם מעשיהן היינו מעשה המנחה ופעולותיהן שבשעת אפייתן, - א"כ למה שינה הכתוב, וכתב במרחשת, ובמחבת על מחבת, והי' מהנכון לכתוב במחבת כמו שכתוב במרחשת, וע"כ דעל שם הכלי נקראו, ומרחשת, שהיא עמוקה כתיב במרחשת, להורות שהיא בפנים, וזה מורה אות בי"ת שיש לה תוך, ומחבת שהיא צפה מתוארת בתואר על לומר שהיא למעלה, - ועכ"פ חזינן דהתורה קוראתן על שם תמונת הכלי. ג והנה

לפי"ז לבי"ה גם כשאומר במרחשת, אין להסתפק דעל הנעשה במרחשת מכוון, משום דכיון דהתורה קוראה במרחשת מצד עצמה לפי תמונתה, א"כ גם במרחשת הכוונה שגודר כלי הנקראת במרחשת, וממילא לב"ש דסברי דיש לומר דעל הנעשה במרחשת איכוון, גם כשאמר מרחשת אם כן פשיטא כשאמר במרחשת דיש בזה המכוון הנעשה במרחשת, נמצא מבואר דפליגי בי"ש ובי"ה בין שאמר מרחשת בין שאמר במרחשת, ויובן בזה היטב הגירסא של רבינו גרשום שגריס הרי עלי במרחשת. ד והנה הגירסא דילן דבי"ש מספקא להו כשאמר מרחשת, ומשמע דאם אמר במרחשת אין להסתפק בכלי, משום דבמרחשת ע"כ על המנחה מתכוון, ולכאורה קשה הא מוכח דגם במרחשת הוא שם הכלי, - אבל נראה דזהו לשון הכתוב אבל בנדרים אזלינן אחר לשון בני אדם כמבואר בנדרים נ"ג ובלשון בני אדם כשאומר במרחשת כוונתו על הנעשה במרחשת דהיינו המנחה. להכי גרסי בברייתא כשאמר מרחשת בלא בי"ת, דרק בזה יש להסתפק דעל הכלי קאמר, והוא לשון בני אדם. - ה והנה יש לעיין מדוע לא אמרו בי"ש דיש ליילך לחומרא דהלא הוא ספק איסורא ולחומרא, ומדוע אמרו יהא מונח עד שיבוא אליהו, ועוד תנן בנדרים י"ט סתם נדרים להחמיר, בשלמא בי"ה סברי דלא נכנס גם לכלל ספק, ופשיטא להו דלכלי מתכוון, אבל לבי"ש דמספקא להו מדוע לא אמרינן בזה כבעלמא דניזל לחומרא. ו ונראה דסברי בי"ש דיש בלשון זה משמעות השתים היינו משמעות דלכלי, וגם משמעות דלמנחה וזה הדבר, דאם משגיחין על המבטא כמו שאמר יש בזה משמעות כלי, אבל כיון דקיי"ל דיש יד לנדרים ולהקדש, ואם כן כשאמר מרחשת, או במרחשת לגירסת ר"ג יש כאן תורת יד להקדש מנחה, ואיכא למימר דלמנחה איכוון רק קיצר בדיבורו, וכשאמר מרחשת קיצר במה שחיסר הבי"ת לפי לשון בני אדם, או כשאמר במרחשת לגירסת ר"ג קיצר מנחה, נמצא דאם אזלינן בתר המבטא, הרי יש כאן הקדש כלי, ואם אזלינן בתר יד, יש כאן הקדש מנחה, בזה מספקא להו לבי"ש אם ליזיל בתר המבטא כמו שהוא, או בתר יד, ובזה לא שייך למימר לחומרא, והוא מפני שהוא תרתי דסתרי אהדדי דאם אמרינן דסתם כוונתו היתה לפי המבטא שהוא הקדש כלי דלמא המבטא הזה הוא יד למנחה, וא"כ אין כאן מבטא לכלי כלל, ואם אמרינן דהמבטא הזה הוא יד למנחה, דלמא הוא מבטא כמו שהוא ולהקדש כלי קאמר, זהו סברת בי"ש דסברי דאין כאן הכרעה, - ואין לומר בזה לחומרא, כיון שהוא תרתי דסתרי, ואין לומר דיקיים שני הספיקות, מטעם ספיקא דאיסורא ולחומרא, הנה בזה סברי בי"ש דלא אמרינן ספק איסורא לחומרא רק אם יש לנו לומר הכרעה, דבשביל האיסור אנו מכריעין שזה איסור, אבל אם אין לנו הכרעה גם מצד ספק לא אמרינן לחומרא, וכיון

שאין לנו לומר הכרעה מטעם דסתרי זה את זה, להכי אמרו בי"ש יהא מונח עד שיבוא אליהו. ז וסברת ב"ה בזה דמשגיחין על המבטא, ולא אמרינן יד לנדר, אלא במקום שאין מבטא האמור בהדיא המורה על דבר מבואר ומפורש היטב, אז אמרינן דיש יד לנדרים, משא"כ במקום שיש לפרש המבטא כמו שהוא לפנינו, אין לנו לומר כלל דין יד שיהי' סותר את המבטא, ולהכי אמרו בי"ה דכיון דמרחשת נקראת כלי, ואמר מרחשת, שוב אין לנו לומר שהמבטא הברור הוא יד למנחה, כן נראה בביאור הפלוגתא דבי"ש ובי"ה, ונפק"מ לדינא בזה כאשר ביארנו. ח ומיושב בזה קושיות התוס' בד"ה מספקא להו וכו' וא"ת ואמאי יהא מונח יביא מרחשת וגם מנחת מרחשת מספק כדאשכחן לקמן פירשתי ואינו יודע מה פירשתי שיש לו להביא כל הספיקות יעוי"ש, ולפי מה שפירשנו אתי שפיר דהתם כל הספיקות יש לומר שלזה איכוון, ואמרינן דיש לחוש לזה ולקיים מוצא פיו ובכל ספק אמרינן דזהו הנדר שאמר, משא"כ הכא דע"כ אין לומר שלזה איכוון, מטעם הסתירה בדבריו, ובזה אין לנו למיזל לחומרא, וכמו שנתבאר. ט ויש לתמוה על הרמב"ם שהשמיט לברייתא זו לגמרי, ומצאתי בזבח תודה להגרי"מ יצ"ו, שעמד בזה, וכתב דסמך על מה שכתב בפרי"ג ממעשה"ק ה"ז דמרחשת הוא כלי, אבל עדיין צ"ע דהו"ל לאשמעינן דלא נימא דכוונתו למנחה וצ"ע עכת"ד, יעוי"ש. - י ונראה לפי מה שפירשנו דסברת בי"ש שיש להסתפק במנחה שהוא מטעם יד, ויש לומר דלא הוי יד מוכיח כיון שהוא נגד המבטא הפשוט דמרחשת כלי הוא, ומצינו כזה בנדרים ה' כשאמר לחבירו מודר אנו ממך דמשמעו הפשוט שלא ידבר עמו וכן מופרש אנו ממך משמעו שלא ישא ויתן עמו, והנה מטעם יד יש לפרש דכוונתו לאיסור הנאה, אבל זה יד שאינו מוכיח כמבואר שם, והנה הדמיון עולה יפה לסוגיא דידן, ומבואר דבמקום שהמבטא הפשוט מורה על איזה דבר, אעפ"י שיש מקום לומר שהוא יד לנדר, מ"מ לא הוי יותר מיד שאינו מוכיח, וא"כ בנידון דידן גם כן לא הוי יותר מיד שאינו מוכיח, והרמב"ם דפסק שם בדין זה דלא אזלינן בתר יד באופן זה כמבואר בפר"א מנדרים הכ"ג, א"כ לא צריך עוד להביא האי דינא לומר דבאמר מרחשת לא הוי עליו חוב של מנחה דכיון דלא הוי יותר מיד שאינו מוכיח, וכבר פסק לזה דיד שאינו מוכיח בנדרים לא הוי יד, וממילא ברור הדין דבאומר מרחשת מחויב להביא כלי ולא מנחה, יא ובעיקר הענין בהא דסתם נדרים להחמיר, אם הוא מצד ספד"א, או מפני שהוא עצם הנדר, יבואר בזה. א תנן בנדרים י"ט סתם נדרים להחמיר וכו' ופריך שם בגמ' מהא דתנן סתם גזירות להקל, ומסיק שם דפליגי תנאי בזה יעוי"ש, ויש לתמוה על הרמב"ם דפסק בפר"ב מה' נדרים ה"ז דסתם נדרים להחמיר, ופסק בפר"ב מנזירות ה"ט דסתם נזירות להקל, וכבר עמד

בזה לח"מ בפר"ד מנזירות יעוי"ש, והנה המהרי"ט בח"א סי' ס"ט כתב דשאני בין נדרים לנזירות, דגבי נדרים שאין ספיקן חמור מודאי שפיר מעייל אינש נפשי' לספיקא, משא"כ בנזירות דספיקא חמור מודאי להכי אמרינן דלא מעייל אינש נפשי' לספיקא ואזלינן להקל, יעוי"ש, אמנם תמוה דהרי מבואר להדיא ברמב"ם פר"ד מנזירות דפסק בהא דאמר הריני נזיר ביום שבן דוד בא דמותר בשבתות וימים טובים מטעם דכיון דספק הוה אם בא בן דוד בשבת כמבואר בעירובין מ"ג ואמרינן ספק נזירות להקל, אף על פי דהתם לא הוה ספיקא חמור מודאי, ומצאתי שעמד בזה המחנא"פ ה' נדרים סי' י"ג יעוי"ש, וכמו כן יש להקשות מהא דפסק הרמב"ם בנזירות שמשון לחומרא אעפ"י שפוסק סתם נזירות להקל, איברא דלפי סברת המהרי"ט אתי שפיר התם דכיון דלא שייך שם ספיקא חמור מודאי להכי הוה בזה הדין כבנדרים דספיקא אסור, וכמו"ש הלח"מ כן, אמנם כיון שקשה על עצם האי סברא לפי שיטת הרמב"ם א"כ תקשה ג"כ מהא דנזירות שמשון.

ב והנה בודאי דאין לפרש בהא דסתם נדרים להחמיר מטעם ספיקא דאורייתא לחומרא דזה ליתא, דא"כ מדוע אמרינן בנזירות להקל, הא התם ג"כ הוה ספד"א וגם בעצם הדין משמע דלא הוה מצד ספק אלא דין הוא אשר בספק נדר אזלינן לחומרא ואמדינן דעתי' דנודר דכוונתו היתה לנדור והוה נדר ודאי, ובנזירות אמרינן להיפך דדעתו של הנודר הי' דמספק לא יהי' נדר, ואמרינן דספק נזירות להקל ואינו אסור אף מספק, וא"כ ודאי טעמא בעי מדוע נשתנו בזה. ג והנה הרא"ש בפירושו בנדרים שם פירש וז"ל דלהכי אמרינן דסתם נדרים להחמיר משום דסתם נודר דעתו לאסור מדלא שתק יעוי"ש משמע מדבריו דרק בשביל הוכחה זו אמרינן להחמיר, אבל במקום דליתא להוכחה זו הוה אזלינן גם בנדרים להקל, ויש להבין הא גם בהא דנזירות שאמר אם יש בכרי הזה מאה כור דפריך שם הגמ' מדוע אמרינן שם דספק נזירות להקל, והנה לפי פירושו של הרא"ש מאי קושיא דהרי בהא דסתם נדרים דאיכא הוכחה מדלא שתק שפיר אמרינן דדעתו הי' לאסור ואסור. משא"כ בהא דאמר אם יש בכרי הזה מאה כור וכו' הרי ליכא להוכחה זו מדלא שתק, דהרי הי' דעתו לקבל נזירות לאחר שיבורר כמה כור יש בכרי הזה ולא היה יודע מעיקרא שיוגנב, וא"כ ליכא בזה שום הוכחה, להכי שפיר אזלינן להקל, וא"כ מאי פריך הגמ', והנה זה ודאי דכל עיקר הא דהוכרח הרא"ש לזה הוא משום דלא אמרינן סתם נדרים להחמיר מצד ספק ככל ספד"א לחומרא, דאם מצד ספק אמרינן להחמיר למה הוצרך הרא"ש לסברא זו דאטו לא ידענא דספד"א לחומרא, וע"כ גם הרא"ש סובר בזה דהא דאמרינן סתם נדרים להחמיר הוה מצד ודאי ולא מצד ספק, ואין לומר דהרא"ש בא לבאר שלא תקשה מדוע לא מוקמינן אחזקה שלא נאסר עדיין כמו שלא הי' אסור

מקודם, וכדמצינו כהאי גוונא בעירובין ל"ו ככר זו היום חול ומחר קודש דאמרינן מספיקא לא נחתה לה קדושה יעוי"ש, ולהכי בא הרא"ש לומר דכיון דע"כ דעתו הי' לאסור על עצמו מדלא שתק. והוה הוכחה, ובשביל זה איתרע חזקתו, דליתא דהרי בלא"ה איתרע חזקתו כמה שמודה שנדר ודמי להא דאיתא בכתובות כ"ג ע"א אומר נתקדשה וע"א אומר לא נתקדשה דאיתרע חזקתה יעוי"ש ובתוס', והכי נמי כיון שע"כ דיבר איזה דברים השייכים לעניני נדרים שוב איתרע חזקתו, וא"כ לאיזו מטרה כתב הרא"ש דבעינן דוקא הוכחה שדעתו להיות נודר ולאסור על עצמו. ד ויש להביא ראי' לזה דלא שייך בזה לאוקמי' על החזקה לומר דכמו שלא הי' נדר מעיקרא כן לא הוה גם עכשיו נדר, מהא דמצינו בכריתות י"ז בספק אכל חלב ספק לא אבל דמביא אשם וכו' יעוי"ש, וקשה לפום מה דמיירי שם גם למ"ד דלא בעי שתי חתיכות, וא"כ אמאי לא מוקמינן גברא בחזקת פטור מחטאת, וע"כ כיון דהוא יודע שאכל רק ספק הוא לו אם אכל חלב או שומן, להכי איתרע חזקתו כיון דע"כ נעשה מעשה, ודמי להא דכתובות ספק קרוב לו ספק קרוב לה יעוי"ש, והא דאיתא בעירובין שם דלא קדוש מספיקא ומוקמינן אחזקה, התם שאני כיון שהספק לא הוה שם בעצם הנדר או ההקדש, אלא הספק הוה בקביעות הימים דהיינו על ביהש"מ אם הוא יום או לילה ובזה לא שייך לדון חזקה כיון דהוה בזה דין קבוע כמו"ש הרמב"ם בפר"ח משגגות דאף בביהש"מ של ע"ש נקרא איקבע איסורא יעוי"ש, וא"כ יש להבין מה בעי הרא"ש בזה שפירש דבעינן הוכחה שדעתו להיות נידר, עי' לח"מ פר"ב מנדרים ה"ח דמזבח דע"כ דעת הרמב"ם כהרא"ש. - ה ונראה לבאר דשיטת הרא"ש והמהרי"ט אחד הם ושניהם לדבר אחד נתכוונו, והוא דכיון דקיי"ל דבעינן בנדרים ובנזירות ידים מוכיחות דוקא כמבואר הנדרים ה' וברמב"ם פר"א מנדרים הכ"ג וכן בשו"ע סי' ר"ו יעוי"ש, והנה בספק נדר אעפ"י שלא הוה נדר מתורת ודאי מצד עצמותו של הנדר אבל עכ"פ כיון שספק לנו להיות בזה יד לנדר, דכל דין ידות נדרים הוה ספק אם דעתו הי' להיות נודר, או שכוונתו היתה לאיזה דבר אחר כמבואר בגמ' שם, וכן בריש נזיר לענין נזירות, יעוי"ש דפריך שם בהאומר אהא דהוי נזיר ופריך דלמא אהא בתענית קאמר, אמר שמואל כגון שהי' נזיר עובר לפניו, הרי חזינן דכל ספק בנדרים ובנזירות הוה בזה תורת ידות, ובעינן לזה הוכחה בכדי שיהי' יד מוכיח, וזהו שפירש הרא"ש דאיכא דדעתו הי' לאסור על עצמו מדלא שתק, וממילא הוה ידים מוכיחות להנדר, ולא תקשה לפי"ז מדוע בנזירות אמרינן ספק נזירות להקל דהא התם לא הוה ידים מוכיחות כלל, וע"כ הגמ' בנדרים דמקשה מהא דנזירות אהא דנדרים מיירי לשיטת רבנן דלא בעו ידים מוכיחות וא"כ שפיר מקשה הגמ' דכיון דע"כ

רבתה תורה תורת ידים בין לנדרים ובין לנזירות, וא"כ מדוע הולכין בזה להקל ובזה להחמיר, אבל הרמב"ם לשיטתו שפיר פסק דבנדרים אמרינן להחמיר בשביל דהוי ידים מוכיחות. ובנזירות דלא הוה ידים מוכיחות פסק להקל, אמנם הוקשה להמהרי"ט מדוע פוסק הרמב"ם בנזירות להקל אף לכתחילה וליכא אפילו איסור דרבנן, דקשה הלא עכ"פ ספק הוה ולא גרע משארי ספיקי איסורי דאורייתא, וביותר תקשה לפי מה שביארנו דלא שייך הכא לאוקמי' אחזקה כיון דאיתרע חזקתו, ועל זה בא המהרי"ט וחידש דכיון דספיקו חמור מודאי אנן סהדי דלא נכנס כלל לספק, ולהכי מותר אף לכתחילה.

נמצא דדברי הרא"ש ומהרי"ט מתאימים ביחד. ו והא דפסק הרמב"ם בפר"ד מנזירות בהא דאמר הריני נזיר ביום שבן דוד בא דמותר לשתות יין בשבת מטעם ספק נזירות להקל אעפ"י דשם לא הוה ספיקא חמור מודאי וא"כ שפיר יש לספוקי שמא דעתו הי' לכנס לספק ג"כ, נראה דכיון דכל עיקר הדין הא דאסור לשתות יין בימי החול ג"כ לא הוה אלא מצד ספק שמא יבא בן דוד היום, וכמו שפירש"י שם בעירובין דלהכי אסור כל ימות החול דלמא אתי יעוי"ש, הרי חזינן מזה דהנדר שלו לא הי' על היום דמצי אתי בן דוד, אלא נדר על היום שבן דוד בא בו ממש, וכיון שמספקא לן על כל יום ויום דלמא אתי להכי אסרינן לו לשתות יין כל ימות החול, וכן מבואר להדיא ברדב"ז שעל הרמב"ם יעוי"ש, וכיון שכן דעל יום השבת איכא גם עוד ספק שמא לא מצי אתי מטעם איסור שבת, נמצא דעל יום השבת איכא תרי ספיקא שמא לא יבא מצד עיכובו של הקב"ה, ועוד שמא לא יבא מצד הדין תורה שלא יחלל שבת, ובמקום דאיכא הרבה ספיקי אמרינן דלא נחית לזה ואעפ"י דהוה ספ"ס מש"א, מ"מ יש אומדנא דלא נחית לספיקות הרבה, וביותר דשיטת הרמב"ם דספ"ס מש"א הוה ספ"ס מעליא, וע"כ הא דכתב הרמב"ם בזה הטעם משום דספק נזירות להקל, ולכאורה קשה הא לא הוה בזה אלא משום דהוה ספ"ס, וא"כ מדוע כתב משום ספק נזירות להקל, אמנם נראה דהכוונה אחת היא, והוא דכיון דע"כ עיקר הסברא דהא דספק נזירות להקל בשביל האומדנא דלא נכנס לספק, וה"נ איכא אומדנא דלא נכנס לספק.. ז ובזה יש לבאר הא דכתב הרמב"ם בפר"ג דנזירות וז"ל שמשון לא הי' נזיר גמור שהרי לא נדר בנזיר אלא המלאך הפרישו מן הטומאה וכו' לפיכך מי שאמר הריני נזיר כשמשון הרי זה נזיר מן התגלחת ומן היין לעולם ואינו מגלח כל שנים עשר חדש כשאר נזירי עולם ומותר להטמא למתים וכו' יעוי"ש, והקשו עליו דהרי מבואר בגמ' נזיר ד' ע"ב דזה תליא אם יכולין לנדור בדבר הנידור, דכיון דשמשון הי' נזיר עפ"י הדיבור, ולפי"ז כשמתפיס בו הוה מתפיס בדבר הנידור דלא הוה נודר, ומסיק שם דלר"ש ור' יוסי דסברי בעינן דבר הנדור האומר הריני

נזיר כשמשון לא הוה נזיר כמבואר שם, וא"כ הרמב"ם דפוסק ג"כ דבעינן דבר הנדור דוקא א"כ אמאי כתב דהאומר נזיר שמשון הוה נזיר, וזה תמוה מאד על הרמב"ם, - ולפי מה שכתבנו אתי שפיר דהנה שאומר הריני נזיר כשמשון יש לספוקי בכוונתו אם דעתו ממש להיות נזיר כשמשון וא"כ הוה מתפיס בדבר הנדור ולא הוה נזיר, או דלמא דכוונתו רק להיות נזיר ולהיות אסור מהדברים ששמשון נאסר בהם דהיינו מן התגלחת ומן היין, אבל אין דעתו להיות מתפיס בשמשון, ויש לפרש דבריו שאמר הריני נזיר ומפרש דבריו כשמשון לסמן שדעתו לאסור עצמו. ממה ששמשון נאסר, וא"כ הוה ספק נדרים דאמרינן להחמיר, והכא ג"כ איכא אומדנא שדעתו להיות אוסר עצמו בזה מדלא שתק, וגם לא הוה בזה ספיקו חמור מודאי כמבואר בנדרים י"ט יעוי"ש, והנה הא דלא משני בגמ' בכה"ג, משום דבגמ' מיירי שם דאמר הריני נזיר שמשון בלא כף הדמיון כדאיתא בברייתא שם ובאופן זה אין לפרש כוונה אחרת בלתי שנדר ממש בנזירות שמשון דהוה דבר הנדור. - איברא דהגירסא איתא בירושלמי פר"א דנזיר ה"ב דסבר ר"ש דגם אם אמר כשמשון לא אמר כלום, אמנם שם ע"כ יפרש הרמב"ם דהיינו באומר כשמשון ולא אמר הריני נזיר מקודם, כי כן איתא שם אמר כשמשון יעוי"ש, אבל אם אמר הריני נזיר כשמשון שפיר אמרינן דהוה נזיר ואסור במה ששמשון נאסר ומזה אין להוכיח דהיכא דאסר עצמו בנדר ותיכף התפיס ג"כ בדבר האסור דג"כ אסור כמו הכא שבתחילה אמר הריני נזיר ואח"כ אמר כשמשון, וכבר עמד בחקירה זו מהר"ר לוי בן חביב הובא במל"מ פר"א מנדרים ובמחנא"פ ה' נדרים סי' י"א יעוי"ש, דהרי הכא יש לפרש כוונתו במה שאמר כשמשון היינו שבא לבאר דעתו שאוסר עצמו במה ששמשון נאסר, ובא רק לסמן דבריו, ולפלא על המנחא"פ שהוכיח מזה דבאופן זה הוי מתפיס בדבר הנדור, דלפי מה שביארנו ליתא מזה ראי' כיון דהסוגיא מיירי דאמר הריני נזיר שמשון בלא דמיון אשר באופן זה אי אפשר להפריש תחילת דבריו מסוף דבריו, וחילוק זה מבואר במל"מ פר"א מנדרים שם לענין מנחת שעורים. ח וגם אתי שפיר הא דפסק הרמב"ם שם באומר הריני נזיר שמשון לאחר עשרים יום וחזר ואמר הריני נזיר מעתה אינו מגלח לנזירות זו שנדר באחרונה עכ"ל והקשה הכס"מ והלח"מ דכיון דהוח בעי' דלא איפשטא בגמ' א"כ מדוע פוסק הרמב"ם בזה בפשיטות, והנה לפי מה שכתבנו תקשה עוד דהרי שיטת הרמב"ם דדוקא באם אמר הריני גזיר אסור בתגלחת וביין, אבל באומר הריני נזיר שמשון אינו אסור בתגלחת וביין, וא"כ מדוע כתב הכא דגם באומר הריני נזיר שמשון מהני, אולם לפי מה שפירשנו יובן היטב דהנה הכא כיון שאמר ג"כ הריני נזיר מעתה, והנזירות הוא לא פחות משלשים יום, וא"כ בהכרח תימשך הנזירות עשרה ימים גם לאחר העשרים, -

נמצא דעל העשרה ימים שאחרי העשרים עומד הוא בחזקת נזיר ואסור בתגלחת מטעם הנזירות שעכשיו, וכיון שעומר באיסור גילוח ובאיסור שתיית יין שוב לא תיפקע אח"כ בשום אופן, וסברא זו מבוארת בגמ' עירובין מ"ג דאיתא שם דאפילו אם נדר ביום שבת או יום טוב דמותר באותו היום, מ"מ מכאן ואילך אסור אף בשבת מטעם דלא יופקע עוד האיסור יעוי"ש, וברמב"ם, עי' נזיר ח', וגם בירושלמי נזיר פר"ב ה"ח יעוי"ש, ויש להעמיס דפליגי אם מחזיקין מאיסור לאיסור, יעוי"ש, וא"כ שפיר פסק הרמב"ם בשארי סוגיות דהוה בזה חזקה לנזירות, ובאופן זה גם כשאמר הריני נזיר שמשון ג"כ מהני, כיון דהוה חזקה הוה כידים מוכיחות אף אם לא אמר הריני נזיר כשמשון. - מ אמנם אף בנדרים לפעמים במקום דלא הוה ידים מוכיחות הוה לחומרא, אבל לא הוה בתורת נדר ודאי אלא בתורת ספק ככל ספר"א בלחומרא, וכמו שכתב הרמב"ם בפר"א מנדרים הכ"ד וז"ל אמר לו מנודה אני לך שלא אוכל לך איני אוכל לך ואם אכל אינו לוקה יעוי"ש, וע"כ הטעם משום דלא הוה ידים מוכיחות וכמבואר בגמ' נדרים ז' ובר"ן שם ובכס"מ ובלח"מ יעוי"ש, ובזה יש לפרש הא דאיתא בנדרים נ"ג תניא הנודר מן השמן בארץ ישראל מותר בשמן שומשמין ואסור בשמן זית ובבבל אסור בשמן שומשמין ומותר בשמן זית, מקום שמסתפקין בזה וזה אסור בזה ובזה, פשיטא ומשני לא צריכה דרובא מן חד מסתפקין מהו דתימא ליזל בתר רובא קמ"ל יעוי"ש, וזה תמוה מדוע לא אזלינן הכא בתר רובא, ורבים רצו לומר משום דלא אזלינן בנדרים בתר רובא משום דהוה דשיל"מ כמו"ש הר"ן בפר"ג דביצה ובתוס' ביצה י' יעוי"ש, אבל זה אינו דדוקא במקום ביטול ברובא אמרו הראשונים סברא זו, אבל הכא דהספק הוה במעשה וליתא בזה דררא דביטול ודאי דיש לנו למיזל בתר רובא, וכן מבואר גם בנדרים דאזלינן בתר רובא כמו בהא דכבשר מליח, עי' יו"ד סי' ר"ח, וכמו בהא דעד הקציר, עי' יו"ד סי' ר"כ כמבואר שם. - ומצאתי בלח"מ פר"ט מנזירות וז"ל וא"ת כיון דבכל התורה אזלינן בתר רובא וכו' וי"ל דאם לא היה אפשר לפרש אלא משמעות אחד דודאי היינו מפרשים המשמעות אשר הוא מסכים לחרוב, אבל כיון שאנחנו יכולין לפרש גם המשמעות של המיעוט בדבריו, ולומר דכוונתו על שני המשמעות בין על הרוב ובין על המיעוט דשפיר נוכל לומר דנתכוון לכלול במלת שמן שני מיני שמן וכו' עכת"ד יעוי"ש, והביאור בזה דדוקא במקום שהרוב והמיעוט סותרים זה את זה אז אזלינן בתר הרוב, משא"כ במקום שנוכל להתאים שיהי' שניהם יחד במשמעות אחד, רק אנו מסופקים אם היתה כוונתו על שניהם ביחד דהיינו על הרוב וגם על המיעוט, או דלמא שכוונתו היתה דוקא על הרוב גרידא, נמצא דהוה על המיעוט ספק גמור, וא"כ מה שייך הכא לומר רובא, וא"כ המיעוט יש לאסור מטעם

ספק איסור דאורייתא, אמנם לא הוה הכא ידים מוכיחות כהא דסתם נדרים דהוה ידים מוכיחות מדלא שתק, דהכא בהכרח הי' צריך לדבר בשביל לאסור על עצמו המשמעות של הרוב, וחזקה להיתר ג"כ לא שייכא בזה וא"כ הרי"ז כמו יד שאינו מוכיח דעכ"פ יש לאסור מספק כמו בהא דמנודה אני לך שאיני אוכל לך, ואעפ"י דקיי"ל דידים שאינן מוכיחות לא הוי ידים ולא הוה נדר כלל, אמנם זהו דוקא במקום דלא הוה שום ספק אם הוא יד מוכיח, אבל במקום דהוה ספק פן הוא יד מוכיח אז יש לאסור מספק, וגם במנודה אני לך הוה ספק יד מוכיח כמבואר בגמ', ושפיר פסק הרמב"ם בפר"ט מנדרים ה"ד דאינו לוקה מספק, - ובנידון דידן גם כן אם ניזיל לחומרא, היינו בהכרעה שהוא עצם נדר והם שני נדרים דסתרי זה את זה, וכמו שנתבאר. פרק ששי א רבי ישמעאל אומר עומר הי' בא בשבת משלש סאין ובחול מחמש וכו' וחכמים אומרים אחד שבת ואחד חול משלש סאין, ומבואר בגמ' דר' ישמעאל סבר מוטב שירבה במלאכה אחת בהרקדה, ואל ירבה במלאכות הרבה, ורבנן סברי דבשלש סאין גם כן יכול להיות מובחר כמו בחמש, ומבואר בגמ' שם דאילו הוה שביחא מילתא טפי בחמש סאין כי אז הוי סברי רבנן דמביאין חמש סאין גם בשבת. וזה מבואר שם בסוגיא דקאמר הש"ס אבל הכא דלא איתעביד לי' צורך גבוה יעוי"ש, נמצא לפי"ז דפליגי רבנן ור' ישמעאל אם מותר בשבת ריבוי מלאכת, דר' ישמעאל סבר דעדיף למעט במלאכות הרבה, ורבנן סברי דמותר להרבות גם במלאכות אם יש בזה שביחא מלתא, כמבואר, ויש להבין באיזו סברא פליגי. ב ונראה דפליגי בנקצר שלא כמצותו אם כשר, דהיינו אם נקצר ביום, ופליגי בזה תנאי לקמן ע"ב, אבל כו"ע סברי דאף אם נקצר שלא כמצותו כשר, מ"מ דוחה שבת, וזהו כשיטת הרמב"ם שפסק בפר"ז מתו"מ ה"ז דאם קצרוהו ביום כשר, ומכ"ז פסק שם בהלכה ו' דדוחה שבת, והביאור בזה דאמרה תורה שיש מצוה מיוחדת לקצירה דלילה, - ובע"כ דהוי מצוה דקצירה עצם מצוה, וממילא היא בגדר הותרה היתר גמור, ולכן לא בעינן לאהדורי למעט במלאכות, וזהו סברת רבנן, אבל ר' ישמעאל סבר דנקצר שלא כמצותו פסול לקרבן העומר, נמצא דעצם הקצירה דלילה לתכלית הקרבן היא באה, ולא הוה עצם מצוה רק כהכשר מצוה להקרבן, וממילא לא הוי יותר מדחוי' לגבי שבת, והיינו דהקצירה דלילה בשבת דוחה שבת מטעם דאי אפשר להקריב העומר באופן אחר, וכיון שכל העיקר הדחיית שבת דקצירה הוא מטעם משום דלא אפשר הוא, לכן כל מה דאפשר למעט במלאכות עדיף, ומבואר דרבנן דהכא אזלי בשיטה זו דאף על פי דכשר שלא כמצותו, דהיינו בקצירה דביום ומ"מ דוחה שבת, וזהו דלא כסוגיא דלקמן ע"ב, ומזה מוכח כשיטת הרמב"ם, ויש יסוד לדברי הרמב"ם כמוש"נ. ג תוספות ד"ה

מפשיט וכו' לאו דוקא פסח דבכל קרבנות צבור הוי מצי לאשמעינן, - והקשה בקר"א דבחטאת נמי דצריך לאכול מיד מפשיט את כולו אפילו בשבת וכו' ואפילו בישול מותר בחטאת צבור כמו הקטרת אימורים בשבת יעוי"ש, אישתמיטתי' משנה מפורשת לקמן צ"ט שעיר של יוהכ"פ וכו' והבבלים אוכלין אותו כשהוא חי, ופירש הרמב"ם בפירוש המשניות לפי שאין מותר לבשלו לא ביום הכפורים ולא בשבת, - וכן מבואר בפסחים ע"א. א דף סד שחט ב' חטאות ואינו צריך אלא אחת חייב על השניי' ופטור על הראשונה אפילו נתכפר בשני, ופירש"י כגון שנשפך דם הראשונה, ויש לעיין היאך תתכשר דם השניי' לקרבן הא הוי דחוי, דהרי כיון ששחט ראשונה והוא קרבן ממילא הוי השנייה חטאת שנתכפרו בעליה, ופסולה, ומצאתי בקר"א שעמד בזה בתמיה יעוי"ש הנה אם בשחיטה לחודיא נחשב לחטאת שכיפרו בעליה, פליגי בזה רש"י ותוס' זבחים קי"ב ד"ה אלא בפנים יעוי"ש, והנה תקשה מזה לרש"י לשיטתו דבשחיטה לחודיא נחשבת השנייה לחטאת שכיפרו בעלי'. א"כ היאך תתכשר הכא השנייה לקרבן. ב והנה בדבר מה שכתבו התוס' בזבחים להקשות לפירש"י מהא דמעילה ז' דאיתא שם דבזה אחר זה לא אמר ר"ע דשנייה יצאת מידי מעילה, ואם אמרינן דשניי' חטאת שכיפרו בעליה א"כ שפיר יצאת ידי מעילה, הנה משום הא לא איריא דאפשר לפרש דבזה אחר זה לא אמרינן דדמה פוטר בשר חברתה, היינו דהבדל יש בין אם נפטר משום זריקה דחטאת הראשונה, דבזה יצאת בשר השנייה להיות דינה כמו חטאת ממש, והיינו דנאכלת ג"כ, משום דכשנשחטו בב"א דינם כחטאת אחת, וכמו שכתבנו בספרנו נזר הקודש לזבחים ג' ע"ב, ובזאח"ז דין השנייה כדין חטאת שכיפרו בעלי', ואעפ"י שיצאת מידי מעילה כדין חטאת שכיפרו בעלי' ואין בהמעילה כדין קדשים שמתו, אבל אין בה דין חטאת. ג וע"כ צריך לומר כן לפי פירוש התוס' דמעילה זה דפירשו בזה אחר זה ששחט השנייה לאחר שזרק את דם הראשונה, וקשה דלפי"ז אמאי אמר ר"א דבזה לא אמר ר"ע דדמה של זו פוטר את בשרה של חברתה, ויש בה מעילה, וקשה הא בזה הוי ודאי חטאת שכיפרו בעליה, ופשיטא שיצא מידי מעילה, וע"כ צריך לפרש כמו שכתבנו דהבדל יש בין ב"א לבזה אחר זה, דבבת אחת דינם כחטאת אחת ממש, אבל בזאח"ז אין דמה של זה פוטר להיות דינה כדין חטאת, ובזה אחר זה אין בשנייה דין חטאת, אלא הוי חטאת שכיפרו בעליה ואזיל לאיבוד, והנה כשיטת רש"י כן הוא ג"כ שיטת המאירי ביומא ס"ד ע"ב שכתב שם וז"ל והיא שכללנו בחטאות המתות נתכפרו בעליה באחרת, נמצאת קודם שנתכפר ר"ל קודם שנזרק דמה אלא שכבר נשחטה הרי זו במיתה עכ"ל הרי מבואר דבשחיטה דהראשונה לחודיא נעשית שניי' חטאת שכיפרו בעליה. ד אמנם

עכ"פ מבואר שיטת רש"י דלאחר שחיטה הראשונה הוי שחיטת השניי' כחטאת שכיפרו בעליה, וא"כ קשה לרש"י לשיטתו היאך פירש הכא דשנייה כשרה אם נשפך דם של הראשונה. - ה ונראה ביישוב דברי רש"י, דיש שני עניני דחוי, א) חיובי, ב) שלילי, חיובי כיצד היינו שיש בעלים להקרבן, ונדחה מהקרבה. זהו שנקרא דחוי חיובי, שלילי כיצד, כגון מי שהקריב קרבן, דעל ידי זה כל הבהמות דחוין מהקרבה, כיון שכבר נתכפרו הבעלים, והנה יש הבדל בין דחוי חיובי לדחוי שלילי בזה, דדחוי חיובי חל הדחוי על עצם הקרבן בעצמו, וזה עושה פסול בעצמותו של הקרבן, אבל דחוי שלילי אין הדחוי על עצמותו של הקרבן כיון שמעולם לא היה לו התקשרות עם הבעלים, - וממילא אין כאן דחוי, אלא מצד זה שלא נבחר לקרבן, וזה ליתא בדחוי, ומטעם זה יובן ההבדל שבין הפריש חמאת ונאבדה להכא ששחט שתי חטאות, וזה הדבר, דבהפריש חטאת ונאבדה והפריש אחרת ושחט, ואח"כ נמצאת הראשונה, דקרינן לה דחוי, הוא מטעם דהוי דחוי בחיוב, משא"כ הכא בשחט שתי חטאות, דמיירי ששחט קרבן חטאת אחת עבור ציבור, ואח"כ שחט עוד חטאת, דכיון דמיירי שלא היתה החטאת השניי' מופרשת לשם חטאת, נמצא דבשעה ששחט הראשונה, לא חל על השניי' שום דחוי חיובי מפני שלא הי' להשנייה שום התייחסות עם הציבור אודות הקרבן, ולכן אין כאן דין דחוי לפסול, וכמוש"נ. ו שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלות דגים חייב, להעלות דגים והעלה דגים ותינוק, רבא אמר חייב רבה אמר פטור מאי טעמא זיל בתר מעשיו, הרמב"ם בפר"ב משבת הט"ז פסק דפטור, וזהו כרבה, ומסתבר שכן צריך לפסוק, דרבה הוא רבו דרבא, והלכה כרב נגד התלמיד, והנה גירסת הראב"ד דרבה סבר חייב, ולכן השיג מדוע פסק כרבא שהוא תלמידו דרבה, והה"מ כתב דהלכה כבתרא באופן דלא נחלקו פנים בפנים, וכן כתב בשם הרשב"א יעוי"ש, והנה לגירסת הראב"ד דרבה סבר פטור, יש לעיין בהא דסבר רבה בפסחים מ"ו ע"ב באופה מיום טוב לחול דאינו לוקה מטעם הואיל דאי מקלעי אורחים וחזי לי' יעוי"ש וקשה הא היתה שם מחשבתו לאיסור, ולפי גירסת הראב"ד סבר רבה דאזלינן בתר מחשבתו. ז ונראה דשאני התם ביו"ט דבאמת מלאכת אוכל נפש מותר ביו"ט, והמחשבה שחושב עבור חול, מביא איסור, נמצא דבלא מחשבה זו דלחול המלאכה מותרת, ממילא אמרינן דבשביל הואיל דאי מקלעי אורחים וחזי לי' בהכרח נתבטלה המחשבה לגמרי, משא"כ כאן דמלאכת הצידה היא מלאכה אסורה בשבת, ובסתמא אסור, ורק בשביל הצלת נפשות מותר, ולהכי כשחשב לאיסור נשארה באיסורה כמעיקרא, והביאור בזה בקצרה דאוכל נפש הותרה ביו"ט בתורת היתר גמור, ובטלה מחשבתו לאיסור בעלילה כל דהוא והוא הא דהואיל וכו', משא"כ

מלאכה בשבת דהוא איסור ברור, ורק לצורך קרבן אמרה התורה היתר, וכן לענין הצלת נפשות, אבל אם אינו עושה המלאכה למטרה זו, שפיר קרינן לזה מלאכת איסור, כיון דגם נתקיימה מחשבתו דהרי צד גם דנים, ואין לומר דזה תינח שבת דאמרינן דהוי' היא אצל הצלה, אבל הקרבת קרבן בשבת מבואר ביומא מ"ו דהותרה בשבת, אבל זה ליתא דאף אם הותרה שבת אצל קרבן, אבל כיון דרק בשביל קרבן הותרה, אבל כשכבר נשחט קרבן ואין צורך עוד לקרבן, הרי הוא עשה איסור ברור, ואף שאח"כ ע"י סיבה נתהווה שנצרך לקרבן, מפני שנשפך דם של חטאת הראשונה, אבל כיון שזה לא עשה למטרת קרבן קרינן לזה שחילל שבת, וכמוש"נ. א תוספות ד"ה להעלות דגים והעלה דגים ותינוק רבא אמר חייב, לא דמי לאופה מיו"ט לחול דפטרינן מטעם הואיל וכו' ה"נ הואיל ופטור לי' אתינוק פטור נמי אדגים דחתם הוא דאפייתו חזיא לצורך יו"ט, אבל הכא צידת דגים לא חזיא בשבת עכ"ל, ויש להבין מאי הקשו דנימא הואיל, מה שייך הכא הואיל הלא רבא סבר דאזלינן בתר מחשבתו. והוא חשב לדגים. ב ונראה דכוונת התוס' להיפך מדוע לא אמרינן התם גם כן דמה מהני הא דהואיל דאי מקלעי אורחים וחזי לי', הלא זיל בתר מחשבתו, והוא חשב לאפות מיו"ט לחול, ועל זה תירצו שפיר דהתם אי מקלעי אורחים, נתברר לנו שהאפיי' היתה לצורך היתר, ומלאכה זו עצמה נעשית מלאכה מותרת, - משא"כ צידת דגים, אעפ"י שהעלה גם תינוק, אבל בשביל זה לא נעשה הצידה דדגים מלאכה מותרת, כיון דמעולם לא הותרה צידה בשבת, עי' בספר ברוך מעם דף פ' ע"ב שנראה ג"כ שמפרש כן בכוונת התוס', ובזה יש לתמוה בתוס' שם בפסחים שהקשו דנימא הואיל בכל מלאכת שבת, הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה יעוי"ש, וקשה הא התם היתה מחשבתו לאיסור, וגם עצם המלאכה הוא מלאכת איסור, וצ"ע. ג והנה יש לעיין היאך הדין בעושה בשבת דבר היתר ואיסור בבת אחת, אם יש כזה משום מלאכת בשבת והנה מהא דנתכוון להעלות דגים ותינוק, וגם העלה דגים ותינוק דפטור, אפשר לומר דזהו רק משום פיקו"נ דנתנה שבת להיות נדחת ממנו, משא"כ מלאכת היתר, שאין כאן שבת נדחה, אלא שאין כאן איסור, אבל בשעושה דבר איסור ג"כ עם ההיתר אפשר לומר דנתבטל ההיתר וכמאן דליתא דמיא, וכיון שעשה עכ"פ מלאכת איסור, ויש כאן מחשבה ומעשה דאסור, אפשר דיש כאן חילול שבת מעליא, ומצאתי שנחית בזה להסתפק בזה במעשה רקח בה' שבת פר"ב. ד אבל נראה דפליגי בזה רבותינו, הרשב"א והר"ן בפר' האורג, וכאשר יבואר. א הנה הרשב"א חידש בדין צידה דמותר לנעול דלת מחבית ולכוון על שני דברים כאחד, דהיינו לשמירת הבית, וגם להצבי שיהי' נשמר בה וניצור, ומביא ראי' מהירושלמי מהא דנתכוון להעלות

דגים והעלה דגים ותינוק פטור, והר"ן בסו"פ האורג הקשה עליו דהא הוי פס"ר לצידה, ומהירושלמי אין ראי' מטעם דהוי פיקוח נפש יעוי"ש, ובאמת דברי הרשב"א צריכין באור דמאי חזית דאזלת בתר מעשיו זיל בתר מחשבתו, והרי עשה איסור, דהרי רצה להעלות דגים, וגם העלה דנים, והעלה תינוק בלא מתכוון, ומצינו כזה לאיסור בשבת קל"ג לענין בהרת במקום המילה דאסור למול אפילו באינו מכוון לקוץ הבהרת, והנה גם שם עוסק במלאכת היתר דהיינו המילה, ואיסור בדבר הקציצה דהבהרת, ומכל זה אסור מטעם דהוי פס"ר, ומזה ראי' לדברי הר"ן, ודברי הרשב"א צריכין ביאור. ב ומה שנראה בביאור דברי הרשב"א הכא כך הוא, דהנה יש לדקדק מדוע הביא הרשב"א ראי' מהירושלמי ולא הביא מש"ס דילן מנחות, - דלגירסת הרמב"ם כגירסת ש"ס דילן ודרבה אמר פטור והלכתא כוותי' לגבי' דרבא דהלכת כרב לגבי תלמידו, ורבה רבו של רבא הי', ומדוע הביא דוקא מש"ס ירושלמי, ונראה לבאר דהנה בצידה כזו אשר נעשה על ידי נעילת דלת ליתא בעצמותה שום דרר דמלאכה דהרי בודאי ליתא בנעילת הבית דרר דאיסור דהרי ליתא בסוג מלאכה, אמנם אם צבי נשמר בבית אז יותפס על נעילת הבית בגדר מלאכה אם מכוון לנעול את הבית בשביל שיהי' הצבי נשמר בתוכה, נמצא דהצבי שבבית פועל על נעילת הדלת מהבית שתותפס בשם מלאכה והיא מלאכת הצידה, ובזה בא הרשב"א לומר דכיון דרק בשביל התכלית דהיינו המחשבה שחושב שיהי' הצבי נשמר בתוכה בשביל זה נעשית נעילת הבית מלאכה. א"כ לפי"ז דוקא אם עיקר נעילת הבית באה עבור תכלית זו גרידא שיהי' חצבי נשמר בתוכה אז נעשית הנעילת הבית מלאכה, משא"כ אם מכוונים הבעלים שתהי' הנעילת הדלת לתכלית שמירת הבית, נמצא דגם תכלית היתר בנעילה זו, להכי אין בכח הצבי שבבית לפעול פעולתו על הנעילת הדלת שתהי' נקראת מלאכה, ולכוונה זו מביא הרשב"א ראי' מהירושלמי דשם איתא בלשון מותר, ולא כלישנא דש"ס דילן דאיתא בלשון פטור, ובירושלמי איתא לשון מותר דמשמעו לכתחילה, ומוכח לפי"ז מלשון הירושלמי וז"ל ראה תינוק מבעבע בנהר, ונתכוו' להעלותו ולהעלות דגים עמו מותר, ומשמעו מותר לכתחילה, וההבדל בין פטור למותר, דפטור משמעו דהוא הי' מכוון רק על תינוק, והדגים מאיליהן באו, אבל מותר משמעו דמותר לכוון גם על הדנים, וע"כ דלאו משום פיקו"נ מותר לכתחילה להעלות דגים, דאיזה ענין הוי הדגים לפיקו"נ, דאטו בשביל הפיקו"נ נתיר לכתחילה לעשות כל המלאכות אשר אינן שייכות להצלת הנפש כמו הכא, דמה מועילים הדנים עבור הצלת התינוק, ומדחזינן דמתיר הירושלמי לצוד הדגים נם לכתחילה ע"כ הוא מטעם שאין זה מלאכה, וכוונת הרשב"א, דהנה בהא דמעלה תינוק מן הים במצודה ליתא בזה

תורת מלאכה כלל, דהרי אין לומר צידה אלא בדבר הניצור, דהיינו שמינם ניצודים, וגם בעינן שתהי' מקום גידולם, וכל זה ליתא בתינוק שבנהר, נמצא דליתא דרא דמלאכה במה שמעלה תינוק מהנהר, ורק בשביל הדגים נעשה מלאכת צידה, ולכן סבר הרשב"א בביאור בהירושלמי, דכיון דהתכלית הוא להיתר ולאיסור ביחד, להכי לא יותפס על זה מלאכת צידה, כיון דבעצמותה של הפעולה דהיינו פרוסת המצודה ליתא בתורת מלאכה מלאכה דצידה רק כשבאה לתכלית הצידה וגם פעולת הצידה שבשעת פריסתו ילכוד, עי' תוס' שבת י"ז ד"ה אין פורסין, וכיון שכן שפיר למד הרשב"א ג"כ להאי דינא דנעילת הדלת וצבי בתוכה ונועל לתכלית שני דברים, א) עבור הצבי, ב) עבור שמירת הבית, דלא נתפס בזה בשם מלאכת צידה, כמו שכתבנו, וראיתי בשלטי גבורים פר' ר' אליעזר שכתב כוונה אחרת בדברי הרשב"א יעוי"ש, והנה אעפ"י שיש סמך לדבריו מרש"י זבחים צ"א בהא דמתנדבין יין מזלפו על גבי האישים, יעוי"ש, מכל מקום נראה לומר דמבוארין יותר דברי הרשב"א כמו שכתבנו. ג גרסינן בשבת קמ"ה כבשים שסטחן לגופן מותר למימיהן פטור אבל אסור ר' יוחנן אמר לגופן מותר למימיהן חייב חטאת, ופירש"י בהא דלגופן מותר וז"ל אם לאכול הכבשים סוחטן ממשקה הצף עליהן והנבלע בהן מותר לכתחילה דלא מפרק הוא הואיל ולאו למשקה הוא צריך עכ"ל הרי מבואר ברש"י תרתי, היינו, א) דתכלית הסחיטה לתכלית גופו אשר על ידי הסחיטה יהי' לו טוב לאכילה, ב) שאינו צריך להמשקה היוצא מהן ואינו דומה למפרק, ובזה יש לחקור היאך הדין אם גם רוצה בהמשקין היוצא מהן, נמצא דמכוון לשני תכליתים תכלית שיהי' הפרי טוב לו לאכילה בלא משקין, וגם תכלית המשקין היוצאין מהם גם כן, היאך הדין בזה, אם אזלינן בתר הפרי בעצמותו, וכיון שתכלית הסחיטה הכא עבור השלמת הפרי, וזה לא מצינו במפרק שהוא תולדה דדישה ומה"ט מותר לסחוט גם לכתחילה לצורך גוף הפרי, והכא ג"כ מותר כיון שסוחט עבור השלמת הפרי ותיקונו ולא משגיחין על מחשבתו שחושב גם לשתות המים הנסחטין, או דלמא כיון שחושב גם לתכלית של המשקון, וא"כ דומה בזה למפרק שצריך להדבר הנפרק ואסור, ד והנה בהא דלמימיהן פטור בהני כבשים לשיטת רב פירש"י וז"ל פטור שאין זה מפרק שאין המשקה הזה יוצא מן הכבשים שלא גדל בתוכן אבל אסור אטו זיתים וענבים עכ"ל, והקשו התוס' ד"ה כבשים מהא דאיתא בשבת קמ"א דגזרו להדוקי אודרי אפומא דשישא שמא יסחוט, וקשה הא אפילו סחיט ליכא איסור דאורייתא, יעוי"ש, והנה יש להבין בזה קושיות התוס' דהרי ע"כ תרי עניני סחיטה איתא, א) איסור סחיטה שהוא דומה למפרק שהוא תולדה דדש כדפירש"י רש"י, ב) איכא סחיטה שאסור מפני שהוא דומה למלבן דהיינו

כביסה כמבואר בתוס' כתובות ו' יעוי"ש, ובחידושי הרשב"א שבת קי"א, והנה הכא בפירות שנכבשו, דע"כ ליתא בזה תורת ליבון וכביסה, וע"כ עיקר איסורם בסחיטה יען שדומה לתולדה דדישה, והיינו מפרק כדפירש"י, ולהכי שפיר כתב רש"י בהני כבשים דכיון דהמים אתי מעלמא ולא מגופן ולהכי לא הוי תולדה דדישה, ולפי"ז לא קשה מהני אודרא דשישא דהתם הרי לא שייך מפרק תולדה דדישה כיון דלאו אוכלין נינהו, והתם ע"כ עיקר סחיטתן דאסור הוא מפני שדומה למלבן והיינו כיבוס, ובזה ודאי אמרינן דגם במשקין דאתי מעלמא כיון דעיקר ליבון וכיבוס הוא במיא דאתי מעלמא, וא"כ יש לעיין מאי מקשו התוס' על רש"י. ה והא דלא פירש"י כפשוטו דלהכי סבר רב למימיהן פטור משום דרב אזיל לשיטתו דליתא חיוב בסחיטה רק בזיתים וענבים בלבד, והתוס' באמת פירשו הכי, נראה לומר דרש"י רצה לחדש סברא אמתית שתספיק גם לשמואל דמיירי התם ואמר ג"כ למימיהן פטור אבל אסור, ואם לא הי' רש"י נותן טעם חדש אלא עיקר הטעם משום דאין סחיטה רק לזיתים וענבים בלבד, ואם זהו טעמו של רב א"כ לשמואל דסבר ג"כ הכי ע"כ טעמו ג"כ משום זה, וא"כ הוי רב ושמואל בחדא שיטה, והוי ר' יוחנן יחיד לגבייהו, ויהי' הלכה כרב ושמואל, להכי פירש"י טעם חדש, וטעם זה יספיק לשמואל כי רב לא צריך לזה, נמצא דבעיקר הדין שאמר רב דאין סחיטה מן התורה רק לזיתים וענבים בלבד הוי יחיד לגבי שמואל ור"י, וא"כ יש להורות כרבים, דמן התורה איכא איסור אפילו בשארי פירות, ולפי"ז איכא שלש שיטות, דהנה שיטת רש"י כמבואר שדעתו דגם בשארי פירות איכא איסור מן התורה בסחיטה, ושיטת הרי"ף והרמב"ם דמן התורה אינו אסור רק בזיתים וענבים בלבד, ובשאר פירות למימיהן פטור אבל אסור, ושיטת ר"ח הובא בתוס' דגם בכבשים בסחטן למימיהן חיים חטאת, והיינו דפסק כר' יוחנן, נמצא דחקירה דידן הוי לכל השיטות, דלשיטת הרי"ף והרמב"ם יש לספוקי בזיתים וענבים בסחטן לצורך עצמן וגם למימיהן, ולשיטת רש"י יש לחקור גם בשארי פירות, בסחיטה שסוחט את המים של עצמן, ולשיטת ר"ח יש לחקור גם בכבשים אעפ"י שהמשקין אתו מעלמא בתוכם.

- ו ולפי דברי הרשב"א שפיר יש לחקור בנידון דידן ג"כ, והוא דכיון דע"כ עצם הסחיטה באופן שהוא בא עבור תיקון הפרי כמו לרכך בודאי דלא נקרא מלאכה, ורק בשביל המחשבה שחושב למשקין בשביל זה נקראת מלאכה. ולפי"ז בסוטחן לצורך גופן וגם להוציא מימיהן עבור תכלית המשקין שפיר דמי לנעילת הבית עבור הצבי וגם להיות הבית נשמרת, וכמו התם שלא תותפס מלאכת צידה בשביל מחשבתו שחושב שיהי' הצבי ניצוד בתוכו, כן לא תותפס גם הכא מלאכת סחיטה עבור מחשבה שחושב

למימיהן כיון שעוסק בסחיטה דלצורך גופן אשר לא בשם מלאכה יכונה, אבל יש לדחות ולומר דלא דמי להא דהרשב"א דהתם הצידה נעשית מאילי' דבשעה שהמצודה פרוסה עבור התינוק בשעה זו נכנסים דגים גם כן בלא כוונה מקומית ג"כ, ואי אפשר להמלט מן הדגים רק על ידי עשיות פעולות והשתדלות לגרשם, וכמו כן בנעילת הבית הצבי נשמר בתוכו ממילא, ואין אופן להמלט מצידה רק ע"י פעולה חדשה לגרשו מן הבית, ולהכי כיון שהצבי ניצוד מאיליו, בזה מתיר הרשב"א לכתחילה, מה שאין כן בסחיטה כיון דלענין צורך גופן לא בעינן שתרד המשקה לתוך הכלי, והכא כיון שמכוון גם לצורך מימיהן בודאי שמכוון שתרד המשקין לתוך הכלי או לתוך פיו, נמצא דאיכא כוונה מקומית שתרד המשקה למקום זה דוקא, ואפשר דבזה מודה הרשב"א דנקראת סחיטה תולדה דדישה, שהוא מפרק, כיון שצריך להמשקין ומקבלם. ז ויש להוכיח מדברי התוס' כתובות ו' ד"ה האי מסוכרייתא, דהקשו דאם אמרינן פס"ר דלא ניחא לי' ג"כ אסור א"כ אמאי קאמר רב בשבת קמ"ה כבשים שסחטן לצורך גופן מותר הואיל ואין צריך להמים היוצאין, והשתא אע"ג דאין צריך הי' להיות אסור יעוי"ש, ולפי"ז פשיטא להתוס' דאם חי' פס"ר דניחא לי' בשעת שסוחטים לצורך גופן דבזה בודאי אסור, איברא דיש לומר דהתוס' לא סברי עצם דינו של הרשב"א בהא דצידה כמו שהר"ן פליג עליו, וגם הרמב"ם ע"כ לא סבר כוותי' כמו שנתבאר לעיל, - נמצא דלהרשב"א הדבר עומד בספק. בדין ריבוי בשיעורין א גמרא בעי רבא חולה שאמדוהו לשתי גרוגרות ויש שתי גרוגרות בשתי עוקצין ושלש בעוקץ אחד הי מנייהו מייתינן, שתים מייתינן דחזי ליה, או"ד שלש מייתינן דקא ממעטא קצירה, פשיטא שלש מייתינן וכו' יעוי"ש, והנה נשמע מסוגיא זו שתים, א) דאיכא איסור בריבוי השיעור אף באופן שלא הרבה במלאכה, ב) דריבוי בשיעורין וריבוי במלאכה אצל חולה המה בגדר אחד, מדבעי איזה עדיפא ש"מ שהמה בסוג אחד, ולכאורה איזה דמיון הוא להשוות ריבוי דשיעורין לריבוי דמלאכה הלא ריבוי דמלאכה הוא חילול שבת גמור שחייב עליה סקילה ג"כ, וזה לא שייך בריבוי השיעורין, וע"כ צריך לומר דהכא אצל חולה כיון שניתנה שבת להיות נדחת ממנו להכי ע"כ אין כאן חיוב מלאכה בלא"ה, דהיינו שאף אם ירבה במלאכות אמנם כיון שעשה כן עבור החולה, אין כאן איסור מלאכה כלל, אלא שעשה איסור אחר דהיינו שהי' לו לאהדורי לעשות בהיתר, כיון דקיי"ל. שבת דחוי' אצל חולה, ויש לאהדורי אהיתרא, וזה עבר באיסור זה, שלא חזר אחרי היתרא, אבל עכ"פ אין כאן איסור מלאכה, ובאיסור זה בלאחדורי אהיתרא מדמה הש"ס להא דריבוי בשיעורין שהוי גם כן איסור גרידא בלא מלאכה, והנה בהא דריבוי בשיעורין

פליגי הראשונים אם הוא איסור דאורייתא, או איסור דרבנן, וע"כ גם בריבוי במלאכה באופן הזה דלצורך החולה כנידון דידן, אם הוא איסור מדאורייתא, או מדרבנן, ע"כ דזה בזה תליא, והיינו דלמאן דאמר ריבוי בשיעורין אסור מדאורייתא, - והיינו מפני שיש בזה ריבוי שאין צורך להחולה בו, כן גם ריבוי המלאכה אעפ"י שיש צורך להחולה בזה, אמנם כיון שהי' יכול לאהדורי ולמעט במלאכה, הוי גם כן איסור דאורייתא, ולמ"ד דריבוי בשיעורין לא הוי אלא איסור דרבנן ע"כ גם בהא דריבוי במלאכה באופן הזה הוי גם כן רק איסור דרבנן מדחזינן דהש"ס מדמה זה לזה, וכמו שנתבאר. ב ובזה יש לעיין בדברי הר"ן פר"ב דביצה שכתב שם וז"ל ותמהני עליהם (למאן דאמר דריבוי בשיעורין מדרבנן) דא"כ מאי קא מבעי לן במנחות, פשיטא דשלש מיתינן דריבוי בשיעורין לא מיתסר אלא מדרבנן וריבוי בצירה מיתסר מדאורייתא, דהא אילו אמדוהו לגרוגרות אחד ומייתי שלש בעוקץ אחד לא עבר אדאורייתא, ואילו הביאו שנים בשני עוקצין לוקה וחייב חטאת, לפיכך נראה דריבוי בשיעורין מדאורייתא מיתסר יעוי"ש ותמוהין לי דברי הר"ן דהא אין הנידון דומה לראי' דהנה זה ודאי פשיטא באופן שאמדוהו לגרוגרות אחד, והביא שנים בשני עוקצין פשיטא דאיכא איסור דאורייתא, וגם חילול שבת, דכיון דהחולה אינו צריך אלא לגרוגרות, והביאו שתים בשתי עוקצין, הרי חילל שבת שלא לצורך החולה כלל, ובאופן זה לא מיירי הסוגיא, ובאופן שהסוגיא מיירי היינו שע"כ לא חילל שבת בפועל, דהיינו שהחולה צריך להשתים, ובאופן זה שפיר יש לומר דאעפ"י שהי' יכול למעט בבצירה, ולהביא שתים שהמה מעוקץ אחד דהיינו מהשלשה, ולא עשה כן, אלא הרבה בבצירה, מ"מ לא עשה מלאכה בפועל, ושפיר מדמי הש"ס לריבוי בשיעורין, שגם כן אין כאן מלאכה בפועל ממש, וצע"ג. ג והנה מדברי הרא"ש בתשובה כלל ט"ו אות ג' שכתב דמסוגיא דמנחות ס"ד מוכח דאסור להרבות בשיעור אף באופן שאין ריבוי במלאכה, וכן מוכח מחולין המבשל לחולה אסור לבריא גזירה שמא ירבה בשבילו יעוי"ש, והנה מדמביא מהא דשמא ירבה ומוכיח מזה אפילו באופן שאין ריבוי במלאכה, וא"כ ע"כ מוכח דריבוי בשיעורין הוי איסורו מדאורייתא, דאל"כ לא שייך גזירה, וכמו שכתב הרשב"א בחידושיו לחולין י"ד שמפרש שמא ירבה, היינו שמא ירבה לבשל חתיכה אחרת יעוי"ש, הרי. חזינן שמפרש הרשב"א בחששא דשמא ירבה, היינו שמא ירבה במלאכה, וכן כתב הרשב"א בתשובה, הובא בב"י סי' שי"ח, ומדחזינן שרבינו הרא"ש מפרש הסוגיא ומוכיח מזה לאסור הריבוי בשיעור אף שאין ריבוי במלאכה, ע"כ סבר דריבוי בשיעורין אסור מדאורייתא, דאל"כ אין לגזור שמא ירבה מטעם דהוה נזירה לגזירה, וגם מהא שהביא שם סוגיא דעירובין בההוא

ינוקא דאישתפיך חמימי' נחים לי' אגב אמו מפרש שם ע"י נכרי, וע"י ישראל אסור מטעם ריבוי בשיעורין, מוכח מזה דאיסורו מדאורייתא, דבאיסור דרבנן יש להקל גם ע"י ישראל לצורך מצוה, והתוס' סברי אליבא דאמת דגם ע"י ישראל מותר, וע"כ משום דסברי התוס' דריבוי בשיעור אינו אסור אלא מדרבנן, ודעת הר"ח הובא בתוס' שאסור ע"י ישראל, נמצא לפי"ז שדעת הר"ח והרא"ש והר"ן דריבוי בשיעורין אסור מדאורייתא, והתוס' והרשב"א סברי דמדרבנן היא. ד והנה לכאורה מוכח דריבוי בשיעורין אסור מדאורייתא, וכשיטת הר"ן, והוא מהא דאיתא בשבועות י"ח לעולם אימא לך המשמש מת בעריות חייב, והכא היינו טעמא דפטור משום דאנוס הוא, והא דאמרת כי פריש מיד אמאי חייב שהי' לו לפרוש בהנאה מועטת ופריש בהנאה מרובה יעוי"ש, הרי מבואר דמחייבין לי' בשביל ריבוי ההנאה, - הרי מבואר דריבוי בשיעורין אסור מדאורייתא, וזהו אף בשעה שעוסק בהיתרא כמו הכא שהי' אנוס, וכמדומני שהגאון בספר עמו"א עמד בזה, אמנם זה ליתא דע"כ פרישה באבר חי אין זה פרישה, אלא כניסה וביאה ממש היא, ואין זה ענין להא דריבוי בשיעורין, דהבאור בזה דהריבוי בשיעור נעשה ע"י מעשה אחת, היינו בלא הוספת מעשה ופעולה, משא"כ הכא דהפרישה באבר חי, הרי זה ניתוסף מעשה חדתא בהוספת עוד ביאה, וזהו ההבדל שבין משמש מת, אעפ"י דגם משמש מת חייב, אמנם אין כאן אלא ביאה אחת, אבל כשפורש באבר חי יש כאן שתי ביאות, וזה לא הותרה לו, וזהו הביאור בגמ' שהי' לו לפרוש בהנאה מועטת היינו ביאה חדא, ופירש בהנאה מרובה, מטעם דיש כאן ביאה חדשה, וכמובן, וכמו כן אין זה דמיון להא דהי' לו לילך בקצרה ובא בארוכה במקדש דחייב, דשאני התם דהעורף דארוכה על הקצרה הרי זה גם כן ככניסה חדשה למקדש, ואין זה ענין כלל לריבוי בשיעורים. ה הנה המנח"ח במוסך לשבת הקשה בהא דאיתא חולין ט"ו השוחט לחולה בשבת מותר לבריא וכו' מ"ט כיון דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה אדעתא דחולה קשחיט, אבל המבשל לחולה אסור לבריא שמא ירבה בשבילו, והקשה הא גם בשחיטה ניחוש שמא ירבה באופן שיספיק להחולה גם שחיטת עוף, וישחוט, גסה, ואיכא ריבוי בשיעור, ותיקשה להסוברים ריבוי בשיעורין אסור מדאורייתא, יעוי"ש, אמנם נראה דאין זה ענין להא דריבוי בשיעורין, דהביאור ריבוי בשיעורין היינו כי השיעור נתרבה ע"י המלאכה שעושה כמו בהא דמנחות דע"י מעשה הבצירה, שבצר שלשה גרוגרות, אף שהוא בעוקץ אחד, אמנם כיון שאין צורך להחולה אלא לשתים, א"כ איכא במלאכת הבצירה הוספה בריבוי בהשיעור, משא"כ בהא דמעשה השחיטה דעיקר המלאכה בחיובה הוא משום נטילת נשמה, היינו דהמלאכה נקראת על שם שנוטל פעולת החיים מן החי, א"כ ע"כ

אין הבדל בזה בין מיני בעלי חיים, וזהו שאמרו ז"ל ההורג כינה כהורג גמל, נמצא שע"כ גם בשנצרך החולה לשחיטה דעוף ושחט בהמה, אין כאן שום ריבוי במלאכה שעשה. ו ויש לעיין לשיטת התוס' דריבוי בשיעורין לא הוי אלא איסור דרבנן, - היאך הדין באופן שעשה מלאכתו, באיסור כגון שבישל לבריא, אם גם בזה לא הוי על הריבוי יותר מהצורך אלא איסור דרבנן, או דלמא דבאופן הזה דאיסורא מודה גם הרשב"א דבריבוי בשיעור גם כן אסור מדאורייתא. ז איתא בהגהות מדרכי הובא בב"י סי' שכ"ח על שם ראבי"ה אם היה החולה צריך לחמם לו יין ימלא ישראל ויחוס הא"י שמוטב שיתנסך היין משיתחלל השבת עכ"ל, והקשה הב"ח שם מ"ש מהא דשוחטין לו ואין מאכילין אותו נבילה על ידי נחירת נכרי, וכי היכי דהתם אמרינן דאיסור נבילה חמור דעובר על כל כזית וכזית וכו' וה"נ עובר על כל רביעית שהוא שותה יעוי"ש, ונראה דשאני זה מהא דשחיטה מטעם הריבוי בשיעורין דהתם בשחיטה שישחוט הישראל לא שייך ריבוי בשיעורין כמו שכתבתי לעיל אות ה', משא"כ הכא בבישל היין ע"י ישראל יש בזה ריבוי בשיעורין, ואעפ"י שהחולה צריך לזה, אמנם כיון שעכ"פ יש בזה הוספת איסור וריבוי בשיעורין בבישול הישראל, לכן כמו שאנו דואגין וחוששין דשתיית החולה שלא ישתה יין נסך מטעם שעובר על כל רביעית ורביעית, כן יש לנו לדאוג ולחוש על בישול הישראל שגם כן איתא בזה איסור על כל כזית ורבעית מטעם הריבוי בשיעורין שיש במלאכה הלזו, ומבואר גם כן דלפי"ז ע"כ סברי הראשונים דריבוי בשיעורין אסור מדאורייתא, ומיושב קושיות הב"ח, וכמו שנתבאר. ה ויש לעיין במי שאחזו בולמוס דהדין דמאכילין אותו קל קל תחילה, אם האכילוהו החמור אם יש בזה איסור דאורייתא, או דלמא כיון שיש בסגולת החמור שמציל את נפשו, לכן בדיעבד לא עשה איסור. בדין פיקו"נ אצל חולה אם דחויה או הותרה א כתב הרמב"ם בפר"ב משבת ה"א וז"ל דחויה היא שבת אצל החולה וכו', מבואר מזה דס"ל דפיקו"נ אצל שבת דחויה היא, ונפק"מ לענין חולה בשבת שצריך לבשר ויש נבלה מוכנת לפניו, אין לשחוט עבורו, וכמו כן כבר נשאל הרשב"א לענין חולה בשבת אם מהדרינן להאכילו נבלה שאינו אלא איסור לאו כשצריך לבשר, או מחללין שבת שהוא איסור סקילה בכדי שיאכל בשר כשר, והשיב דדין זה תליא אם אמרינן טומאה דחויה בצבור או הותרה, והובא בב"י סי' שכ"ח, ולפי"ז שפיר כתב הרמב"ם דשבת דחויה אצל חולה כמו דפסק טומאה דחויה בצבור, ויוצא מזה לדעת הרמב"ם דכל מה דאפשר לאהדורי ולמעט במלאכה טפי עדיף. ב והנה התוס' בשבת ק"ל בהא דאמרינן שם מעשה ששכחו להביא איזמל מער"ש והביאוהו בשבת בדרך גגות וכו' שלא ברצון ר' אליעזר דשרי אפילו ברה"ר,

והקשו התוס' הא קיי"ל כ"מ שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב ואר לאו יבוא עשה וידחה לל"ת, והכא כיון דאפשר להביא דרך גגות אמאי יביא אותו דרך רה"ר, והניחו בקושיא, והנה הרמב"ן כתב דכיון דאמר רחמנא דמכשירי מילה דוחין את השבת, להכי לא מהדרינן כלל שלא לחלל את השבת, ואע"ג דקיי"ל דבכ"מ שאתה מוצא עשה ולא תעשה בעינן שיתקיימו שניהם, ה"מ במקום שאפשר שיתקיימו שניהם לגמרי, אבל שבת ומילה הואיל ונתנה שבת לדחות אצל מילה גופה ניתנה שבת לדחות אף במכשירי', ואין מחזירין עליהן וכו' דכיון דבמלאכה זו לצורך מילה נעשית דכולה מעשה דמילה אריכתא היא עכת"ד, הרי מבואר דאם אי אפשר לקיים בלעדי דחייה שוב לא מהדרינן להקל באיסורין כיון דגם מכשירין דוחין את השבת, אמנם ע"כ דעת התוס' דלא תליא זה בזה, אלא אף על גב דמכשירין דוחין את השבת, מ"מ אין זה ענין להא דאיכא לאהדורי, דכל מה שיש בידנו למעט ממלאכה ממעטין. ג ולפ"ז בפקו"נ אצל חולה דניתנה שבת להדחות אצלו אף במכשירין, כי זה דבר פשוט דאם נחוץ לקדרה לבשל בשבת עבורו, דמותר לעשות ג"כ קדרה עבורו, וכל מכשירין נדחין אצלו, ובזה השאלה אם איכא לאהדורי אם מהדרינן למעט במלאכה תליא ג"כ בפלוגתא דהתוס' והרמב"ן דלדעת התוס' לא תלי זב"ז, היינו אעפ"י דמכשירין ג"כ דוחין שבת בפיקו"נ, מ"מ כל היכא דאיכא לאהדורי מהדרינן, כמו שסברי התוס' אליבא דר"א דאמר מכשירי מילה דוחין שבת, ומכ"מ היכא דאיכא לאהדורי למעט במלאכה מהדרינן, ולשיטת הרמב"ן דסבר דכיון דניתנה שבת להדחות שוב לא מהדרינן על מיעוט מלאכה, כן גם בפיקו"נ אצל חולה בשבת נ"כ לא מהדרינן למעט במלאכה, ולדברי הרמב"ן נפשט השאלה אם שוחטין לחולה בשבת, דבודאי שוחטין עליו אפילו אם יש נבלה לפניו, מטעם דלא בעינן לאהדורי על מיעוט מלאכה. ד ולפי דברי הרמב"ן יובן לנו גם דברי הראב"ד אשר לכאורה אין דבריו מבוארים, והוא דכתב הרא"ש בפר' יוהכ"פ סי' י"ד וז"ל שאלו את הראב"ד ז"ל חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר, אם יש לפניו נבלה ואין שחוט אם לא שנשחוט בשבת, כי יש אומרים מוטב שיעבור הוא על לאו דנבלה משיעברו אחרים על איסדר סקילה, והשיב דברי יש אומרים מכוונים הם אבל יש לומר כי איסור שבת כבר ניתן לדחות בהבערה ובבישול ובמחמין לו חמין, עכ"ל, ולכאורה אין ביאור לדברים האלה כי מה זה שייכות לזה שהותר לו הבערה ובישול ולחמם לו חמין, הלא כל השאלה אם טוב לנו למעט במלאכה שהוא איסור חמור, דהיינו שחיטה בשבת שהוא עון סקילה וליתן להחולה נבלה המוכנת לפניו, ועל זה השיב כי מפני שמותר לבשל עבורו ולהחם לו חמין, להכי מותר לשחוט הלא תשובה זו לכאורה אינה

ממין הטענה, דהלא גם בבישול אם יש לפניו תבשיל מבושל, וחמין מוכנים לו, פשיטא שאסור לבשל ולהחם חמין עבורו, וה"נ בנידון השאלה כיון שיש בשר נבלה לפניו, ונבלה הותרה לחולה מטעם פיקו"נ, וא"כ למה לנו לשחוט ולעבור על איסור סקילה בחנם, אבל אפשר לומר שדברי הראב"ד מכוונים לפי שיטת הרמב"ן שכתבנו לעיל, והיינו כי בכל מקום שהותר מכשירין אז נפל בבירא דין זה דאפשר לאהדורי, ולא בעינן לאהדורי על מיעוט מלאכה, וזהו כוונת הראב"ד שכתב דכיון דהותרו כל מלאכות עבורו, והיינו הבערה בישול והלחם לו חמין, ומובן בזה דגם מכשירין הנדרשין למלאכות האלו ג"כ מותרין והוא דבאמת גם כל המלאכות הנעשות עבור החולה אין זה אלא גדר מכשירין לחודיא, - וממילא ליתא בזה דין לאהדורי על מיעוט מלאכה. ה והנה אף שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם דכיון דסבר דשבת דחוי' היא אצל חולה להכי סבר דכל היכא דאיכא לאהדורי מהדרינן על מיעוט מלאכות כמו בטומאה, אבל אפשר לומר דסבר הרמב"ם נם כן כהרמב"ן והראב"ד, דבמקום שניתנה שבת להדחות אצל מכשירין, ליתא להאי דינא לאהדורי אמיעוט מלאכות כלל, אמנם נראה להוכיח דדעת הרמב"ם דלא כהרמב"ן, וכאשר יבואר. ו כתב הרמב"ם פר"ג מתו"מ הי"ח וז"ל חביתי כהן גדול מ"ע להקריבן בכל יום וכו' ולישתן ואפייתן דוחין את השבת וכו' שנא' תופיני, שתהא נאה, ולא תאפה מערב, ועוד אם תאפה מבערב תיפסל בלינה שהמרחשת מכלי הקודש היא עכ"ל, ודבריו תמוהים דהרי בגמ' לעיל נ' מבואר דלמ"ד דדרשינן על מחבת דבעינן כלי שרת להכי אי אפשר לאפות מער"ש בכדי שלא תיפסל בלינה, ולא בעינן לטעם שתהא נאה, וכיון שהרמב"ם פוסק דבעינן כלי שרת, וכתב ג"כ הטעם בכדי שלא תיפסל בלינה, וא"כ לא צריך תו לטעם שתהא נאה, ועמד בזה הלח"מ יעוי"ש, אמנם נראה בזה לפי מה שפריך הגמ' לעיל נ"ז דמוקי שם כגון שלש ע"ג קטבליא ופריך הכי השתא בשלמא ביסא לא כתב רחמנא דלעביד ביסא למילש בה כי לש לה ע"ג קטבליא לית לן בה, אלא עשרון כיון דאמר רחמנא עביד עשרון וכייל בי' שביק עשרון דקודש ועביד בעשרון דחול, הרי מבואר לנכון דבמקום דלא כתיב כלי בתורה לא בעינן כלי שרת דוקא, ולפי"ז בשלמא במחבת דכתיב באפי' בעינן שפיר כלי שרת, ומה"ט בעינן גם גבי אפי' בתנור קדוש, משא"כ בלישה ועריכה דלא כתיב כלי בתורה שפיר דמי גם בכלי חול, וא"כ מדוע תדחה שבת גם חלישה ועריכה, ואין לומר דלהכי א"א לעשות זאת מער"ש בכדי שלא תחמיץ, דליתא דבשביל שלא תחמיץ הרי יכול להניח בצונן, כהא דמצינו בפסחים מ"ו, וזה הי' מוקשה להרמב"ם, וכתב הטעם דבעינן שתהא נאה, ואם תהי' הלישה והעריכה בער"ש לא תהי' האפי' נאה כמובן, ושפיר הוכרח הרמב"ם לכתוב הטעם הזה ג"כ שתהא נאה

בשביל הלישה והעריכה, ולעיל בסוגיא ביארנו דברי הרמב"ם באופן אחר, ואם כדברי הרמב"ן דבמקום שמכשירין דוחה שבת, אין לחפש אחרי היתרים ולמעט באיסורים, א"כ לא הי' הכרח לכתוב הטעם שתהא נאה, דכיון כשהאפי' שהיא ג"כ מכשירין ג"כ דוחה שבת, א"כ בודאי גם הלישה והעריכה תדחה שבת, ומוכח דהרמב"ם לא סבר כהרמב"ן, וממילא כוונת הרמב"ם שכתב דשבת דחוי' אצל חולה, לומר דיש לאהדורי ולמעט מלאכות, נמצא דדעת התוס' והרמב"ם דלא כהרמב"ן - ז והנה גם מהירושלמי פרי"ט דשבת ה"א יש להוכיח כשיטת התוס', והוא דאיתא שם וז"ל רבי יוסי בי רבי בון בשם רב חונה מתניתין אמרה כן שאסור לעשות חולה (מחיצה של בני אדם) דתנינן ר"א אומר אם לא הביא כלי מער"ש מביאו בשבת מגולה שאם אומר את כן שמותר לעשות אף הוא אינו מוצא לעשות חולה ומביאו, יעוי"ש, הרי מבואר דסובר הירושלמי דאפילו לר"א דסבר מכשירי מילה דוחין את השבת מ"מ אית למיהדר אחרי היתרים ולמעט באיסורים כל מה דאפשר. ח איברא דיש להביא ראי' לשיטת הרמב"ן מהא דאיתא בתמיד כ"ח ובירושלמי פר"ב דמגילה דאיתא שם דהיו מחמין חמין לרביכה, יעוי"ש, והיינו מכשירין שאפשר להכין מערב שבת, ומזה מוכח כדברי הרמב"ן, דלא מהדרינן למעט במלאכה, ואולי יש לחלק דהתם בחמין שהוחמו מער"ש לא יהי' טובים כשל היום, וגם לא יהי' נאום, וכדלעיל, ואולי אפשר לחלק בין מכשירין דמצוה למכשירן דחולה. - ט והנה הרא"ש בפר' יוהכ"פ שם הביא דברי רבינו מאיר שהשיב בתשובה על השאלה אם שוחטין לחולה שיב"ס בשבת בשיש לפניו נבלה, וכתב דמיון מאוכל נפש ביו"ט דשוחטין ביו"ט אעפ"י דאיכא עשה ול"ת דאיסור מלאכה, ומאכל נבלה אין בה אלא לאו, או לומר לנכרי לנחור עופות, דליכא אלא איסד"ר דאין שחיטה לעוף מה"ת, אלא כיון דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביו"ט כמו בחול, וה"נ כיון שהתירה תורה פיקו"נ הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיב"ס כאילו עשה בחול, יעוי"ש, מבואר מזה דסבר ג"כ דלא בעינן לאהדורי אמיעוט מלאכות, מטעם דשבת הותרה אצל חולה בפיקו"נ, אבל ע"כ דעת התוס' בשבת דלא כרבינו מאיר, והוא מדהקשו מדוע לא מהדרינן אמיעוט מלאכות, אעפ"י דמילה בשבת לכו"ע בגדר היתר גמור, ולא בגדר דחוי, וע"כ דס"ל להתוס' דאין זה ענין להא דאוכל נפש ביו"ט, נמצא דנידון זה אם יש לאהדורי אמיעוט מלאכות אצל חולה בשבת תליא ברבוואתא, והוא דלדעת רבינו מאיר והרמב"ן והראב"ד לא בעינן לאהדורי אמיעוט מלאכות, ויש לעזיי אם יש לצרפם לדעה אחת, כיון דטעם כל אחד הוא בפני עצמו, והיינו דלדעת הרמב"ן והראב"ד הוא מטעם שהותר מכשירין, ולדעת הרבינו מאיר הוא מטעם שהותרה שבת אצל חולה, אבל דעת התוס'

דיש לאהדורי אמיעוט מלאכות, וכן דעת הרמב"ם, ולדעת הרשב"א תליא זה בפלוגתא דחוי' או הותרה, וכתבנו שדעת הרמב"ם דדחוי' היא, וכן דעת הר"ן פר"ב דביצה, והוי ספיקא דדינא. עוד בדין פיקוח נפש אצל שבת א גרסינן ביומא פ"ד ע"ב פלוגתא דרב ושמואל בהא דתנן מצא בה תינוק מושלך אם רוב וכו' ואמר רב לא שני אלא להחיותו וכו' ושמואל אמר לפקח עליו את הגל, כי אתמר דשמואל אריש איתמר, אם רוב כותים כותי, אמר שמואל ולענין פיקו"נ אינו כן, והיינו דאפילו ברוב כותים מפקחין, ולפי"ז ע"כ דרב סבר דגם בפיקו"נ הולכין אחרי הרוב, ואם רוב כותים אין מפקחין, והנה לפי"ז יש לתמוה דאם הולכין בפיקו"נ אחרי הרוב, וא"כ ספ"ס שהוא כדין רוב גם כן לא מהני, וא"כ היאך יפרש המשנה מי שנפל עליו מפולת, דמבואר בגמ' דלא מיבעי' קאמר, ואיכא הרבה ספיקי, ומ"מ מפקחין, וכמו כן תיקשה למאי דרצה הש"ס לומר גם בדשמואל דלענין פיקו"נ אזלינן בתר רובא, דלפי"ז היאך יפרש המשנה, וא"כ גם בלא רומיא דשמואל אדשמואל תקשה היאך יפרנס המשנה. ב ונראה דע"כ שאני בזה בין רובא לספ"ס, והיינו דאעפ"י שספ"ס הוא גם כן מכח רובא לשיטת הרשב"א, אמנם שאני במקום שחידשה תורה ועשאה לספק כודאי, שאז גם ספ"ס נעשה ודאי, -- וכאשר יבואר, - והיינו זה הדבר דבאופן שאמרה תורה דהספק נעשה כודאי א"כ הספק הראשון נעשה כודאי חיוב, וא"כ שוב אין מקום להצטרף לספ"ס, כי הביאור ספ"ס שהוא נעשה רובא, זהו באופן ההצטרפות הספיקות, משא"כ במקום שהספק הראשון נעשה ודאי, א"כ הרי הוא בהצטרפות לודאי, וא"כ הרי מצטרף לחיוב ולא לפטור, ובאופן ברובא בריבוי הספיקות הרי יש כאן ריבוי הודאים, משא"כ רובא דבתחילה הרי אינו נעשה ספק כלל, ואם אנו תופסין הרובא הרי יש כאן בירור נכון לפנינו בלא שום ספק, ואין כאן דין פיקו"נ כלל. ג ובזה יש לבאר דברי התוס' פסחים ט' ע"ב ד"ה ספק גררוהו ההיא שעתא וא"ת האי בור היכא קאי אי ברה"ר אפילו בספיקא אחד טהור, ואי ברה"י אפי' בספ"ס, וא"כ מאי משני שהטילה כאן נפל, ויש לומר דגרירת חולדה וברדלס הוי ספק הרגיל יעוי"ש, ותמוה דכיון דספ"ס לא מהני ואפי' אלף ספקות, וא"כ מה מהני ספק הרגיל שהוא ספק אחד, במקום שהרבה ספיקות לא מהני, אמנם ביאורן של הדברים כמו שפירשנו, דהנה כיון שאמרה תורה ספק טומאה ברה"י טמא בתורת ודאי, א"כ כשאנו דנין על הספק הראשון בתחילה, אנו מחליטין אותו לודאי טומאה, וממילא אין לנו לצרפו עם השני, וכמו כן הספק השני והשלישי עד סוף העולם, המה כולם ודאים, משא"כ ספק הרגיל בתחילה שהוא כעין רובא, על זה אמרה תורה תורת ודאי, ואדרבה יש לנו לדון לרובא לומר שאין כאן טומאה כלל. ד והנה מצאתי במרדכי פר"ד דיבמות

שהקשה מטמאין ברה"י בספ"ס, וכתב וז"ל וי"ל דלא דמי דשאני התם דחד ספיקא לא הוי טמא אלא מגזירה"כ דגמרינן מסוטה, כי מן הדין הו"ל למימר אוקי גברא בחזקתי', ואפ"ה גזירה"כ ספק טמא, אלמא כודאי משוינן לי', וכיון דהכי הוא מה לי חד ספקא, ומה לן תרי ספיקי יעוי"ש, הרי מבואר כמו שכתבנו דכיון דהתורה עשאה לספק ראשון לודאי, באופן כזה שאלים לדחות חזקה, וא"כ אין הבדל בין חד ספק לתרי, והיינו כי לעולם אין כאן ספ"ס, כי ודאין המה. ה והנה זה ודאי דבפיקו"ג גם ספק תורת ודאי עליו, וכמו שמבואר בגמ' שם ביומא דנלמד מדכתיב וחי בהם, דמשמעו גם ספק, מטעם דשללה התורה עשיית המצוה בספק חיים, וא"כ ספק פיקו"נ נחשב לודאי, וא"כ לעולם לא יצורף לספ"ס, מטעם שכולם ודאים נינהו, אמנם באופן שאיכא רובא בתחילה, א"כ מעולם לא בא לכלל ספק, ובזה סבר רב דאזלינן בתר רובא, ואין כאן כלל תורת פיקו"נ, אמנם שמואל יליף גם רובא מהא דוחי בהם, וכמו שכתבו התוס' יומא שם ד"ה ולפקח, וסבר שמואל דגם למיעוט חששה תורה בפיקו"נ, וכמוש"נ. ו גרסינן בירושלמי פר"ג דתרומות ה"א התורם קישות ונמצאת מרה אבטיח ונמצא סרוח, אלא קישות ונמצא מרה לא מעיקרא היא מרה, אמר ר' יוחנן עשו אותן כספק אוכל, רב יונה בעי ולכל הדברים עשו אותן כספק אוכל מטמא טו"א, ואין שרפין עליה את התרומה כו' (גירסת הגר"א ז"ל), ופריך תמאן אמר ר' יוחנן ככר שנטמא בספק טומאה ברה"י ומגעו ברה"ר טמא, והכא טהור, שהן שני ספקות, ע"כ הסוגיא, ותמוה טובא בחידה סתומה. - ז ונראה בביאור הדברים דפריך הירושלמי מדוע הכא בהאי קישות המרה דעשו אותן בספק אוכל, וא"כ מקבלת טומאה מצד ספק, וא"כ אמאי אינה מטמאת אח"כ אוכלין של תרומה הנוגעים בה באופן שתהי' טומאה ודאית גם לשרפה כדין תרומה טמאה ודאית, ואעפ"י שמתחילה ירדה לה טומאה בספק, אמנם ע"כ מדבריו משמע דמיירי ברה"י מדנטמאת מספיקא, ואם כן תטמא אחר כך בתרומה אחרת שתהי' בתורת ודאי, דע"כ אעפ"י שתחילת קבלתה מספק, מ"מ לבסוף לטמא אחרים, הרי היא בתורת ודאי, וזהו דינו של הירושלמי מה שאמר ר"י בהאי כבר שנטמא בספק טומאה ברה"י בצד אחד, והצד השני לרה"ר, הנה הנוגע שם באותה שעה שקבלה טומאה מצד פנים, הנה הנוגע בצד חוץ טמא גם כן, אעפ"י שתחילת הטומאה בספק ירדה, וממילא הוי ספק טומאה ברה"ר וטהור, אמנם כיון שמפני שהוחלט לטומאה בצד פנים, הנה החלמה הלזו מועילה גם להצד השני שלצד רה"ר, וזה ודאי אם יש בכח לטמאות בשעה זו בשעת לידת הטומאה הספק, פשיטא שמטמא אח"כ בשכבר הוחלטה הטומאה שבפנים איזה

זמן, וא"כ הוא מדוע אינה מטמאת הקישות הזה לתרומה הנוגעת אח"כ בטומאה ודאית גם לשרוף, זהו תוכן הפירכא.

ח ומשני שאני הכא שהן שני ספיקות, ביאור הדברים דשאני התם בהבכר שנטמא בספק טומאה ברה"י שנעשה ודאי טומאה, וממילא בכח הודאי הזה מטמא גם אחרים באופן שאין עוד להסתפק בהספק הראשון כיון שכבר הוחלט, ואין אחר ודאי כלום, אמנם הבדל יש בין אוכל ודאי וטומאה ספק, שבזה אנו דנין לטומאה ודאית, - והיינו כיון שיש מקבל טומאה בודאי, ועיקר הספק הוא במטמא, היינו אם קבלה טומאה בזה אנו דנין לטומאה ודאית, והוא בדמיון לסוטה, משא"כ בספק מקבל טומאה כמו הכא בספק אוכל, בזה אין אנו דנין תורת ודאי טומאה, אלא דין ספק טומאה יש כאן, וממילא כשנולדה לנו להסתפק על מאכל אחר שנגע בזה הספק אוכל לא הוי יותר מספק טומאה, ואין שורפין על זה תרומה, כיון שספק טומאה הוא, - וזהו הביאור דקאמר הירושלמי,שני ספיקות", היינו שיש שני ספיקות על שני דברים ספק על אוכל הראשון, אם הוא טמא מפני הספק שמא אינו אוכל, וספק על האוכל השני שמא אינו טמא מצד ספק זה עצמו שמא הראשון אינו טמא מפני שאינו אוכל, והירושלמי קורא לזה שני ספיקות, היינו שמספקין על שני דברים, וזה ליתא בטומאה דספק רה"י דעלמא, מטעם דהספק הראשון עתה אינו בתורת ספק אלא בתורת ודאי, אבל הכא כיון שגם הספק הראשון נשאר בספקו, וא"כ ממילא השני ע"כ יותר מספיקא לא הוי, ואתי שפיר דברי הירושלמי ולפי גירסת מרן הגר"א ז"ל, והן והן הדברים שכתבנו לעיל. עוד בדין פיקו"נ לשבת אם מותר להציל תינוק ספק נפל וגם בספק ישראל א הנה הרי"ף בפר' ר"א דמילה הביא הברייתא ספק ב"ז ספק ב"ח אין מחללין עליו את השבת, ואילו בסוגיא שבת קל"ו מוקמינן ברייתא זו שלא אליבא דהלכתא היינו כר' אליעזר דס"ל מכשירי מילה דוחין את השבת, ובספק אין המכשירין דוחין את השבת,,אבל לענין עצם המילה שפיר מהלינן דאם בר קיימא הוא שפיר דמי מטעם מצות מילה, ואם נפל הוא מחתך בבשר בעלמא, וזהו הממנפ"ש דראב"א שם, וכבר תמהו בזה הרמב"ן והרשב"א והרא"ש, והנה בחידושי הרמב"ן הביא שכן גם דעת ר"ח, וחותר ליישב דאביי שמביא שם הא כתנאי בבהמה בח' שגמרו סימניו דמ"ד שחיטתו מטהרתו סבר חי גמור הוא, ומ"ד אין שחיטתו מטהרתו סבר ספק מת הוא, ואין שחיטתו מטהרתו מטעם דהו"ל כמחתך בשר בעלמא, ורבא סבר דכו"ע ס"ל דמת הוא,, ואפ"ה לאו מחתך בשר בעלמא הוא, מפני שכל זמן שחיותו עליו ע"כ כחי הוא. והא דשחיטתו אינו מטהרתו טעמא אחריתא, משום דלא דמי לטרפה, יעוי"ש. ב והנה כפי דרכו של רבינו הרמב"ן דבאנו למצוא מחלוקת מאן

דלא סבר הממנפ"ש דראב"א אלא סבר דחיותו של נפל נחשב לחיות כל זמן שהוא חי, נראה לומר דכבר פליגי בזה תנאי והוא בפ"ו דמכשירין מ"ז דתנן אלו לא מטמאין ולא מכשירין וכו' ומשקה בן שמונה רבי יוסי אומר חוץ מדמו, הרי מבואר דת"ק סבר דדם נפל לא נחשב למשקה דם, ור' יוסי סובר דם נפל נחשב לדם מן המת, ודינו כמת דעלמא, נמצא דלר' יוסי דסבר דדם נפל כל זמן שהוא חי דינו כאדם חי דעלמא, ופשיטא שיש בו משום חובל גם כן, והנה לפי"ז הרמב"ם דפסק הכא כרבנן דר' יוסי, כמבואר בפר"י מטו"א ה"ז, וא"כ סבר דחיותו לית בה ממש, ולהכי פסק נ"כ כהממנפ"ש דראב"א, אבל הרי"ף אפשר דסובר כר' יוסי דנימוקו עמו, וא"כ חשבינן לחיותו דנפל לחי, ויש בו משום חבורה וחובל, ולהכי פסק בספק ב"ז סב"ח אין מהלינן אותו בשבת, מטעם הספק חילול שבת, כיון דלא סבר הממנפ"ש דראב"א. ג ובזה נפרש הא דאיתא בירושלמי נזיר פר"ז הי"ב וז"ל נפלים מהו שיהא להן רקב, מאן דאמר דמן מטמא ברביעית יש להן רקב, ומאן דאמר אין דמן מטמא ברביעית אין להם רקב יעוי"ש, והפנ"מ פירש לענין קטן ומפרש דהכוונה להא דפר"ג דאהלות, אבל תמוה דשם לא מיירי לענין נפל אלא מת קטן, והירושלמי לענין נפלים בעי, וגם אין זה ענין לדברי הרמב"ם דפר"ז דטו"מ דשם בקטן מיירי, אמנם נראה דכוונת הירושלמי בפלוגתא דר' יוסי ורבנן במכשירין, דאם אנו אומרים דחיותו כחי, א"כ ממילא דמו מטמא ברביעית, כאנשים דעלמא, וגם יש לו רקב, אמנם למ"ד דדמו לאו בתורת דם, ואינו אלא זיעת בשר בעלמא, וממילא גם בחיים חיותו ע"כ לא נחשב כאיש חי אשר דמו בו כי הוא הנפש, וממילא שאין בזה משום טומאת דם לטמא ברביעית, ומטעם זה אין לו רקב גם כן כיון שאין דינו כאיש, וטומאת רקב אצל איש נאמרה, היינו איש כזה אשר דמו מטמא ברביעית כדם הנפש, והרמב"ם השמיט זה מטעם דסבר כרבנן דר' יוסי. ד והנה יש לעיין להפוסקים דסברי האי ממנפ"ש דראב"א, וסברי דמהלינן סב"ז סב"ח מכח הממנפ"ש, היאך הדין כשיסתכן אחר המילה, אם מותר להחם לו חמין בשבת, וכדומה בכדי להצילו, ובהדיא מבואר בשו"ע או"ח סי' ש"ל דסב"ז סב"ח אין מחללין עליו את השבת בכדי להצילו, ומבואר במג"א בשם הרמב"ן מטעם דלא הי' לו חזקת חי, ולפי"ז כשמלין סב"ז סב"ח הרי מכניסין לספק סכנה, אשר אח"כ לא יהי' בידנו להצילו, ואם באמת ב"ז הוא, א"כ הרי אנו מאבדין אותו, וא"כ מטעם זה עצמו משום ספק סכנה, אין לנו להכניסו בברית ביום השבת. ה והנה מקור הדין הזה דסב"ז ספב"ח אין מחללין עליו את השבת, כתב הב"י בטור שמקורו מהא דתניא בשבת קל"ה סב"ז סב"ח אין מחללין את השבת עליו, והנה שם אפשר לפרש לענין מילה, וכן פירש"י יעוי"ש, ואפשר דבזה פליגי הראשונים, דמאן

דפוסק כהממנפ"ש דראב"א ס"ל דסב"ז סב"ח מחללין עליו את השבת להצילו, וממילא שפיר אמרינן הממנפ"ש דראב"א, ונימול מספיקא, ואם איצטרך אח"כ לחילול שבת עבור להצילו, מחללין עליו את השבת מספיקא, אמנם הרי"ף ס"ל וגם הר"ח והרמב"ן ס"ל בפירושא דהאי ברייתא דאין מחללין את השבת להצילו, ולפלא שלא העירו בזה הפוסקים, שדין זה במחלוקת שנוי, והנה במדרש תנחומא פ' במדבר איתא בהדיא דאין מחללין את השבת להציל מסכנה סב"ז סב"ח, דאיתא שם ספק בן תשעה ספק בן שמנה אין מחללין עליו את השבת, ואין חותכין את טבורו, וכו' יעוי"ש, - וא"כ מזה מוכח ע"כ כשיטת הטור והב"י, וממילא יש סעד לפסק הרי"ף. ו איתא בסנהדרין ע"ב דמים לו בין בחול בין בשבת וכו' אלא דמים לו בין בחול בין בשבת פשיטא וכו' אמר רב ששת לא נצרכה אלא לפקח עליו את הגל, ופירש"י דהיכא דלא בא על עסקי נפשות מפקחין, והיכא דבא על עסקי נפשות אין מפקחין, וכן מבואר להלכה, וקשה הא גם כשבא על עסקי נפשות הנה עתה כשמונח תחת הגל לאו רודף הוא, וא"כ מדוע אין מפקחין עליו, וע"כ צריך לומר דכיון שמתחילה על עסקי נפשות בא והותר דמו, והוי עתה ספק חי ספק מת בעודו תחת הגל, וא"כ הרי הוא כסב"ז סב"ח שאין מחללין עליו את השבת להצילו מטעם דהוי ספק חילול שבת, במקום שאין לו חזקת חיים דמעיקרא, וה"ג האי גברא איבד חזקתו דחיים מטעם דהותר דמו מטעם מחרתו, והוי עכשיו ספק חי ספק מת בלא חזקה דמעיקרא דחיים, ובאופן זה לא הותרה שבת לפקח, וא"כ הרי זה ראי' חזקה לנידון זה, וכמו שכתבנו לעיל. ז ואין להקשות מדוע ספק ישראל ספק נכרי מחללין את השבת, שאני התם דהספק הזה שאנו מסופקים שמא ישראל הוא, הנה בהצד הספק הזה הי' כאן חזקת חי, מה שאין כאן סב"ז סק"ח, ופשוט בסברא. - ח עוד יש להעיר לפי דברי ר' אבהו ביבמות פ' ע"א סימני סריס ואיילונות ובן שמנה אין עושין בהם מעשה עד שיהי' בני כ' שנה, ופירש"י ותוס' דבן ח' היינו שנולד לח' חדשים כו' אין עושין מעשה להחזיקו בבן קיימא עד שיהי' בן כ' שנה, - והנה הרמב"ן והרשב"א הקשו על פירוש זה דא"כ כל יבמה שלא ילדה לט' חדשים ודאין לא תנשא לשוק עד שיהא בן כ' שנה יעוי"ש, והנה יש לומר דבספק אזלינן בתר רובא, אבל יש להעיר בזה בהממנפ"ש דראב"א דלמא אף אם נפל הוא, אבל באופן שיחי' עד כ' שנה שוב אין לומר מחתך בבשר הוא, דפשיטא שלא גרע מברי' שאין לה עצם שאינה מתקיימת יותר מי"ב חדש, ומ"מ יש בה משום חובל, והנה אפשר שגם בשביל זה דוחה הרי"ף דינא דראב"א, והעיקר בזה מה שכתבנו לעיל, דסבר הרי"ף דנפל כל זמן שהוא חי יש בו משום חובל, וכמוש"נ. עמוד ב איבע"א אין מעבירין על המצות, עיין בספרנו נזר הקודש

לזבחים נ"ב. מי איכא דוכתא דשמה גגות צריפין או צריפין גגות, וכן לקמן ומי איכא דוכתא דשמה עין סוכר, או סוכר עין, מזה חזינן דיש בזה עיכוב לענין שם, וכשמשנה השם הבא אחרון בראשונה הרי"ז שינוי, ונפק"מ לענין ניטין, עי' בספר ג"פ סי' קכ"ט אות ס"ג, אם נקרא ראובן שמעון, וכתב להיפך שמעון ראובן, וסוגיא זו יסוד לזה. א דף סה מריש ירחא דניסן ועד תמניא וכו' והנה התוס' ד"ה מריש מביא גירסא להיפך איתוקם תמידא די לא להתענאה, איתותב חגא דשבועיא די לא למספד, ובגיה"ש הקשה דלפי"ז מאי פריך שם הגמ' למ"ל מתמניא לימא מתשעה, ותמניא גופי' אסור דהו"ל יומא דאיתוקם תמידא, וקשה הא בשביל התמידא מותר בהספד, ומצד חנא דשבועיא אסור גם בהספד, יעוי"ש, וכן מצאתי בגבו"א בתענית י"ח שהקשה כן, ובשעה"מ ה' מגילה יעוי"ש, והנה לכאורה אפשר לומר דבלא"ה אסור בתמניא בהספד, אפילו אם לא הוקבע ליו"ט משום חנא דשבועיא, דהרי הוא לא גרע מיום שלאחריו דאסור בתענית ומותר בהספד, ואם הוא ערב יו"ט של מגילות תענית אסור גם בהספר כמו שמבואר בגמ' שם, וא"כ לא גרע התמניא מה שהוא יו"ט מטעם דאיתוקם תמידא, ומצאתי ברש"ש שנחית לזה שם, ולכאורה אפשר לומר דלפי"ז תקשה על התשיעי למה הוא בא הלא הוא יום שלאחריו, וגם ערב יו"ט של חגא דשבועיא. אבל זה לא קשה דאם לא נעשה התשיעי יו"ט דאז לא הי' השמיני אסור בהספד, אבל גם תירוצו של הרש"ש אינו עולה יפה כמו שמסיים הוא בעצמו, דלפי"ז אכתי תקשה דמאי פריך הגמ' למה בתמניא הלא מה שעשו התמניא יו"ט משום חגא דשבועיא נאסר גם השביעי בהספד, נמצא דקושיות הגאונים חזקה מאד על התוס'. ב ונראה דהתוס' יפרשו דלגירסא זו אם באנו לומר דלהכי קבעו התמניא ליו"ט משום חגא דשבועיא בכדי שיהי' אסור בהספד, דשוב תקשה דלפי"ז מדוע חשבוהו להתמניא במספר חגא דאיתוקם תמידא, והיינו דלאחר הנצחון דחגא דשבועיא, לא הי' להחכמים לחשוב התמניא עם הימים חגא דתמידא כיון דעתה נחשב להימים האחרונים ביו"ט יותר חמור, דאסור גם בהספד, ותירוץ הש"ס שם דמשני להפירכא מדוע חשבוהו להתמניא בחגא דשבועיא כיון דיו"ט הוא משום התמידא, ומשני הש"ס דנפק"מ אילו מיקלע מילתא ובטליני' לשבעה וכו', הנה כמו כן מתורץ גם אם באנו להקשות מדוע נחשב התמניא בין הימים של החגא דתמידא, דנפק"מ אי מיקלע מילתא דבטלינא חגא רשבועי, דאז נשאר התמניא יו"ט משום חגא דתמידא, והיינו אם יהי' מוכרחים לגזור תענית באחד מאלה הימים של חגא דשבועיא, דאז הדין דכשבטל מקצת בטל לגמרי, וכמו שפירש"י אבל זה התמניא לא בטל מטעם שהוא יו"ט משום חגא דתמידא. ג עמוד ב ת"ר וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד

ואחד, והיינו בברכה, כמו"ש התוס' והנה הקשו מדוע אין זבה מברכת אעפ"י שג"כ מ"ע כיון דכתיב וספרה, ותירצו דכיון דאי חזי אפילו בשביעי סותרת, וכוונתם דאז הוי ברכה לבטלה, וכן כתב הסמ"ג מצוה ר' וז"ל אבל זבה אינה מברכת על ספירתה מפני שאם ראתה סותרת ספירתה, ונמצאת ברכה שברכה היתה לבטלה, ויש לעיין דלפי"ז היאך מברכין על הפרש"ת וחלה הא כיון דישנם בשאלה ונעקרה ההפרשה למפרע, והוי ברכה לבטלה, והנה אפשר לומר דמוקמינן אחזקה דלא ישאל עליהן, וכמו שכתבו התוס' בגיטין ל"ג דקרינן לזה חזקה לענין התראה, אבל לפי"ז תקשה להפוסקים דסברי דגם בימי נקיים עומדת בחזקה טהרה, וכתבנו בזה בספרנו נזר הקודש לזבחים כ"ט, וביותר תקשה מדוע קיי"ל דתרומה וחלה נקראו דשיל"מ מטעם דאפשר בשאלה, וקשה הא יש למנוע השאלה שלא תיפסד הברכה, - וע"כ צריך לומר דלענין הברכה יש לנו לדון על אותה שעה, וא"כ גם בספירת זבה יש לתקן ברכה כמו בתרומה וחלה. ד ונראה דשאני תרומה וחלה דאף אם תבוטל התרומה, אבל החיוב לא נפקע ממנה, דהרי גם בשנעשה הפרשה בטעות. אבל אין טעות בחיוב, דהרי הי' טבל ברור שמחויב בהפרשה, - וממילא הברכה נאמרה כהוגן דיש כאן ציווי להפרשה, וברכה כדין נאמרה, וממילא נם כשנתבטלה ההפרשה, לא נתבטלה הברכה כיון שהחיוב הי' ברור מקודם, וגם לאחר השאלה ישנו להחיוב הזה, משא"כ בזבה אם תראה טרם כלות הנקיים וסותרת. נמצאו דלא היתה מחויבת כלל בספירה, ובזה שייך ברכה לבטלה. ה ובאמת מסופקנו בהפרשת תרומה בפעם שניי' לאחר שנעשה טבל ע"י שאלה, אם צריך לברך פעם שניי' דאפשר דהברכה דבפעם ראשון די, כיון דבירך על הציווי דלהפריש, וצ"ע. א דף סו רשב"א אומר כתוב אחד אומר ששת ימים תאכל מצות, וכתוב אחד אומר שבעת ימים וגו' אתה יכול לאוכלה ששה מן החדש, וקשה הא שפיר יצוייר גם שבעה מן החדש מטעם דאתי עשה דמצה ודחי לל"ת דחדש, וכמו שהקשו התוס' בקדושין ל"ח בשם הירושלמי, ומה שסובר הירושלמי שם דעשה דקודם הדיבור לא אלימא טובא, הנה ש"ס דילן לא סבר לה כמבואר ביבמות ה'. ומצאתי בספר המקנה שנחית לזה, וכתב בשם אביו הגאון ז"ל משום דכיון דאסור לקצור קודם לעומר, ולא שייך עשה דוחה ל"ת כיון דלאו דקצירה לא הוי בעידנא, וקושיות הירושלמי משום דאז היו שריון ישראל בבקעת יריחו שאין מביאין משם עומר, ושם מותר בקצירה, דממקום שאי אתה מביא אתה קוצר, יעוי"ש, - אבל תמוה דאכתי יצוייר שבעת מן החדש דלייתי מצה מן החדש ממקום שאין מביאין את העומר, עוד תמהני הלא מבואר לקמן במשנה ע"א דקוצרין מפני בית האבל ומפני ביטול ביהמ"ד, וכן כתב הרמב"ם בפר"ז מתו"מ הט"ו ומסיים

בטעם קצירכם ולא קציר מצוה, ואם כן פשיטא דאם נחוץ לקיים מצוה דמותר לקצור. ב והנכון אם נאמר דהכא לא שייך עשה דוחה ל"ת מטעם שיטת הב"י דאין אומרים דחויה אם הוא רק מטעם שאין לו מן הישן, דכיון דאם יש לו מן הישן אסור בחדש, להכי גם כשאין לו לא אמרינן דחיי', וזהו שיטת הב"י בה' ציצית סי' י"א, וביארנו לעיל, והא דהירושלמי שאני כמו שכתבנו לעיל בפר' התכלת. ג תוספות ד"ה כתוב אחד אומר ששת וכו' בסוף ערבי פסחים דריש מיני' מה שביעי רשות אף ששה רשות משום דכתיב וביום השביעי וכו' ושמא תרתי ש"מ יעוי"ש, וקשה הא מדרשא זו גם כן ע"כ מוכח דששה רשות, דאל"כ אלא מצוה, א"כ משכחת גם ששה מן החדש מטעם דאתי עשה דמצה ודחי לל"ת, והכא לא שייך גם תירוץ הירושלמי משום דהוי עשה דקודם הדיבור דזה שייך רק במצוה דבערב תאכלו מצות דקודם הדיבור נאמרה, אבל הני קראי כתיבי בתורה גם לאחר הדיבור בפ' משפטים ובפ' אמור, ומוכח מזה דלאו מצוה היא אלא רשות, אבל לפי מה שפירשנו דהכא לא שייך דחייה אתי שפיר דברי התוס'. א גמרא גופא אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, אמימר מנו יומי ולא מנו שבועי אמר זכר למקדש הוא, ופירש"י דכיון דלא הוי רק משום זכר למקדש בעלמא הלכך ביומי סגי יעוי"ש, והביאור בזה דכיון דמדרבנן הוא סגי בספירת היומי, ויש לעי' בדברי אביי דאמר מצוה למימנא יומי ומצוה למימני שבועי, אם הוא דרבנן בזמן הזה, וכל עיקר המצוה אינו אלא בשביל זכר למקדש, אבל סבר דבעינן למימני תרווייהו כמו שהיתה במקדש, ואמימר סבר דבשביל שהוא מדרבנן סני בספירה דיומי לחודיא, או דלמא דפליגי גם בזה גופה אם המצוה בזמן הזה דרבנן, או שהוא דאורייתא, דאביי ורבנן דבי רב אשי סברי דספירה בזמה"ז הוא דאורייתא להכי יש למנות יומי וגם השבועי, ואביי סבר דהוא מדרבנן. ב והנה מדברי התוס' משמע דכולהו סברי דהוא דרבנן, והוא מדכתבו דיכול לברך בספק חשיכה מטעם דהוי ספיקא דרבנן יעוי"ש ואם סברי דאביי ורבנן דבי רב אשי סברי שהוא מדאורייתא פשיטא דהוי נקטי לדינא כוותייהו, ולא כאמימר דהוי יחיד לגבייהו, וכן נראה דעת הסמ"ג מצוה ר' שכתב והלכה כרבנן דבר רב אשי, וכתב רבינו שמשון ב"ר אברהם דלכל הפחות אהני מה שאינו אלא זכר למקדש דבספק חשיכה יכול לברך יעוי"ש, וכן דעת הסמ"ק מצוה קמ"ה. ג אמנם דעת הרמב"ם מבואר שגם בזמה"ז הוא דאורייתא כמו שכתב בפר"ז מתו"מ הכ"ד דכתב וז"ל מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן יעוי"ש, וע"כ דמפרש דאביי ורבנן דבי רב אשי סברי דלאו משום זכר למקדש הוא אלא מצוה כבזמן הבית, ובזה פליג אמימר. ד אבל יש לתמוה במה שכתב שם בהכ"ב וז"ל ומצוה למנות

הימים עם השבועות שנאמר תספרו חמשים יום יעוי"ש, וקשה דהנה משמע דלאביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי שניהם מדאורייתא לפי שיטת הרמב"ם, ומטעם זה כתב גם כן הרמב"ם דמצוה למימני הימים עם השבועות, - אבל מדלא הביא ראי' מהכתוב אלא מהא דכתיב תספרו חמשים יום, ולא הכיא ראיה מהכתוב על השבועות מדכתיב שבע שבתות, ומהסוגיא מוכח דע"כ זהו סברת אביי מדקאמר לעיל אי מדר' יוחנן בן זכאי דלמא כאביי דאמר מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי דהכוונה מהשני פסוקים שדרש ר' יוחנן בן זכאי, וא"כ הרמב"ם דפסק כאביי הי' לו להביא ראיה גם על השבועות מקרא, וצ"ע. ה ונראה דהנה יש לחקור בהא דמצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, אם הם שתי מצות בפני עצמן, או דלמא דנחשבים למצוה אחת, ומצאתי ברבינו ירוחם חלק אדם נתיב חמישי ח"ד דמחלק אותם לשני מצות, והוקשה לו מדוע אין מברכין על ספירת השבועות ברכה בפני עצמה, יעוי"ש, אמנם לא כן דעת הרמב"ם אלא סבר דמצוה חדא היא, וספירת השבועות נכלל במצוה דספירת הימים, וכן כתב בספר המצות עשין קס"א, ולכוונה זו לא הביא הרמב"ם הקרא המרמז על ספירת השבועות, בכדי שנדע דמצוה דספירת השבועות נכלל בספירה דהימים. - א עמוד ב אמר רב כהנא אומר הי' ר"ע מירוח הקדש אינו פוטר, ביאור הדברים דאעפ"י שעקר החיוב בא בהגמר שהוא המירוח, וכיון שאז פטור הי', נמצא דהי' גמרו בפטור, מ"מ אם נפדה אח"כ חייב במעשר, והנה מוכח מזה דלקוח אחר מירוח חייב במעשר, דהרי הפדיי' לא עדיפא מלקוח, ומ"מ חייב במעשר לאחר פדיי', וזהו לכאורה דלא כשיטת הר"ת דסבר דלוקח אחר מירוח פטור ממעשר מדאורייתא, כמבואר בתוספות ב"מ פ"ח ובבכורות י"א, ודוחק לומר דהר"ת יפרש דפליגי בזה רבנן ור"ע דרבנן פטרי מטעם דהוי לקוח, ור"ע מחייב דסבר דלקוח ג"כ חייב. ב עוד קשה דלפי דברי רב כהנא דסבר ר"ע דמירוח הקדש אינו פוטר, דלפי"ז ע"כ הא דתנן בפר"ד בפאה מ"ח הקדישן עד שלא נגמרו וגמרן הגזבר ואח"כ פדאן פטורים, שבשעת חובתן היו פטורים ע"כ הוי דלא כר"ע, ולפי"ז מדוע לא פריך הש"ס לימא סתם משנה דפאה דלא כר"ע ומדלא פריך הש"ס כן, ע"כ מוכח דאין לזה סתירה ממשנה זו, וקשה מדוע לא. - ג עוד קשה טובא ביותר לשיטת הרמב"ם דסבר דלוקח אחר מירוח חייב מטעם דכבר נתחייב מקודם אצל המוכר, וחיוב זה לא נפקע, אבל בשהיתה המירוח ביד הפקר, או הקדש דמעולם לא נתחייב פטור, וזהו דין המשנה פאה פר"ד מ"ח, וכן מבואר בתוס' ב"מ פ"ח יעוי"ש, ולפי"ז קשה טובא האיך יפרש הרמב"ם דברי רב כהנא דלר"ע מירוח הקדש אינו פוטר, והלא אף אם אין כאן פטור מטעם הקדש, אבל הלא יש כאן פטור מצד לקוח, דהלא כל עיקר הא דחייב

לקוח אחר מירוח לשיטת הריב"ם הוא מפני שכבר נתחייב אצל המוכר במירוחו, אבל הכא הא מהירוח של הקדש לא חייבה במעשר, וא"כ הרי חסר כאן מירוח של חיוב, וצ"ע. ר והנה לכאורה קשה במשנה גופה שם מדוע תנן דפטור ממעשר מטעם שבשעת חובתה בפטור, והלא בלא"ה יש כאן דין לקוח לאחר פדיון, ולשיטת ר"ת לקוח אחר מירוח פטור, אבל זה לא קשה משום דאפשר דכוונת התנא לפטור אפילו בשפדאוה הבעלים בעצמן, דבזה לא הוי דין לקוח כמו"ש הר"ש בפר"א דפאה מ"ו יעוי"ש, אבל כשנקט התנא מטעם שבשעת חובתה פטורה היתה דבזה גם כשהפודה הוא הבעלים בעצמן מ"מ פטורין במעשר, אמנם הכא בעומר לא שייך בעלים לפדיון דהרי אין כאן בעלים מקדישין, דהרי הקמה ניקחת ממעות תרומת הלשכה, והקדש הם הבעלים המקדישים, וממילא דפודה יש לו דין לקוח, וא"כ קשה כמו שנתבאר לעיל. ה ונראה דשאני בין הקדש דמים שהוא לקדושת בדה"ב, להקדש דמים שהוא לקדושת מזבח, וזה הדבר, דהנה שני טעמים איכא בזה דהקדש פטור ממעשר, או משום דהקדש לאו בר מצוה הוא, ואינו בר חיובא, ב) דכל עיקר חיוב מעשר הוא בשעיקרו בא למטרת אכילה, וכמו"ש הרמב"ם בפר"ב ממעשר ה"א וז"ל אינו חייב להפריש מן התורה אלא הגומר פירותיו לאוכלן לעצמו, אבל הגומרן למכרן פטור מן התורה וכו' ואכלת אינו חייב אלא הגומר תבואתו לאוכלה עכ"ל, ובהקדש בדה"ב בגמר הוא על מנת למוכרן, דהיינו לפדיי', ופטור, והנה טעם זה השני שייך דוקא בקדשי בדה"ב, משא"כ בקדושת דמים בזה שעומד הוא למזבח שעיקרו לאכילה למזבח ולכהנים, וממילא יש כאן חיוב מעשר מן התורה, אלא יש כאן פטור בשביל טעם הראשון מטעם דהקדש לאו בר חיובא הוא, ונפק"מ בין הטעמים בלאחר שנפדה, רבקדשי בדה"ב כיון שנפקעו מחיוב, שוב אינו חוזר וניעור, משא"כ אם הפטור מטעם שאינו ב"ח, הנה עתה לאחר פדיי' שיש לזה בעלים של הדיוט חייב, והוא מטעם החיוב שנתחייב בשעת הגמר, ולפי"ז אין שייכות דברי ר"ע להמשנה דפאה דשם בקדושת בדה"ב מיירי, משא"כ הכא בעומר יש חיוב דאורייתא, והקדש פטור מטעם שאינו ב"ח במעשר, וכשבאה התבואה להההדיוט חייב במעשר, - וזהו סברת רב כהנא אליבא דר"ע. ו ויבואר לנו דברי התוס' ד"ה אומר היה ר"ע וכו' הוי מצי למיפרך היכי אתי משאינו מעושר הא בעינן ממשקה ישראל יעוי"ש, ודבריהם לכאורה תמוה טובא, דהלא עיקר חיוב מעשר הוא לאחר פדיי', אבל כשהוא ביד הקדש דאין עליו חיוב מעשר שפיר הוי ממשקה ישראל, והא דאין מביאין מנחות מן הטבל, היינו כשהוא ברשות הדיוט דחל עליו חיוב מעשר, אבל הכא אין עליו חיוב מעשר כשהוא ביד ההקדש, ומצאתי בקר"א שעמד ג"כ בתמיה אתוס', אמנם לפי מה

שביארנו בסברת רב כהנא שהוא מן ההכרח לומר כן דסבר דבאמת יש חיוב מעשר גם כשהוא ביד הקדש, דאל"כ אם ביד הקדש פטור, שוב אינו חוזר וניעור להיות חייב, וע"כ דיש על התבואה חיוב מעשר גם כשהוא ביד הקדש, והא דהקדש פטור הוא מפני שאין הקדש בר מעשר, אבל כיון שחל חיוב על התבואה, הנה חיוב זה לא נפקע, ולכן הפודה מחויב לעשר, ולפי"ז שפיר הקשו התוס' דלפי"ז לא הוי זה ממשקה ישראל, ולזה נקטו התוס' לדבר ברור דהש"ס הי' יכול למיפרן והא לא הוי ממשקה ישראל. ז ואתי שפיר הסוגיא לשיטת הריב"ם דלקוח אחר מירוח חייב, מטעם דהחיוב לא נפקע, - וה"נ לא נפקע החיוב שנתחייבה התבואה במעשר, אבל לשיטת הר"ת דסבר דלקוח אחר מירוח פטור תיקשה מסוגיא זו, ודוחק לומר דחייב מדרבנן, ויתר מסתברא כשיטת הריב"ם, וכמוש"נ. א גמרא, אלא אמר ר' יוחנן תלמוד ערוך הוא בפיו של ר"ע שלא נתנו מעות אלא לצורך להן, ופירש"י דיותר מעשרון הנצרך לעומר לא קדיש, וממילא לא הוי השאר מירוח הקדש, ולהכי חייב במעשר, ורבנן סברי דכל השלש סאין קדושין, וכולם פטורין ממעשר, והיינו דהעשרון להעומר פטור, מטעם שהקדש אינו בר מעשר, והשאר פטורין, כיון שעומדים לפדיי', והרי הוא כמו שעומד להמכר, והרי הוא כקדשי בדה"ב. ב והנה לפי"ז תצא דין חדש דמי שמקדיש קמה, ונעשה המירוח בהקדשו, דשפיר יכול להביא מזה מנחה, ואין בזה משום משקה ישראל, והיינו כיון דאין כאן חיוב מעשר, מטעם דהקדש פטור, ועל אופן זה לא נאמרה ההלכה דאין מביאין מנחות מן הטבל, משום דזה לא נקרא טבל למעשר, וזהו כמו במנחת העומר, והנה כן הדין בכל המנחות הבאות להקדש באופן זה שהקדיש הקמה, וזהו גם כן הביאור בדברי התנא בתוספתא דמנחות פר"ו, המקדיש קמה למנחות פטורה מן המעשרות וכו', ומביאין מנחות בטבלן, יעוי"ש, והכוונה דכיון דנתמרח ביד הקדש פטור מן המעשרות, וממילא באה המנחה בטבלן, ולא הוי הכוונה טבל ממש, דלא שייך טבל כיון שפטורה מן המעשרות, וטבל הוא שם המושאל שנראה כעין טבל. ג אבל עדיין תמוה למה שנה התנא כלל הא דמביאין מנחות בטבלן, דהלא ממילא מובן כיון דפטור מן המעשר, ממילא מביאין מזה מנחות, אבל בדברינו דלעיל אתי שפיר, והוא דאעפ"י שידענו דהקדש פטור ממעשר, אמנם כל זה בהקדש בדה"ב שעומד לפדיון, ואין כאן חיוב מעשר מטעם דלא קרינן בזה ואכלת, משא"כ בשהקדיש קמה למנחות, דקרינן בזה ואכלת שפיר יש כאן חיוב מעשר, ורק הקדש פטור מטעם דלא הוי ב"ח, אבל היאך מביאין מזה מנחות הלא בעינן ממשקה ישראל, וכמו שהקשו התוס' לעיל אליבא דרב כהנא וכמו שנתבאר לעיל, להכי בא התנא להודיענו שמביאין מהן מנחות אף על פי שלפי האמת הוא טבל גמור, ורק הקדש פטור

מזה, אבל עצם התבואה נתחייבה ואין כאן משקה ישראל, על זה בא התנא לאשמעינן דמביאין מנחות בטבלן אעפ"י שהוא טבל, והטעם בזה דכיון דחידשה תורה במנחת העומר שבאה באופן טבל זה לקרבן מנחה, הרי אנו רואים דטבל כזה התירה תורה לקרבן, וממילא הוקשו כל המנחות למנחת העומר. ד ולפי דברי התוספתא מיושב גם כן הא דכתב: התוס' דהש"ס הוי מצי למיפרך הא לא הוי משקה ישראל, דזה לא קשה דכיון דע"כ מנחת העומר קריבה טבל, ולא יצוייר באופן אחר, דתמיד באה טבל, והרי"ז כמו מצותו בכך, וכמו שכתבו התוס' לקמן פ"ד ד"ה רחמנא לענין שביעית, והכא פשיטא, דכן הוא תמיד, וזה נלמד לכל המנחות וכמוש"נ.

גמרא, אמר רבא פשיטא לי דמירוח הקדש פוטר וכו', ולכאורה תמוה מאי קמ"ל רבא, הלא כמה משניות שנינו דכשמגמרן ביד הקדש פטור ממעשר, אבל נראה דרבא בא לאשמעינן דלא מיבעי' בקדשי בדה"ב, אלא גם בקדושת דמים למזבח, וכמו שכתבנו בביאור דברי התוספתא, זה משמיעינו רבא גם כן, והיינו מירוח הקדש דעלמא דקאמר רבא היינו בכל המנחות כשהקדיש קמה. א שם, תורמין משל עכום, וכו'. ב הנה תנן במשנה פר"ה דדמאי מ"ט מבין הכותים וכו' והקשה מרן הגרע"א בתור"ע על פירש"י גיטין כ"ה ע"א ד"ה מבין הכותים וכותים גרי אמת הן ואין ארץ ישראל נפקעת מקדושתה, -- והקשה הא התם מיירי לר"מ ור"י והם ס"ל במנחות ס"ו דאפי' בשל נכרים על של ישראל מעשרים, א"כ גם בעכו"ם אין א"י נפקעת מקדושתה דאין קנין, וא"כ מדוע פירש"י הטעם דסברי גרי אמת הן ומסיים בצריך עיון גדול. ג ונראה לפי מה שמבואר בירושלמי פר"ד דדמאי ה"ח מתניתין דר"מ דאמר אין קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר רבי אומר בשם רשב"ל טעמא דר"מ והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה הקיש אחוזה לעבדים, מה עבדים אתם קונים מהם, והן אינם קונים מכם, אף אחוזה אתם קונים מהם, והן אינם קונים מכם יעוי"ש, והנה לפי זה בכיבוש מלחמה שמצינו שהם קונים גם מישראל כדאיתא גיטין ל"ח ע"א עכו"ם ישראל מנלן דכתיב וישב ממנו שבי, מבואר דכיבוש מלחמה קונה עכו"ם ישראל, וכתב התוס' רי"ד ומכאן מוכח שנכסי ישראל שאנסום עכו"ם ונתייאשו הבעלים וקנאם ישראל אחר הרי הם שלו, ואין הראשון יכול להוציאם מהשני ואפילו בדמים יעוי"ש, ומבואר מזה דמפרש דכיבוש מלחמה יש כאן יאוש גמור, ואם עכו"ם קונה גוף ישראל בכיבוש מלחמה, א"כ כש"כ דקונה קרקע של ארץ ישראל ע"י כיבוש מלחמה, וא"כ הכותי"ם שלקחו ארץ ישראל ממלך אשור שלקח ע"י כיבוש מלחמה, בזה שאני משארי עכו"ם הקונים, לזה פירש"י דמשום דכותים גרי אמת הם, אבל יש לדחות דהא דוישב ממנו שבי הוי רק

למעשה ידיו ולא לקנין הגוף, וכן מבואר בתוס' שם, וא"כ לא יצוייר שעכו"ם יקנה ישראל קנין הגוף. ד תוספות ד"ה שלא ניתנו וכו' והא דקתני והשאר נפדה לית לי' דלדידי' לא צריך פדיי' וכו' יעוי"ש, ולולא דבריהם הי' נראה לומר דגם לר"ע צריך לפעמים להשאר באופן שנשארו שני עשרונים מובחרים, ושניהם טובים, ואם באנו להכריע על איזה עשרון מהשנים הוא הצורך מספקא לן, וגם כשנברר אחד מהם אכתי תליא אם אמרינן ברירה, ואם אמרינן דר"ע סבר אין ברירה, ממילא מספיקא שניהם קדושים, וא"כ אחד נדרש לפדיון מספיקא, אבל אי אפשר לומר כן דלפי"ז אחד מהם חולין, וחייב במעשר, וממילא מספיקא שניהם פסולין משום ספק טבל, וע"כ צריך לומר דהתנאי הי' דעד עשרון האחרון שנשאר יהיה חולין, ורק העשרון הזה הוא קודש, והיו מנפין עד שלא נשאר רק עשרון אחד, הבא באחרונה והוא קדוש, אבל הוא דחוק דהיאך אפשר לצמצם, ומה יעשה אם ישאר יותר מעשרון המובחר. ה לכן נראה לפרש דכוונת ר"ע שאמר שלא ניתנו מעות אלא לצורך להן, הכוונה אפילו באופן אם יהי' ספק על איזה מהן תחול ההקדש כגון אם ישארו שני עשרונים, יהיו שניהם קדושים, ומירוח פוטרתן, ולא סמכינן אברירה, דר"ע סבר אין ברירה כמבואר במעילה כ"ב דפריך שם מר' יהודה ור"י ור"ש דסברי אין ברירה על דינא דר"ע שם במשנה, וע"כ דסבר הש"ס דתלמידי ר"ע בטח לא פליגי על ר"ע, ומיושב שם קושיות התוס' יעו"ש, וממילא מספק מקדיש יותר, וממילא מה שלא נצרך צריך פדיי', ומיושב היטב הא דצריך השאר פדיי', ואפשר דכוונת התוס' מדאמר השאר משמע דכל מה שנשאר צריך פדיי', אבל אפשר לפרש כמו שפירשנו. ו עוד נראה, והוא בהקדם ספק שעלתה לי להסתפק היאך הדין בספק הקדש אם מירוח פוטר, ומקום הספק אם אמרינן דכיון דספק הקדש לחומרא, ממילא הוי זה מירוח הקדש ופטור ממעשר כמו ודאי הקדש, מטעם דנוהגין בו דין הקדש, או"ד דמספקא אזלינן לחומרא, וחייב במעשר מספיקא, אבל מסתבר כסברא ראשונה, ולפי"ז כשיהי' שני עשרונים, ואחד ספק מעשר ג"כ פטור ממעשר מטעם מירוח הקדש, אבל פדיון צריך מספיקא, וזהו שאמר ר"ע והשאר נפדה. - ז תוספות ד"ה מירוח עכו"ם וכו' תימא דלמא ביש ואין קנין פליגי וכו' יעוי"ש, ויש להעיר לפי מה שכתב מרן הכס"מ בפר"א מתרומות הכ"ב דבפירות חוץ לארץ שנכנסו חייבין בחלה מדאורייתא, וה"ה לתרומה ומעשרות יעוי"ש, וא"כ אף אם אמרינן דיש קנין, אבל עכ"פ לא גרע זה מפירות חו"ל שנכנסו לארץ ישראל דחייב מן התורה, ורק משום מירוח נכרי יש לפטור, מטעם דנגמר בפטור, והנה מצאתי שהעיר בזה בקר"א, ויש להאריך בזה. ח שם באו"ד דשמעינן לי' לר"מ דאמר יש קנין, בפר"ק בע"ז דתנן אין משכירין בתים ואין צריך לומר שדות דברי ר"מ, ומפרש

בתוס' משום דאיכא תרתי משום דמפקע להו ממעשר יעוי"ש, הנה מבואר דגם בשכירות יש הפקעה ממעשר מן התורה, וא"כ מוכח דשכירות הוי כמכר מן התורה, וזהו כשיטת הרמב"ם שכתב בפר"ז משכירות שהשכירות מכירה לזמן קצוב היא יעוי"ש, ודעת התוס' ב"מ נ"ו דדוקא גבי אונאה רבתה תורה שכירות כמכר, ודעת הב"ח בחו"מ סי' שי"ג דרך מדרבנן הוי שרירות כמכר, אולם מסוגיא זו מוכח דשרירות קונה מדאורייתא. ט הנה בגיטין כ"ג בהא דקאמר הש"ס דעבד ישנו בתרומה דנפשי', פירש"י באופן שקבל ע"מ שאין לרבו רשות בו, ויש להעיר לכאורה מהא דפירש"י ב"מ צ"ו דמשמע דע"כ ס"ל דלא מהני בעבד באופן זה, מדפירש דעבד אינו בתורת שואל ומשאיל, והשיט"מ הקשה שם הא יצוייר שקבל העבד ע"מ שאין לרבו רשות בו, וע"כ דס"ל לרש"י דלא מהני בעבר ע"מ שאין לרבו רשות בו, וא"כ דברי רש"י סותרין, ובאמת טעמא בעי מדוע לא, ודברי השיט"מ נכונים, אמנם נראה צודק דברי רש"י דשאני התם דאעפ"י שקבל העבד פרה בע"מ שאין לרבו רשות בו, אמנם האדון יכול לעכב עליו שלא לעשות מלאכה לעצמו, וא"כ אינו יכול להיות שואל עבור עצמו, ומטעם זה גם להיות משאיל הפרה שקבל בע"מ שאין לרבו רשות בו, כיון שאין לו זכות מלאכה לעצמו בלא האדון, וכל זכות ההשתמשות הוא של האדון, א"כ ממילא תיכף כשקבל הפרה, הרי"ז כאילו אמר בפירוש שזכות ההשתמשות הרי של האדון, - ועוד דהאדון יכול לעכב מלהשאיל, והיינו מפני ביטול מלאכה בשעה זו של השאלה, עי' כתובות מ"ז בביטול מעשה ידיה של הבת, וה"נ דכוותי', זה נראה לפרש סברת רש"י בב"מ בהא דקאמר הש"ס דעבד אינו בדין שאלה כיון שתלוי זה בהאדון, - משא"כ הכא בתרומה שפיר יצוייר שישנו בתרומה כשקבל טבל בע"מ שאין לרבו רשות בו, ומזה אין להבעלים שום הפסד, וגם עצם ההרמה כיון שהוא משום אכילה לזה יש לו רשות, ושפיר דמי אפי' אם אמרינן דלא מהני הרמה במחשבה, כיון דצורך אכילה כאכילה דמי. א דף סז גלגול הקדש פוטר דתנן הקדישה עיסתה וכו', הנה בחלה פר"ב מ"ו פלי ר"ע על חכמים וסובר דתליא בקרימה שבתנור יעוי"ש, וכתב הרשב"א בתשובה ח"א סי' נ"ד דסבר ר"ע דכיון דאמרה תורה לחלה שני כתובים, במדבר ט"ו כתב ראשית עריסותיכם, וכתיב באכלכם מלחם הארץ, לכן סבר ר"ע דבשל ישראל הגלגול טובלה, וזהו ראשית עריסותיכם דהיינו גלגול, ובתבואה של נכרי, א"נ תבואה הנכנסת מחו"ל לארץ תלה הכתוב בלחם הארץ, היינו קרימה, - וכן מבואר בירושלמי פר"ב דחלה וכו' יעוי"ש, מבואר מדברי הרשב"א דשני דינים נאמרו בתורה בחלה לר"ע, והתבואה העומדת ברשות גמר חיובה לחלה בשעת גלגול, והעומדת ברשות פטור בשעת גלגול כגון תבואה של נכרי, או תבואת חו"ל, אין הגלגול מחייב,

אבל אינו פוטר ג"כ, ותליא בקרימה, אם נעשית הקרימה ברשות ישראל חייבת בחלה. ב ויש לעיין היאך הדין בהקדש אם גלגול הקדש עושה פטור, ולא מהני עוד קרימה בתנור לעשות חיוב חלה, והוי הקדש כמו הא דגלגול עכו"ם או חו"ל, או"ד דשאני הקדש, דעצם התבואה והעיסה ראוי' להיות חייבת בחלה מצד עצמה, ורק דין הקדש עליה, לכן היא טובלת לחלה, ולא בעי קרימה, ותיכף לאחר פדיון חייב בחלה, ולפי"ז הוי לר"ע גלגול הקדש חייב, וסוגיא דידן אליבא דרבנן דלא סברי הא דר"ע, אבל גלגול הקדש מחייב כמו גלגול הדיוט, וביותר יש מקום לזה לפי מה שפירשנו לעיל דעיקר הא דהקדש פטור הוא משום דלאו בר מיעבד מצוה הוא, אבל החיוב תלוי ועומד, ותיכף לאחר פדיון מחויבים הבעלים להפריש חלה, ומסתברא שכן הדבר. ג והנה ראיתי בריט"א ה' חלה שהקשה על הרשב"א מ"ש גלגול הקדש מגלגול עכו"ם שגלגול עכו"ם אינו פוטר וגלגול הקדש פוטר, ולפי מה שכתבנו האמת שגלגול הקדש אינו פוטר, רק זה יובדל גלגול הקדש מגלגול עכו"ם, דבגלגול עכו"ם בעינן קרימה בתנור המחייב, ובגלגול הקדש, עצם הגלגול מחייב, גם טרם קרימה בתנור, ותיכף לאחר פדייה מחויב להפריש חלה, והוי גלגול הקדש בחלה כמו מירוח עכו"ם למ"ר פוטר, דהכוונה דמחייב. ד ומטעם זה לא קשה גם כן מה שהקשה בריט"א שם מדוע לא אמר הרשב"א בטעם ר"ע דסבר בעיסת עכו"ם דגלגול עכו"ם אינו פוטר, מטעם דסבר דמירוח עכו"ם אינו פוטר, ומבואר הכא בסוגיא דלמ"ד מירוח אינו פוטר, גם בגלגול אינו פוטר, דליתא דהכא הכוונה מירוח אינו פוטר, היינו שמחייב ונחשב גמר המירוח של העכו"ם כאילו מירחו ישראל, אבל גלגול עכו"ם סבר ר"ע דאינו מחייב, אלא שאינו פוטר, ובעינן קרימה בתנור לחיובא, וכמוש"נ, ה גמרא הדר אמר רבא מאן דאמר מירוח עכו"ם פוטר גלגול עכו"ם פוטר, הנה האי מירוח עכו"ם היינו שהשדה היא של עכו"ם וגם מירח התבואה, וכן גלגול עכו"ם היינו שהיתה של עכו"ם, כן מבואר ברמב"ם בפר"א מתרומות הי"א ובפר"ח מבכורים ה"ח לענין חלה, והיינו דלענין מירוח פסק הרמב"ם דאין קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע מקדושת מעשר, אבל זה דוקא אם קנה הישראל ומירחן, ורק מתרומת מעשר פטור מצד גזירה"כ, שפטרה תורה לקוח מתרומות מעשר כמבואר בבכורות י"א, וע"כ לאו דוקא בלוקח מן העכו"ם אלא דין הוא בלקוח, ומבואר מזה דלקוח קודם מירוח חייב במעשר מדאורייתא מדממעט רק מתרומת מעשר, וזהו כשיטת הר"ת וכן כתבו התוס' שם, וכן דעת הרמב"ם בפר"ב ממעשר ה"ב. - ו וכן יש להוכיח מסוגיא דגיטין מ"ז דמוקי שם הסוגיא הא דתנן הלקט והשכחהו והפאה של עכו"ם חייבין במעשר, דהשדה של עכו"ם ולקמינהו ישראל דאין להם תורת לשו"פ, להכי חייב במעשר, וע"כ מיירי שנתן העכו"ם

להם במתנה, וקשה הא הוי לקוח, וע"כ דלשו"פ הוא קודם מירוח, להכי חייב במעשר מן התורה, ומזה קשה להריב"ם הובא בתוס' ב"מ פ"ח, דלוקח אינו ממורח פטור, והנה הרמב"ם הביא להלכה בפר"ב מתרומות ה"י האי דינא דלשו"פ של עכו"ם חייב בתרומה ומעשרות, והיינו דכיון שהוא קודם מירוח לכן מירוח ישראל מחייבן, והיינו כיון שאין קנין לעכו"ם להפקיע מידי קדושתן, והא דלא כתב הרמב"ם דפטור מתרומות מעשר, - אפשר דסמך על מה שכתב לעיל בפר"א דלוקח מן הנכרי פטור, עוד נראה דדייק בלשונו וכתב חייב בתרומה, ולא כתב בתרומות כמו שכתב במעשרות, והיינו דתרומה אין כאן אלא אחת והיא תרומה גדולה, והיא תרומה סתם, ובמעשר כתב מעשרות משום שיש שני מעשרות בכל שנה ושנה. ז והנה לפי מה שביארנו לשיטת הרמב"ם רבא דאמר הכא מירוח העכו"ם פוטר, הכוונה אעפ"י דאין קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר, מ"מ מירוח שלו פוטר, והיינו דכשלקח ישראל ממנו אחר מירוח, הרי"ז לוקח ופטור ממעשר, - ולכאורה לפי"ז מדוע אמר מירוח עכו"ם פוטר הלא גם מירוח ישראל באופן זה כשלוקח אחר מירוח פטור מדאורייתא, וכן דעת הרמב"ן, הובא בשו"ת לרבינו בצלאל אשכנזי סי' א' דרבא דשמעתתא הוא רבא שם בהשולח דגורסין שם רבא דסבר שם אין קנין יעוי"ש, וע"כ דמפרש גם כן כמו שכתבנו להרמב"ם, וא"כ תקשה הלא אין זה דין מירוח עכו"ם, אלא דין לקוח בעלמא, ואפשר שסברי דדין לקוח דפטור מן מעשר, היינו בשממרח על מנת למכור, כמו"ש הרמב"ם בפר"ב ממעשר ה"ב, אבל במירוח עכו"ם פוטר אף באופן שלא מירח ע"מ למכור, וזהו דין מירוח עכו"ם דפטור מצד עצמו, וכמו הא דגלגול עכו"ם בחלה. ח והנה לפי דברי הרמב"ן דגריס רבא, ואמר שזה עצמו דאמר בגיטין בפר' השולח אין קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר, יש ליישב דברי המל"מ בפר"ב מתרומות דהא דלשו"פ פטור מן המעשר, זהו דוקא לאחר שזכה בה העני אבל לא משעת הפרשה, ונפק"מ אם זכה עשיר חייב במעשר, ולמד זה מסוגיא דגיטין מ"ז דמוקי שם אוקימתא הא דתנן דלשו"פ של נכרי חייב במעשר, דהוי השדה של ישראל וליקטינהו עכו"ם, והפקר לא הוי מטעם דלא מפקיר אדעתא דנכרים, הרי מבואר דעכו"ם הלוקט לשו"פ חייבת במעשר, ואם אמרינן דמשעת הפרשה נפטרה, א"כ מה יועיל מה שלקט עכו"ם כיון דכבר נפטרה ממעשר, ומוכח דדוקא מזכיית העני נפטר עכת"ד, ודבריו מרפסין איגרא מסוגיא מפורשת ב"ק כ"ח בה"ב שהניח פאה מצד זה ובאו עניים ונטלו מצד אחר זה וזה פאה וכו' אמר רבא מאי זו"ז פאה לפוטרן מן המעשר, הרי מבואר דאף אותן שלא נטלו עניים ג"כ פטור מן המעשר מצד דין פאה, ומבואר דבהפרשה לחודיא נפטר מן המעשר. ט אמנם אם אמרינן דרבא דהכא הוא

רבא דהתם בגיטין שמביא ראי' ממשנה זו דאין קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיע מן המעשר. והוא ע"כ מוכח דסבר דלשו"פ נפטר מן המעשר משעת הפרשה כאשר יבואר, והא דאיתא שם דלשו"פ של עכו"ם חייב במעשר ופריך ה"ד אילימא דישראל ולקטינהו עכו"ם א"כ מה זה דאמר התנא אא"כ הפקיר הא מיפקרי וקיימי ופירש"י דכל לשו"פ הפקר הם יעוי"ש, וקשה אם אמרינן דלא מיפטרי לקט שו"פ עד שתבוא ליד העניים, והיינו ע"כ עניי ישראל דשייכים בלקט שו"פ, אבל זכיית העכו"ם ע"כ לאו כלום הוא, ודמיא לזכיות העשיר בלשו"פ דלאו כלום הוא, וא"כ מאי פריך הש"ס דמיפקרי וקיימי, כיון דהפקר זה דלקט שו"פ לא מהני לעכו"ם, ופשיטא כשמוכרן לישראל חייב לעשר, ולהכי שפיר קתני התנא אא"כ הפקיר דהיינו שהפקיר מקודם לכל אדם, וע"כ צריך לומר דסבר דלקט שכחה ופאה תיכף משעת הפרשה נפטרו מן המעשר, נמצא דרבא דסבר אין קנין, ע"כ סבר דלשו"פ נפטרו משעת הפרשה, ומ"ד יש קנין להפקיע מן המעשר, ומוקים המשנה בשדה של ישראל ולקטינהו עכו"ם, ע"כ סבר דלא נפטר לשו"פ מן המעשר עד שבא ליד העני, וכהוכחת המל"מ, ולפי גירסת הרמב"ן דגריס בגיטין רבא, והוא סבר אין קנין, וזהו גם רבא דהכא דסבר מירוח עכו"ם פוטר, והוא אמר שם בב"ק כ"ח דסבר דגם הפאה שלא זכו עניים פטור מן המעשר, ומבואר דדינו של המל"מ תליא בפלוגתא דאמוראי, וכמוש"נ. א כתב הרמב"ם בפר"ד ממתנ"ע ה"ה וז"ל הרוח שפיזרה את העומרים ונתערב קציר של בעל השדה עם הלקט אומדין את השדה כמה לקט היא ראוי' לעשות ונותן לעניים שזה אונס, והנה שם בה"י כתב בשבולת של לקט שנתערבה בגדיש הרי"ז מפריש שתי שבולות ואומר על אחת מהן וכו' יעוי"ש, והנה יש לעיין מדוע לא חיישינן גם בהא דהרוח שפיזרה לתערובות של לקט לענין מעשר, - איברא דהרמב"ם כתב כמבואר במשנה, ושתי ההלכות שתי משניות נינהו, אבל אפשר לומר שדין השיבולת נוהג גם בדין הרוח שפיזרה, וראיתי למפרשים שפירשו כן, אבל הרמב"ם אילו הי' סבר כן הי' מפרש, ובאמת דוחק לפרש בהמשנה שדין שיבולת נוהג גם בזה. ב והיה נראה לומר לפי דברי המל"מ פר"ג מתרומות ה"ט שמוכיח מסוגיא דגיטין מ"ז דרבה רוצה להוכיח דאין קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר מדתנן בפר"ד דפאה הלקט והשכחה והפאה של עכו"ם חייבין במעשר אא"כ הפקיר דמאן וכו' לעולם דישראל ולקטינהו עכו"ם נהי דאפקרינהו אדעתא דישראל דעכו"ם מי אפקרינהו, ואם אמרינן דתיכף משנעשה לקט נפטר, א"כ גם בשלקט עכו"ם כבר נפטר, ומוכח דלא מיפטר עד דאתא לרשות זוכה, ואח"כ הקשה ממשנה דשבולת דמוכח דיש פטור מעשר אף טרם שזכה העני, ודחק שם, והנה בתוסר"ע בפר"ד דפאה מתרץ מהא דלקט דכיון

דהבעה"ב אינו רוצה להחזיק הלקט בגזילה, ומקודם רוצה לזכות להעני, או שהבעה"ב זוכה בשבילו, או מטעם שעשו אינו זוכה כזוכה, ממילא כיון דזוכה העני פטור ממעשר עכת"ד, והנה ביסוד זה נראה דכיון שאמרו חכמים שנותן לעניים לפי האומדן דהלקט הראוי לעשות, והבעה"ב זוכה בהלקט מטעם לקוח, ולקוח קודם מירוח חייב במעשר, כשיטת הר"ת, ובזה יובדל מהא דשיבולת, דשם איתא בתקנה, משא"כ הכא שעשאום חכמים חליפין עם הבעל הבית, הרי זה כלקוה..- ג ע"ד מירוח עכו"ם אינו פוטר, יש להסתפק אם דוקא מירוח שהוא מעשה המביא חיוב אינו מביא פטור, אבל בשעשה העכו"ם אח"כ שינוי אפשר שזה גורם פטור, ולזה הערני חכם אחד. א הנה לדעתי נראה דכיון שנתחייב בתו"מ אחרי המירוח שוב לא נפקע החיוב, ולא יועיל השינוי לעשות פטור, ודוקא בדבר שהוא דררא דממונא כמו מתנות עניים כהא דב"ק צ"ד מצות פאה וכו' מירחו וכו' וכמו כן מתנית כהונה כהא דראשית הגז אם לא נתן עד שצבען דפטור מטעם השינוי, כמבואר הטעם ברש"י ותוס' שם בחולין קל"ו, - משא"כ דררא דאיסור הבא מפאת הקדושה כמו הכא בדין טבל הבא מקדושת הארץ, והמירוח הוא רק הגומר את החיוב, וכיון שבא לידי חיוב לא מחני השינוי להפקיע. - ב ונראה ראי' לזה ג"כ מהא דאיתא לעיל ס"ו ע"כ דאמר רב כהנא אומר הי' ר"ע מירוח הקדש אינו פוטר, ומבואר שם דמחויב במעשר על הקמח הנשאר מהעומר, הרי חזינן דלא מהני שינוי שעשה הקדש, שנעשה מהשעורים קמח, וע"כ דאין הבדל בזה בין הקדש לנכרי דהרי שניהם בני פטור נינהו, ופעולת המירוח פועל לעלמא להיות נאסר משום טבל, וממילא שוב לא תועיל השינוי להפקיע. ג והנה לכאורה יש להוכיח להיפוך מהא דאיתא הכא בסוגיא עכו"ם שהפריש פט"ח וחלה מודיעים אותו שהוא פטור, וחלתו נאכלת לזרים וכו' הא תרומתו אסורה והא האי תנא דאמר מירוח עכו"ם אינו פוטר וכו', והנה יש לדייק דכיון דסבר האי תנא דמירוח עכו"ם אינו פוטר א"כ היאך מותר לאכול החלה, ומשמע שאינו מפריש כלום, ומדוע לא חיישינן לתרו"מ, אבל אם אמרינן דשינוי פוטר, אתי שפיר, דהכא בחלה איכא שינוי, אבל זה ליתא דשפיר מתפרשה ברייתא זו שכבר תרם תרו"מ, וגם פשטות התוספתא מורה כן, משום דאיתא שם בתוספתא בדין הנאה של כילוי בטבל א עמוד ב מערים אדם על תבואתו וכו' כדי שתהא בהמתו אוכלת וכו', מבואר דאסור להאכיל גם לבהמתו טבל, וזהו הנאה של כילוי דאסור בטבל, ומבואר דגם טבל טהור אסור בהנאה של כילוי, - ודברי רש"י בשבת כ"ו דפירש שם דאין מדליקין בטבל טמא דדוקא טמא אסור, וטהור מותר, וכבר הקשו בתוס' ד"ה כדי וכו'. ב ונראה דסברת רש"י דעיקר איסור הנאה של כילוי בטבל הוא מפני ההשתמשות התרומה שנמצא בהטבל השייך להכהן,

והרי זה כמו שאסרה תורה אכילת תרומה לזר מפני שאכילה זו שייכה לכהן, הנה כמו כן בטבל כשאוכלה זר חייב ג"כ משום שאוכל התרומה שנמצאת בהטבל, ובזה יובדל טבל טמא מטבל טהור, והיינו דטבל טמא הנה התרומה שבו עומדת להדלקה אצל כהן, וכשמדליק זר הרי הוא משתמש בהשתמשותו של כהן וזה אסור, משא"כ טבל טהור דהתרומה שבו עומדת לאכילה, והזר עושה הנאה של כילוי, אין בזה אלא בגדר מזיק מתנות כהנה, ולהכי כשמערים על תבואתו, ולא נתחייבה התבואה בתרומה, ממילא אין כאן משום מזיק גם כן. פר"ד דתרומות, שם בסיפא הוציא תרומה מתוך ביתו וכו' הרי מבואר דנחית שם התנא להורות הבדל בין מקום שיש חשש שלא הרים תו"מ דהיינו כשהוציא מתוך ביתו, לבין אם תרם על הגורן דתניא שם ברישא, וממילא מוכח דע"כ הך דינא דמציעתא מיירי בשתרם על הגורן שאז אין חשש תו"מ בזה, והיינו שחזקה שהרים תו"מ. ד עוד נראה מהא דאיתא בירושלמי שביעית פר"ו ה"ב מהו לטחון עם העכום בארץ, והבעי' שם אם יש בזה משום מסייע לאיסור שביעית כמבואר בפנ"מ, והיינו דמוכח מזה דשביעית נוהג גם בשל עכו"ם, ובאמת כן סברי המבי"ט והמהרי"ט כמבואר שם בארוכה סי' מ"ג, ואם אמרינן דשינוי מועיל להפקיע מהקדושה, ושה, א"כ ע"כ גם הטחינה הלזו אשר ביד עכו"ם תועיל להפקיע מהקדושה דשביעית, וא"כ פשיטא שאסור לבר ישראל לעשות פעולה זו המביאה לידי הפקעה, והרי זו כמו לאכלה ולא לסחרה לפי פירוש הרמב"ם בפר"ה מבכורות ה"ט שכתב שם דהפקעה מקדושה היא ג"כ בכלל זה, ואפשר שזהו ג"כ בכלל ולא להפסד, וע"כ מוכח דלא מהני שינוי הנכרי להפקיע מהקדושה, ומסתבר דאין הבדל בין קדושת שביעית כשהוא ביד נכרי לקדושת תו"מ. ה והנה מצאתי להסתפק אם יש להנכרי חיוב נתינה מצד דררא דגזל למ"ד אין קנין לנכרי והיינו שיש בזה גם ממון דכהן ולוי, וביותר לשיטת התוס' סוכה ל"ה דשותפין הם בהפירות, ומפשטות התוספתא שם בתרומות משמע שהיו תורמין תו"מ, ואפשר שהוא מטעם זה, ועל חיוב זה יש מקום לומר דמועיל שינוי כבגזלן, וצריך עיון. ג והנה בדין הנאה של כילוי בטבל דאסור אף לכהן, יש לתמוה בדברי התוס' ברכות מ"ז ד"ה ומאכילין את האכסניא דמאי שכתבו דוקא דמאי אבל ודאי אסור דהוי פורע את חובו בממונו של כהן, ומשמע מזה דהכהן בעצמו בטבל שלו מותר, ותמוה הלא יש בזה הנאה של כילוי, והתוס' בעירובין י"ז כתבו בהדיא דאסור מטעם זה דהנאה של כילוי אסור בטבל, וע"כ דגם הכהן אסור בזה, והיא תמיה נשגבה, והעירו בזה. ד דד ונראה דיש לעיין בהא דהנאה של כילוי אם הוא מצד איסור הנאה, או שהוא מצד הכליון, ביאור הדברים דהנה זה ודאי דתרתי בעינן, א) הנאה, ב) הכליון, וזהו שאמרו הנאה של כילוי, אמנם יש

להתבונן איזה האיסור, ואיזה הוא התנאי, והיינו אם האיסור בזה ההנאה, והכליון הוא בתנאי לומר דרק ההנאה של כליון אסורה, והיינו הנאה ע"י כליון, או דלמא שהכליון הוא האיסור, וההנאה הוא התנאי. ה ונפק"מ באופן שנותן לאכסניא נכרים דאם האיסור הוא הכליון בעצמותו, וההנאה הוא רק תנאי, א"כ הכא אין הישראל עושה האיסור, אלא הנכרי, אמנם אם ההנאה הוא האיסור, והכליון הוא התנאי, א"כ הכא ההנאה הוא אצל ישראל הפורע חוב, והוי איסורא, כיון שיש גם תנאי דכליון, דע"כ דקיום התנאי סגי גם בע"י נכרים, והנה התוספות בברכות, ע"כ סברי דעיקר האיסור הוא הכליון, ומטעם זה אין כאן איסור הנאה של כילוי, כיון שעיקר האיסור שהוא הכליון נעשה על ידי נכרים, (ויש לדון בזה משום שבות בשארי איסורים והוי בעי' דלא איפשטא בב"מ צ'), אמנם בכהן אין כאן איסור, אבל התוס' בעירובין סברי דעיקר האיסור הוא ההנאה והכליון הוא בגדר תנאי, וא"כ בנותן לאכסניא נכרים יש כאן משום איסור הנאה של כילוי, וגם הכהן בעצמו אסור, וכמוש"נ. ו והא דאיתא בעירובין ל"ב בברייתא האומר לחבירו צא ולקט לך תאנים מתאנתי, אוכל מהן עראי ומעשרן דמאי, בד"א בע"ה אבל בחבר אוכל ואינו צריך לעשרן דברי רבי רשב"ג אומר בד"א בע"ה, אבל בחבר אינו אוכל עד שיעשר, ובמסקנא מפרש דפליגי בזה, דרבי סבר ניחא לי' לחבר דליעבד הוא איסורא קלילא ולא ניעבר ע"ה איסורא רבה ואיהו אפי' איסורא קלילא לא ליעבר ע"כ, ולכאורה תמוה, וחכם אחד העיר בזה, הא יש כאן איסורא רבה, היינו איסור הנאה של כילוי לשיטת הסוברים דהוי איסורא דאורייתא, והנה אם אמרינן דעיקר האיסור הוא ההנאה, והכילוי הוא בגדר תנאי, א"כ הכא אפשר דאין כאן הנאה להחבר, דהרי הנתינה להעני הוא בגדר מצוה, ומצות ללה"נ, וא"כ לא עביד החבר שום איסור, ומכש"כ אם אמרינן דעיקר האיסור הכליון, הנה הכא הכליון עושה העני, ולא החבר. ז והנה בתוס' פסחים ל"ג ע"ב ד"ה אמר קרא ראשית וכו' וא"ת שירי' ניכרים דמעיקרא הוי אסור בהנאה של כלוי כגון בהדלקה, ומשעת הרמה ואילך מדליקין בו וי"ל וכו' אבל בטבל של חמץ מדליקין, ותמוה מ"ש חמץ וכבר תמה במל"מ פ"ב דתרומות, אמנם התוס' סברי דעיקר האיסור הכא הוא הכליון, והנאה הוי בגדר תנאי, והכא בחמץ דהכליון מותר, ואדרבה מצוה בכליון, ואם כן אין כאן איסור הנאה של כילוי. ח אמנם בעיקר הא דהנאה של כילוי יש לעיין אם כן הדבר, דטבל אסור בהנאה של כילוי, וא"כ בכל אכילה דטבל איכא גם הא דהנאה של כילוי, וא"כ למאן דאמר אין איסור חל על איסור אפילו חמור על קל, וא"כ היאך יתחייב משום טבל האוכל, הא יש כאן איסור עשה הא דהנאה של כילוי. ט ונראה דעיקר הנאה של כילוי, האיסור הזה נמשך מאיסור אכילת טבל, והוא דע"כ אם לא שאסרה תורה

אכילת טבל, לא הי' גם איסור הנאה של כילוי בטבל, והטעם בזה דעיקר האיסור נלמד מהא דכתיב ואני נתתי לך את משמרת תרומותי שאין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, ומזה נלמד לטבל כיון שאין לו גם כן קודם הרמה, אבל אם באמת היה מותר טבל קודם הרמה, א"כ הרי אין כאן כל עיקר האי דינא, וכיון שכן נחשב לאיסור אחד, ואין כאן משום אאחע"א, ובזה יתיישב הא דעירובין בפשיטות שאין החבר עושה שום איסור, מטעם דע"כ למקום שעצם איסור טבל הולך, שם איסור הנאה של כלוי הולכת, והיינו דכיון דאיסור הזה נמשך מאיסור אכילה, יש עליו איסור הנאה של כלוי, גם כן ואין החבר עובר כלום. - י והנה עוד נראה להעיד מדוע לא זכרו הפוסקים דהאוכל טבל עובר גם באיסור עשה דהנאה של כילוי, ומטעם זה נראה לומר מילתא חדתא והוא דכיון דכל עיקר הנאה של כילוי, נלמד מתרומה שניתנה להנאה של כילוי להסקה וכדומה, וא"כ לא אסרה תורה אלא הנאה כזו הבאה מהכליון אבל הנאה הבאה מהאכילה אעפ"י שיש כאן גם כליון, אמנם הנאה באה לו לאדם גם בלא כליון, ולא מיבעי למאן דאמר דהחיוב על הנאת גרון, דפשיטא דיש חיוב גם בלא כליון, אלא גם אם אמרינן דהחיוב על הנאת מעיים, מ"מ עיקר האיסור הוא ג"כ טרם בא הכליון, ואין זה ענין להנאה של כילוי, דההנאה באה לו לאדם על ידי הכליון, כמו שרפה וכדומה, ולפי"ז האדם האוכל טבל נתחייב עבור האכילה, - מפני הנאת האכילה הבאה מסיבת האכילה, ולא באה מסיבת הכליון, ולאחר הכליון דהיינו אחר עיכול המזון אין כאן עוד הנאה, ואתי שפיר לפי"ז הא דפסחים ל"ו דנלמד מקרא דאין אדם יוצא במצה של טבל והקשו האחרונים הא איכא בטבל עוד איסור דהנאה של כילוי, ופשיטא שאין עשה דמצה מדחה ל"ת ועשה, ועי' במנח"ח, אבל בדברנו אתי שפיר דאין באכילה איסור הנאה של כילוי, ואתי שפיר הא דעירובין בפשיטות יותר, וע"כ הא דכתבו התוס' בעירובין י"ז דאסור להאכיל לאכסניא מבל ודאי מטעם הנאה של כילוי, היינו דלגבי הנותן לעכו"ם הרי זה כנותן לבהמה, וההנאה באה לו להנותן מפאת הכליון, וכמובן.

יא התבוא"ש ביו"ד סי' מ"ב כתב להוכיח דאיסור יש לטעום באיסורין, מהא דהו"ל למטעמי' וכו' ביבמות פ"ט, והעיר בזה חכם אחד דיש לדחות דשאני טבל משום דיש בזה איסור הנאה של כילוי, ע"כ, והנה לכאורה אפשר לומר דשיטת התוס' דהנאה של כילוי אף בטבל הוא מדרבנן וכמו"ש המל"מ בפ"ב מתרומות הי"ד, ובמקום מצוה התירו, וכמבואר במל"מ שם עפ"י הירושלמי, וא"כ הכא במצוה דהפרשה כדין מותר, ואין כאן איסור מצד הנאת כילוי, ולפי"ז שפיר הוכיח התבוא"ש מדברי התוס' דכיון דהצריכו הפרשה מני' ובי'. דע"כ אסור טעימה באיסורים, ואעפ"י שלכאורה יש להוכיח

מדברי התוס' פסחים ל"ג דהנאת כילוי בטבל הוא מדאורייתא, והוא מדהקשו בהא דהפרשת תרומת חמץ דליהוי שירי' ניכרים מטעם היתר הנאת כילוי, ולזה נחית גם המל"מ שם, אמנם אפשר לומר דכוונת התוס' דליהוי לכהפ"ח תרומה דרבנן מטעם דהוי שירי' ניכרים מטעם היתר הנאת כילוי דרבנן. יב עוד נראה לכאורה להצדיק הוכחת התבוא"ש מדברי התוס' דע"כ טעימה אסור באיסורין, וכאשר יבואר, דהנה יש לחקור אם יש איסור הנאת כילוי בטעמו ולא ממשו ומסתבר דאין איסור הנאת כילוי רק בכילוי הממש, ולא בכילוי הטעם ולא ממשו, ולפי"ז יש להעיר דלפי"ז אם נפרש בכוונת התוס' דכוונתם מצד אסור הנאת כילוי, ולהכי נחתי לפרש דכוונת הש"ס למיטעם על ידי הפרשת דמני' ובי', דקשה הלא גם בלא הפרשה יש להנצל מאיסור, והיינו באופן שיש ע"י בישול, או רותח דכלי ראשון נכנס הטעם דהטבל בדבר של היתר, ויצוייר גם יבש ביבש (ובאיסור מחמת עצמו יוצא טעם מחתיכה לחתיכה בלא רוטב כמבואר), וע"י טעימת הטבל ע"י האמצעי דבר היתר, דליתא בזה איסור הנאת כילוי, ויבוא בזה לידי הבחנה גמורה גם בלא הפרשה, ומדחזינן דכתבו התוס' ונחתי דוקא להפרשה ע"כ מוכח דכוונתם לא מצד איסור הנאת כילוי, רק מצד איסור טבל בעצמותה שהוא מטעם שטועם בדבר איסור, ומזה מוכיח התבוא"ש דיש איסור טעימה באיסורין, ולכאורה יש לדחות ולומר דלהפליט טעם מהטבל גם כן יש בזה איסור הנאת כילוי, מטעם גרעון והכחשה לטעם הטבל, אמנם כיון דבשעה שמפליט הטעם מהטבל, אין כאן שום הנאה רק הוא סיבה להנאה דאח"כ, ואפשר דבאופן זה לא נאסרה הנאת כילוי, ובשעת הנאה אין כאן כילוי. יג אך יש להעיר מדברי הר"ש בהא דכתב בפ"א דפאה מ"ו דמותר גם לזרוע אחר מירוח מה"ת בלא הפרשת תרו"מ, ואמאי הא הוי זה הנאה של כילוי שאסור בטבל, ומ"ש זריעה מן הדלקה בטבל טמא, והכא הוי הנאה של כילוי במה שנהנה מהזריעה, והוי הנאה של כילוי במה שנהנה ששדותיו זרועות והמה בשיווי יותר גדול. יד אמנם לפי מה שכתבנו דהעיקר בהאיסור הנאה של כילוי דוקא באופן שבאה ההנאה להנהנה מסיבת הכליון, דומיא דהדלקה בתרומה טמאה, משא"כ באופן שאין הכליון סיבת ההנאה, אין בזה דין של הנאה של כילוי, ובזורע טבל לא הוי ההנאה מסיבת הכליון, רק ההנאה הוא מסיבת הצמיחה והגידול. טו ונראה להוכיח דעיקר האיסור הוא הכליון, והוא מהא דמצינו בשבת כ"ו דאין מדליקין בטבל טמא בשבת וכו', והנה מבואר דהדלקת נר בשבת מצוה כדאיתא שבת כ"ה ע"ב, ובשלטי לגבורים מבואר שיש בזה ענין מצוה, ולכאורה קשה מדוע לא אמרינן בזה מללה"נ, ואין לומר דלא אמרינן בזה מללה"נ מטעם דאיכא הנאת הגוף, ולשיטת הר"ן אסור, אבל זה ליתא לפמ"ש גדולי

האחרונים דבאופן דהנאה גופי' הוי מצוה בזה לכו"ע אמרינן מללה"נ, והכא המצוה הרי היא ההנאה, וכמו שמבואר ברש"י שזהו משום וקראת לשבת עונג, וע"כ מוכה מזה דעיקר האיסור הוא דאסור להדליק בטבל טמא הוא מטעם הכליון. - טז והנה שם במל"מ מביא הא דאיתא בירושלמי תרומות מהו להדליק שמן שרפה בחנוכה, ומסיק מי שאין לו שמן של חולין מדליק שמן שרפה, וכתב שם דע"כ דלא אמרינן בהדלקת שמן שרפה לחנוכה מללה"נ, מדחזינן דלא מתיר הירושלמי אלא דוקא באופן שאין לו שמן חולין יעוי"ש, והנה גם מזה מוכח דע"כ עיקר הא דאסרה תורה הנאה של כילוי בתרומה ממאה לזר עיקר האיסור הוא הטעם, מטעם הכליון, וממילא הוא הדין בטבל טמא הא דאסור בהנאה של כילוי עיקר האיסור הוא הכליון. יז אבל זה יש לדחות דיש לפרש כוונת הירושלמי באופן אחר, והיינו לפי מה שנתבאר בירושלמי פ"כ דשבת דפליגי תנאי אם מותר להדליק שמן שרפה בלילה, מטעם דדינם כקדשים פסולים שאין שורפין בלילה, ולזה אמרו בירושלמי דתרומות בתורת הכרעה דכיון דנר חנוכה מצותה בלילה, ולהכי באופן כשיש שמן של חולין אין להדליק שמן שרפה מטעם דאין שורפין תרומה טמאה בלילה, וסברת הירושלמי בזה הוא דהוי ספד"ד אם שורפין שמן שרפה בלילה, ולהכי מכריע דמותר להדליק רק בשאין לו שמן של חולין, אבל לפי"ז תהי' הדין כן גם בכהן, וזהו דלא כדברי המפרשים דפי' בישראל דוקא שלא ברשות כהן, וזהו דעת הרמב"ם גם כן בפי"א מתרומות הי"א, וא"כ ע"כ אין לפרש כמו שפירשנו, וא"כ ממילא מוכח כדברי המל"מ דלא אמרינן בזה מללה"נ, והיינו מטעם דאסור בזר הנאה של כילוי, והיינו דהאיסור הוא הכליון, וכמו כן בטבל טמא, וכמו שכתבנו לעיל. יח אבל יש להעיר לשיטת הרז"ה דס"ל דבמצוה דרבנן לא אמרינן מללה"נ, והובא בר"ן ר"ה פ"ד, ולפי"ז אין להוכיח מהא דנר שבת דאסור להדליק בשבת בטבל טמא, מטעם דלא אמרינן במצוה דרבנן מללה"נ, וכמו כן אין להוכיח מהא דהירושלמי כמו שמוכיח המל"מ, והיינו דאתי שפיר כפשוטו, מטעם דלא אמרינן מללה"נ במצוה דרבנן, ולפי"ז שפיר אפשר לומר הא דעיקר הא דאסרה תורה הנאה של כילוי, היינו דעיקר האיסור בזה ההנאה. יט ונראה להוכיח גם מדברי התוס' דאמרינן בהנאת כילוי לדבר מצוה מללה"נ, והוא בהא דכתבו התוס' פסחים ל"ג ע"ב ד"ה אמר קרא וכו' וז"ל אבל בטבל של חמץ מדליקין יעוי"ש, ותמוה דאטו בשביל איסור חמץ יופקע איסור טבל דהיינו הנאת כילוי, וכבר תמה המל"מ שם, אבל יש לפרש דכיון דאיכא בחמץ העשה דתשביתו, ממילא אמרינן בזה מללה"נ, (והיינו אף דאיכא הנאת הגוף, אך כשיטת הרשב"א ניחא), ואין כאן הנאת איסור כילוי מטעם דלא נחשבה הנאה זו להנאה, וא"כ מבואר מזה דעיקר האיסור בטבל

הנאת כילוי היינו שיש בזה איסור הנאה, וזהו עיקר האיסור, ובזה לכו"ע מטעם דעשה דתשביתו הוי עשה דאורייתא, ולכו"ע מללה"נ, (עי' לעיל אות ה'). כ והנה כמו כן יש לעיין בהא דטעימת טבל בכדי שידע להפריש כדין התורה מן היפה, אם יש בזה גם דררא דמצוה, והסברא נוטה בזה דהוי זה גם כן מצוה, אעפ"י דהוי הכשר מצוה. אמנם כיון דלא סגי בלא"ה שפיר קרינן לזה ההכשר דהוי הכשר מצוה נ"כ, ולפי"ז יש לדון על טעימה זו דיש בזה הכלל דמללה"נ, ומצינו כזה דגם לענין הכשר מצוה שישנו כלל זה דמללה"נ, (ומיושב לפי"ז דלכאורה מאי הקשו הראשונים ז"ל בהא דקונם תשמישך וכו' דנימא מללה"נ, הלא המצוה היא בהגמר, וההנאה הוא ג"כ בהעראה, וע"כ דגם בזה שייך הכלל דמללה"נ) והוא בעירובין ל"א לענין עירוב באיסוה"נ מבואר שם דאמרינן למאן דאמר אין מערבין אלא לדבר מצוה דמללה"נ, אעפ"י דהעירוב בעצמותו לענין קנין הרשות הוי רק הכשר מצוה. כא ו וביסוד זה גם לענין טעימה בדבר ההפרשה ע"כ יש בזה הגדר דמללה"נ, וביותר דכיון דהוי הכשר מצוה למצוה דאורייתא, דפשיטא דיש בזה כלל דמללה"נ, אבל לשיטת הר"ן ג"כ אתי שפיר, דאף לשיטת הר"ן דסבר דבמקום הנאה"ג לא אמרינן מללה"נ, אמנם לפי מה שהחליטו האחרונים דבמקום דהנאה בעצמותה הוי המצוה לכו"ע אמרינן מללה"נ, והכא ג"כ ע"כ דהמצוה הוא בטעימה, דהיינו הרגשת הטעם שזהו הנאה, וא"כ גם בההנאה בכלל המצוה ועיקרה, או"כ ע"כ אין לדון בזה תורת איסור הנאה של כילוי, כיון דהטעימה הוי בגדר מצוה, ואמרינן בזה מללה"נ, ולפי זה שפיר מוכיח הגאון בעל תבו"ש דטעימה אסורה באיסורין, - והוא מדאצריכו התוס' להפריש הפרשה דמני' ובי' להתיר הטעימה, ואין לומר בסברת התוס' דסברי דהפרשה זו להתיר איסור הנאת כילוי, דליתא דע"כ סברי התוס' דעיקר האיסור בהנאת כילוי לא הוי מצד הכליון, רק מצד ההנאה, והכליון הוא בגדר תנאי, וזה מוכח משיטת התוס' פסחים ל"ג שכתבנו לעיל, וא"כ במקום מצוה אמרינן שאין כאן איסור הנאה מטעם מללה"נ, וא"כ ע"כ כוונת התוס' בהפרשה זו להתיר איסור טבל גרידא, א"כ שפיר מוכיח התבו"ש מזה דטעימה אסורה באיסורין. כב והנה לשיטת הרז"ה דבמצוה דרבנן לא אמרינן מללה"נ לכאורה תמוה טובא מהא דעירובין דאין מערבין אלא לדבר מצוה, דהיינו ניחומי אבלים וכדומה אף שהוא מצוה מדרבנן, ומכ"ז אמרינן שם מללה"נ (ואפשר לומר דשיטת הרז"ה דתנחומי אבלים הוי דאורייתא כמו"ש הרמב"ם בה' אבל) ובמחגא"פ ה' נדרים סי' כ"ד עמד בזה, לדעתנו נראה דסברת הרז"ה בזה דדוקא התם בתקיעה דרבנן דכיון דאין כאן מצוה דאורייתא, וא"כ הוי מדאורייתא כתוקע לשיר, ואעפ"י שאינו מכוון לשיר, ואדרבה כוונתו לקיים מצוה דרבנן, אמנם כיון שעכ"פ עפ"י

דין דאורייתא אין כאן מצוה, לכן אעפ"י שאינו מכוון לשיר הרי זה ע"כ כתוקע לשיר ונחשב להנאת הגוף, משא"כ בהא דעירובין דכיון דאין מערבין אלא לדבר מצוה, נמצא דקנין העירוב אינו עושה רק עבור מצוה גרידא, ואעפ"י שיש לו גם הנאת הגוף למחר בשבת ויו"ט, אמנם ע"כ כיון שהעירוב אינו עושה בקנינו רק פעולת מצוה גרידא, שוב לא איכפת לן בההנאות הבאות, ונמשכות ממילא, וסברא זו מוכרחת לכו"ע דהרי ע"כ נהנה גם בהנאת הגוף בלעדי המצוה ג"כ, דהרי משהה אצל רבו או אצל חבירו יותר מכשיעור המצוה, וע"כ צריך לומר דכיון דהעירוב אינו קונה אלא לדבר מצוה ממילא אין בהקנין רק מצוה גרידא, והנאות הרשות הרי הם בגדר נמשך מהמצוה, וכמובן. כג ולפי"ז ע"כ בהא דהירושלמי להדליק בשמן שרפה לנר חנוכה כיון שאין בזה שום הנאה כלל, דהרי אסור שם הנאה מאורה, ממילא מסתבר דמודה בזה הרז"ה דאמרינן מללה"נ, ואם כן תקשה לפי"ז דברי הירושלמי מדוע אסור להדליק בשמן שרפה דנר חנוכה כשיש לו שמן חולין, וצ"ע, אבל עכ"פ הלא ביארנו דעיקר האיסור בהנאה של כילוי בטבל היינו שאסרה תורה ההנאה באופן שיש כליון, והכליון הוא בגדר תנאי בזה, וא"כ שייך שפיר בזה מללה"נ, ואתי שפיר דברי התבוא"ש כהוגן, וכמו שנתבאר לעיל. כד עוד יש לומר בסברת התבוא"ש לפי מה שכתב המנח"ח מצוה קפ"ד בשם הספר גנזי יוסף דעיקר האיסור בהנאה של כילוי הא דאסרה תורה בטבל מטעם דמבטל מצות הפרשה, והנה המנח"ח שם הקשה דלפי"ז מדוע מצריך הש"ס הלימוד לטבל טהור מטבל טמא, הלא כיון שעיקר הטעם משום ביטול מצות הפרשה, וא"כ טעם זה בשניהם איתא בשוה, יעוי"ש, אבל אין זה קושיא די"ל דאעפ"י שחידשה תורה דין זה בהנאת כילוי בטבל טמא משום ביטול הפרשה, אין זה הוכחה לומר דאסרה תורה גם בטבל טהור, משום טעם זה דיש לחלק ביניהם די"ל דשאני טבל טמא דשפיר אסרה תורה הנאת כילוי מטעם דכיון שהדבר הנפרש עומד לכליון, דהיינו שהתרומה טמאה עומדת להסקה של כהן, בזה אמרה תורה שאסור לכלות הטבל בהנאת הכילוי כיון דמשתמש בחלק התרומה בהשתמשות של כהן, משא"כ טבל טהור שאין בזה בהנאת הכילוי השתמשות של כהן, דהרי שייך להכהן במצות אכילה, וא"כ אין שייך בזה לאסור הנאת כילוי מצד איסור הנאת הכילוי מטעם דהרי הוא בזה כמזיק דעלמא, ולהכי שפיר צריכין למילף בתורת היקשא טבל טהור מטבל טמא, לומר שגם בטבל טהור, איכא למימר דאיכא איסור מצד ביטול הפרשה ג"כ (ובלא"ה אין זה קושיא כל כך, דהרי מצינו דדין זה דהנאת כילוי ליתא בטבל הטבול למעשר וכמו שמוכיח במנח"ח שם), ולפי סברא זו דעיקר האיסור דהנאת הכילוי הוא מטעם ביטול מצות הפרשה, אתי שפיר דברי

התבוא"ש כהוגן, והיינו דבאופן דהנאת הכילוי מביא לידי הפרשה מעליא דהמני' ובי' דע"י הטעימה יפריש מהיפה, נמצא דהטעימה בעצמותה הוי תיקון הפרשה, ופשיטא שאין בזה איסור הנאה של כילוי, וא"כ תקשה מדוע הצריכו התוס' להפריש מני' ובי' עבור הטעימה, - ומזה שפיר הוכיח הגאון בעל תבוא"ש דטעימה אסורה באיסורין. א דף סח עמוד ב' רב פפא ור"ה ברי' דר"י אכלי חדש באורתא דשיתסר נגהי שיבסר קסברי חדש בחוץ לארץ דרבנן ולספיקא לא חיישינן, והקשה המרדכי בפר"ק דביצה והא חדש הו"ל דשיל"מ והו"ל לאסור כמו בביצה, ותירץ דשאני ספק קביעא דירחא מטעם דאנו בקיאין, והר"ר פרץ תירץ דלא מקרי דשיל"מ בדבר החוזר לאיסורו לשנה הבאה, וכן כתב בפר' כ"ש בשם הר"ר חיים דחמץ שחוזר לאיסורו לשנה הבאה לא מקרי דשיל"מ עכ"ל, ודברי הרר"פ תמוה טובא דמה שייך בחדש חוזר לאיסורו לשנה הבאה, דהלא עכ"פ תבואה זו משנה זו הותרה, ואינו חוזר עוד לאיסורו לשנה הבאה לתבואה זו, ואם בשביל זה שאיסור זה נוהג בקביעות בכל שנה ושנה, הלא לפי"ז גם ביצה שאיסורה משום נולד ומוקצה נוהג בכל יו"ט, וכבר הקשה זה הפר"ח ביו"ד סי' ק"ב, עוד הוסיף להקשות מנדרים נ"ט דחדש נחשב בכלל דשיל"מ עכת"ד, ובאב"מ בחלק התשובות סי' ה' כתב דשאני חדש דהכא דהספק הוא על הזמן, וספק זה חוזר לאיסורו לשנה הבאה יועוי"ש אבל אין זה מעלה ארוכה, דהלא עכ"פ עיקר הספק איסור הוא על התבואה אם מותרת באכילה, ותבואה זו יש לה היתר למחר, ודברי הרר"פ תמוה טובא. ב ונראה לבאר דברי הרר"פ, והוא דהנה המקור הא דיש להחמיר בדשיל"מ הוא מטעם המבואר בגמ' משום דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ולכאורה מה שייך לומר תאכלנו באיסור הלא נתבטל ברובא והתורה התירתו, או בשמספקא לן בספיקא דרבנן שג"כ מותר מצד הדין, ומה שייך לומר על זה איסור, איברא שזהו מדרבנן עיקר דין דשיל"מ, אבי מה ראו על ככה לאסור דבר המותר, ומה מעם מצאו בזה להחמיר בדבר שיבוא ההיתר מאיליו, וע"כ משום דכיון דקיי"ל דלא מהני רובא אלא בדבר שאין בידינו לברר, אבל דבר שיש בידינו לברר אם הוא אסור לא מהני רובא כמבואר בהרא"ש פר"ק דחולין, ועוד ראשונים, ולכן באופן שההיתר בודאי יבוא, הרי זה יכול לברר על ידי הזמן, וזהו מה שאמרו עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ע"י הבירור לברור האיסור מן ההיתר, בזה עצמו שהאיסור נהפך להיות היתר, ומטעם זה גם בספק איסור דרבנן אעפ"י שמותר מצד הדין, אבל באופן שיש לברר הספק ולעשותו היתר גמור לא מהני בזה ספק דרבנן להקל, ובזה מפרש הרר"פ דזה לא שייך בהא דספק בזמן, מטעם דספק זה לא נתברר, והרי"ז כאילו אינו עומד להתברר, ואין בזה הדין דצריך לברר, ולא חל בזה הדין דשיל"מ,

דכל עיקר יסודו הוא מטעם איכא לברורי, ולהכי בביצה שנולדה בספק חול וספק יו"ט אמרינן דהוי דשיל"מ בזה דיאכלנה אחר יו"ט, ובזה אמרינן דיבא לידי בירור, והיינו שמחליט שנולדה ביו"ט לחומרא, משא"כ בספיקא דיומא לענין חדש, אין אנו יכולים לומר הכרעה ובירור שיום השיבסר הוא באמת היום הששה עשר, דהרי ע"כ לשנה הבאה יש ג"כ הספיקא דיומא, וע"כ נשאר הדבר בלא בירור, ולהכי במקום שהחומרא דדשיל"מ אין לה ענין הכרעה ובירור, לא נתנו חכמים לזה חומר דשיל"מ, וזהו כוונת הרר"פ שכתב מפני שחוזר האיסור לשנה הבאה. והיינו דלשנה האחרת ג"כ יחמיר מצד ספק, נמצא דהספק עומד תמיד בתקפו ברא ענין של הכרעה, ואין זה בכלל דשיל"מ, ודוגמא רזה כתב הגרע"א ז"ל בסי' ע"ז בביאור הרשב"א דבאופן שאין יכול לברר שני ספקות ליכא חיוב בירור לגמרי, וה"נ דכוותיה. ג והנה יש לעיין לר' יהודה דסבר עד עצומו של יום וקסבר עד ועד בכלל, היאך הדין במה שנשרש ביום ט"ז גופי' אם היום מתירו, במו בנשרש קודם הקרבת העומר דהעומר מתירו, וספק זה יש להסתפק בשתים, א) בזמן דליכא עומד, ב) בזמן דאיכא עומר והשריש לאחר הקרבת העומר, אם מהני ההשרשה שנעשה טרם כלות היום ט"ז, והנה בספק זה הראשון נראה ברור דמהני ההשרשה דיום ט"ז, והוא דכיון דיום זה הוא בכלל איסור חדש, והוא גם כן מתיר, א"כ כל זמן איסורו, נוהג גם המתיר, ולפי"ז אם נשרש ביום ט"ז סמוך לשקיעה"ח גם כן מותר, וממילא גם לענין ספק השני אפשר לכאורה לדון ולומר דהנשרשים אחר העומר יהי' דינם כמו בזמן דליכא עומר, אבל זה בורכא דבזמן דאיכא עומר, וגם קרב העומר, דהותר חדש, א"כ אין עתה מעלת היום כלל, ולאחר ההיתר שוב אין כאן מתיר, ופשיטא דלא מהני כלל, אח"כ ראיתי בקר"א שכתב להסתפק בדין זה ומאריך בזה, אבל הדבר ברור, ואין להסתפק בזה כלל, אולם בדין הראשון מצאתי שדעת הגאון נו"ב חאו"ח סי' פ"ד דבעינן שתהי' ההשרשה כל יום ט"ז, והמנ"ח מצוה ס"ג דעתו דסגי גם בהשרשה שקודם שקיעה"ח של יום ט"ז, ולפלא שלא הביא דברי הנו"ב וטעמו שכתב שם דכל היום ט"ז הוא כולו מתיר אחד, וכמו אם אמרינן האיר המזרח מתיר, כן לר"י דאמר עיצומו של יום בעינן יום כולו, וגם לשון השו"ע מורה כן, ועוד יש לעיין בזה ויוצא לנו מזה דבין למ"ד האיר המזרח מתיר דבעינן שתהי' ההשרשה קודם שהאיר ביום של ט"ז והשרשה של אח"כ דהיינו לאחר שהאיר היום שוב אינה מתרת עד שנה הבאה, ובין למ"ד דהיום ט"ז הוא דמתיר, בעינן ההשרשה קודם אור היום של ט"ז, מטעם דבעינן כל היום כולו להיות המתיר השלם, ודברי הטו"א ר"ה י' ד"ה כל הרכבה צ"ע. ד גמרא, ורבנן דבי רב אשי אכלו בצפרא דשבסרי קסברי חדש בחוץ לארץ דאורייתא, והנה כן

פסק הרמב"ם בפר"ו בה' מ"א ה"ב דחדש אסור מן התורה בכל זמן ובכל מקום בין בארץ ובין בחוץ לארץ, ויש לעיין הלא מבואר לקמן פ"ד דזה תליא אם עומר בא מתבואת חוץ לארץ, ולמאן דאמר אין עומר בא אלא מארץ, סברי אין חדש אסור מדאורייתא בחוץ לארץ, וכיון שהרמב"ם פסק בפר"ו מאי"מ הט"ו דאין עומר בא אלא מארץ א"כ היאך פסק דחדש אסור מן התורה בחוץ לארץ, וכבר תמהו בזה הלח"מ והפנ"י בקונטרס חדש, ולדעתנו יבואר דברי הרמב"ם ושיטתו לנכון כאשר יבואר להלן. ה מתני' העומר הי' מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש אין מביאין מנחות וכו' קודם לעומר אם הביא פסול, קודם לשתי הלחם לא יביא ואם הביא כשר, גמרא, יתיב ר' טרפון וקא קשיא לי' מה בין קודם לעומר לקודם לשתי הלחם, אמר לפניו יהודה בר נחמי' לא אם אמרת קודם לעומר שכן לא הותר מכללו אצל הדיוט, תאמר קודם לשתי הלחם שהותר מכללו אצל הדיוט, ותמוה טובא הלא בלא"ה קודם לעומר פסול מטעם דכיון דאסור להדיוט, לא קרינן בה ממשקה ישראל מן המותר לישראל, ולפלא על ר"ט דבעי מאי טעמא במקום שהטעם פשוט, וזהו באמת מה שהקשו התוס' והנה תירצו דכוונת ר"ט דיש ללמוד שתי הלחם מעומר, דכמו שבעומר פסול קודם לעומר, כן יהי' פסול קודם לשתי הלחם, וע"כ הכוונה בהלימוד המה מצינו, אבל דבריהם תמוהין טובא דהלא אין לדמות שתי הלחם לעומר, והוא דשאני עומר דלא אפשר להקריב קודם לו, מטעם דלא הוי משקה ישראל, וזה ליתא בשתי הלחם, וע"כ דזה תליא אם דנין אפשר משאי אפשר, וכבר פליגי תנאי בזה, ודוחק לומר דר"ט סבר דנין אפשר משאי אפשר, ועוד מדחזינן שכעס ר"ע על יהודה בר נחמי' שפגע בכבודו של ר"ט, וכנראה שסבר ר"ע כוותי', ואם אמרינן דסברת ר"ט מטעם דדנין אפשר משאי אפשר, הלא ר"ע סבר אין דנין אפשר משאי אפשר בלימוד הבנין אב, כמבואר ביבמות מ"ו, והיינו בלימוד הבנין אב כמבואר שם בתוס' לכן דברי התוס' צע"ג. ו והנה הרשב"א בחידושיו למנחות עמד ג"כ על ר"ט וכי לא הי' יודע שזה הותר מכללו אצל הדיוט וזה לא הותר מכללו, עוד הקשה בהא דקאמר תלמודא לקמן לדברי ר' יהודה נסכים בכורים שהקריבם קודם לעומר כשרים, מאי קאמר לדברי ר"י אפילו לדעת ר"ט הם אינם בכלל איסור חדש, שהרי יין אינו בכלל איסור חדש, והיתר עומר, וא"כ למה לא יביאו, והנה מכח זה פירש הרשב"א שדעת ר"ט שאיסור חדש לגבוה אינו מכלל איסור חדש דלהדיוט, דמדקאמר רחמנא מנחה חדשה שתהא חדשה לכל המנחות, א"כ משמע דדבר שנאסר בפני עצמו הוא, שנאסר חדש לגבוה עד הקרבת שתי הלחם ולא מכלל איסור חדש של הדיוט הוא, ולכך נאמר דלדעת ר"ט נאסר החדש לגבוה גם בדברים שאינם נאסרים להדיוט קודם העומר, דהיינו במנחת נסכים, ויין דחדש דקרבן גבוה

משמע, ולכך הי' ר"ט אומר דהואיל דאיסור גבוה איסור בפני עצמו, הוא לאחר העומר, כמו לפני העומר שלא מכח איסור הדיוט, אין לחלק בו בדיעבד, בין אם הביאו קודם העומר, בין אם הביאו לאחר העומר קודם לשתי הלחם, יעוי"ש, עוד מה שמבאר שם עוד בטוב טעם. ז והנה בתשובה שהשיב ר' יהודה בר נחמי' שאמר דשאני עומר שלא הותר מכללו אצל הדיוט ע"כ סבר דאיסור חדש לגבוה הוא ג"כ מצד איסור הדיוט ואותו איסור נמשך עד הקרבת השתי הלחם, ורק ההבדל ביניהם אשר מזמן הקרבת העומר עד הקרבת שתי הלחם הוי איסור חדש הותר מכללו אצל הדיוט, ולהכי בדיעבד אם הביא כשר, - וכן פירש הרשב"א. - ח והנה יש לחקור מה דעתו של ר"ט בזה אם הודה לדברי ריב"נ, או דלמא אפשר דלא הודה לדבריו אבל מינח ניחא לי' מטעם דלאיסור גבוה בעינן שני מתירין, עומר, ושתי הלחם, ונפק"מ בזה ראם סבר ר"ט דבעינן לגבוה שני מתירין, דאז אם מתיר אחד פועל במקצת תליא בפלוגתא דרבי וראבר"ש דלעיל מ"ז בענין כבשי עצרת, וזה לימוד גם לשארי ענינים, כמבואר ביבמות ק"ד. וה"נ לרבי מינח ניחא לן שפיר הא דאם הקריב קודם לעומר פסול, וקודם לשתי הלחם כשר, מטעם דכיון שהקריבן שהוא מתיר אחד פועל במקצת להיות מותר בדיעבד, אח"כ ראיתי בחידושי הרשב"א לקמן שתי לשונות בשיטת ר"ט אם הודה לדברי ריבר"נ, או דסבר דבעינן שני מתירין, ולכאורה תמוה אם לא הודה לדברי ריבר"נ א"כ תקשה מדוע קודם לשתי הלחם כשר, אבל ע"כ צריך לומר כמו שכתבנו דסבר ר"ט כשיטת רבי, וכמו שנתבאר. ט ובזה נראה לבאר שיטת הרמב"ם, והוא דסבר הרמב"ם כשיטת ר"ט דאיסור חדש לגבוה הוא איסור בפני עצמו, והוא נצרך לשני מתירין, לעומר, ולשתי הלחם, נמצא לפי"ז דעומר פעולתו שתים, א) להתיר חדש להדיוט, ב) להתיר חדש לגבוה, והנה לענין היתר דלהדיוט, לא נדרש דוקא שיהי' מתבואת הארץ, ורק אם בא מתבואה שאסורה משום חדש, מביאין ממנה העומר, וגם מתרת חדש להדיוט, אבל בדבר ההיתר השני שיש להעומר להתיר חדש לגבוה, אשר בזה יש להעומר פעולת המתיר דהשתי הלחם, דזה פשיטא דבעינן מתבואת הארץ כמו השתי הלחם שהקפידה תורה מתבואת הארץ, וכיון שהעומר בזה היא בת ביקתא דשתי הלחם, בעינן ששתיהן יהא באין מתבואת הארץ דוקא, ואתי שפיר פסקי הרמב"ם דאעפ"י שסבר דחדש בחוץ לארץ דאורייתא, מ"מ בעינן שהעומר יהי' מתבואת הארץ, וזהו מפני המתיר שיש לו לגבוה, והסוגיא דמנחות פ"ד דמבואר דאם חדש נוהג בחוץ לארץ מביאין עומר גם מתבואת חו"ל, יש לפרש שתים, א) דזה קאי לדברי ריבר"נ דסבר דאין איסור חדש לגבוה איסור בפני עצמו, אלא הוא איסור שנאסר להדיוט, ב) אפשר לומר דכוונת הסוגיא לענין מה שנוגע לאיסור הדיוט, אבל

בזה שנוגע לגבוה לכו"ע סברי דבעינן מתבואת הארץ דוקא, והרמב"ם פוסק כר"ט, ועומר הוא מתיר גם לגבוה, וסבר ג"כ כרבי דהשני מתירין גם מתיר אחד פועל במקצת, וכמוש"נ. י תוספות ד"ה לא אם אמרת וכו' תימא דנקט האי לישנא דהו"ל למימר קודם לעומר אסור משום דבעינן ממשקה ישראל, יעוי"ש, וקשה דלמא סבר ריבר"ג דחדש בחוץ לארץ מותר, וא"כ יכול להביא מנחה מחוץ לארץ, ולהכי לא קאמר משום משקה ישראל, וקאמר מטעם הותר מכללו בשל הדיוט דהכוונה על תבואת ארץ ישראל, וזהו טעם יותר מספיק, ודוחק לומר דאם סבר חדש בחו"ל לאו דאורייתא, מותר להקריב קודם לעומר ג"כ מאותה תבואה חדשה הבאה מחוצה לארץ, וצ"ע. יא והנה ראיתי עתה באור שמח בפר"ז מתו"מ הי"ז כתב לפרש שאלת ר"ט מה בין קודם לעומר לקודם לשתי הלחם עפ"י מה דאיתא בירושלמי דגם בזמן שביהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר, ומ"מ עד העומר אסור מן התורה, והביאור בזה דאיכא עשה דעד הביאכם, (וזה דלא כמו שכתבו התוס' לעיל ה' ע"ב ד"ה האיר) ולפי"ז האיר המזרח מסלק הלאו, והעומר מסלק העשה, ואם השרישו בין האיר המזרח להעומר, ע"כ אין בכח העומר להתיר את הלאו, וצריך להמתין על האיר המזרח דשנה הבאה. ולשנה הבאה אם יקריב מזה מנחה קודם הקרבת העומר, הרי"ז שפיר ממשקה ישראל, והיינו דגם איסור עשה אין כאן מפני שהתיר העומר דשנה העברה, ומ"מ אסור לכתחילה להקריב מזה קרבן מנחה מפני חסרון שתי הלחם, ואפילו אם אמרינן דשלא כסדרן שפיר דמי, אבל הכא פשיטא דלא מהני כיון דהשתי הלחם דאשתקד הי' בשעה שהי' אסור להדיוט, ופשיטא דלא מהני, נמצא לפי"ז דבאופן זה קודם לעומר, הוי הכוונה קודם לשתי הלחם, וא"כ ליהני דיעבד, וא"כ מאי פסקא דקודם לעומר פסול בדיעבד, הלא יצוייר דלפעמים גם קודם לעומר, ודינו כמו קודם לשתי הלחם, עכת"ד, אבל דבריו תמוהין דמה יאמר להמ"ד דכל יום ט"ז הוא המתיר, ובזמן דאיכא עומר, העומר הוא המתיר הגמור, וא"כ אם נשרש קודם הקרבה העומר מתיר לגמרי, - וכן דעת הרמב"ם בפרי"א ממ"א ה"ב. יב ובעיקר הדבר שכתב דלמ"ד האיר המזרח מתיר אם מתיר העומר שלא כסדרן, לכאורה תליא בבעיא דשתי הלחם דבעי הש"ס אם מתיר שלא כסדרן, אבל נראה דפשיטא דלא מהני, והיינו דאין סברא דליהני העומר לסלק איסור עשה. כל זמן שלא ניתר עצם האיסור לאו דחדש, ודוקא בשתי הלחם שייך למיבעי לענין שלא כסדרן, כיון דעכ"פ איסור לאו דחדש כבר הלך לו, וכל עיקר השאלה לענין היתר גבוה, אבל לאיסור חדש דלהדיוט אין סברא בביטול העשה קודם שהלך עצם האיסור דהל"ת דחדש.

א דף סט בעי רבא בר רב חנן חטים שזרען בקרקע וכו' דחצדינהו וזרעינהו קודם לעומר וכו' כמאן דשדא בכדא דמיין ושרינהו עומר וכו' או"ד בטלינהו אגב ארעא, ופירש"י וכי לקיט להו כגדולין דמיא, יעוי"ש, מבואר מזה דכל עיקר הבעיא אם שייך פעולת היתר העומר להחטים המונחים בקרקע, וזהו מטעם דנחשבים החטים כמאן דליתנהו, וממילא נשארים באיסורים, ומשמע מזה דאין להסתפק על חטים מותרים משנה העברה שהעומר כבר התירן, דליאסרו עתה מטעם דהקרקע עושה אותם כגידולין חדשים, ובלא השרשה יבואו לכלל איסור, ולא לכלל היתר, והיינו שאין בכח העומר להתיר טרם הושרשו, והבטילות לגבי קרקע אוסרם, ומדלא מבעי לי' לרבא באופן זה, משמע שזה ודאי דאין הקרקע אוסרן, אלא עיקר הבעי' אם יש חשיבות להם להיות בכלל ההיתר של העומר. כ והנה הרמב"ם כתב ג"כ דעיקר הספק אם הם בכלל היתר להיות ניתרים, דכתב בפר"י ממ"א ה"ה וז"ל תבואה שהשרישה אחר העומר וקצרה וזרע מן החטים בקרקע ואח"כ קרב העומר הבא ועדיין החטים בקרקע הרי אלו ספק אם התירן העומר כאילו היו מונחין בכר, או לא יתיר אותן מפני שבטלו בקרקע, אבל לא כן דעת הראב"ד בהשגה, וכתב וז"ל א"א ומי יתירם לאלו, אלא שהשרישן קודם לעומר וחזר וזרע, היתה השאלה אם התירן העומר שעבר אם לאו, והביאור בדבריו דמפרש להבעי' זו באופן אם נאסרו ע"י ביטולתן בקרקע, והיינו דסבר הראב"ד דזה ודאי דאין עומר פועל היתר להני המונחים בקרקע משום דאין להם חשיבות להשיג היתר דהעומר בעודן בקרקע, אלא עיקר הבעי' אם נאסרו בזה שמונחין בקרקע, מטעם שתורת גידולין עליהן גם עתה בבטילותן בקרקע, או שעומדים הם בהיתרן כמקודם, וע"כ הפירוש בדברי הראב"ד שכתב אם התירן העומר שעבר, היינו אם מהני להם ההיתר שמכבר או שההיתר שמכבר הלך לו, מטעם שבטילים הם לקרקע עתה, וכן מפרש ע"כ לשון הש"ס ושרינהו עומר היינו אם עומדים הם בהיתרן שמכבר, והנה מרן כתב דלפירוש הראב"ד אינו יודע ליישבו על לשון הגמ' יעוי"ש, והנה ע"כ כוונתו בלשון ושרינהו עומר, אבל לפי מה שכתבנו מיושב הלשון היטב. ג אמנם דברי הראב"ד מרפסין איגרי, היתכן חטים שכבר הותרו מהעומר העבד, שיאסרו עתה מטעם שהם מונחין בקרקע, ואפילו אם אמרינן דבטלי אגב ארעא אבל ההיתר שבהן לא נפקע, וכי הקרקע אוסרן, עוד קשה טובא לפי סברת הראב"ד דיש מקום לומר דאותן שכבר הותרו, יאסרו עתה, א"כ מאי נפק"מ אם הותרו בהיותם תבואה בגמר בישול, או שהותרו בהשרשה, ומדברי הראב"ד משמע שדוקא על אותן שהותרו בהשרשה הוי הבעי' בגמ', וכנראה שזהו הכוונה של המהרש"ך הובא במל"מ, ויען שמחויבין אנחנו למשכוני נפשין על רבינו הראב"ד, לזאת

נראה לבאר כוונת רבינו כאשר יבואר. ד תניא בתו"כ פ' אמור פרשתא י' לרצונכם אין כופין את הציבור על כרחו, והוא דין מחודש שלא מצינו כן בשום קרבן אף לא בקרבנות ציבור, דהרי כופין הצבור על התמידין כמבואר בספרי פ' פנחס, אמנם עכ"פ שמענו דין מחודש דהקרבת העומר דוקא בהסכם ורצון הבעלים, ומזה מצאתי לחדש דאף באופן שאינם רוצים בהתרתו של העומר אינו מתיר, וכמו שפליגי בעירובין כ"א אם אמר שאל יתכפר עליו חטאתו, והכא כש"כ דאם אינו רוצה בהתרה, אין עומר מתיר בע"כ, ואם באנו להחלטה זו, הנה כמו שהצבור יכולים למאן בהתרה, הנה כמו כן היחיד, אם אינו רוצה בהתרתו של העומר, אין מתיר לו העומר. ה ומטעם זה אם נטלו הבעלים התבואה חדשה וזרען בקרקע, הרי אין צריך להיתרו של העומר, דהרי לזריעה אין נדרש היתר, ולמה שיצמחו ויעשו גדולין, יתירם עומר הבא, נמצא דבהזריעה בקרקע, הרי"ז כמו שמבטל היתרו של עומר וכאילו אמר שאינו רוצה בהתרתו, וא"כ אין מקום להסתפק באופן זה, שיהי' יכול ורשאי ללקט את החמים אחר העומר ולאכלם, דהרי פשיטא שחסר להם ההיתר, וזה ג"כ אין מקום להסתפק אם נטל חטים שהותרו בעומר העבר, דכיון שהותרו שום אינם חוזרין לאיסור, אבל יש להסתפק באופן שהותרו בהשרשה, ועתה זרען בקרקע כדרך זריעה, בזה יש לחקור, כיון דעתה נתברר שהזרעונים האלה לא נדרשו להתרתו של העומר העבר, דהרי בהיותם בהשרשה הא לא היו ראוים לאכילה, ועתה ג"כ אינם עומדים לאכילה כשנתנן בקרקע לעשות גדולין, כי להגדולין יתירם עומר הבא, נמצא דהעומר העבר לא נדרש להם, הוי כאילו לא התירם, אבל כל זה אם אמרינן דהזריעה עושה אותם ביטול להקרקע, דאל"כ עדיין דינם כתלושין, ומהני להו העומר, - זהו כוונתו של הראב"ד בפירושיו דהסוגיא. - ו ולפי פירושו של הראב"ד יובן שפיר הא דנקט הש"ס הבעיא בעומר, דהיינו בהקרבתו של העומר, ולא נקט הבעי' בההיתר של היום הט"ז או בההיתר של האיר המזרח למ"ד האיר המזרח מתיר, והיינו להכוונה שכתבנו לפי פירוש הראב"ד עיקר הבעי' הוי דוקא לענין ההיתר של העומר, וכמו שנתבאר. ז אבל הרמב"ם לא נחית לזה, והיינו דלא סבר להאי דינא דתו"כ, מדלא הביאו בהלכה, וכבר תמה במנח"ח מצוה ש"ג מדוע השמיט הרמב"ם להאי דינא, אבל מדלא כתב זה להלכה ע"כ דלא סבר לה, ובע"כ זהו גם כן דעת רש"י, אבל הראב"ד מפרש הלכה כפי שיטת התו"כ, לכן מפרש הבעי' דש"ס כפי מה שכתב וכדלעיל. ח וע"ד השמטת הרמב"ם הא דתו"כ, אפשר לומר דיש להוכיח דע"כ ר"ט וריב"נ דלעיל אל סברי לה, והוא מהא דאמר ריב"נ מה לעומר שכן לא הותר מכללו אצל הדיוט, והנה אם אמרינן דאין עומר בא בכפיי', ובעינן רצון הצבור, ובלא רצונם אין מקריבין את העומר

כלל, א"כ יכולין נמי לומר גם כשמקריבין את העומר ברצונם, אבל אינם רוצים בהתרתו, ואין העומר מתירן, וכמו שנתבאר לעיל, ולפי"ז יצוייר עומר שלא התיר מאומה, והרי הוא לאחר העומר כמו לפני העומר, ואין זה ענין להא דלעיל ד' דאמר רב בעומר שלא לשמה הואיל ובא להתיר ולא התיר, דשאני התם דהחסרון בהמתיר, משא"כ אם המתיר כהוגן, ורק הם אינם רוצים פעולתו שפיר דמי, ולפי"ז שוב תיקשה מדוע שנה התנא סתם דלאחר העומר כשר, הא לפעמים אחר העומר, כמו קודם, והיינו ביום ט"ז עצמו טרם כלות היום, ומדלא השיב ר"ט מאומה ומבואר גם שם ברשב"א דהודה לי' ר"ט, ומוכח דלא יצוייר עומר בלא מתיר, והיינו דבע"כ פועל פעולתו פעולת מתיר, ומוכח דאין יכולין לומר לא ניחא להו בהתרתו, - וממילא מוכח מזה דהתורה שללה זכות בחירת הצבור בזה ומקריבין גם בע"כ, וממילא יש לומר דזהו טעמו של הרמב"ם דהשמיט דינא דהתו"כ מהלכה, כיון דר"ט וריבב"נ לא סברי לה, וכמוש"נ. ט ובעיקר הבעי' אם חטין שזרען בקרקע בטלין לגבי ארעא, מצאתי להעיר מהא דאיתא בשבת מ"ה דבעי שם ר"ל מר' יוחנן חטים שזרען בקרקע אם יש מוקצה, - ופשטוה דלר"ש אין בזה משום מוקצה, יעוי"ש, - וקשה אם אמרינן דבטילי אגב ארעא א"כ הרי"ז דיחוי גמור, ודמיא לגרוגרות וצימוקין שמודה בהו ר"ש, והיינו משום דהוי דיחוי גמור, ואם אמרינן דבטלינהו אגב ארעא, ע"כ גם לר"ש הוי מוקצה, וע"כ דסברי שם ר"ל ור"י דכמאן דמנחא בכדא דמו, וא"כ ע"כ אין מקום להסתפק הכא לענין עומר, והנה אפשר לומר דאף אם ספק הוי וספוקי מספקא להו, וסברי לקולא מטעם דהוי ספק דרבנן, דאיסור מוקצה דרבנן הוא, והכא לענין עומר דהוי ספק דאווורייתא פשטוה לחומרא, מספיקא, אבל דוחק הוא מדלא הזכירו מזה, ולשיטת הראב"ד אתי שפיר טפי, דלפי מה שפירשנו הוי הבעי' הכא אם באופן זה שייחדן לזריעה, ואין היתר עומר נדרש להם מיבעי' אם הם בכלל ההיתר, - וממילא אין כוונת הש"ס הכא ענין ביטול לגבי ארעא, אלא הכוונה שמטרתו היתה למטרת זריעה, ואין להם שייכות להעומר, וא"כ יש מזה הוכחה מעט לשיטת הראב"ד ופירושו. י אלא דאמר לי' שדאי בה כדבעי לה יש להן אונאה וכו, ולכאורה הרי זה ג"כ דבר שבמדה דהיינו אם כדבעי לה הוא ששה והוא שדא חמשה, וע"כ כיון דלא הזכיר בפירוש מדה או מנין, אין זה נחשב לדבר שבמדה, ושמעינן ג"כ דדבר הנמכר באומר יש לזה תורת אונאה, וזהו כדברי הרמב"ם בפר"א ממכירה מרתף של יין אני מוכר לך בכך וכך אעפ"י שאין מדת הערימה ולא המרתף ידוע ה"ז קנה אעפ"י שנמצא חסר או יתר על האומד שהיה בדעתם ויש להם אונאה לפי השער שבשוק, וזהו דלא כשיטת המהרי"ט ח"ב סי' י"ט,. ויש להאריך בענין זה וההבדל שיש בזה לבין מכור לי באלו,

ולדברי הרמב"ם בפרי"ג ממכירה בלוקח בדמי אכסרא, ועי' במחנא"פ ה' מכירה סי' י"ד. א תוספות ד"ה דבלע וכו' מיהו אין ראי' מזה דאין לך מחשבה גדולה מזו שמשים החלב בפיו ואוכלו, ויש לתמוה מהא דנדה נ' דאיתא שם קו"ח מנבלת עוף טהור שנטמא שלא במחשבה, - ולדברי התוס' הא יש שם מחשבה, דהיינו האכילה, הנה בפשיטות י"ל דע"כ ישנו לטומאת נבלות בביה"ב אף באופן שתחבו חבירו בע"כ וא"כ אין כאן מחשבה כלל כיון שבע"כ אוכל, ודברי רש"י גם כן מכוונים היטב שפירש שם דמיירי בלא ידע, והיינו שדעתו הי' לאכילת עוף טהור כשר, וא"כ הרי חסרה מחשבה לאכילת נבלה, ולא קשה מהא דמתעסק בחלב שסבור שהוא רוק, וכפי המבואר בסוגיא דשבת ס"ב, דשאני התם בשתים, א) דאפשר שמחשבה לדבר מאוס ביותר הוי מחשבה למאוס במעט, וכיון שחשב על אכילת רוק, ממילא מהני גם במחשבה לחלב, ב) דע"כ אין שייכות להא דמתעסק בחלבים ועריות דחייב מטעם דנהנה, והיינו דאמרינן דהאכילה וההנאה בעצמותה הוי מחשבה, אמנם דוקא באופן שעל ידי המתעסק באה לו הנאת אכילה וההנאה שהיא יותר חשובה, משא"כ באופן שהאכילה וההנאה המה בשוה לדבר זה שהי' מכוון לדבר המתעסק כמו הכא שהאכילה וההנאה שוה בין כשרה לנבילה, ואין הבדל ביניהם בהטעם, א"כ אין כאן שום מחשבה, כיון דאין נו"ט בהמתעסק, וא"כ אתי שפיר דברי רש"י כהוגן, דבשבל חסרון ידיעה וסבור הי' שכשרה היא, להכי אין בזה ענין מחשבה מטעם ההנאה והנאת הגרון, וברור, ומתעסק בחלבים באופן שרצה לאכול שומן, וכדפירש"י בכריתות י"ט ע"כ מיירי בחלב מבושל דלא בעי מחשבה. ב אמנם בעיקר דברי התוס' יש להעיר דמאי ראי' מהא דלוקה על אכילת חלב ונבלת עוף טהור, הלא ע"כ צ"ל דמיירי שהם מבושלים ומתוקנים לאכילה דאל"כ הרי"ז שלא כדרך אכילתו ופטור, וכיון שכן הרי המה כבר במחשבה דלאכילה, ורק אם אמרינן כדעת הרמב"ם דבעינן הכשר לדעת בעלים, ואפשר שכן הדין גם במחשבה, וא"כ כוונת התוס' באופן שהמבטל והמתקן הי' ע"י אחרים, והנה לכאורה יש להעיר דלפי"ז דבעינן בעלים גם במחשבה, א"כ הא דקיי"ל דכלאי הכרם מטמאין טו"א, וקשה הא אין בעלים לאיסוה"נ, וא"כ הרי חסרה מחשבה, אבל ע"כ דכיון דאין בעלים לאיסוה"נ, וכדאיתא בתוספתא דשקלים פ"א מצא כה"ה אין בהם משום גזל, וא"כ ממילא מחני מחשבה דהאוכל כל מי שאכל. ג ובמה שכתבנו לחדש דנבילת עוף טהור מטמא בבית הבליעה גם בתחיבה ע"י אחר, - נראה שכן מוכח מסוגיא ערוכה נדה מ"ב ע"ב בבעי' דבעי שם מקום נבלת עו"ט וכו' נפק"מ בתוחב לו חבירו וכו' ומביא הסוגיא ברייתא יכול תהא נבלת בהמה וכו' יעוי"ש, ומסתמא נם באופן שאי אפשר לאהדורי גם ע"י הדחק מיירי, ומ"מ ממועט

נבלת בהמה מטומאת בה"ב מטעם הנלמד מקרא, אבל אינו ממועט מטעם דלא נקרא אכילה, וע"כ דגם ע"י תחיבה מאחר הוי שפיר אכילה מעליא, וגם באופן זה יש טומאת ביה"ב בנבלת עו"ט, וביסוד זה שפיר נלמד דע"כ נבלת עו"ט לא בעי מחשבה, והיינו משום דבתחיבה שע"י אחר לא הוי מחשבת אבילה כלל. ובזה שאני איסור חלב דע"כ אינו חייב אלא באופן שאכל בעצמו, או ע"י בשתחב לו חבירו והיה אפשר לאהדורי כהא דכתובות ל' ע"א, ובאופן זה שהיה יכול לאהדורי ולא מיהדר הרי"ז אכילה במחשבת אכילה, וזהו ההבדל שבין איסור לטומאה דבאיסור אינו חייב רק אם עשה ברצונו הטוב ובבחירה חפשית, משא"כ בטומאה דאין טענת אונס, וגם בשנטמא באונס הרי הוא טמא, והנה גם בנבלת עו"ט שהטומאה באה בביה"ב דע"כ גם בשבא לביה"ב ע"י מכריח גם תורת טמא עליו. ד ונראה להוכיח מהא דאיתא בספרא פ' אחרי שם יכול אם הקיאה תהא מטמא בגדים דרך יציאתה, ת"ל אשר תאכל בדרך אכילתה היא מטמאה, ואינה מטמאה דרך יציאתה. ע"כ, והנה בהקאת המאכל דרך יציאה, בודאי שאין זה דרך אכילה, ואין כאן מחשבת אכילה, ומ"מ בעינן לימוד למעט, ואם אמרינן בתחיבה ע"י אחר בביה"ב אינה מטמא, א"כ ליתנו רבותא טפי שגם תחיבה לביה"ב ע"י אחר אינה מטמאה, דזהו רבותא מפי, וע"כ מוכרח דהתחיבה בביה"ב על ידי אחר מטמא בגדים, וכן מצאתי בהר"ב בזבחים פר"ז מ"ג. ה ובעיקר דברי התוס' שכתבו דאכילה בעצמותה הוי מחשבה לאוכלין, יש להעיר אם כן היאך מוכיח בירושלמי דשתיי' בכלל אכילה מהא דכתיב וכל דם לא תאכלו, ואי בשקדש והתניא דם שקרש אינו לא אוכל ולא משקה, - והובא בתוס' שבועות כ"ג, יעוי"ש, וקשה הא מבואר בתוספתא דטהרות פ"ב הדם שקדש וכו' הישב עליו לאוכלין מטמא טומאת אוכלין, יעוי"ש, ולפי"ז בדם שקרש בעצמותו אוכל הוא, ורק שחסר לו החשיבות אוכל, וא"כ באכילתו ע"כ יש בזה תורת אוכל, וא"כ אין כאן הוכחה דשתיי' בכלל אכילה, וצ"ע. ו ובמה שכתבנו לעיל בתוס' דע"כ מיירי בחלב מבושל דאל"כ הוי שלא כדרך אכילתן ופטור, וממילא הוי הבישול בעצמו בתור מחשבה, ולכאורה אפשר לומר דמיירי בשבישל לצורך מלאכה, אבל אין זה לנכון, והוא דאם אמרינן שהי' הבישול לצורך מלאכה, שוב לא מהני המחשבה לאכילה הבאה באחרונה, מטעם דאין מחשבה מוציא מידי מחשבה כמבואר בסוגיא חולין ק"ב, נטל צפור שאין בו כזית ואכלו רבי פוטר וראבר"ש מחייב וכו' ופליגי אם בהמה בחיי' לאברים עומדת, דרבי סבר דבהמה בחיי' אינה עומדת לאברים וגם סבר שאין תורת אבמה"ח על בהמה שלימה, מטעם דלא נקראת אבר, וכמו שפירש"י "וראבר"ש סבר דבהמה בחיי' לאברים עומדת, וגם סבר דשלימה תורת אבר עלה, וכדפירש"י, שמפרש

דסבר ראבר"ש דשלימה אין לך אבמה"ח גדול מזה, ואיתא שם עוד אמר רבא את"ל סבר רבי מחשבת אוכלין שמה מחשבה חישב לאכלה אבר ואכלה כולה חייב, וקשה הא כיון דסבר רבי דאין תורת אבר על שלימה, א"כ מה מהני דחשב לאכלה אברים, כיון שעכ"פ אכלה שלימה, ואין עלה תורת אבר, וכן יש לדייק בהא דקאמר לקמן לראבר"ש את"ל מחשבת אוכלין שמה מחשבה חישב לאכלה מתה ואכלה חי' דפטור, וקשה גם כן כיון דסבר ראבר"ש דשלימה תורת אבר עלי', א"כ כשאכלה כולה, הרי אכל אבר מן החי ממש, הגע עצמך אילו אכל אבר ממש, דהיינו שחתך אבר מן החי ואכלה דפשיטא דחייב לראבר"ש, ולא מהני בזה מאומה הא דמחשבת אוכלין שחישב לאכלה מתה, וכיון דסבר ראבר"ש, דיש תורת אבר מן החי על השלימה כשאכלה כולה בחיי', א"כ היאך יהי' פטור מטעם המחשבה שחשב מעיקרא לאכלה מתה, כיון שעכ"פ עתה אכלה חי', ותורת אבר עלי', והרי הוא אוכל אבמה"ח ממש. ז ונראה דהביאור בזה בסברת הפלוגתא דרבי וראבר"ש כך הוא, דרבי סבר דשלימה לאו תורת אבר עלה, אמנם בשחשב לאברים בעודה בשלימותה, וחל עלי' המחשבה דלאברים, וממילא כשאכלה כולה קרינן בזה שאכל הרבה אברים בבת אחת, אמנם אם באמת אין על האברים המחוברים בשלימותה דבהמה תורת אברים, ורק במחשבה חל עלי' תורת אברים, והיינו מפני שחשב לאכלה אברים, א"כ היאך מחייבינן לרבי באכלה כולה בשביל המחשבה דלאכילת אברים, הלא כיון שעכ"פ עתה בשאכלה כולה חסרה מחשבה דלאברים, כיון דעתה באכילתו להבע"ח כולה בשלימותה, ע"כ ישנה למחשבה דאכילת כולה, ושיטת רבי דאין תורת אבר על שלימה, וע"כ מוכח דסבר רבא אליבא דרבי דמחשבה קמייתא עדיפא, ולא אתי מחשבה בתרייתא לבטלה, וא"כ הרי הוא עתה ג"כ במחשבה דלאברים, ויש עלי' תורת אברים, וממילא כשאכלה כולה בבת אחת, הרי אמרינן דע"כ אכל הרבה אברים בבת אחת, וא"כ מוכח דאין מחשבה מוציא מידי מחשבה, וכמו כן לראבר"ש דסבר דיש תורת אבר על השלימה וכשחשב לאכלה מתה נתבטלה ממנה תורת אברים לגמרי, אמנם כשאכלה אח"כ שלימה בחיי', אעפ"י שהמחשבה האחרונה יש בזה תורת אברים, דהיינו דכיון דסבר כראבר"ש דיש תורת אברים על השלימה, וממילא כשאכלה שלימה יש בזה גם מחשבה על השלימה שהיא בתורת אברים, ומ"מ כיון שמחשבה קמייתא עדיפא בזה שחשב לאכלה מתה, שוב לא אתי מחשבה השניי' להוציא מידי מחשבה הקודמת, ואף על פי שזה ודאי פשיטא שאילו אכל אבר ממש, דהיינו אם פירש אבר מן החי, ואכלו להאבר דחייב לראבר"ש, גם אחרי המחשבה דלאכלה מתה, אמנם ע"כ שאני מפני שהפירוד האבר מהבע"ח הוי מעשה גמורה להוציא מידי מחשבה קמייתא,

וחל עלי' תורת אבר, אמנם בשאכלה כולה שאין בזה רק מחשבה גרידא, וכמו שכתבנו גם כן דמעשה האכילה לא הוי יותר ממחשבה גרידא, וא"כ מוכח דאין מחשבה מוציא מידי מחשבה, לפי"ז הדרינן להא דמבואר בסוגיא שם את"ל מחשבת אוכלין שמה מחשבה, חישב לאוכלה מתה ואכלה חיה וכו' יעוי"ש, וקשה מדוע לא אמרינן כיון דאכלה חי' אין לך מחשבה גדולה מזו, ובטלה למחשבה ראשונה, וע"כ דאין מחשבה מוציאה מידי מחשבה הראשונה, איברא בנדה נ' בהא דעולשין שזרען מתחילה לבהמה ונמלך לאדם וכו' ומשמע דאתי מחשבה ומוציאה מידי מחשבה הראשונה, אמנם שאני התם דעולשין סתמא לאדם וכמו"ש התוס' שם, ובעירוב מחשבות הוי סתמא, ובענין זה ביארנו בספרנו נזר הקודש לזבחים, על כל פנים מבואר דאם בישל בתחילה לאיזו מטרת צורך מלאכה, שוב לא מהני מחשבה לאכילה אף ע"י אכילה, וא"כ לפי"ז ע"כ מיירי התוס' באופן שהי' הבישול לאכילה, וא"כ תקשה הא היתה מחשבה דלאכילה, וע"כ כמו שכתבנו דהבישול נעשה על ידי אחרים ומחשבת בעלים בעינן, וכמוש"נ. בדין קדושת תרומה א תוספות ד"ה דבלע וכו' וא"ת והאמרינן בפר"ב דיומא זר שבלע שזיפין של תרומה והקיא ובא אחר ובלעו הראשון משלם קרן וחומש, והשני אינו משלם אלא דמי עצים לראשון אלמא לענין איסור חשיב עיכול, ותירץ הר"ב דהתם לאו משום דהוי עיכול, אלא לפי שכבר נתחללה התרומה כדאשכחן בפר"ק דכריתות כהן שסך שמן של תרומה בן בתו ישראל מתעגל בה, ומפרש התם טעמא משום שכבר נתחללה וכו' יעוי"ש, והרמב"ם כתב להאי דינא דכריתות בפרי"א מתרומות ה"ח. וכתב מרן וז"ל כיון שנהנה בהיתר הותר אח"כ ליהנות באותו שמן עצמו, והל"מ שם מסתפק אם זה הדין דוקא אחרי הנאתו של כהן שהוא בהיתר הותר אח"כ, או דלמא אף אחרי הנאה של איסור דהיינו של זר גם כן הותרה יעוי"ש, והדבר נפלא הלא מבואר להדיא דגם אחרי הנאה של זר כן הדין, והיא המימרא דר' יוחנן ביומא שכתבו התוס', ומבואר שזהו מטעם חילול כמו שפירשו התוס' הכא, ומטעם זה לא קשה מה שהקשה בתוס' יום הכיפורים מר' יוחנן דאמר בחולין ק"ב במי שאכל חלב והקיא וחזר ואכלו דחייב ולא אמרינן דחשיב כעיכול, משום דבאמת לא אמרינן באיסורים ענין עיכול, ורק תרומה שאני מטעם חילול, כמו שכתבו התוס' הכא, וכן כתב הר"ש בפרי"א דאהלות מ"ז, ומוכח מדברי התוס' והר"ש דאין הבדל בין הנאה של איסור לשל היתר דאל"כ אלא אמרינן דדוקא בהנאה של היתר אמרינן חילול ולא באיסור, אם כן מאי ראי' מייתי להא דזר שבלע שזיפין, וע"כ דסברי דגם בהנאה של איסור שייך חילול, אבל לפי"ז יש לתמוה על מרן שכתב שם בה"ח הנאה של היתר, דהלא מבואר דגם בזר שאכל תרומה ג"כ הדין דיש

חילול. ב אלא דיש להעיר לשיטת התוס' ביומא ע"ז דסיכה של תרומה אינה אסורה לזרים מדאורייתא, א"כ אפשר לומר דדוקא באיסור דרבנן שם בכריתות התירו להתעגל מן השמן, אבל באיסור דאורייתא אפשר דאין להתיר מטעם החילול, וא"כ תיקשה מהא דשזיפין, וע"כ שהוא מטעם עיכול, וגם לפירש"י דפירש שם בכריתות שהוא מטעם דכיון דבטלה בהיתרא בטלה יעוי"ש, מבואר שדעת רש"י דדוקא בהיתרא אמרינן חילול, ולא באיסורא, וממילא ע"כ מפרש רש"י הא דשזיפין של תרומה שהוא מטעם עיכול, ועי' בספר נר תמיד לכריתות שם, ובמנח"ח מצוה רע"ט, אבל תקשה כל הני מקומות דמשמע דלא הוי עיכול לאיסור. - ג ובעיקר הענין נראה דתרי עניני חילול איכא, א) מצד השתמשות, ב) מצד הפגם, - מצד השתמשות כיצד היינו דלאחר שכלה ההשתמשות של התרומה דהיינו אחרי אכילה ושתיי' וסיכה, בזה אמרה תורה דאחרי ההשתמשות כזה כבר נפסקה הקדושה, והוי כעין נעשה מצותו, יען דכל עיקרה של תרומה למטרה זו ניתנה, ולאחר כן אין לתרומה עוד מטרה, כי לא אמרה תורה מטרה אחרי כלות המטרה, מצד הפגם כיצד, דהנה קדושת תרומה לא נאמרה רק אם עומדת היא ברשותו של כהן, דהיינו שעוד נותן דעתו על התרומה, משא"כ באופן שנפגמה התרומה שלא חזי עוד להתשמישין המיוחדין להתרומה, אמרינן שנפסקה קדושתה, ואין לה עוד שייכות להתרומה. ד ובזה מובן לנו היטב הא דאמר ר' יוחנן זר שבלע שזיפין של תרומה והקיאו ובא אחר ובלעו דהשני אינו משלם קרן וחומש, והטעם בזה כיון שהתרומה נפגמה ע"י האכילה ונמאסה מלאכלה נפקע בזה קדושת תרומה, ולכן אפילו אם אמרינן דאין עיכול לאיסורם כמו גבי חלב שאמר ר' יוחנן בחולין ק"ב דלא מהני עיכול וחייב גם על אכילה של פעם השני, אבל בתרומה כיון שע"כ נמאס מלאכול עוד אחרי אכילה פעם ראשון, זה גורם פגם מקדושת תרומה, ושוב אין לה דין תרומה להתחייב עליה, - וסברא זו מוכרחת כאשר יבואר בעזה"י.. ה גרסינן חולין כ"ד במשנה התמד עד שלא החמיץ אינו ניקח בכסף מעשר ופוסל את המקוה משהחמיץ ניקח בכסף מעשר ואינו פוסל את המקוה, והגמ' פריך מני מתני' לא רבי יהודה ולא רבנן דתניא המתמד ונתן מים במדה ומצא כדי מדתו פטור ור' יהודה מחייב כו' אר"נ ארב"א בשחהמיץ מחלוקת ומתני' ר"י היא כו' יעוי"ש, והנה מצינו בזה סתירה בפסקי הרמב"ם דהנה בפ"ב ממעשר כתב וז"ל שמרי יין שנתן עליהם מים, אם נתן שלשה ומצא ארבעה מוציא מעשר, מצא פחות מארבעה אעפ"י שמצא יותר על כדי מדתו ואעפ"י שיש בה טעם יין פטור עכ"ל, הרי מבואר דלא מהני החמיץ לענין חיוב מעשר, ולהכי בשנמצא ארבעה דהרי"ז יין גמור אז חייב במעשר, אבל במצא פחות מזה דלא הוי רק טעם יין פטור ממעשר, וזהו כרבנן

דר"י דסברי דאף בשהחמיץ אין דין יין עליו, אבל בפר"ז דמעשר שני כתב וז"ל התמד ער שלא החמיץ כו' ומשהחמיץ נלקה ביין ובשכר, במה דברים אמורים שנתן שלשה ומצא פחות מד', אבל מצא ד' הרי"ז יין מזוג עכ"ל, יעוי"ש, הרי פסק להדיא דגם בפחות מד' דהיינו החמיץ גרידא שהוא טעם יין לבדו נלקח בכסף מעשר וזהו כר' יהודה דסבר דגם זה נקרא מעשר, והרמב"ם בפיה"מ הכא בחולין פירש להדיא דהלכתא כרבנן יעוי"ש, וא"כ דברי הרמב"ם סותרים זה את זה, ולפלא שלא עמדו בזה הגו"כ. ו והנה יש להבין עיקר הפלוגתא דר"י ורבנן דפליגי בשהחמיץ דהיינו שאיכא טעם יין, ורבנן סברי דגם בזה פטור ממעשר, ותמוה מדוע פטור ממעשר הלא קיי"ל בכ"מ דאמרינן טעם כעיקר ומדוע לא אמרינן דיהי' חייב במעשר בשביל טעם יין שנרגש והרי הוא יין, ואם כן איזו סברא מצאו רבנן לפטרו ז ונראה לומר דפליגי הכא בסברא דהתמד שהוא באופן זה שאם יתנו בו שלשה לא ימצאו בו ארבעה דאז יש סברא לומר דדין פסולת על התמד הזה, ולא עדיפא מהא דסופי תאנים וסופי ענבים דתליא בקפידא דבעה"ב, ואם אין בעה"ב מקפיד עליהן ואין בהם משום גזל ופטורים מן המעשר כמבואר בפסחים ו' ע"ב יעוי"ש, נמצא דדין מעשר מקושר ומאוגד בדין של גזל וזה בזה תליא דאם יש בזה משום גזל חייב במעשר ואם אין בזה משום גזל פטור מן המעשר דהרי"ז כהפקר, ופליגי הכא בהאי תמד משהחמיץ ויש בו מעם יין דרבנן סברי דבשביל טעם יין גרידא אין בעה"ב מקפיד עליהם ופטור מן המעשר, ור"י סבר דבשביל הטעם יין יש בזה משום גזל וחייב במעשר, ויש להביא ראי' לזה מהא דאיתא בירושלמי פר"א דדמאי ה"א וז"ל תניא אר"י בראשונה הי' חומץ שביהודה פטור מן המעשרות וכו' ועכשיו שהיין מחמיץ חייב, ופריך מחלפא לי שיטתו דר' יהודה דתנינן תמן המתמד ונתן מים במדה ומצא כדי מדתו פטור ור"י מחייב, א"ר אילע בראשונה היו ענבים מרובות ולא היו החרצנים תשובות, ועכשיו שאין ענבים מרובות חרצנים חשובים יעוי"ש, - והמפרשים דחקו בביאור הירושלמי הזה, ולדברינו יבואר לנכון, דבראשונה שהיו עגבים מרובים וחרצנים, אין להם חשיבות, אין בעל הבית מקפיד עליהם להכי אין בהם משום גזל ופטור מן המעשר, אמנם בזמן שאין ענבים מרובים וחרצנים יש להם חשיבות ובעה"ב מקפיד עליהן חייב במעשר ובסברא זו פליגי הכא ר' יהודה ורבנן, דסברת ר' יהודה הלא מבואר דסבר שהתמד שהוא החרצנים עכשיו שאין ענבים מרובות בעה"ב מקפיד עליהן וחייב במעשר אם רק איתא להטעם דהיינו בשהחמיץ, וזהו שיטת ר"י לפי המבואר טעמו בירושלמי, דהיינו דסבר דתמד אף באופן שנתן שלש ולא מצא ארבעה, אכתי מדין פרי לא נפיק, ורק יש לחקור אם יש בזה דין גזל, וסבר ר"י דעכשיו יש בהם דין גזל, ורבנן ע"כ סברי דהתמד באופן זה אין

בעה"ב מקפיד עליהן ודין הפקר עליו ופטור ממעשר, ולפי"ז אפשר לומר ביישוב שימת הרמב"ם דלהכי פסק דהתמד אשר באופן זה פטור מן המעשר יען דכיון דליתא עליו אלא טעם גרידא ואין בעה"ב מקפיד עליהן ודין הפקר נגע בה להכי פטור מן המעשר, אבל לענין דין מעשר שני שפיר נלקח בכסף מעשר כיון שדין פרי יש לו. ח אמנם לפי"ז תמוה דמאי פריך הש"ס מני מתני' לא ר"י ולא רבנן, היינו דהמשנה דתנן דתמד ניקח בכסף מעשר לא אתיא כרבנן דסברי תמד פטור ממעשר כו' דמאי קושיא דהתם לענין מעשר כיון שתורת הפקר איכא בזה להכי פטור ממעשר, משא"כ לדין מעשר שני נלקח בכסף מעשר כיון שתורת פרי על התמד, וא"כ מצי אתי המשנה גם כרבנן, ומדוע אמר רנב"י דמתני' ר"י דוקא, ועוד תמוה דלפי"ז יהי' חילוק דין לרבנן בין אם מקפידין הבעלים לאין מקפידין, ואם הבעלים מקפידין חייב במעשר וא"כ היאך פסקו רבנן סתמא דהתמד שהוא באופן זה שלא מצאו ארבעה פטור ממעשר, והא לפעמים יצויר שיהי' חייב במעשר, ואין לומר דרבנן מיירי דוקא במצא כדי מדתו בדיוק בלי יתר משהו, דזה ליתא חדא דמסקנת הסוגיא בב"ב צ"ז דגם ביותר מכדי מדתו פליגי רבנן, ועוד דלפי"ז מאי פריך דהמשנה לא אתיא כרבנן, הא איכא לאוקמי' דהמשנה איירי ביותר מכדי מדתו, ורבנן מיירי בכדי מדתו, וע"כ צ"ל דסברה סוגיא זו דבכדי מדתו גם ר' יהודה פוטר, וביותר מכדי מדתו פליגי, וא"כ תקשה מדוע פטרי רבנן תמיד בכל גווני.

ט ונראה דע"כ גבול יש להיין אימת קראתו תורה בשם יין, דהיינו כמו דבעינן שהיין יהי' דבר הבא מן עגבים דוקא ולא משארי מינים, הנה כמו כן יש שיעור להענבים והחרצנים עד אימת נקראים בשם זה ענבים וחרצנים עד שהמשקה היוצא מהם יהיו נקראים בשם יין, דהרי ודאי אינם מכונים ענבים וחרצנים בשמם עבור החלק הפסולת שבהם דאינו משמש אלא בתורת עין בעלמא, והעיקר שהתורה קוראם בשמם הענבים כוונת התורה על המשקה היוצא מהם, והנשאר באחרונה לא הוי אלא בגדר עץ ופסולת בעלמא, וא"כ ע"כ גבול יש עד היכן הוי משקה היוצא בשם יין, ומתי לא נקרא בשם יין, מפני שלא הוי משקה היוצא מהם כיוצא מן הענבים וחרצנים רק כיוצא מעצים בעלמא, והנה רבא דאמר בב"ב צ"ו כל חמרא דלא דרי על חד תלת לאו חמרא הוא יעוי"ש, והיינו דאיירי רבא אפילו באופן ששהו המים בחרצנים והזגים עד שהוציאו המים כל מה שבכחם להוציא, ומכל זה לאו חמרא הוא והיינו כי באופן זה לאו משקה מן הענבים נינהו, אלא מי פירות בעלמא נקראו, וגם הרמב"ן בחידושיו לב"ב שם כתב דהשמרי יין דהיינו תמד דין פסולת עליהם יעוי"ש, וע"כ הביאור כמו שכתבנו. י ופליגי ר' יהודה ורבנן בזה, דר"י סובר דבאופן שרק מצא יותר מה שנתן עדיין נקרא זה יוצא מן הענבים והחרצנים, ודין יין

עליו לכל דבר וחייב גם במעשר כדין יין גמור, וחכמים סברי דרק דין פרי עליו, אבל אין זה נקרא יוצא מן הענבים וחרצנים, רק נקרא יוצא מעצים דהיינו דברים שבאים מפסולת ואין מי פירות עליהם, וליתא בחיוב מעשר, כיון שלא הוי תירוש ויצהר שחייבה תורה במעשר, וזהו מין אחר, והנה לפי"ז שפיר פסק הרמב"ם כרבנן דפטורים ממעשר, והיינו שאין עליהם דין יין שחייבה תורה במעשר, אבל לענין מעשר שני שפיר נקחה בכסף מעשר אעפ"י שאין דין יין עליו, מ"מ כיון דשם פרי עליו ונקרא אוכל ומשקה להכי נקחים בכסף מעשר שלוקחים כל דבר מאוכל ומשקה לבד ממים ומלח, אבל גם בזה תקשה מדוע מוקים רנב"י מתני' כר"י דוקא הא מצי אתיא גם כרבנן דפטרי ממעשר, ומכ"מ שפיר נלקח בכסף מעשר משום דלא גרע ממי פירות, וכמו שנתבאר לעיל, והנה אפשר לומר דכיון דחכמים דר"י בכל מקום הוא ר' מאיר, והנה איתא בב"ב צ"ז ת"ר שמרים של תרומה ראשון ושני אסור שלישי מותר ר' מאיר אומר אף שלישי בנו"ט יעוי"ש, וע"כ דפליגי בזה דהנה גם בתרומה עיקר הקדושה אינה אלא על המאכל דהיינו התמצית שבו, ולא על הפסולת שדינו כעץ בעלמא, ובעצמות של קדשים ם לאחר שנעשו מצוותן דעצמות מותרין ופליגי ר' מאיר וחכמים בהגבול מתי נקראים פסולת וסבר ת"ק דהשלישי מותר ולא משגיחין על הטעם שבא מן הפסולת שאין זה טעם של תרומה דהתרומה אינה חלה רק עד הפסולת, ותו לא, וטעם הבא מהפסולת הרי הוא כטעם הבא מן הפרש כמו"ש הרמב"ן שם והרי"ז כמי פירות דעלמא, ואין דין תרומה עליו, ור"מ סובר דכיון דטעם נרגש אזלינן בתר טעם ודין תרומה עליו, ובאמת הוא מדרבנן כמו"ש הרמב"ן בחידושיו דמדרבנן הוא, יעוי"ש, נמצא לפי"ז דרבנן דר"י שהוא ר"מ סובר דגם טעם הבא מן הפסולת דין תרומה עליו מדרבנן, אם כן ע"כ גם לענין מעשר דין חיוב מעשר עליו מדרבנן לכהפ"ח בכה"ג אם דומה להשמרים של תרומה דפליגי שם ר"מ ורבנן, ולהכי בשלמא אם אמרינן דתמד אף משהחמיץ סברי רבנן דאין משגיחין על הטעם כלל ודינו כפסולת גמור ואינו ניקח בכסף מעשר ג"כ והיינו מפני שאינו דומה לשמרים של תרומה מפני שהמה בגדר מעמיד נ"כ להכי אסרו חכמים דהיינו ר"מ דהתם, והכא בתמד שאין משגיחין על הטעם וגם אינו ניקח בכסף מעשר להכי אתי שפיר הא דפטרי רבנן ממעשר אפילו מדרבנן כיון דסברי דדין פסולת עליו לגמרי, משא"כ אם אמרינן דהמשנה דתנן נלקח בכסף רבנן, א"כ חזינן דלאו דין פסולת עליו לגמרי, והטעם נחשב לטעם פרי, וא"כ לא גרע מהא דשמרים של תרומה בשלישי דע"כ דין תרומה מדרבנן איכא בזה, וה"נ יש לחייבו במעשר מדרבנן, וזה הי' הוכחה לרנב"י דמתני' ע"כ ר"י, אבל לפי"ז שפיר פסק רבינו דכיון דהתם בשמרים של תרומה בשלישי פוסק כרבנן דשם דלא משגיחין על

הטעם שבא מפסולת כמבואר בפר"א מתרומות הי"ג יעוי"ש, וא"כ שפיר מצי סבר כרבנן דפטרי תמד משהחמיץ ממעשר אפילו מדרבנן, אף על פי שמשגיחין על הטעם לענין שדנין בזה דין מי פירות שנלקחין בכסף מעשר, וקמו פסקי הרמב"ם לנכון. יא ובזה אתי שפיר הא דפסק רבינו בפר"ח מברכות כשנתן שלשה ולא מצא ד' אעפ"י שיש בו טעם יין מברך שהכל יעו"ש, והיינו דאעפ"י שיש בו טעם יין, אמנם כיון שטעם זה בא מן הפרש והפסולת אין זה יין האמור בתורה שהכוונה מענבים וחרצנים, וזה אינו בא מחרצנים וענבים, להכי אין מברכין עליו בופה"ג אלא שהכל, ולענין לפסול את המקוה פוסק בפר"ז מה' מקואות דתמד משהחמיץ אינו פוסל את המקוה והיינו דאעפ"י שאין תורת יין עליו, אבל עכ"פ תורת מי פירות עליהן ואינו בגדר מים, ולהכי אינו פוסל המקוה. יב כתב הרמב"ם בפרט"ו מתרומות הי"ט וז"ל קדרה שבשל בה תרומה לא יבשל בה חולין, ואם בשל בנו"ט ואם שטף הקדרה במים או ביין הרי"ז מותר לבשל בה יעוי"ש, ודבריו מרפסין איגרי דהרי מבואר להדיא זבחים צ"ו דממעטין תרומה מדין מריקה ושטיפה כגבי קדשים, אלא בעי הגעלה בחמין יעוי"ש, והנה כבר הקשו לו חכמי לוניל בזה והשיב דנלמד דינו ממשנה תרומות פרי"א מ"ח דאיתא שם המערה מכד לכד נוטף ג' טיפין ונותן לתוכה חולין עכת"ד, כמבואר בכס"מ אמנם גם אחרי תשובתו אינו מובן דאכתי הקושיא במקומה עומדת דהלא מבואר דבעינן הגעלה לתרומה. יג ונראה בהבנת דברי הרמב"ם דכמו דחזינן התם דלאחר שנטף שלש טיפין. שוב לא נקרא הנשאר תרומה, והוא מטעם דכיון דלא קפיד עליה הכהן אין לה חשיבות שתהי' ראוי לחול עלי' קדושת תרומה, וזה כמו פגם לתרומה ונאבד ממנה מטרתה, וממילא אזלא קדושתה, ובפירוש הרדב"ז שם נחית גם כן לסברא זו יעוי"ש, ומה שדחק שם בדבר הא דבשל בקדרה הוא בנו"ט, אינו מובן. דהלא ק"ו ממה שהוא בעין דנפגם בשופך חולין אחרי שנטף שלש טיפין, אעפ"י שיש הרבה לחלוחית, ומכ"ז אין בזה שם תרומה מטעם הפגם, א"כ כש"כ על מה שבלוע כתוך הקדרה פנימה. יד ונראה דסברת הרמב"ם דלא אמרינן הא דאם בשל בנו"ט אלא דוקא באופן שלא ביטל הבעין דהיינו הלחלוחית שעל הקדרה פנימה, ומחשיב לה הבעלים, ומכוון להטעם ג"כ דאז אמרינן דאם בשל בנו"ט, אבל אם מרק ושטף במים או ביין הבעין, וגילה דעתו שאינו חפץ בה ממילא ע"כ יש כאן בטילות נם להבלוע שבתוך הקדרה ג"כ, ואין דין הבלוע יותר מהבלוע שבקדשים בעצמות דאין לה קדושה, וזהו שכתב הרמב"ם דאם שטף הקדרה במים או ביין הרי זה מותר לבשל בה, ולא בעי הגעלה כלל, והוא מהטעם שכתבנו. טו ובזה יש ליישב גם מהא דזבחים דממעט תרומה ממריקה ושטיפה ומטעם זה אמר שם רבא דשפיר דמי אף ביין, ופירש"י משום

דכיון דלא קפדינן אלא אהגעלת איסור הנבלע בו, אמנם הרמב"ם לא מפרש כפירש"י שהוא מטעם הבלוע בו, אלא הרמב"ם מפרש דהמריקה ושטיפה בתרומה הוא בשביל הבעין, לומר דאם מבטל הבעין, ממילא בטלה הקדושה של התרומה גם מהבלוע, ובזה שאני תרומה מקדשים, דבקדשים דטעון מו"ש מטעם המצוה בעינן דוקא במים, אבל בתרומה דהמו"ש הוא רק להראות גילוי דעת שאינו חפץ בהתרומה הלזו הלחלוחית המפוזר על כל הכלי, ובזה נפגם התרומה, והותרה לגמרי, הנה לזה שפיר דמי גם ביין וכדומה, נמצא דשיטת הרמב"ם אתיא לנכון גם לסוגיא דזבחים, איברא דשיטת הרמב"ם אינה מתאמת לשיטת הירושלמי שם בתרומות דאיתא שם תני רבי תחליפא בן שאול קדרה שבשל בה תרומה מגעילה שלש פעמים, ואולי שמדרבנן הוא. - מז ובזה שביארנו יבואר לנכון הא דאמר ר' יוחנן זר שבלע שזיפין של תרומה והקיא ובא אחר ובלעו וכו' דהשני אינו משלם אלא דמי עצים, אפשר לומר דבאמת לא הוו כמעוכל דלא אמרינן עיכול באיסורים כמו שסבר ר' יוחנן עצמו בחולין שם בחלב, אבל הכא בתרומה כיון שנמאס מאוכל, ושוב אין דעתו עליה, וממילא אין לזה קדושת תרומה עוד להתחייב עליה. יז נמצא דיפי"ז אין שייכות דברי ר' יוחנן להא דכריתות לכהן שסך בשמן של תרומה. דהתם כיון דהכהן עשה דהתם כיון דהכהן עשה בהתרומה לפי מטרתה העומדת לזה, א"כ הרי יש ענין וגדר נעשה מצותה, ואין בזה קדושת תרומה עוד, וזהו שפירש"י דהיתה השתמשות בהיתר, ואילו היתה ההשתמשות בזה באיסור דהיינו בזר, אין כאן בזה הפקעה מקדושה, והוא מטעם דלא נפגם השמן עדיין מסיכה כהא דמתעגל, ולהכי דוקא בשנתחלל בהיתר, אבל באופן שנפגם הדבר, ואינו ראוי עוד להמטרה שאמרה תורה בדבר התרומה, בזה לא בעינן לחילול, אלא הפגם עצמו פוגם בהקדושה, ונפקע מקדושת תרומה. יח ובזה יש ליישב הא דהקשה השיט"מ בכתובות ל' ע"ב דקאמר שם הסוגיא ומתחייב בנפשו, לא הוי עד דאכיל, והקשה בשיט"מ שם הא כיון דלעסה התרומה, היאך נתחייב מיתה על בליעת התרומה שכבר נתחללה יעוי"ש, אבל לפי"ז לא קשה דכיון דלא שייך כאן חילול אופן הראשון, טרם שהגיע התרומה למטרתה, ואופן השני שהוא מטעם פגם לא שייך הכא, דהרי דעתו על זה לאכול, ולהכי שפיר יש כאן חיוב מיתה גם כן, ואתי שפיר הכל לנכון, כמו שנתבאר. דף ע בעי רבי אבהו שבולת שמרחה בכרי ושתלה וקרא עליה שם במחובר מהו כיון שמירחה טבלה לה, כי קרא עליה שם קדשה לה, או דלמא כיון דשתלה פקע לה טיבלא מיני' וכו', ביאור הדברים דבעי לה בשקרא שם תרומה במחובר, וזהו דבטבל לתרומה מיירי, ולא בטבל למעשר, יען כי למעשר אינה טבולה בשבולת מטעם חסרון גמר מלאכה, ורק לתרומה טבולה

היא כשהיא בכרי ממורח, וזה מבואר במשנה דמעשרות פר"ה מ"ד, - דתנן שם דשאני תרומה ממעשר, שהתורם תרומה על כרי ממורח ויש שם שבולת נפטרה השבולת מן התרומה מטעם שהתורם דעתו גם על השבולת, עי' תוסיו"ט, משא"כ מעשר שאין דעתו על הקטועים, וממילא הקיטועים שהם השבולת אינם בכלל המעשר, ומטעם זה ישונה הטבל של מעשר, מטבל של תרומה בדבר השבולת האלו, והוא דכיון דלענין תרומה נפטרו השבלין האלו שבתוך כרי ממורח, ממילא נקרא זה גמר מלאכה גם כן והוי טבל מעליא, משא"כ לענין מעשר כיון דהשבלין אינן בכלל המעשר להיות נפטרין על ידי המעשר שעל הכרי, ממילא לא נקרא גמר מלאכה בהשבלין, האלו, ולא באו לכלל חיוב מעשר, וזה מבואר בהדיא במשנה פר"א דמעשר מ"ו אעפ"י שמרח נוטל מן הקיטועים וכו' ואוכל יעוי"ש, והיינו כי אין עליהם תורת גמר מלאכה, וכן פסק הרמב"ם לענין תרומה בפר"ד מתרומות הכ"א התורם את הגורן וכו' ועל מה שבקיטועין, וממילא מובן כי טרם הרמת התרומה הרי הוא טבל, ולענין מעשר פסק הרמב"ם בפר"ג ממעשר הי"ג וז"ל ואעפ"י שמירח מותר ליטול מן הקיטועים ומן הצדדין וממה שבתוך התבן ואוכל, ולהכי בעי ר' אבהו בשבולת שמרחה בכרי ולענין תרומה, וכן כתב הרמב"ם להאי בעי' לענין תרומה בפרי"א מה' תרומות הכ"ו, וכמוש"נ. א שם, אמר רב טביומי בר קיסנא אמר שמואל הזורע כלאים בעציץ שאינו נקוב אסור, אמר אביי בשלמא וכו' תנינא משאינו נקוב על הנקוב תרומה וכו' ובפירש"י, וקשה מדוע לא פריך ממשנה דכלאים גופא בפר"ז מ"ח עציץ שאינו נקוב לא קידש, ומשמע אבל איסורא איכא, וכמו שכתב הרמב"ם בפר"ה מכלאים הט"ז, והלימוד מהמשנה דקתני לא קידש ומשמעו אבל אסור, וכמו שכתב שם הכס"מ, וא"כ,אמאי לא הביא הוכחה זו אביי גם כן, ומכלאים גופה. ב ונראה כי דינא דשמואל הוא בזורע שני המינים כלאים בעציץ שאינו נקוב, וממילא אין זה שייכות לדין המשנה דכלאים שמיירי שזרע הזרעים בעציץ שאינו נקוב, אבל המין השני דהוא הכרם, הוא כרם מעליא בארץ, ובזה סבר התנא דאיסורא איכא, מפני שהכרם הוא כרם ממש היונק מן הארץ, ודינא דשמואל הזורע בעציץ שאינו נקוב שני המינים המה ביחד בעציץ שאינו נקוב, ובזה משמיע לנו שמואל שאסור, ולזה פריך אביי מהא דתרומה דכיון דנתנו חז"ל דין תרומה על מה שגדל בעציץ שאינו נקוב, א"כ נחשב זה לתבואה, וא"כ כשנזרעין שני מינים ביחד הם כלאים מדרבנן. ג ומדויק בזה לשון הרמב"ם בפר"ה מכלאים הט"ז שכתב וז"ל וכן הזורע בעציץ שאינו נקוב המונח בכרם, והנה הוסיף תיבת המונח דלא תנן במשנה אבל הכוונה דבא להורות שהכרם הוא כרם מעליא, ובזה שנה התנא דלא קידשו הזרעים שבעציץ שאינו נקוב את הכרם,

אבל איסורא איכא, ודינא דשמואל הוא דין אחר היינו ששני המינים המה בעציץ שאינו נקוב. ד ובזה יובן לנו דברי מרן הכס"מ שכתב בפר"ה שם מקור לדברי הרמב"ם למשנה בפר"ז דכלאים, והקשו עליו מדוע לא כתב לסוגיא דידן המפורש להדיא, וחשדוהו למרן שנעלם ממנו סוגיא דידן, עי' בקר"א, ובמנח"כ, אבל אישתמיט מהם דברי מרן בפר"א מכלאים ה"ב שכתב שם הרמב"ם וז"ל אבל הזורע בעציץ שאינו נקוב מכין אותו מכת מרדות, כתב מרן שם הכי משמע במנחות פרק ר' ישמעאל, ע', הרי דלא נעלם ממרן סוגיא זו, אבל ע"כ מפרש ג"כ ששני דינים הא דכתב הרמב"ם בפר"ה, והא דפר"א, והיינו כמו שכתבנו דבפר"ה מיירי שזרע זרעים בעציץ שאינו נקוב המונח בכרם ממש, וזה נלמד מהמשנה, ואין זה דינא דשמואל ואביי, ובפר"א שם הכוונה שזרע שני המינים בעציץ שאינו נקוב, בזה כתב מרן שמקורו לסוגיא דידן, וכמוש"נ. ה עוד נראה דהנה הוכחת אביי מהא דהוי תרומה מדרבנן, ומזה מוכיח דה"ה דיש בזה משום כלאים מדרבנן, הנה לכאורה יש לומר דשאני התם שהוא מטעם קנס מטעם שרוצה לפטור המחויב מדאורייתא, ובאמת כן משמע ביבמות פ"ט ע"א דרמי שם מזיד אמזיד ממשנה זו דהתורם משאינו נקוב על הנקוב כמבואר שם, וא"כ אין זה ראיה לזריעה דכלאים. ו ונראה דעיקר ההוכחה דשייך בזה כלאים דהיינו תערובות המינים, דלא תימא דכל מין אחד הוא אלו המינים הגדילים בעציץ שאינו נקוב, ובאמת זהו עיקר חידושא, לומר דיש הבדל המינים בהגדילים בעציץ שאינו נקוב, ועל זה השיב אביי דזה מוכח מהמשנה דתרומות מדתנן דתרומתו תרומה. וע"כ שהוכר בזה הכרת המין, דאל"כ הרי"ז כתורם ממין על שאינו מינו דלא הוי תרומה כלל אפילו מדרבנן כדתנן בתרומות פר"ב מ"ד דהתורם ממין על שאינו מינו לא עשה כלום, ומדחזינן דהתורם מעציץ שאינו נקוב הוי תרומה, וע"כ דהוכר המין, וכיון שיש הכרת המינים בהגדילים בעציץ שאינו נקוב, א"כ ע"כ מוכח דנקראים שני מינים, ויש בזה משום כלאים, ומטעם זה אתי שפיר דלא הביא אביי המשנה דכלאים דהוי הגדלים בעציץ שאינו נקוב, משום דשאני התם דע"כ כל מין מה שהוא הוי כלאים בכרם, אם רק אינו מין כרם, ואין מזה ראיה אשר יש היכר מינים בהגדלים בעציץ שאינו נקוב לומר בזה דהוי תערובות המינים, להכי הביא אביי המשנה דתרומות, וכמו שנתבאר. ז ובזה יש לפרש הא דאיתא בירושלמי כלאים פר"ז שם ר' יוסי (ידוע שאינו ר"י התנא) מהו לומר על פיתו המוציא לחם מן הארץ, והמפרשים עמלו להבין השאלה, אבל לפי מה שביארנו שאלת ר"י אם שייך לומר חילוק המינים במה שגדל בעציץ שאינו נקוב, והיינו דכיון שאינו יונק מהארץ הרי"ז בכמהין ופטריות הגדלות מהאויר, ולא שייך בזה חילוק המינים, וא"כ לא שייך חילוק ברכות,

אבל מה דמספקא לי' לר"י בירושלמי, מיפשט פשיטא לי' לאביי דיש היכר המינים ומכח המשנה דתרומות, וכמו שנתבאר. ח והנה לכאורה יש להעיר על עיקר הפירוש שפירשנו דכל עיקר חידושא לאשמעינן דיש הכרת המינים בגדולין של העציץ שאינו נקוב, דזה ניחא אם אזלינן בכלאים בתר השרשה והצמיחה, וממילא יש מקום לומר דהגדולין גם משני מינים כחד מין הוא, אבל אם אזלינן באיסור כלאים כבשעת זריעה, הכא בשעת זריעה שני מינים נינהו, אבל מבואר אצלנו דאיסור כלאים בשעת זריעה כאשר יבואר. א והנה באיסור כלאים, נסתפקתי אם עובר תיכף בשעת זריעה, משום דהלאו על הזריעה נאמרה, או דלמא דהזריעה כמאן דמנחא בכדא דמיא, והאיסור נעשה בהשרשה, והנה מצאתי במנח"ח מצוה רמ"ה אות י"ז כתב לדבר ברור דהאיסור הוא דוקא לאחר שהשריש, והחליט עוד דאם לקט הזרעים קודם שהשריש פטור יעוי"ש, ולדעתי אין זה ברור, - ואדרבה נראה להיפוך דעיקר האיסור הוא משעת זריעה, והזריעה בעצמותה אף בלא השרשה עשה איסור, וכאשר יבואר. ב איתא בירושלמי פר"א דכלאים ה"ט וז"ל זרע שני מינים בבקעה, או בחורבה, או שני מינים וחלקן הרוח (לגירסת הגר"א ז"ל) רבי יוחנן אמר פטור ורשב"ל אמר חייב, וכתב בביאור הגר"א בפירוש הארוך וז"ל הטעם דרשב"ל כיון דנטל בידו הב' מינים ביחד אעפ"י שאח"כ נתפזרו זה מזה, אף על פי כן חייב, עוד איתא שם מודה רשב"ל בזורע ע"מ לחלק הרוח שהוא פטור, אמר רבי בא כך תנינן מודה רשב"ל לענין שבת עד שתניח, ופירש המפרש בפירוש הארוך שם וז"ל אעפ"י שלענין כלאים ס"ל דכיון שנטלן מתחילה לזרוע ביחד אעפ"י שאחר כך נתפזר אעפי"כ חייב, מ"מ לענין שבת מודה דאינו חייב עד שתנוח יעוי"ש, הרי חזינן דרשב"ל סבר דלא בעינן גם הנחה, ור' יוחנן ס"ל דבעינן הנחה, אבל זה ליתא מאן דפליג דליבעי השרשה, מבואר להדיא דלאו דכלאים האיסור הוא המלאכה דהזריעה גם בלא השרשה, ודומיא דמלאכת הזריעה בשבת, וא"כ פשיטא דאם לקט אחרי הזריעה אף גם קודם השרשה חייב על הזריעה, ולא נפטר מחיוב זריעה מפני הליקוט, והא דמביא המנח"ח שם מפר' כ"ש דבעינן השרשה זהו לענין איסור נאמרה, אבל עבירת הלאו הוא מזריעה. ג כתב הרמב"ם בפר"א מכלאים ה"ג וזה לשונו אסור לזרוע כלאים לנכרי, ומותר לומר לנכרי לזרוע לו כלאי זרעים, ואסור לאדם לקיים כלאי זרעים בשדהו וכו' יעוי"ש, ודברי הרמב"ם תמוה דכיון דאסור לקיים כלאים, ואם כן מה תועלת מה שיזרוע לו נכרי כלאים, והטור תמה בזה, אמנם נראה כי הדבר בזה, כי הקיום מהשרשה הוא, אבל אין בהזריעה ענין קיום כיון שהוא איסור מצד עצמו, וע"י נכרי ליכא איסור כיון שאין הישראל עושה איסור, והיינו שימכור אח"כ השדה להנכרי אבל עדיין תמוה הא

יש בזה משום אמירה לנכרי שהוא שבות והוי בעי' דלא איפשטא בב"מ צ' וא"כ הוי ספק איסור באמירה לנכרי, עי' בכס"מ וברדב"ז, ואפשר דכוונת הרמב"ם שדעת הישראל לעקור אח"כ, ובאופן זה אין איסור אמירה לנכרי, והוא עצמו אף בזה אסור, ומזה מוכח ג"כ דעיקר האיסור הוא הזריעה. ד עוד נראה דאם אמרינן דאיסור זורע בכלאים הוא ההשרשה, א"כ לר"ע דסובר דגם מקיים לוקה, ובירושלמי מבואר דגם רבנן סברי הא דמקיים ע"י מעשה דלוקה, יעוי"ש, ולפי"ז קשה למ"ל דכתבה תורה כל עיקר הא דזריעה שהוא בל"ת, תיפ"ל דמקיים כלאים הוא, וע"כ משום דשאני איסור מקיים כלאים שהוא מהשרשה ואילך, אבל איסור זריעה הוא עצם הזריעה אעפ"י שלא בא אח"כ לידי השרשה, והיינו גם אם לקטן אח"כ, מ"מ מחויב מטעם איסורא דעבד עבד. ה תוספות ד"ה ביצי נבלת עוף טהור וכו' כגון אם הכניס פיו למעי' ואכלן בפנים מטמאין בגדים אבית הבליעה כדין נבילת עוף טהור וכו' דאטו בשביל שהכניס פיו בתוך מעי' יחשבו יותר בשר וכו' והנה נראה להביא מקור לשיטת רש"י וכאשר יבואר. א תניא בתוספתא דחולין פר"ז אבמה"ח חייב משום נבלה ומשום אבר ולגירסא זו הסכים הגר"א ז"ל באור הגנוז) יעוי"ש, ותמוה דהלא לא יצוייר אבמה"ח ונבלה בגוף אחד, דהרי אבר התלוש אין בו משום נבלה ואף באבר המדולדל הלא מיתה עושה ניפול, וממילא אין בו משום נבלה כמבואר חולין ע"ד, ולזה איתא בחולין ק"ב בפלוגתא דר"י ור"ל דאבר מן החי וטרפה, וכן בירושלמי נזיר פר"ו ה"א וברמב"ם פר"ה ממ"א ה"ד, ולא נקטו אבמה"ח ונבלה, משום דלא משכח"ל. ב ונראה דהתוספתא אזלא אליבא דר' מאיר דסבר במשנה חולין ע"ב בעובר שהוציא ידו וחתכה אחר שחיטה דהבשר מגע נבלה, והיינו שאין שחיטת האם מטהר את האבר מטומאת נבלות, וכשמת העובר הוי האבר נבלה ממש, וכן מבואר ברש"י במשנה, וביאור הדברים שאין זה ענין למיתה עושה נופול, אעפ"י שאנו דנין את אבר היוצא לאבר המדולדל, והיינו מפני שאין זה אבר מן הנבלה, אלא הרי הוא נבלה בעצמותה, ואין בזה תורת פריש, וממילא יש כאן שתים, אבר מן החי דמעיקרא שע"כ לא נפקע, וגם נבלה כיון שע"כ מת הוא, וא"כ לשיטת ר"מ דמשנה, שפיר יצוייר תרתי בגוף אחד אבר מן החי ונבלה, אבל זה ליתא דע"כ הכא נבילה איכא, ואבמה"ח ליכא דע"כ כיון שאין זה אבר מדולדל ממש, א"כ הרי"ז אבר זה לר"מ כגוף בפני עצמו, וא"כ ממילא תורת בעל חי דעלמא עליו, וכל זמן שהוא בחיים חיותו תורת חי עליו ויש בו גם תורת אבר מן החי כבעל חי בעלמא, אבל לאחר מיתה בטל תורת אבמה"ח ממנו מטעם שהמיתה הפקיעתו, והרי הוא נבלה כנבלה דעלמא. ג והנה לפירש"י הכא שמפרש ביצי נבלות עוף טהור דאם הכניס פיו למיעה ואכלן הביצים בפנים מטמאין בגדים אבית

הבליעה כדין נבלת עוף טהור יעוי"ש, - ויש להבין מה ענין נבלה להביצים, הלא ידוע דביצת נבלה לאו דאורייתא, וע"כ סבר רש"י דאבר המדולדל בפנים לא אמרינן בזה תורת פריש, וליתא בזה האי דינא דמיתה עושה ניפול, וחל בזה תורת נבלה, ותצא מזה חדתא דבהמה שנתנבלה ע"י פסוקת הגרגרת, דהרי הריאה כמנחא בדיקולא, כמבואר בחולין ל"ב, ודינה כאבר המדולדל, ומכל זה כשמתה הבהמה ונעשית נבלה, לא אמרינן בזה מיתה עושה ניפול וחל תורת נבלה על הריאה, וממילא יש כאן שתים, אבר מן החי דמעיקרא, וגם נבלה, והוי התוספתא ראי' לפירש"י. ד אמנם יש לדחות דאפשר דלרש"י מכח החיבור שבפנים לא נעשה אבמה"ח, ומטעם זה חל עליו נבלות, ואם באמת הי' עליו חלות אבמה"ח כדין אבר המדולדל, דאז לא אמרינן בזה תורת נבלה מטעם ההלכה דמיתה עושה ניפול, וא"כ לפי"ז נבלה איכא, ואבמה"ח ליכא, ונראה להביא ראי' לזה מנזיר כ"ט דאיתא שם בחטאה"ע הבעה"ס דחשיב שם שני איסורים, ומדוע לא חשיב איסור אבמה"ח על הבני מעיים, וע"כ דבשביל החיבור פנימה לא נחשב לאבר מן החי, אבל תקשה לפי"ז הא דמבואר בחולין ל"ג בהא דאין מזמנין נכרי על בני מעיים מטעם אבר מן החי, אבל אפשר דדוקא באופן שניתר בשחיטה דהשחיטה עושה כמאן דנפסק, ממילא נשאר לב"נ באבמה"ח, אמנם בנבלה לא אמרינן כמאן דנפסק דמיא, והיא מלתא חדתא, והנה אמינא גם לאידך גיסא, דאם לא אמרינן כן, א"כ תקשה הא דנזיר מדוע לא חשיב שם איסור אבר מן החי מפני הבני מעיים. - ה והנה יש לעיין באותו אבר שיצא היאך הדין באופן שהי' גם מדולדל, והעובר מת בפנים, היאך לדון על האבר לר' מאיר דס"ל דאין שחיטת האם מתירתו, וממילא דנין לומר בזה שחיטה אין עושה ניפול, וגם אין לומר בזה מיתה עושה ניפול, כיון שבאמת אין כאן מיתה להגוף דהעובר דהרי ניתר בשחיטת האם, ונראה דבאופן זה יש בו שתים אבמה"ח דמעיקרא, ונבלה דעכשיו, אבל כל זה לר"מ, משא"כ לרבנן דקיי"ל כוותייהו דהשחיטה דהיום מטהר להאבר דהעובר, לפי"ז לא הוי עליו אלא איסור אבמה"ח, וע"כ התוספתא אזלא אליבא דר"מ, והרמב"ם השמיטה משום דהוי שלא אליבא דהלכתא. ו איברא דלפי דברי הגאון תבוא"ש ליו"ד סי' י"ד שכתב שם דבאם טרפה לכו"ע אין שחיטת האם מטהרת האבר היוצא דהעובר יעוי"ש, ולדבריו אתי שפיר דברי התוספתא לכו"ע ובאופן שכתבנו, אמנם דבריו תמוהים טובא, דהלא מסתימת דברי חכמים משמע דלעולם לא הוי יותר מטרפה, וגם מדילפי חכמים טהרת האבר מטהרת טרפה כמבואר במשנה, וא"כ משמע דטרפה תמיד פועלת טהרה, וגם מהא דאמרו דיותר מצלת על שאינה גופה, דלפי זה מסתבר שיותר מצלת על האבר מפני שאינה גופה, ושפיר השמיטה הרמב"ם, והיינו כמו שכתבנו משום דזהו

רק לר"מ, וכמו שנתבאר. ז עוד מה שמחדש התבוא"ש בחידושיו לחולין בעינן זה דדעת הרמב"ם באבוה"ט דשחיטת טרפה אינו מועיל לטהר הולד יעוי"ש, תמוה טובא דהלא מבואר בסוגיא חולין פ"ה ע"ב מודה ר"מ וכו' דרבי סבר כר"מ וכו' וסבר כרבנן שחיטת אמו מטהרתו יעוי"ש, הרי מבואר מזה דשחיטת אם טרפה מטהרת את הולד, ומבואר להדיא להאי דינא בתוספתא פר"ד דחולין השוחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי טעון שחיטה וכו' ואם מת טהור מלטמא במשא יעוי"ש, הרי מבואר דשחיטת טרפה מטהר להולד ג"כ, וא"כ אין לומר דהרמב"ם לא ס"ל בזה, כיון שברייתא סתמית היא, ובזה סרה ג"כ מה שרוצה התבוא"ש לומר בדעת הרמב"ם דלא מהני שחיטת האם לטהר בלמפרע, כמו הכא בעובר שהי' חי בשעת שחיטה שאין בו טומאה בלאו הכי, דגם זה ליתא דהרי מבואר להדיא בתוספתא דאיתא בהדיא דנמצא חי וכו', וע"כ (עי' חולין ע"ה ע"ב דמוקים כר"מ וכבר מצאו מת) הא ואם מת היינו אח"כ, דהרי חשיב כל הדינים דהי' חי בשעת שחיטה ומסיים בזה ואם מת, וע"כ היינו דאח"כ מת, ופשוט, וכן מבואר ברמב"ם פר"ב מאבוה"ט ה"ז וז"ל השוחט את הבהמה ומצא בה בן ט' חי וכו' ואם מת קודם שהפריס ע"ג קרקע הרי הוא טהור ששחיטת אמו מטהרתו יעוי"ש, מבואר דמהני טהרה בלמפרע, (ויש לעיין מדוע נקט דמת קודם שהפריס, ותמוה דהרי אף לאחר שהפריס כן הדין, ואפשר דבאופן שמת לאחר שהפריס טמא מדרבנן), ומיירי שם באם טרפה, וכן פירש הרי"ק הובא בכס"מ, ומה שמציין שם לדינא דהמשנה תמוה דשם לא מיירי לענין טומאה, ולדעתינו המקור לזה הוא התוספתא שכתבנו, ובעיקר דברי הרמב"ם התמוה שכתב מצא בה בן שמונה חי נטרף אעפ"י שנשחט אחר שנטרף אין שחיטתו מטהרתו דתמוה מאי איריא נטרף, ומזה יצא הגאון התבוא"ש לפרש מה שפירש, לדעתינו נראה כי באמת דברי הרמב"ם מיירי בלא שחיטה אלא קרעה וכמו שפירש מרן שם, וכוונת הרמב"ם אחר שנטרף היינו הלידה, אשר בזה נטרף, ועכשיו שנוטל חיות מהאם על ידי קריעה דהבטן וממילא הוי לידה לב"ח ובזה נעשה טרפה וכתב הרמב"ם לרבותא דלא מהני שחיטה בזה, דלא מיבעי' קודם הלידה פשיטא דלא מהני שחיטה לב"ח דהרי אין זה מעשה שחיטה, אלא הריגה, דהרי לא שייכא שם שחיטה, (עי' ביצה ו' ובתוס' שם בסוה"ע) ומעשה שחיטה אינו אלא מעשה טורף בעלמא ופשיטא שאין בזה כח טהרה, אלא אפילו כששחט בחוץ היינו באופן אחר שנטרף היינו אחרי הלידה, אעפ"י שזהו דרך שחיטה, מ"מ לא מהני מידי לטהר מידי נבלה, והיינו מפני שכבר נתנבלה ושוב לא מהני שום פעולה לטהרה, הדרן לדברינו דלעיל דהתוספתא נתפרשה אליבא דר"מ, וכמו שנתבאר.

א שם בתוס' ד"ה ביצי נבילה וז"ל ור"ת מצא בספר רבינו גרשום מעי נבילת עוף טהור מקצתה בחוץ וכו' שדרך העוף סמוך למיתתו חולה ויוצאין מעיו לחוץ כו' יעוי"ש, ומטעם זה יש לדון בדבר הלכה לבעשה בדבר העוף שמעיה בולטת לצד חוץ, ושחטוה, ולא היתה מפרכסת, דהנה לפי המבואר בתוס' שיציאת המעים לחוץ בא מחמת חולה, וא"כ יש לעיין על הפירכוס, דהרי כתב השמ"ח סי' י"ז ס"ו דעוף משום דחיותו מועט, לא סמכינן על סימן דהעמדה שלא הוה בחזקת מסוכן, אלא כל שרואין שהוא חולה טעון פירכוס יעוי"ש, ולזה הסכים בדע"ק והובא באחרונים, וא"כ בנידון דידן כיון שמבואר דזהו סימן שחולה הוא, להכי יש להצריך פירכוס בסוף השחיטה כדין מסוכנת. ב ויש לעיין בסוגיא דביצה ל"ד תנן התם דרסה או טרפה בכותל כו' ומיירי בעוף, בעי ר' ירמי' מר' זירא מהו לשחוט ביו"ט מי מחזקינן ריעותא ביו"ט, ופירש"י אם חיישינן שמא טרפה היא יעוי"ש, ומשמע מסוגיא שם דלא בעי פירכוס, דע"כ אם בעינן גם פירכוס, אם כן יש להחזיק ולחוש לריעותא, והיינו כי יש בזה הרבה חששות, א) שמא לא תפרכס, ב) שמא תמצא טרפה, ופשיטא שאסור לשוחטה ביו"ט, וע"כ דמוכח דלא בעי שום פירכוס, וכן משמע בפנ"י שם יעוי"ש, וכן מבואר בשאג"א סי' ס"ד שהקשה מדוע שוחטין בהמה מסוכנת ביו"ט, ולא חיישינן שמא לא תפרכס, ותירץ דמסוכנת הזאת המותרת לשחוט ביו"ט, לא מיירי באופן מסוכנת דחולין, דבעי פירכוס לעיכוב, יעוי"ש, וא"כ מוכח מדבריו דבאופן דבעי פירכוס הדין אסור לשחוט ביו"ט, וא"כ מיירי בסוגיא דביצה בעוף שדרסה בכותל באופן דלא בעי פירכוס, אעפ"י שחולה הוא, וא"כ מוכח דעוף הנדרס בכותל דלא בעי פירכוס, וכן משמע מדברי הפלתי סי' י"ז סק"ב יעוי"ש, ואם כן מוכח דעוף החולה, אם לא בא עדיין לדין מסוכנת לא בעי פירכוס. ג וגם בעיקר סברת השמ"ח שכתב דבעוף כיון שחיותו מועט להכי אין לסמוך על הא דעומדת וכדומה, סברא זו אינה מוכרחת דהרי איכא למימר לאידך גיסא, דמדחזינן דבעוף גם תנועה קלה מורה שיש בה חיות, וסמכינן על פירכוס קל, אם כן כשאנו רואים פעולה כזו אשר גם בבהמה תעיד על חיים כגון העמדה וכדומה, א"כ כשאנו רואים פעולה זו בעוף פשיטא שזה תעיד על פעולת חיים, ובדר"ת סי' י"ז אות ל"ב הובא שם בשם הדעת תורה שהביא דעת תוה"ב להרשב"א השגה על השמ"ח, ואף שהמחבר דר"ת סותר דברי הדעת תורה, אמנם ראינו שאין דבריו מוכרחים, וביותר בזה שכתבנו לעיל נראה לדעתינו להתיר בנידון דידן בהפסד מרובה. עמוד ב ומצטרפין זה עם זה, תנא התבואה והקמחים ובציקות מצטרפין זה עם זה, למאי הלכתא, לכאורה מאי פריך הא פשיטא דנפק"מ לענין מלקות דמצטרפין לכזית להיות לוקה, ונראה דכוונת הש"ס להקשות

פשיטא דמצטרפין ומדוע לא, ועל זה אמר רב כהנא לענין חדש, והיינו דבאיסור חדש יש שלשה מיני איסורים, לחם, וקלי, וכרמל, ובכל אחת מהשלשה מינין האלה יש איסור בכל אחד בפני עצמו דתבואה איכא משום קליל ובקמחים משום כרמל, ובבצק משום לחם, ואם אכל מכל אחד חצי שיעור יש מקום לומר דכיון דאין כשיעור בכל אחת אין כאן מלקות, לזה משמיענו התנא דיש כאן צירוף משום איסור חדש הוא שם כולל אכולהו, או דהוי אמרינן דאיסורין מבטלין זה את זה, ואפילו מאן דלא סבר אסורין מבטלין, זהו דוקא בשיעורין שלימין, אבל בחצאי שיעורין הו"א דמבטלין זה את זה, על זה אמר התנא דמצטרפין, מטעם דאיסור חדש עשה אותם אחד, ויש בזה מלקות, ורב יוסף אמר לענין חמץ בפסח לאשמעינן דתבואה שייכה בחימוץ גם כן, וכמו שפירש"י.

א ר"פ אמר לענין מעשר שני דאי אכיל לי' חוץ לחומה לקי, והנה בזה לכאורה ליכא חידושא דפשיטא דיש בזה משום ל"ת דלא תוכל לאכול בשעריך, ומצאתי בקר"א שעמד בזה בתמיה יעוי"ש, ואני מוסיף לדייק עוד מדוע אמר ר"פ דלקי, דאילו ר"כ ור"י לא אמרי דלוקה, משום דממילא מובן, ומדוע ר"פ הוסיף דלקי. ב ונראה משום דלענין מעש"ש יש מקום לכאורה לומר דמצטרפין לענין פדיון לשוה פרוטה, ופחות מפרוטה לאו בת פדיון היא, על זה משמיע לנו ר"פ דלא תימא הכי והיינו דלא בעינן פרוטה, דסבר כתנא דבי חזקי' דסבר דיש פדיון גם לפחות מפרוטה מטעם מעות הראשונות כמבואר בב"מ נ"ג, וא"כ לא בעינן צירוף לפרוטה לפדיון כיון דגם בפחות מפרוטה יש עצה בפדיון, אולם עדיין תקשה לשיטת הראשונים דסברי דכל עיקר דינא דחזקי' הוא מדרבנן, ומדאורייתא לא מהני כמבואר בשיט"מ ב"ח שם בשם הריטב"א, איברא דיש פוסקים שהוא דין התורה, וכן מוכח שזהו גם דעת רש"י שפירש שם בסוגיא דקאמרינן שם דאורייתא ודרבנן שהוא מטעם ביטול ברוב, וע"כ מפרשים הא דממעטין ממעשרו ולא כל מעשרו פרט למעש"ש שאין בו שו"פ, היינו שאין צריך פדיון, אבל כשפודהו על מעות הראשונות הוי פדיון גמור מן התורה, ולכאורה מכאן ראי' לשיטת הני הראשונים דמהני פדיון מן התורה, ותקשה מזה על הריטב"א מדוע לא אמר ר"פ הנפק"מ דמצטרפין לשו"פ לענין פדיון, כיון דלא יצוייר פדיון לפחות משו"פ מדאורייתא, וכן יש להוכיח שגם שיטת הרמב"ם דדינא דתנא דבי חזקי' הוא מדרבנן, כאשר יבואר. ג והנה בסוגיא דב"מ שם דמעש"ש לא בטל באופן דהוי דבר שיש לו מתירין, ולכאורה תמוה דבלאו הכי לא שייך ביטול שם מטעם דכיון דיש לתקן ע"י פדיון הוי כהוכר האיסור ולא נגרע ע"י התערבות, ולזה העיר לי חכם אחד, והדבר מסתבר כן דבודאי לא שייך ביטול גם מן התורה, והוא מן הטעם הזה עצמו דכיון דאפשר בפדיון, הרי"ז כאילו אפשר לברר

האיסור מתוך התערובות, והרי זה כהוכר האיסור לפנינו, ומדויק בזה לשון הרמב"ם בפר"ו ממעש"ש הי"ד שכתב שם וז"ל פירות מעשר שנתערבו בפירות חולין יאכל הכל בטהרה במקום, או יפדה את המעשר, לפיכך אם נתערבו בירושלים אסורין בכל שהן במינן, הואיל והוא בירושלים הרי הוא כדשיל"מ, עכ"ל, ולכאורה דבריו תמוהין טובא בזה שמחלק בין אם התערובות בירושלים לחוצה לה, הלא דין אחד להם דאין כאן ביטול ברובא, ומדוע מחלקן הרמב"ם לשתי הלכות, ועוד דמה הוסיף במה דהוי דשיל"מ בירושלים, כיון דגם כשנתערבו בחוץ לירושלים אינם בטלים, והדין דמחויב להביא במקום. ד אמנם הביאור בזה דבשנתערבו המעש"ש בחולין חוץ לירושלים דהיינו בריחוק מקום אעפ"י שאין זה ענין לדשיל"מ מטעם טורח הדרך כמבואר בגמ', אמנם כיון דאפשר בפדיון, הנה דינם כאילו לא נתערבו כלל, וממילא יש חיוב הבאה עליהם כדין מעש"ש דעלמא, ובזה כתב הרמב"ם, יאכל הכל בטהרה במקום, והיינו מצד הדין משום דאין כאן ביטול ברובא, אבל בשנתערבו בירושלים, דבזה באמת שייך תערובות מפני שאין פודין מעש"ש בירושלים, ובזה שפיר שייך ביטול, אמנם כיון דהוי כדבר שיש לו מתירין, להכי לא בטל, וזהו שכתב הרמב"ם לפיכך לומר שבזה יובדל תערובות מעשר שני בירושלים דשייך בזה תורת ביטול מן התורה, ורק מטעם דשיל"מ לא בטל, ובזה אתי שפיר שם בהלכה ט"ז שכתב הטעם דלא בטל מעשר שני מטעם דשיל"מ, ולכאורה תמוה הלא בלאו הכי לא שייך ביטול מטעם דהזכות פדיון הוי כהזכר האיסור, אבל הנכון בזה דבמקום דלא שייך פדיון כגון בירושלים, דאז הוי שייך ביטול אם לא מטעם דהוי דשיל"מ. ה ומצאתי און לי בספר קרית ספר להגאון המבי"ט שכתב בהדיא בפר"ו ממעש"ש וז"ל מעות חולין ומעות מעשר שנתפזרו או נתערבו, אע"ג דרובא חולין ואזלינן בתר רובא מדאורייתא אפילו הכי נראה דצריך לחלל מן התורה כיון דאית בהו פדיון כל היכא דהוו, דבמידי דאיסורא דלית בהו חילול אמרינן דבטל מדאורייתא, אבל הכא כיון דאפשר בחילול לא בטל וצריך לחללן מן התורה כדאמרן, עכ"ל, ויען שהספר קרית ספר מבאר תמיד דעת הרמב"ם ע"כ צ"ל שלמד זה מדברי הרמב"ם, לכן נראה שע"כ למד דברי הרמב"ם מדיוק לשונו בהלכה זו, וכמו שכתבנו. ו והנה לפי"ז תמוה מובא הא דקאמרה הסוגיא דלא בטל מטעם דשיל"מ, נראה דכיון דמירי מעשר שני שאין בו שו"פ, ואינו בר פדיון, להכי שייך בזה ביטול ברובא אם לא מטעם דשיל"מ, והוא רק מדרבנן, והיינו דסבר הרמב"ם דכל עיקר דפדיון על מעות הראשונות דינא דחזקי' לא הוי אלא מדרבנן, ומדאורייתא לאו בר פדיון הוא, וכן מבואר בשיט"מ בשם הריטב"א דעיקר דינא דחזקי' הוא מדרבנן יעוי"ש, ואפשר שכן דעת הרמב"ם גם כן, איברא דיש פוסקים

דסברי דדינא דחזקי' הוא דאורייתא, וכן יש להוכיח גם מדברי רש"י דפירש בגמ' בהא דאמרינן דאורייתא ודרבנן שהוא מטעם ביטול ברוב, וע"כ מפרשים דממעטין ממעשרו ולא כל מעשרו פרט למעש"ש שאין בו שו"פ, היינו שאין צריך פדיון, אבל כשפודהו על המה"ר הוי פדיון גמור מן התורה, אמנם ע"כ כל זה כשהוא בעין, אבל כשנתערב ברובא לא שייך לומר דאין כאן ביטול דהוי כהוכר האיסור, והיינו דכיון דלא הוי בר פדיון כשהוא בפני עצמו, ורק נתפס על ידי מעות הראשונות דגם כן בתערובות הוא, ואין לו הכרה בפני עצמו, רק נטפל הוא במעות הראשונות, להכי אין עליו חשיבות כזה בכדי שנאמר עליו שאין לו ביטול. ז עוד נראה ועיקר לפי מה שכתב השיט"מ דלשיטה זו גם כן מדאורייתא אינו מחויב בפדיון, ומדאורייתא מניחו עד שירקב, יעוי"ש, להכי יש לומר דבנתערב ברובא הרי"ז כאבוד וכנרקב, ואין כאן שום ענין פדיי' מן התורה, היינו שאינו נתפס בפדיון כיון שכנאבד נחשב, ורק מפני שאמרו חכמים חיוב פדיון על מעות הראשונות כמו"ש השיט"מ שם, להכי מפני חיוב זה לא בטל מטעם דשיל"מ ומדרבנן והיינו דהחיוב פדיי' מדרבנן על מעות הראשונות אין להניחו להיות נרקב, רק אמרו חכמים שיבוא לתכלית מעשר שני, וממילא כשנתערב לא בטל מטעם דשיל"מ, כמובן. - ח עוד יש לומר דסבר ר"פ דאינם בפדיון, והיינו דבאמת לא חזי לפדיון הני שלשה משום דלא חזי לאכילה כראוי באופן שיהי' ראוים לפדיון, דוגמא לזה הא דכרשיני מעשר שני בפר"ב מ"ד, ורק לענין אכילה שאני מטעם דאחשבינהו, וזהו שאמר ר"פ לענין מעשר שני דאי אכיל חוץ לחומה לקי, לומר שרק לענין מלקות מהני צירוף, ולא לענין פדיון. - ט והנה בעיקר הדין דלקי בשביל אכילה חוץ לחומה מיירי שנכנסו לירושלים ויצאו, דאל"כ אין בזה מלקות, כמבואר בתוס' מכות י"ט וברמב"ם פר"ב דמעש"ש, וכתבתי בזה בספרי נזר הקודש לזבחים, ויש לעיין בזה אם אמרינן דאינם ראוים לאכילה רק ע"י הדחק כהא דכרשינים, א"כ אין כאן קליטת מחיצות כמבואר במשנה שם במעש"ש שנכנס לירושלים ויצא, ואם כן אין כאן קליטת מחיצה וממילא הרי הוא כאילו לא נכנס, ואם אמרינן דאין מלקות טרם שהוקלטו במחיצות, א"כ אין בזה מלקות, וע"כ צריך לומר דבעירוב הני מינים ראוים. לאכילה לאדם גם ברווחא, וממילא ביישוב הסוגיא צריך לומר כדלעיל.. א ומלקצור לפני העומר, הרמב"ם פסק בפר"ז מתו"מ הי"ג דאסור לקצור קודם קצירת העומר, ומשמע דלאחר קצירה מותר לקצור גם להדיוט, והקשה מרן דבגמ' משמע דקודם הבאת העומר אסור בקצירה יעוי"ש, ובלח"מ, ודברי מרן תמוה דמהסוגיא משמע דהקצירה בעצמותה מתרת את הקצירה, וכן נראה להוכיח מירושלמי פר"א דחלה דתיכף ומיד אחרי קצירת הומר מותרין בקצירה, דאיתא שם אמר רבי יוסי

קצירה מתרת הבאה וקצירה, לפום כן רבי יוסי חווי בה קצר לרבים ונטמא חזר היחיד לאיסורו, והיינו מטעם דבעינן קצירה כזו שראוי' להבאה, - משמע מזה אבל אם הקצירה ראוי' להבאה שאין בה פסול אחר מותר בקצירה, וגם הרמב"ם בפר"א דחלה כתב להדיא דלאחר הקצירה מותר קצירה. ב ומסופקני למאן דאמר נקצר שלא כמצותו כשר, היאך הדין אם קצירה זו מתרת קצירה, דאפשר דדוקא בשנקצרת בזמן קצירה אז מתרת קצירה, אבל לא בשנקצרת בזמן מוקדם, וצ"ע. דף עא במשנה, קוצר לשחת ומאכיל לבהמה, וכתב בשיט"מ דוקא לבהמה אבל לא לאדם דקצירת שחת לאדם קצירה חשובה היא, ביאור הדברים כי לבהמה הקצירה אינה בתור קצירה, כי אין נחיצות קצירה לבהמה, כי יכולה לאכול מן השדה בקומתה, וא"כ מה לי אם אוכלת מן הקמה, או שמאכילין אותה קצורה, משא"כ לאדם נחוץ קצירה כי לא סגי בלאו הכי, וממילא הקצירה דלאדם קצירה, ואסור, ופליגי ר' יהודה ור"ש אם זה דוקא עד שלא הביא שליש דר"י בעי תרתי, לבהמה, וגם בשלא הביא שליש, ור"ש סבר דגם בשהביא שליש, מ"מ קצירה דלבהמה לאו קצירה היא, וע"כ מהטעם שכתבנו. - א תניא רבי בנימין אומר כתוב אחד אומר וקצרתם את קצירה, וכתיב ראשית קצירכם, הא כיצד ממקום שאתה מביא, אי אתה קוצר וכו', - לכאורה יש ללמוד מזה ג"כ דבזה"ז שאין מביאין עומר מותר קצירה, כיון שאין מקדש להקריב עומר ואין מביאין עומר מזה, ואפשר לומר כיון דהחסרון מצד אחר, ולא מעצם התבואה קרינן לזה ג"כ ממה שאתה מביא, ועוד דיש לנו תמיד לחשוב שמא יבנה המקדש במהרה, כהא דתענית י"ז יעוי"ש, וממילא אסור גם בזה"ז בקצירה קודם לעומר, וצ"ע. ב והנה לר"ש דסבר דאף לאחר הבאת שליש מותר עדיין בקצירה מטעם דקצירה דלשחת לאו קצירה היא, כמבואר לקמן בסוגיא, הנה משמע מזה דדוקא לבהמה הרי"ז שחת, אבל לא לאדם, וכן פירש רש"י במשנה דהכוונה לבהמה, אבל לאדם הרי"ז יצאת מכלל שחת ונכנסת להיות בתור קצירה, או דלמא כיון דלא נתגדלה רק עד שליש, הרי"ז בכלל שחת, ואין איסור גם בלאדם, הנה בסוגיא מבואר לקמן דדוקא לבהמה סבר ר"ש דמותר לשחת דפריך הש"ס לאדם מי שמעת לי', והיינו דרק ר"מ סבר דלאדם גם כן מותר, ופירש"י דר"מ סבר קוצר לשחת מפסיק, ולא קתני לבהמה ע"כ סבר דגם לאדם מותר כגון לקליות, מבואר מזה דבזה פליגי תנאי ור"י ור"ש סברי דשחת לאדם בכלל קצירה תחשב, ור"מ סבר כל לשחת מותר. ג והנה יש לעיין לר"מ דסבר דכל דלשחת מותר אף לאדם אם מותר לעשות קליות ולאכלם ג"כ קודם לעומר, ואין בזה משום איסור חדש, וע"כ הטעם בזה דאין איסור חדש, אלא באופן דקרינן קצירה, ובאין קצירה אין איסור חדש גם כן, או דלמא דהכוונה לעשות קליות, ולהמתין מלאכול עד

שיתיר העומר. - ד והנה מפירש"י פסחים כ"ב, הובא הכא בתוס' ד"ה אימור בהא דפריך שם והרי חדש דרחמנא אמר לא תאכלו ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה מפרש קוצר לשחת להאכיל לאדם, והתוס' הקשו הא הכא בסוגיא משמע דרק לבהמה מותר, והנה אפשר דכוונת רש"י לר"מ, אבל מבואר דאם אמרינן דמותר לאדם, היינו ג"כ באכילה מדפריך והרי חדש, הנה ברש"י שלפנינו שם ליתא הא דאכילת אדם, אבל לפי פירש"י שהביאו התוס' מבואר דגם קוצר אדם בקצירה דלשחת וע"כ דאין בזה משום חדש, וגם מדלא הקשו התוס' לרש"י היאך אוכלין חדש, וע"כ דגם התוס' סברי דמאן דמתיר לאדם אין בזה משום חדש, וע"כ דאיסור חדש בקצירה תליא, ואם אין בזה משום קצירה אין בו איסור חדש. ה אבל לפי"ז יש לעיין מאי פריך שם הגמ' בפסחים והרי חדש דכתיב לא תאכלו, ותנן קוצרין לשחת וכו', וקשה הא באופן שאין קצירה אין בו משום חדש, ועל זה לא נאמר לא תאכלו. ו ולולא דמסתפינא אמינא דהא דמאכיל לאדם היינו לנכרי, אבל לישראל אסור משום חדש, אם יש בזה בתור אוכל, דהיינו אחר הבאת שליש, והגמ' פריך בפסחים מטעם היתר הנאה דמאכיל לבהמתו, וגם מאכיל לאדם דהיינו נכרי, מטעם דמותר בהנאה. א עמוד ב מתירין גמזיות של הקדש וכו' והקשו בתוס' ויחללו שוה מנה על שוה פרוטה וכו' ותירצו דמיירי דאסרו בקונם, ביאור הדבר דאיסור קונם ישנו גם בהחליפין, כמו דתנן נדרים נ"ז קונם פירות האלו אסור בחילופיהן וגידוליהן וכו', ולהכי מיחו חכמים באנשי יריחו שחיו מתירין את הגידולין, מפני שזהו שלא כדין. ב והנה יש לעיין במה שפירשו הר"ן והרא"ש שם דבאומר קונם פירות האלו דאסור בחילופיהן ובגידוליהן מטעם דאסר עליו כהקדש, ואסור בגידולין כהקדש, ותמוה ממשנה דתרומות פר"ט גידולי הקדש חולין, והיא תמיה נשגבה, - ומצאתי בהגהות על הש"ס, ונראה לפי המבואר בירושלמי שם בתרומות ה"כ ופודה אותם בזמן זרעים רבי אבוה בשם ר' יוחנן פודה את כל האוצר בדמי אותה סאה וכו' יעוי"ש, ביאור הדברים דתנן במשנה פודה בזמן זרעם, דהיינו קודם הזריעה, ור' יוחנן סבר ומוסיף דאם לא פדה בזמן הזרע, דאז ההקדש בהפירות כולן, והיינו בתערובות, וצריכין פדיון בדמי הסאה הקדש, נמצא דיש תורת הקדש על הגידולין קודם פדיון, וע"כ לפי"ז הפירוש בהמשנה גידולי הקדש חולין, היינו שאין הפירות הגידולין נתפסין בקדושה, להיות כל הגידולין קודש, אבל עכ"פ יש בהגידולין קדושה כפי החשבון דהזריעה, שהסאה זרע שנזרע שהי' הקדש, לא נתבטלה, והרי היא מעורב בכל הגידולין, והא דבאמת לא נתבטלה הסאה הזרע בכל הגידולין כולן, זהו ע"כ משני טעמים, א) משום דשיל"מ שזהו טעם דלא שייך ביטול להקדש, ב) מטעם שעשאוהו חכמים לעיקר מפני שהוא המוליד וזהו ע"כ סברת הרא"ש והר"ן

שכתבו דהגידולין אסורין בהקדש, והיינו קודם פדיון, וממילא כולן אסורין, ובנדרים דליתא לפדיון, וביותר קונם פרטי דליתא בפדיון, להכי אסור בהגידולין. ג והנה שיטת הרמב"ם ע"כ דלא כהירושלמי, והוא מדכתב בהדיא בפר"ה מה' מעילה הי"א דהגידולין חולין גם קודם פדיון, ומבואר דע"כ תפס דין המשנה כפשוטה, ותמוה טובא מדוע לא תפס שיטת הירושלמי להלכה, ומצאתי במלאכת שלמה מביא שכבר תמהו הראשונים בזה על הרמב"ם, - ונראה לדון בזה והוא דהנה לכאורה מדוע אמר ר' יוחנן דנשאר ההקדש דהסאה הלא מדוע ישתנה זה מגידולי תרומה דלכו"ע גידולי תרומה חולין, כמבואר בפר"ט דתרומות מ"ב, ובירושלמי פר"ו שם, והיינו דהגידולין לאו תרומה נינהו כיון שע"כ פנים חדשות באו לכאן, וא"כ נם בהקדש כן, אמנם ביאור הדברים דשאני תרומה דקודשה"ג היא, וכיון שהלך הגוף הראשון ובאו גופים אחרים חדשים נינהו, ואין בהם קדושת תרומה, אמנם כל זה שייך בתרומה, דהתחברות לקרקע מבטלם מהקדושה דאין תרומה במחובר, מה שאין כן הקדש דמים מדוע יתבטל הקדושה מהדמים בחיבורן להקרקע, וכי אין הקדש בחיבורם, וגם פירות זרועים בקרקע שוין דמים, ושייכים להקדש, וזהו סברת ר' יוחנן בירושלמי לענין הקדש, ונראה דאפשר לומר בזה דסברת הרמב"ם דכיון דבשעת זריעה ספק הוא אם תעלה הצמיחה וכדומה, נמצא כי עתה הולכים לאבדון, והאחריות על הזורע, והחיוב אחריות הרי זה כחילול, וסברא זו מבוארת היטב בחידושי הריטב"א חולין קל"ט, וממילא תיכף בשעת זריעה שנוטל האחריות עליו, הרי"ז נתחייב בתשלומי הדמים להקדש, והפירות בעצמותן יצאו לחולין, אמנם כל זה תליא אם יש חיוב מזיק להקדש, אמנם אם אין חיוב מזיק להקדש ע"כ לא נסתלק תורת הקדש מעל הפירות, ושיטת הירושלמי דמזיק הקדש פטור, אמנם שיטת הרמב"ם בזה דמזיק הקדש רק מחומש נתמעט, וכפשטות הסוגיא ב"מ צ"ט, וכן פסק רבינו בה' שכירות פ"ב ה"ג דפושע בהקדש חייב מטעם מזיק, להכי מפרש דין המשנה כפשוטה. ד כתבו התוס' בע"ז מ"ט ד"ה שאם נטע וא"ת מ"ש גדולי של ערלה מנדולי טבל וממעשר שני שהם חולין וכו', וי"ל דערלה שאני שאסור בהנאה וכו' אבל באיסור אכילה וכו' עכ"ל, ויש להעיר הלא שם, במשנה פר"ט מ"ד דתרומות איתא גם הקדש שהגידולין חולין, ונראה דע"כ מלבד שפשטות המשנה מירי שלא פדה אותם בזמן זרעם, והיינו דע"כ הגידולין אינם צריכים כלל לפדיון, וכן מבואר להדיא בירושלמי פר"ט דתרומות ה"ב רבי אבהו בשם ר' יוחנן פודה את כל האוצר בדמי אותה יעוי"ש, וכן מבואר בהדיא ברמב"ם פר"ה דמעילה דהגידולין חולין גם בלא שום פדיון יעוי"ש, אמנם העיקר בזה כמו שכתבנו במקום אחר דענין הקדש הוא הדמים, והיינו שאין בזה

איסור הנאה מצד עצמו, רק ההנאה אסורה מטעם הדמים של הקדש, וא"כ ע"י הפדיון הסאה, וגם ישלם ההנאה שמגיע לו עבור זה שהיה נהנה מהזריעה, וזה ישלם כדין תשלומי הדיוט, ואין זה איסוה"נ, ובזה שאני מאיסור ערלה ושאר איסוה"נ שאין להם פדיון כאן שהם בעצמותם האיסור, וזהו כוונת התוס' שם. ה ויש להעיר על הרמב"ם בפר"ה דמעילה שם שפסק דאין מעילה בגידולין וחולין הם, ואינו מחלק בין דבר שזרעו כלה, לאין זרעו כלה, ובירושלמי שם מבואר דדוקא שזרעו כלה הדין כן בגידולין, וצריך עיון. א ונותנין פאה לירק ומיחו בידם חכמים, ופירש"י לפי שהיו מפקיעין ממעשר שלא כדין, - ולכאורה לשיטת הריב"ם דלוקח קודם מירוח פטור, א"כ בלאו הכי פטור ממעשר מטעם לקוח, ואם כן אין כאן הפקעה ממעשר, וכעין זה הקשה הר"ש בפר"א בפאה למה איצטרך קרא למיפטר הפקר ממעשר תיפ"ל דפטור מטעם לקוח, והיינו דבהפקר לאחר מירוח לא מהני להיות פוטר ממעשר גם לשיטת הריב"ם מטעם דאין להפקיע החיוב, ובקודם מירוח פטור מטעם לקוח, והנה תירץ שם דמיירי דזכה הבעלים לאחר מירוח דאין כאן פטור לקוח, ופטור מטעם הפקר יעוי"ש, אבל הכא לא שייך תירוץ זה, דהרי אין לבעלים זכיי' בפאה, וא"כ ממילא פטור מטעם לקוח, ואין לאוקמי באופן שלא נתנו הבעלים הפאה בקמה עד מירוח, משום דאם נתמרח ביד בעלים שוב לא נפטר גם מטעם לקט כמבואר בב"ק צ"ד, וא"כ ממנפ"ש ליכא הפקעה, דקודם מירוח בלאו הכי פטור מטעם לקוח, ולאחר מירוח בלאו הכי חייב, איברא דהריב"ם מודה דלקוח חייב מדרבנן, אבל דוחק לומר דמיחו בידם בשביל חיוב דרבנן, משום דכל עיקר מעשר ירק הוא מדרבנן, וא"כ הוי תרי דרבנן, להכי מסתבר יותר כשיטת הר"ת דלקוח קודם מירוח חייב מן התורה, וא"כ הוי הכא חיוב גמור, ומיחו בידם חכמים. ב ואפשר לומר דנפק"מ באופן שנתייאשו העניים מלקבל הפאה, ומותרים כל אדם לזכות בה, ופטור ממעשר, וגם הבעלים מותרים, דמ"ש הוא מאחר, ואין בזה משום לקוח כיון שבא ליד בעלים, ופטור ממעשר מטעם פאה, וא"כ יש בזה הפקעה ממעשר, אבל יש להעיר לפי דברי המל"מ נפטרו לשו"פ ממעשר טרם זכו בהן העניים, וא"כ כשזכו הבעלים טרם שבא לזכיית העניים אין כאן דין פאה להיות פוטר ממעשר, וכתבתי בזה לעיל. ג תוספות ד"ה ונותנין וכו' הקשו וא"ת והא כיון דהוי הפקר פטור ממנפ"ש וכו' ותירצו משום דהוי הפקר בטעות יעוי"ש, וקשה טובא נהי דהפקר לא הוי, אבל עכ"פ נתייאשו מזה הבעלים, ויאוש מהני אף בטעות, דהרי כל יאוש בטעות הוא, וכן מבואר בהג"א בפר' איזהו נשך להדיא דכל הפקר בטעות לא הוי הפקר אבל מידי יאוש לא נפקע, וכן כתב להלכה הקצה"ח בסי' קמ"ב ובסי' ת"ה יעוי"ש, ובזה יש לבאר הסוגיא דכריתות כ"ד

שור הנסקל שהוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה בו, וקשה הא הוי הפקר בטעות, והנה התם ג"כ הטעם דעכ"פ יאוש הוי, וזכה מטעם יאוש, ויאוש קונה אפילו אם הי' בטעות, משום דזהו עיקר דין יאוש שבטעות הוא בא, וא"כ הכא ליהוי פטור ממעשר מטעם יאוש, ואם כן הדרא הקושיא הלא ממה נפשך פטור ממעשר מטעם יאוש, - ד ונראה דסברי התוס' דיאוש אינו פוטר ממעשר, והסברא נוטה לזה לפי מה שכתבו הקצה"ח בסי' ת"ה ובנתיה"מ בסי' רס"ב דיאוש לא נפיק מרשות בעלים עד דאתא לרשות זוכה, והוכיחו זה מסוגיא דב"ק ס"ו, וא"כ אינו דומה להפקר, - ודוקא גבי הפקר חידשה תורה הדין פטור ממעשר, אבל לא ביאוש מטעם דלא יצא עדיין מרשות בעלים, וממילא גם כשיזכה מן היאוש נעשה הקנין יאוש על ידי זכייתו, והזוכה פועל בהקנין היאוש של הבעלים, וברשות הזוכה נגמר היאוש, להכי אין זה פוטר ממעשר, ושפיר כתבו התוס' הכא דאם ההפקר הוא בטעות ולא הוי עתה אלא גדר יאוש, וזה אינו פוטר ממעשר, וממילא מיחו בידם חכמים שהיו סבורים שזוכים מתורת פאה. ה וכן יש להוכיח שזהו דעת הרמב"ם ג"כ דיאוש אינו פוטר ממעשר, והוא מהא דכתב בפר"ג ממעשר הכ"ד מצא תאנים תחת התאנה הרי זה ספק וכו' שמא מתאנה זו נפלו או מתאנים שנתעשרו, וכתב הראב"ד וז"ל א"א זה אין צריך אלא שמא הפקירם, יעוי"ש בכס"מ, ולכאורה קשה טובא הלא ע"כ אף שתאנים הללו מתאנה זו הלא עכ"פ יש כאן יאוש כמבואר בגמ' ב"מ כ"א מטעם דתאנים עבידי דנתרי, וכן כתב הרמב"ם בפרט"ו מגו"א הט"ז וז"ל תמרים שמשירן הרוח מותרות משום גזל יעוי"ש, ומסתמא הוא הדין תאנים ג"כ כיון שהרוח מנתרן כדאיתא בב"מ שם תאנה נמי מידע ידיעי דנתרא, וא"כ מוכח דסבר הרמב"ם דיאוש לא מהני להיות פוטר ממעשר, ולענין הפקר סבר הרמב"ם דלא הפקירם, ולהכי פסק דהוי ספק לענין מעשר מטעם שמא הם מתאנים שנתעשרו, ויש לדחות דאפשר דכוונת הרמב"ם דמיירי שהבעלים בעצמן זוכין בתאנים הללו, ובזה פשיטא דלא מהני יאוש דבזה נעשה שלו למפרע, ורק משום ספק שמא אינם מאילן זה ולדעת הראב"ד הוי ספק הפקר, אבל דעת התוס' ע"כ כמו שכתבנו. ו עוד יש ליישב קושיות התוס' באופן אחר, והוא דיש לחקור אם נותן פאה בע"מ להחזיר אם יצא ידי חובת המצוה, ולכאורה לא עדיף מתרומה ע"מ להחזיר דיצא ידי נתינה, ואם כנים אנחנו בזה, יש לומר כפשוטו דנתנו פאה ע"מ להחזיר, והפקר פשיטא דלא מהני בע"מ להחזיר, ולא הוי הפקר, ואין זה דמיון לדינא דהגי"א בפר"ב דפסחים דמהני הפקר ע"מ לזכות אחרה"פ, דהתם ע"כ הכוונה שלא בדרך תנאי, אמנם בעצם הדין אם מהני במתנות עניים בע"מ להחזיר עוד יש לעיין בזה וכאשר יבואר. בדין מתנות עניים אם מהני בע"מ להחזיר א

גרסינן בירושלמי דמאי פר"ו ה"ב רבי יוסי בר"ח אומר אדם נותן מעשרותיו בטובה"ג רבי יוחנן אמר אין אדם נותן מעשרותיו בטובה"נ, מה טעם דר' יוסי בר"ח שנא' ואיש את קדשיו לו יהיו מה עביד לי' ר' יוחנן יתנם לכל מי שירצה, מתניתין פליגא על רב יוסי בר"ח קונם כהנים ולוים נהנים לי יטלו על כרחו, תיפתר באומר אי אפשר ליתן כל עיקר, מתניתין פליגא על ר' יוחנן, אומר הוא ישראל לחבירו הילך סלע זה ותן בכור זה לבן בתו כהן, פתר לה ברוצה ליתן לשנים ובן בתו אחד מהם, ע"כ הסוגיא, והביאור בזה נראה דפליגי בטובה"נ ממון, דר' יוסי בר"ח סבר דנלמד מקרא דאיש את קדשיו לו יהיו, היינו שיש להבעלים זכות ממון, והרשות לבעלים לעשות מהקדשים האלו ממון, והיינו שיכולים להעלות עליהם הדמים כמה שיעלה, ור' יוחנן סבר דהתורה לא נתנה לו זכות דמים, ואסור לו להרויח ולעשות דמים, ורק זכות נתינה לחודיא זכתה לו תורה ליתן לכל מי שרוצה ליתן, ולפעמים מותר לקבל דמים עבור הטובה"נ באופן אשר בלא הדמים הי' הרצון אצלו קודם ליתן לזה, זהו תוכן הסוגיא בירושלמי.

ב והנה תצא עוד נפק"מ ביניהם באופן שנטל הכהן המתנות בע"כ של הבעלים, דלר' יוסי בר"ח דסבר דזכות דמים יש להבעלים בזה, א"כ ע"כ פשיטא שאין ליטול בע"כ של בעלים, וממילא יכולים הבעלים לתבוע בדין על זכות ממון שלו, אמנם לר' יוחנן כיון שאין להבעלים זכות ממון מסתבר דמהני תפיסה, ואעפ"י שלפעמים יש אופן שמקבלים הבעלים דמים דהיינו מאותן המקבלים אשר בלאו הכי הי' רצון הבעלים ליתנם, אמנם אין זה זכות ממון, וממילא אין ניתן לתבוע בדיינים. ג והנה הרמב"ם תפס לדינא כר' יוחנן, ומה"ט כתב בפרי"ב מתרומות הט"ו וז"ל ואם לקח שלא מדעת בעלים זכה בהן שאין להבעלים בהן אלא טובה"נ, וטובה"נ אינה ממון, וזהו כאשר ביארנו, והיינו דאעפ"י שלפעמים מקבל הבעלים דמים עבור זכות הנתינה כמו"ש הרמב"ם שם בהלכה זו, ולקמן בה"כ, אמנם כיון שעכ"פ אין בזה תביעת ממון, ולהכי מהני תפיסה בדיעבד, והיינו מפני שטובה"ג אינה ממון. ד והנה גם בתנאי דמתנה ע"מ להחזיר בהא דמתנות כהונה, נראה גם כן שתליא בפלוגתא זו, אם יש להבעלים זכות ממון בזה אם לא, והיינו דאם יש להבעלים זכות ממון, ממילא יכולים הבעלים להעלות על הדמים של הטובה"נ כמו שירצה, וממילא יכולים גם להתנות בתנאי דחזרה ג"כ, כיון ששלו הוא ואדם מתנה בשלו, משא"כ למ"ד טובה"נ אינה ממון, והיינו שאין להבעלים שום זכות ממון בזה, וא"כ ע"כ גם זכות זה להתנות תנאי זה דחזרה כולה, וזהו בתנאי דע"מ להחזיר, אין בידו להתנות, כיון שלא הוי בעלים על זה ותנאו בטל. ה ואין להקשות בהא דכתבו התוס' ב"מ ו' ע"ב שהקשו אמאי אין מוציאין מידו והלא יכולים לטעון שיתן לכהן אחר

ותירצו בא"נ שאינו יכול לטעון ולתבוע רק טובה"נ למ"ד טובה"ג ממון, ולכאורה הא יכול לתבוע דמי כולה שהרי יש לו זכות כולה מטעם שיכול ליתן במתנה עמ"ל, ליתא דכיון שאסור לעשות כן בתחילה מטעם שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות כמבואר בקדושין, ולכן אין להוציא מן התופס אעפ"י שמן הדין יש לו זכות, אבל עכשיו חכמים הפקיעו זכות זה. ו ובזה יובן הא דתשובות מהר"ם ב"ד ברוך הובא במרדכי פר"ק דמציעא אם ראובן נתן מעשר לבניו של שמעון הסמוכים על שלחנו של שמעון במתנה ע"מ שאין לשמעון אביהם רשות בהם, אלא לצורך עצמן, מה שהן נושאים ונותנים לפיהם לא מהני תנאה מידו, כיון דטובה"ג אינה ממון לא מצי מהני, ובטל תנאי כיון דידם כיד אביהם דמי, והרי"ז כאילו אביהם זוכה מיד כמעשר עני, ואביהם עשיר הוא, ע"כ ביאור הדברים דכיון דטובה"ג אינה ממון ממילא לא הוי בעלים על התנאי, והוי כאילו לא הותנה וממילא הוי הדבר כמו שהוא, וזהו כמו שכתבנו דאם טובה"נ אינה ממון לא הוי בעלים לאתנויי מידו. ז והנה דברי הרמב"ם תמוה מובא דלפי"ז היאך מתפרשה סוגיא דקדושין ו' ע"ב אמר רבא הילך מנה ע"מ שתחזירהו לי וכו' בתרומה יצא ידי נתינה, וקשה הא לכאורה לא מהני תנאי אלא למאן דאמר טובה"ג ממון, ומדוע לא קאמר רבא דזה תליא בפלוגתא דטובה"נ אם הוי ממון, ודוחק לומר דרבא אליבא דנפשי' קאמר, ואיהו סבר דטובה"ג ממון כמבואר בנדרים פ"ה, הנה מלבד דזה אינו מוכרח מב"מ י"ב, הנה יותר יוגדל התמי' על הרמב"ם דפסק טובה"נ אינה ממון, ופסק לדינא דרבא כמבואר ברמב"ם פרי"ב דתרומות הי"ט. ח עוד יש להעיר בדברי הרמב"ם דפסק כרבא דמתנה עמ"ל דשמה מתנה, והנה מבואר דכל זה דוקא בשהחזיר לבסוף, דהרי בעינן לקיומא לתנאה, וכמו"ש הרמב"ם בפ"ח מה' לולב ה"י דדוקא בשהחזיר הלולב יצא, ואם לא החזיר לא יצא, ואילו הכא בתרומה דעמ"ל כתב הרמב"ם דיצא ידי נתינה, ולא כתב דאם לא החזיר הכהן התרומה דלא יצא, ודוחק לומר דסמך על מה שכתב במקום אחר. ט והנה לפי מה שפירשנו לעיל דעיקר ההבדל שבין אם אמרינן טובה"ג ממון, לבין אם אמרינן טובה"נ אינה ממון, היינו דלמ"ד טובה"נ ממון, יכול להרויח ולעשות מזה ממון, והנה החזרת החפץ, הרי זה כפיסוק דמים, והיינו שרוצה בחזרת החפץ עצמו, ומה לי אם נותן לו ע"י שיקנה לו דבר אחר כנגדו ומה לי אם נותן לו בע"מ להחזיר לו אותו דבר בעצמו, וממילא אם יש להבעלים זכות דמים, הרי מחויב המקבל לקיים שילום הדמים כפי התנאי שביניהם, ואם לא ישלים התנאי, הרי לא יצא עדיין מרשות בעלים הראשונים, והרי הוא גזל ביד המקבל, אמנם אם אין להבעלים זכות דמים, אם כן אין לו לעשות בזה שום תנאי בדבר זכות ממון, וגם אם התנה כמאן דליתא לתנאי דמי, ואין על

המקבל שום חיוב להשלים התנאי, וא"כ גם אם ישלים התנאי המקבל בשילום הדמים או בחזרת החפץ, הרי"ז מצד עצמו, ולא מצד התנאי, כיון שלא נתחייב בשילום מצד התנאי כלום, וגם אם לא ישלים לשלם פיסוק דמים שהתחייב מצד התנאי אין בית דין יכולים להוציא מידו. והנה בדינא דרבא שם בקדושין לא אמר בתרומה דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה באופן אם החזיר דוקא כמו שאמר בהא דאתרוג אם לא החזיר לא יצא, והיינו כי ההבדל ביניהם. כי באתרוג כשנותן לו במתנה עמ"ל הרי הוא נותן לו דבר שהוא של ממש ויכול אדם להתנות כפי חפצו ורצונו, וגם יכול לעשות פיסוק דמים כמו שירצה, וא"כ כשעשה הפיסוק דמים באופן שרוצה האתרוג בחזרה, הרי המקבל מחויב להשלים התנאי בשילום הדמים האלו, ואם לא יקיים התנאי דחזרה הרי הוא גזל בידו למפרע, וזהו שאמר אם לא החזירו לא יצא, אמנם שונה הוא הא דמת"כ שע"כ עצם המתנות אינו שלו, ורק זכות נתינה יש להם להבעלים עם הטובה"נ המגיע מזה, והנה אם יש בזה גם זכות דמים תליא אם טובה"נ ממון או לא, והנה אם יש לו בזה זכות דמים, ממילא יש לו גם זכות להתנות על הדמים ג"כ, כמו על דבר שהוא שלו ממש, וממילא כשלא יושלם התנאי לבסוף הרי הוא גזל בידו, ויוצא גם בדיינים מד"ת, אבל למאן דאמר טובה"נ אינו ממון, אז אינו מעכב תנאי החזרה את הנתינה, דלא גרע מחוטף ממש שג"כ אינו יוצא בדיינים, והנה לפי"ז אם החזיר אח"כ אעפ"י שאינו מחויב, מ"מ יצאו הבעלים ידי נתינה, והיינו מטעם דמתנה עמ"ל שמה מתנה, והיינו שהיה להמקבל קבלה מהנותן, כיון שיש חשיבות נתינה באופן הזה וכדמצינו באתרוג, וממילא יש בזה נתינה דמתנות כהונה גם כן. יא והנה לפי"ז בדינא דרבא בתרומה הוי לכו"ע בין למאן דאמר טובה"ג ממון, ובין למאן דאמר טובה"נ אינה ממון, ולשניהם אם החזיר יצא ידי נתינה רק ההבדל בשניהם דלמאן דאמר טובה"ג ממון החזרה הוא בחיוב, ולמאן דאמר טובה"נ אינה ממון החזרה אינה בחיוב, אבל עכ"פ הדין דין אמת לכו"ע דבאופן זה דחזרה יצא ידי נתינה, אבל גם אם לא החזיר יצא ידי נתינה, ומדויק בזה דינא דהרמב"ם שכתב שם נתן תרומה לכהן עמ"ל יצא ידי נתינה, ולא כתב הקפידא דחזרה כמו שכתב בפר"ח מה' לולב ה"י, והיינו מהטעם שכתבנו, דהנה באתרוג כיון דשלו הוא, א"כ הוי התנאי תנאי מעליא, משא"כ הכא שאין אדם מתנה בדבר שאינו שלו, והיינו שאין לו זכות דמים בזה, וכמו שכתבנו, וזהו לשיטתו שסובר טובה"נ אינה ממון. יב והנה גם במעשר עני כמו כן נלמד דיש להם להבעלים זכות נתינה כמבואר בספרי והובא בתוס' יבמות ק' דנלמד כי יש שני זמנים בדבר הנתינה, א) חילוק הבית, ב) חילוק הגרנות, וחילוק הבית זכות נתינה להבעלים, אמנם אם יש להם להבעלים זכות דמים בהנתינה

ע"כ תליא גם כן בדין טובה"נ ממון, ואע"פ שאין בזה מקרא מפורש, כמו שיש בתרומות ומעשרות מקרא שנא' ואיש את קדשיו לו יהיו, אמנם ע"כ סברא יש כאן דחלקה התורה לשני זמנים, והנה ע"כ חילוק הבית מורה על זכות נתינה, וממילא למאן דאמר טובה"ג ממון, יש להבעלים זכות דמים בזה כשאר מתנ"כ, ולמאן דאמר טובה"נ אינה ממון אין בזה אלא זכות נתינה גרידא, ובזה יש לבאר גם דברי רש"י דיבמות שפירש שני טעמים בדבר חילוק המעשר עני בתוך הבית, א) משום דכתיב בשעריך, ב) משום דלא ליכספו עניים, ותמוה מה בעי רש"י בזה, אולם כוונת רש"י לפרש בכדי שיהי' נאות לכו"ע בין למ"ד טובה"נ ממון, ובין למ"ד טובה"נ אינה ממון, והיינו דלמ"ד טובה"ג ממון, הנה כוונת התורה לחילוק בתוך הבית משום זכות הדמים להבעלים, ואמרה תורה שיש בזה להבעלים זכות דמים, ולמ"ד טובה"נ אינה ממון, ואם כן אין זכות להבעלים, וזכות נתינה הלא יכול להיות גם בגורן, וא"כ למה דייקה תורה בשעריך, וזה פירש"י שיש בזה זכות לעניים מטעם דלא ליכספו עניים, וכיון שכן מבואר דגם במעשר עני הדין במתנה עמ"ל כמו במתנ"כ דלא מיבעי' למ"ד טובה"נ ממון כיון דזכות דמים יש לו להבעלים א"כ הוי מתנה עמ"ל שמה מתנה, אלא גם למ"ד טובה"נ אינה ממון, מ"מ אם החזיר העני הרי"ז כמחילה מצדו, אבל הבעלים יצאו ידי נתינה, וכמו שנתבאר. יג אמנם נראה להעיר מסוגיא דנדרים פ"ד ע"ב אוקימתא דאביי דכו"ע ספיקו טובל ור"א ורבנן בהא קמיפלגי דר"א סובר לא נחשדו עמי הארץ על מעשר עני מטעם דאי בעי מפקיר נכסי' והוא עני ושקיל לי', ורבנן סברי נכסי לא מפקר אינש, דמירתת דילמא זכו בי' אינש אחרינא, ואם אמרינן דמהני נתינה על מנת להחזיר, אם כן גם לרבנן יש תקנה למעשר עני שיתן בתנאי דעל מנת להחזיר, ומוכח דלא מהני נתינה בעמ"ל. יד והנה אין להקשות דלפי זה מדוע נחשדו על מעשר ראשון, ולא אמרינן דאין כאן חשד מטעם זה משום דאי בעי נתן במתנה בעמ"ל, ליתא דע"כ שאני מעשר ראשון שיש בזה איסורא משום דנראה כמסייע בבית הגרנות, וכיון שכן ע"כ לא ימצא מי שיעשה כן לקבל במתנה עמ"ל, ויעבור על איסורא, אמנם ע"כ שונה מעשר עני, דנראה שאין בזה משום איסור מסייע בבית הגרנות, מטעם דכל העיקר האיסור ושחתם את ברית הלוי על מתנ"כ נאמרה, והוא מפני שזה נלמד מקרא "ואת קדשי בני ישראל לא תחללו" כדאיתא בתוספתא פר"ה דדמאי, ובירושלמי פר"ו דדמאי, וזה דוקא על קדושה נאמרה, וכן מורה ברש"י תמורה ח' ד"ה היינו טעמא, ורש"י עירובין כ"ח ד"ה אלא אומדין כמה כו' משא"כ מעשר עני דלא שייך בזה חילול, וא"כ אם מהני במתנה בעל מנת להחזיר, אין בזה איסור משום מסייע וכו' וא"כ תיקשה בסוגיא דנדרים שם, וע"כ מוכח דלא מהני נתינה בעל מנת להחזיר במעשר עני, ובזה

אתי שפיר גם סוגיא דיומא ט' דקאמר שם לא נחשדו וכו' מעשר עני המע"ה, ולא קאמר הסוגיא מטעם דלא נחשדו על מעשר עני מפני העצה דמתנה על מנת להחזיר, והיינו משום דלא מהני במתנה בעמ"ל במעשר עני. מו איברא דיש לומר גם בזה דמירתת ליתן במתנה בעמ"ל שמא לא יתן לו העני אחר כך בחזרה, כי בדיעבד אין מוציאין מידו אפילו למאן דאמר טובה"נ ממון כמו שכתבו התוס' ב"מ ו' ע"ב, אבל ליתא דהלא אם אמרינן דמהני מתנה עמ"ל במעשר עני, א"כ שפיר יכול להוציאו גם בדיינים מטעם דמפסידו ממון גמור שזה יכול ליתן במתנה עמ"ל, ואין זה ענין לדברי התוס' שם דשאני מתנות כהונה משום איסור מסייע, וכמו שכתבנו לעיל, - וא"כ שפיר אפשר לומר דלא מהני מתנה על מנת להחזיר במעשר עני. טז והנה גם טעם איכא בזה כי מצינו בחז"ל בכוונת התורה בהא דמעשר עני, כי שונה היא נתינה זו משארי נתינות, כי התם המטרה הנתינה, ובמעשר עני המכוון הקבלה, ויש לומר דזה נלמד מדאמרה תורה שני עניני נתינות, א) ונתת, ב) והנחתו, כמבואר בפרשה, ובספרי, ואעפ"י שדרשו מזה למעשר עני המתחלק בתוך הבית כמבואר בתוס' יבמות, אמנם ע"כ בעינן שתקוים גם בבית הא דוהנחתו, והיינו כיון שאמרה תורה והנחתו בשעריך, דבשעריך מורה על חלוקת הבית, וכדפירש"י וכתיב גם כן בזה והנחתי כדכתיב "והנחתי בשעריך" וע"כ הביאור בזה שאף בהמתחלק בתוך הבית שיש בזה זכות נתינה להבעלים עכ"ז הנחה בענין, ולא סגי בנתינה גרידא, ומזה יש להוכיח דכוונת התורה שתגיע דבר ממשי להמקבל, וזהו עיקר המטרה בנתינה זו, וממילא מוכח דלא מהני בעמ"ל, ואפשר שזהו כוונת רש"י הנכונה דכיון שגם בבית בעינן הנחה, והוקשה לרש"י הא בבית נתינה בענין, ופירש"י דהכוונה דבעינן הנחה ע"י נתינה דהיינו שמחויב הבעלים ליתן באופן שההנחה תהי' כדרך נתינה, ונתינה כדרך הנחה, והביאור בזה שיתן בדרך כבוד, אבל ישאר בידם של עניים כמובן הנחה, וזהו דלא כשארי נתינות שבתורה. יז עוד נראה לפי דרשת הספרי והובא בתוספות תענית ט' ד"ה עשר תעשר אין לי אלא תבואות זרעך, רבית ופרקמטיא וכל שארי רווחים מניין וכו', והנה מבואר מזה דחיוב מן התורה יש לעשר מכל ריוח שאדם מרויח, ותמוה דברי הב"ח והט"ז בסי' של"א שלא הביאו דברי הספרי והתוס', ובשער אפרים סי' ש"ו כתב דמדאורייתא הוא, והנה לפי"ז כשחייבה תורה מעשר היינו ליתן עשירית מהריוח, וא"כ כשיתן במתנה עמ"ל, א"כ הרי יתחייב שוב במה שהוחזר לו, ליתן מזה נ"כ עשירית, וא"כ החיוב חוזר וניעור, גם מבואר דמחויב ליתן מאותו דבר עצמו שמרויח, וא"כ מבואר דלא יצא במתנה עמ"ל, דלא מיבעי' לשיטת הראשונים בכל מתנה עמ"ל דלא בעי קנין, אלא אף אם בעי קנין, והוא שיטת הרא"ש, גם כן תליא בדין

ריוח שמרויח יהי' מאיזה אופן שיהי', ומחויב ליתן מטעם ריוח, לכן נראה דאין יכול לסלק חיובא במתנה על מנת להחזיר במעשר עני. יח והנה בצדקה נראה דע"כ לכו"ע טובה"נ אינה ממון, דבזה לא מצינו שזכתה תורה זכות נתינה להבעלים, ומה"ט נראה דדברי מהר"ם במרדכי במעשר כספים שכנראה סבר דמעשר כספים הוא מדאורייתא, וא"כ לא מהני תנאי, למ"ד טובה"נ אינה ממון, מטעם שדין מעשר כספים כדין מעש"ע, ובצדקה דעלמא לא מהני תנאי לכו"ע מטעם דלא מצינו בזה זכות נתינה, ואם בהחלטה דלעיל דגם במעשר עני לא מהני תנאי עמ"ל, א"כ פשיטא שבצדקה לא מהני תנאי על מנת להחזיר, יט אמנם נראה עוד בזה דיש הבדל בצדקה, בין צדקה סתם, לצדקה פרטית, וכאשר יבואר, וזה הדבר כשנדר ליתן לצדקה סכום ידוע לעניים, וע"כ שאין לו זכות דמים בזה, דהרי מחויב הוא ליתן הסכום בלא טובה"ג כיון שבזה לכו"ע טובה"ג אינה ממון, וא"כ כשנותן לעני הסכום הזה במתנה על מנת להחזיר, א"כ העני הזה המקבל אינו מחויב להחזיר, כיון שלאו בל כמיני' לשדות תנאי בנתינה זו, ואם העני הזה מקיים התנאי מצדו הרי זה ממנו כמחילה, אבל אין זה מסולק מנדרו, כיון שעכ"פ לא נתן מה שנדר, דהרי אין בכח העני הזה למחול זכותן של עניים, אמנם כשהנדר הוא פרטי לעני פלוני, וזה המקבל קבל בע"מ להחזיר, והחזיר להנותן, הרי זה כמחילה, ושפיר נפטר הנותן מליתן עוד לפלוני העני הזה, כיון שיש כאן מחילה, וחזרה מן העני להבעלים. - כ ובזה יש להבין דברי הרבינו ירוחם הובא בב"י ובש"ך סי' רנ"ח בנשבע ליתן אינו יוצא במתנה ע"מ להחזיר מטעם שכבר זכו בי' עניים, - ולכאורה תמוה מה טעם הוא זה, הלא כיון שקיי"ל מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה א"כ נפקע מזה גם זכות עניים, וביותר אם אמרינן דגם במתנות כהונה יש סברא דזכיי' כוללת מטעם אמירה לגבוה וכו', אמנם כוונת הרבינו ירוחם בנשבע ליתן לעני, היינו צדקה כללית וסתמית, וכיון שאין ביד הנותן ליתן במתנה על מנת להחזיר מטעם דחסר לו זכות זה, וא"כ ע"כ החזרה הוא מחילה, ואם כן לא מהני מחילתו של זה לגבי שארי עניים, וזהו המכוון בדבריו שכבר זכו בו עניים. כא והנה בזה שהחלטנו דבפרטי מהני גם בעל מנת להחזיר, יש להעיר כי עוד בזה עפ"י מה שכתב הרמ"א בחו"מ סי' רמ"א ס"ו מביא בשם הריב"ש האומר לחבירו ליתן לו מתנה לא מהני בעל מנת להחזיר, וכתב הסמ"ע שם בטעמו של דבר מפני שנודר ע"ד חבירו, וזה שאני מנודר או נשבע סתם, ובדברי הסמ"ע מיושב שלא תקשה מתשובת הרא"ש כלל ט' והובא בב"י סי' רכ"א ברוצה להבריח מן המכס נותן לחבירו במתנה על מנת להחזיר, ונשבע הלה שהוא שלו וכו' וכתב הרא"ש דשבועת אמת היא מטעם דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, - ובדברי הסמ"ע אין זה סתירה להריב"ש,

מפני שהנודר לחבירו ע"ד חבירו הוא נשבע וגודר והפלוני חבירו למתנה גמורה נתכוון. כב והנה הש"ך בסי' רנ"ח כתב לחלק בין עשיר לעני, ותמוה דממנפ"ש אם אנו סוברים דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה דישבע ליתן, א"כ אין הבדל בין עשיר לעני, ואם שמה מתנה בכל אופן הוי מתנה, ויש בזה ענין צדקה הנתינה זו עצמה דמתנה על מנת להחזיר כיון שיש בה חשיבות נתינה, א"כ יש בה גם ענין צדקה, ודוחק לומר דהבדל בין עשיר לעני בזה, מטעם דבעשיר שיכול לחזור, הוי זה כעין חזרה, ובעני שאינו יכול לחזור להכי מחויב ליתן מתנה שלימה, וחילוק זה מבואר בחו"מ סי' קכ"ה וסי' ר"ד וסי' רמ"א, ועו"מ, ועוד מה נעשה במתנה מועטת דליתא בחזרה, סו"ד דברי הש"ך תמוה. כ"ג עוד יש בזה דבעני המבקש מזון בזה ע"כ לא מהני בעל מנת להחזיר כיון שמחויב לזונו, וזה מבואר בחידושי הרשב"א שבועות כ"ה בשם רבותינו הצרפתים, דהבדל יש בין סתם עני, לעני המבקש טרף לשעה זו, וכתב שם הרשב"א דכל שאין באופן זה נקרא עשיר, וא"כ אם העני באופן הזה המבקש מזון לרעבונו, א"כ לא שייך בזה מתנה עמ"ל, כיון שמחויב לזונו מצד הדין למלא רעבונו, ועל זה אמרה תורה נתן תתן. כד והנה היוצא מזה, דבמעשר עני. או גם במעשר כספים לא מהני על מנת להחזיר, ובצדקה באופן שהעני נצרך למזון גם כן לא מהני, ובצדקה כללית בסתם ג"כ לא מהני, וזהו דינו של הרבינו ירוחם, ואם בפרטי, וגם אם היתה ע"ד המקבל, בזה מהני במתנה עמ"ל, וכמו שנתבאר. כה וע"ד הא דמבואר במשנה דמאי פר"ו מ"ג כהן ולוי שקבלו מישראל כשם שחולקים בתבואה כך הם חולקים בתרומה ומעשר. ר' אליעזר אומר אף המעשרות שלהם, שעל מנת כן באו, ופריך שם בירושלמי התיבן רבנן לר"א במה קנו, והקשה חכ"א דלמה דרוש קנין הלא קיי"ל בחו"מ סי' שט"ו ס"ד והוא מתשובת הרא"ש דתנאי השכירות קיים ואין צריכין קנין, ובדיבור בלבד הוא מחויב להשלים התנאי, והכא הרי שכירות הוא וא"צ קנין ע"כ קושיתו ונראה דשאני הכא בדבר זכיית המעשרות שהוא מת"כ ויש בזה משום מסייע בבית הגרנות כשנוטלים התרומה והמעשרות מטעם שכירות. ובמקום שיש איסורא לחזור באופן שלא היתה בקנין, וזהו ג"כ הטעם הא דפועל יכול לחזור, וכתב הריטב"א והוא במחנא"פ דבקנין אינו יכול לחזור. כו וזהו ביאור הירושלמי לנכון דפריך שם לר"א במה קנו, והיינו דבשביל השכירות גרידא כיון דאיכא איסורא, וא"כ איכא היתרא דחזרה ובמקום שיש חזרה אין כאן קנין, לזה משני דאמר לו תלוש מן הקרקע וכו', וכיון שיש להם להמקבלים קנין בהשדה עכשיו יש לפרש בשני טעמים, א) מטעם זה הוי כאילו השדה שלהם, ואין בזה משום מסייע בבית הגרנות. כיון שעצם המעשר שלהם בתורת בעלים מפני הקנין שיש להם, ב) יש לפרש לפי דברי הריטב"א

דבקנין אין חזרה. כז ונראה עוד דכל עיקר ההקנאה להמעשר אם אמרינן טובה"נ ממון, וד"א ע"כ ס"ל טובה"נ ממון, ויש להעיר בפסחים מ"ו, אבל אם אמרינן טובה"נ אינו ממון, אינו בהקנאה כלל, ובזה מיושב דלא הביא הרמב"ם האי דינא בפר"ו ממעשר הי"ז, והרדב"ז כתב מטעם הפשיטות. אבל לדעתנו נראה דהרמב"ם לא ס"ל מהטעם שכתבנו. א א דף עב קוצרין מפני הנטיעות ומפני בית האבל ומפני ביהמ"ד, והא דמפני הנטיעות פירש"י בהמשנה שלא יפסידו לפי שאותה אינה ראויה לעומר ופירוש אחר משום כלאים, והיינו דהוקשה לרש"י דאטו בשביל הפסד נתיר איסור דאורייתא, אמנם הרמב"ם בפר"ז מתו"מ הט"ו כתב סתם וקוצרין מפני הנטיעות שלא יפסידו, ולא נחית לתת טעם לזה, ומשמע שגם זה די, ותמוה טובא אטו מפני הפסד נתיר איסור דאורייתא. ונראה דכיון דניכר דהקצירה באה בשביל הנטיעות, הרי"ז לא נחשב לקצירה, משום דאין זה פעולת קצירה אשר עיקרה למטרת התבואה, אבל הכא ניכר שזה בא בשביל הנטיעות שלא יפסידו, ולא קרינן לה קצירה, ואינו דומה לקצירה לבית האבל ומפני ביהמ"ד, דשאני הכא שניכר שמפני הנטיעות הוא קוצר, והמיעוט דקצירכם קציר מצוה הכוונה אף על פי שהקצירה כהוגן, ומכל מקום מותר מפני שהוא קציר מצוה. ב תנו רבנן ואם הקריב מנחת ביכורים מת"ל לפי שמצות העומר להביא מן הקמה מניין שאם לא מצא מן הקמה יביא מן העומרין ת"ל תקריב וכו', והנה הא דמביא מן העומרין, היינו ע"כ שנקצרו מקודם, וקשה הא ע"כ נקצר באיסור קצירה, ומוכח מזה דאעפ"י שנקצר באיסור מ"מ כשר לעומר, ולא שייך כאן מצוה הבאה בעבירה, דאדרבה אם לא עשה העבירה, היתה מצוה יותר בשלימות דהא קוצרין עתה לעומר, ומצוה הב"ע לא שייך רק אם העבירה סיבה להמצוה, כמו"ש התוס' בסוכה. ג ונראה דמזה מקור לדברי הרמב"ם שכתב בפר"ז מתו"מ הכ"א וז"ל והקוצר קודם קצירת העומר אינו לוקה והקציר כשר עכ"ל, הנה הא דאינו לוקה הוא כפשוטו שאין בזה ל"ת ונלמד מדאמרה תורה ראשית קצירכם אבל אין בזה ל"ת ואינו לוקה, אבל בזה שכתב והקציר כשר, לא ידענא למאי הלכתא, אם הכוונה שלא נאסר איסור עולם זה מהיכי תיתי, הלא פשיטא דהעומר יתירנו, ועד הקרבת העומר פשיטא שאסור, ועוד מותר הו"ל למימר, אבל נראה דהכוונה שכשר להעומר, דלא תימא שבשביל שנקצר באיסור יפסל לעומר, על זה כתב הרמב"ם שהקציר כשר, והיינו לעומר, ומרן לא כתב מקור לזה, אבל לדעתי המקור הא דתניא הכא לא מצא מן הקמה יביא מן העומרין, וזהו הנקצר באיסור, אח"כ ראיתי בקר"א עמד על דברי הרמב"ם שכתב והקציר כשר, והקשה מאי קמ"ל ומאיזה טעם יחול עליו איסור יעוי"ש, הנה הבין בדברי הרמב"ם שכוונתו לאשמעינן היתר לומר שלא נאסרה הקצירה

להדיוט, ותמוה הלא כתב הרמב"ם כשר, ולא כתב מותר, ועוד דאם כוונתו לענין היתר הדיוט הי' לו לכתוב זה בה' מ"א באיסור חדש, אבל האמת יורה לנכון דכוונת הרמב"ם לומר שכשר לעומר, וכמו שנתבאר. ד יש לעיין אם קצירה זו דבאיסור מחייבת בלשו"פ, ובירושלמי פאה פר"ב ה"א איתא אבל אם הביא שליש אסור לקצור, וקצור חייב בפאה וכו' יעוי"ש, מבואר דקצירה דאיסור מחייבת בלשו"פ, אבל לא מצאתי זה ברמב"ם. ה נקצר ביום כשר והתנן כל הלילה כשר וכו' ל"ק הא רבי הא ראבר"ש, וכו', ויש לעיין בהא נקצר ביום כשר אם הכוונה דכשר לעומר להקרבת המנחה אעפ"י שחסר מצוה דקצירה, או דלמא שגם מצות קצירה יש כאן, והכוונה דנקצר ביום כשר, היינו בקיום המצוה דקצירה גם כן, אמנם ע"כ מוכח דהכוונה נקצר ביום כשר, היינו דקיים ג"כ מצות קצירה, דאל"כ מאי פריך מהמשנה דמגילה דקצירה דוקא בלילה ולא ביום, הלא אפשר לומר דזהו למצות קצירה, אבל הקרבה לכו"ע כשר גם בנקצר ביום, - וע"כ דהפירוש נקצר ביום כשר, היינו ג"כ למצות קצירה, וכשמשני הא רבי הא ראבר"ש ע"כ הפירוש דלרבי יש קיום המצוה גם כשנקצר ביום, ולראבר"ש אין קיום מצות קצירה אלא בלילה, ומטעם זה לרבי קצירת העומר אינה דוחה שבת, כיון דיש קיום מצוה דקצירה גם ביום, וא"כ אפשר לקצור ביום בערב יום טוב.

- ו ובזה שפירשנו מיושב הא דהקשה הש"ך ביו"ד סי' רס"ב על הפוסקים דסברי דנימול תוך שמנה קיים מצות מילה וא"צ להטיף דם ברית, דלפי זה היאך דחי מצות מילה שבת, והוא מכח סוגיא דידן דאם נקצר שלא כמצותו כשר דהיינו ביום דלא דחי מצות קצירה דלילה שבת, יעוי"ש, ויש לחלק דהכא ע"כ הפירוש דנקצר שלא כמצותו כשר ויש בזה גם קיום מצוה דקצירה, משא"כ בלילה דאם ימול תוך שמנה לא יקיים מצוה דביום השמיני. ז ומטעם זה קשה על הרמב"ם דפסק נקצר ביום כשר שג"כ הכוונה כשר ויש קיום מצוה דקצירה ג"כ, ופסק ג"כ דדוחה שבת, וזה תמוה מסוגיא דהכא דמבואר להדיא דאם נקצר ביום כשר אינו דוחה שבת, ועי' בלח"מ פר"ז מתו"מ שעמד בזה בצריך עיון, והנה לעיל בריש פרקין כתבנו הוכחה לשיטת הרמב"ם כמבואר שם. ח והנה החכ"צ בסימן קס"ו כתב מקור לדברי הרמב"ם מירושלמי בסופקר"ק דר"ה רשב"ל בעי קצירת העומר מהו שתדחה את השבת ופשיט שם דדחי, ועל זה סמך הרמב"ם להלכה יעוי"ש, ביאור בזה דבירושלמי שם מבואר דסבר ר"ל נקצר ביום כשר, וסבר ג"כ דדוחה שבת, אבל יש להעיר דאין מזה ראיה, והוא לפי מה שכתב הרשב"א בחידושיו לעיל ה' שהקשה היאך מקריבין עומר אחרת ביום הא קצירה בלילה וכו' וכתב דביום ט"ז שוב לא נצרך לקצירה דלילה שהרי אפילו בלא עומר קאמר דהאיד המזרח מתיר, ונהי

דלא אסיק אדעתי' עד בתר הכי דטעמא דרשב"ל משום האיר המזרח מתיר, מ"מ לגבי דמותר לקצור אותה ביום הוי ידע דמתיר יעוי"ש, ולדבריו אפשר לומד דהא דלרשב"ל נוהג קצירה גם ביום ט"ז הוא מפני דהאיר המזרח מתיר לענין קצירה, וזהו דוקא ביום שלאחר הלילה, אבל ביום שלפני הלילה אינו מקיים מצות קצירה ביום, ומטעם זה דוחה שבת, בשביל קצירה דלילה, משא"כ הרמב"ם דלא סבר האיר המזרח מתיר אפילו בזמן הזה דליכא עומר, כמבואר בפר"י ממ"א, נמצא דע"כ סבר הא דכשר ביום הוא מפני שגם ביום יש קיום מצוה דקצירה, וא"כ אין הבדל בין יום שלאחר הלילה ליום שלפני הלילה, ואם כן קשה מדוע דוחה שבת. פרק שביעי א משנה אלו מנחות נקמצות ושיריהן לכהנים וכו' מנחת עכו"ם, זה פשיטא דלמ"ד כל קרבנות עכו"ם עולות דהיינו שכולה כליל, א"כ אין מקבלין מנחה מעכו"ם, וכן מוקי הש"ס לסמן דמשנה זו דלא כר"ע, והרמב"ם דפסק כר"ע סבר דאין מקבלין מנחה מעכו"ם כמבואר בפר"ג ממעה"ק ה"ב, והטעם בזה דעכו"ם לבו לשמים, ולא שיאכלו ממנה הכהנים. ב אליבא דרבנן לא קמבעי לן כי קא מיבעי אליבא דר"ש, וקשה הא גם אליבא דרבנן איכא למיבעי', והוא להני רבנן דסברי כל העובר על הפקודים כל דעבר בימא, וכהנים ג"כ חייבים בשקל, וא"כ יש לומר דאין השיריים של עומר נאכל, מפני שיש לכהנים חלק בו, וכמו שדרשו דרשא זו הכהנים שלא ליתן שקלים בשביל זה דאכילה כמבואר לעיל כ"א ע"ב, וא"כ יש לומר לאידך גיסא דלמאן דאמר כולם חייבים בשקל, וא"כ אין העומר באכילה, ולזה איצטרך לימוד גם אליבא דרבנן דשירי העומר נאכל, א דף עג לכל חטאתם לרבות חטאת העוף סד"א נבילה היא קמ"ל, עי' בספרנו נזר הקודש לזבחים במלואים סי' ח', שמבואר שם הענין לנכון. ב אשר ישיבו זה גזל הגר, ויש לעיין בדין הגר בזמן הזה שאין אשם להקריב אם נוהג בהממון דין גזל הגר לכפר על השבועה, ומקודם יש לבאר בעצם הדין אשם גזלות בזה הזמן היינו לענין החומש. בדין תשלומי הקרן דאשם גזילות ויש לעיין בתשלומין דהקרן של אשם גזילות אם הוא ענין כפרה כמו החומש והאשם, או דלמא שהוא רק ממונא גרידא, ורק תנאי הוא בכפרה שמקודם ישלם הקרן, והנה באשם גזילות דגזל הגר מבואר ב"ק ק"י דגם הקרן הוי כפרה כדאיתא שם אמר אביי כסף מכפר מחצה, ובזה יש לעיין היאך הדין בהקרן דאשם גזילות של גזל חבירו, ונפק"מ בזמן הזה אם יש חיוב אשם גזילות בתשלומי הקרן. א תנן ב"ק ק"ח ע"ב הגוזל את אביו ונשבע לו ומת הרי זה משלם קרן וחומש וכו' ופירש"י ואץ על גב דנפלה ירושה קמי' דהיאך, בעי למיעבד השבה, ואין מעכב אפילו כנגד חלקו, וכן מבואר בגמ' במסקנא דלא מהני מחילה דנפשי' ובעי למיעבד השבה ממש, ויש להבין, וטעמא בעי מדוע בעינן השבה

לאחר שירש את הגזילה וקנה את הגזילה בירושה והלא בגזלן דעלמא דלא הוי מחיוב אשם גזילות פשיטא שלכו"ע פטור מהשבה, וכן מבואר בשיט"מ בשם הראשונים, וכן מבואר בשו"ת הרשב"א הנבא במל"מ פר"ג מגזילה, אעפ"י שגם שם בגזלן איכא עשה של חיוב השבה והשיב את הגזילה, וע"כ משום דלאחר שנפלה לי' בירושה ונעשה שלו נפטר מהשבה וע"כ הטעם בזה משום דהזכיי' בעצמותה מפני שבא מכח המוריש, וא"כ מ"ש הכא בקרן דאשם גזילות דלא נפטר עד דעביד השבה מעליא בפועל ממש, וגם חלק הגזילה שיש מהנגזל מחויב להוציא מתחת ידו וכל זה טעמא בעי. וו והנה כמו כן יש לדייק שם בברייתא בגזל הגר והודה בחיי הנר וזקפו עליו במלוה ומת הגר דסבר ר' עקיבא אין לו תקנה עד שיוציא גזילה מתחת ידו והנה לשיטת רש"י המבואר בסוגיא זו דגזלן איתא בירושה ודמים מעליא חיוב אשם גזילות, א"כ איתא גם כן בזכייה דנכסי הגר, ובאמת פוסק הרמב"ם כן להלכה בפר"ח מגו"א ה"ד וז"ל וכן הגוזל את הגר ונשבע לו וחזר והודה, וזקף עליו הכל מלוה, ואח"כ מת הגר, אעפ"י שזכה בגזילה חייב להוציאה מתחת ידו יעוי"ש, מבואר שיטת הרמב"ם כשיטת רש"י דע"כ זכייה דירושה לא גרע מזכייה דבכנסי הגר, וגם כן תקשה כיון שזכה מהפקר, כדין זוכה בנכסי הגר, א"כ למה לי עוד השבה. כיון דנעשה שלו ממש. ג עוד תמוה לן הרבה הא דאמר רב יוסף שיכול הגזלן היורש לקיים מצוה דהשבה על ידי שיתן לארנקי של צדקה, וקשה דמה זה ענין להשבה שאמרה תורה והשיב את הגזילה, דהיינו להנגזל, ובמה יקיים מצוה זו שמחזיר לארנקי של צדקה, ומצאתי בשיטמ"ק שכתב בד"ה ואם שכל זה הוא מדרבנן, אבל מדאורייתא לא בעי השבה, ורק תקנת חכמים יש בזה שיעשה אדם תשובה בלב שלם יעוי"ש, אמנם תמוה הרבה מסוגיא במסקנא דמשני רבא כי אמר ר' עקיבא דלא מצי מחיל לנפשי' אבל לאחרים מצי מחיל. ולפי דברי השיט"מ הא דלא מצי מחיל לנפשי' לא הוי אלא מדרבנן, ומדאורייתא גם המחילה דלנפשי' הוי מחילה מעליא, וכל עיקר ההשבה דתנן במשנתינו אינו אלא מדרבנן, וא"כ ע"כ גם לר' עקיבא איתא במחילה דלנפשי', ולפי"ז קשה מאי פריך הש"ס לריוה"ג שם בסוגיא גזל הגר דלכהנים היכי משכחת לה כמבואר שם, וקשה והלא גם לר' עקיבא תיקשה כן היאך משכחת לה מדאורייתא גזל הגר דהוי לכהנים, וע"כ מוכח דלר"ע לא מצי מחיל לנפשי' הוי גם מדאורייתא, ושפיר משכחת לר"ע גזל הגר דלכהנים הוי, וממילא לא מהני הא דזכה מטעם ירושה או מטעם זוכה בנכסי הגר, ובעי השבה גם לאחר הזכיי' מדאורייתא, וגם פשטית הסוגיא משמע שדין תורה הוא, וכן מורה לשון הרמב"ם ז"ל, ודברי הראשונים שכתבו דהוי מדרבנן לדעתינו צריך עיון גדול. ד והנה שיטת התוס' ע"כ דלא כרש"י

ורמב"ם שנראה מדבריהם דסברי התוס' דבאמת אין הגזלן זוכה כלל בירושה דהגזילה כמבואר בדבריהם בד"ה לבניו שפירשו בניו של גזלן שיורשים הגזילה מכח אבוה דאבא יעוי"ש, ולפי"ז ע"כ יפרשו כם הא דגזל הגר והודה בחיי הגר דסבר ר"ע דמחויב להוציא הגזילה מתרת ידו, היינו שאין להגזלן שום זכייה בזה מעיקר הדין, הכלל בזה שאין הגזלן זוכה בירושה, וגם לא במתנה הדמים של שילום האשם גזילות, ומהאי טעמא פירשו התוס' הא דלוה ובע"ח באין ונפרעין, באופן אחר ולא כפירש"י כמבואר שם. להמעיין, וגם הא דאמר רב יוסף דיכול ליתן לארנקי של צדקה ע"כ אין לפרש כפשוטו, דאיזה זכות יש לו ליתן מעות של אחרים לצדקה, וע"כ יפרשו כמו שפירשו בשיט"מ דזה קאי על הלואה, היינו אם אינו מוציא ללות, לוה, אף מצדקה יעוי"ש, ולשיטת התוס' תהי' ההלואה באופן שפירשו התוס' וכמו שמבואר כל זה, והא דפריך בש"ס ונימחלי' לנפשי' לשיטת התוס' יש לעיין הא כיון שאינו זוכה כלל בירושה, וע"כ צריך לומר דכוונת הש"ס דכיון דמחילה מהני א"כ מדוע אינו מועיל ירושה דס"ד דש"ס דמחילה דנפשי' דומה למחילה דאחרים, וא"כ פריך הש"ס מדוע אינו זוכה בירושה ויהי' פטור מהשבה ממילא מטעם מחילה דנפשי', אמנם פשטות הסוגיא מורה לפרש כשיטת רש"י והרמב"ם, אמנם גם לשיטת התוס' תקשה מדוע באמת אינו יורש, ואינו זוכה בנכסי הגר אשר הם תחת יד הגזלן, ומדוע ישתנה האי גזילה דאשם גזילות מכל גזלן דעלמא. ה ונראה דכמו שחזינן שאמרה תורה בהשבה דגזל הגר בשהודה לאחר מיתת הגר דשילום הדמים באשם גזילות דגזל חבירו גם כן הוי כפרה וכמו שאמר אביי כסף מכפר מחצה בדמים של השבה דגזל הגר הניתן לכהנים, כן ע"כ גם השבה דהדמים בגזל חבירו הניתן לחבירו, גם כן הוי כפרה, ודינו כחומש הניתן לבעלים בתורת כפרה, כן גם הקרן ניתן לבעלים בתורת כפרה, והסברא נוטה לזה דמ"ש הדמים הניתן לכהנים בגזל הגר מהדמים הניתן להבעלים בתור תשלומין הלא בשתיהן על עסקי כפירה ושבועה באה, ואטו חמור, יותר, גזילות הגר מגזל חבירו, ועוד הלא גם בגזל הגר והודה בחיי הגר דסבר ר"ע דמוציא הגזילה מתחת ידו מדמי הש"ס לדינא דמשנתינו דהגוזל את אביו דלא מהני ירושה ובעי השבה. ולא אמרינן דשאני גזילות הגר, וכיון שפשוט בסברא דלא חמירא גזל הגר משארי גזילות, ולכן כמו שחזינן בגזל הגר הניתן לכהנים דכפרה הוי, כן אית לן לומר בגזל חבירו השילום הדמים כפרה הוי. ו ואם נחליט דשילום הקרן דאשם גזילות בתורת כפרה הוא בא, נמצא דיש כאן בזה שני חיובים על שילום הדמים, א) הא דמחויב לשלם לחבירו הגזילה, ב) מחויב להחזיר מטעם שעל ידי זה יושלם כפרתו, והנה על החיוב הראשון פשיטא דמהני גם אם זוכה בירושה או שזכה מטעם

זוכה בהפקר כדין זוכה בנכסי הגר, אמנם מטעם החיוב השני. דהוא מטעם כפרה, בזה מצאו רבותינו ז"ל דלא יושלם תנאי הכפרה עד שתהי' הוצאה ממש מתחת ידו, או לכל הפחות באופן זכייה כזה אשר אני קורא עליו שזהו זכייה חדשה כאופן שהיתה יציאה ממש מרשותו, ולזה מצאו חז"ל בענין מחילה שזה ממש כאילו זכה בזה הנגזל, ואח"כ נתן הנגזל להגזלן, בתורת מתנה, והרי זה זכייה חדשה ממש, ובזה יצא הגזלן ידי השבה גם לחלק החיוב שהוא מצד כפרה, אמנם באופן שזכה הגזלן מכח זכות ירושה שזה לא בא מצד המקנה מטעם כי ירושה הוא דבר שממילא, וכמו כן בזוכה בתורת הפקר בנכסי הגר שגם כן לא הוי הזכייה מכח המקנה, שזהו הנגזל, סבר רבי עקיבא דאעפ"י שאיסור גזילה אין כאן, כדין כל גזלן דעלמא שפטור מהשבה באופן הזה, אמנם אין כאן תיקון חיוב השני שהוא מצד כפרה, וזהו הביאור בסוגיא דמסקנא שם דלא מהני מחילה דלנפשי', זהו מה שמבואר לדעתינו כזה, אמנם מצאו חז"ל בזה לומר דכמו שמצינו בשילום הדמים של הקרן דאשם גזילות בגזל הגר שאמרה תורה דיושלם תנאי הכפרה בזה שניתן הדמים לכהנים, לכן אמרו חז"ל דגם בגזל חבירו באופן שזכה אח"כ להדמים בתורת ירושה או שגזל מהגר באופן דלא הוי הדמים להכהנים דזכה הגזלן בהדמים בתורת הפקר, מחדש לן רב יוסף דכאשר יתן הדמים לארנקי של צדקה, יקוים ויתוקן גם חלק החיוב במצד כפרה בזה שיוציא הגזילה מתחת ידו כמו שנתבאר, ובזה מיושב הסוגיא לנכון נמצא יוצא לנו מסוגיא זו דשילום הדמים דהקרן של אשם גזילות בגזל חבירו גם כן המה כפרה כמו שילום החומש דגזל חבירו. ז כתב המחבר בחו"מ סי' שס"ז ס"ו הגוזל את הגר ונשבע לו ומת הגר בלא יורשים אפילו הודה לגר וזקפו עליו במלוה, אעפ"י שזכה בגזילה חייב להוציאה מתחת ידו, וכתב הסמ"ע וז"ל פי' ליתנו לצדקה שבזמן הבית הי' צריך ליתנו לכהנים וכו' ובזמן הזה אפילו נותנו לארנקי של צדקה יעוי"ש, ודבריו תמוהים במה שכתב דבזמן הבית הי' ניתן הדמים לכהנים, דזה ליתא דהלא כל עיקר דינא דגזל הוא הניתן לכהנים, הוא כשהודה לאחר מיתת הגר, משא"כ בדין דהמחבר שהודה בחיי הגר ליתא בזה זכייה לכהנים גם בזמן הבית, ודברי הסמ"ע צריך עיון, אמנם עיקרן של הדברים בהא הסמ"ע שצריך לחלק המעות לעניים בזה, הנה לפי מה שביארנו זהו דינו של הש"ס בהא דאסר רב יוסף שצריך ליתן לארנקי של צדקה, ובאופן זה דמיירי המחבר דזהו דין המשנה והסוגיא שכתבנו לשיטת ר' עקיבא דקיי"ל כן לדינא הוי הדין הכי גם בזמן הבית, והכל כמו שנתבאר. ח והנה גם לפי מה שפירש השיט"מ בשם הרא"ש שמפרש הא דבעי רבא גזל שתי אגודות בפרוטה והחזיר לו אחת מהן וכו' הדר פשטה אף על פי שגזילה אין כאן השבה אין כאן ומעכבת

את הקרבן דאשם גזילות יעוי"ש, והנה יש לעיין דאם אמרינן דכל עיקר שילום הדמים דהקרבן של אשם גזילות בגזל חבירו לא הוי אלא בגדר תנאי לכפרת האשם, והיינו דכל זמן שלא הוציא הגזילה מתחת ידו, לא מכפר האשם מטעם דהרי זה כטובל ושרץ בידו, וא"כ הכא באופן שע"כ גזילה אין כאן א"כ פשיטא שאינו יכול לעכב את כפרת האשם, אעפ"י שלא קיים מצות השבה, דע"כ אין סברא לומר דמצות חסרון השבה מעכב כפרת האשם, דע"כ כיון שגזילה אין כאן תעשה האשם כפרתו, וע"כ מוכח מזה דשילום הדמים דהקרן המה גם כן בגדר כפרה, ומעכבת כפרת האשם מפני שעכ"פ לא הוציא הגזילה בהשבה ממש, ולא עדיפא מהא דזכה הגזלן בתורת ירושה. או כזוכה מן ההפקר, דגם כן מעכבת הכפרה, וזה לא עדיף, כן נראה בסברת הראשונים בזה. ט והנה יוצא מזה דשילום דמים דהקרן דאשם גזילות דגזל חבירו המה גם כן בגדר כפרה, וכן מבואר בחידושי פני יהושע ב"ק ק"י שכתב בהא דכתבו התוס' שם ד"ה כסף מכפר מחצה דלא מהני מחילה לתשלומי כפרה, והקשה הפנ"י מדוע בדמים דאשם גזילות דגזל חבירו מהני מחילה יעוי"ש, הרי מבואר דהי' פשוט להגאון בעל פנ"י דשילום הקרן באשם גזילות דגזל חבירו המה גם כן בגדר כפרה, ולפי מה שביארנו מוכח כן ומבואר להדיא בהסוגיא, וכמו שנתבאר. בדין גזל הגר ב"ק ק"י אמר אביי ש"מ כסף מכפר מחצה וכו' יעוי"ש, והנה האי מחצה ע"כ אין הביאור חצי כפרה, דהלא אין כפרה לחצאין אלא ע"כ הביאור בזה כך הוא, משום דלענין כפרה מתפרשה שפיר בשתי אופנים, א) דכל הענין דאשם גזילות דהיינו הקרן והחומש והאשם, ואעפ"י שכל אחד ואחד הוא ענין כפרה, אמנם כל אחד בפני עצמו הוי חצי"כ, ואין כפרה לחצאין, ודוקא בצירוף כולם נגמרה הכפרה בשלימות. ב) יש לפרש דהתורה אמרה דיביא שלשה קרבנות לכפר וכל אחד עושה פעולת כפרה, והרי זה בדמיון לנזיר טהור שמביא שלשה קרבנות וכל אחד עושה פעולת הכפרה בשלימות כמו דקיי"ל אם גילח על אחת משלשתן יצא, וזהו חידוש דין של אביי שאמר כסף מכפר מחצה היינו שהכסף הוא כפרה בפני עצמה, והיינו שגם בלעדי האשם, עושה הכסף פעולת כפרה, מדחזינן דלא מהדרינן הכסף ליורשים, כשמת לאחר חזרה דהכסף, ולא הקריב האשם, ולפי"ז תצא לנו מזה אשר ע"כ בזה ישונה הקרן דאשם גזילות של גזל חבירו דע"כ בגזל חבירו דלא קריי' רחמנא אשם להדמים דהתשלומין, אעפ"י שכפרה הוי כמו שביארנו, אמנם ע"כ הביאור בזה דבצירוף קרן וחומש ואשם נעשה כפרה שלימה, אבל כל אחד בפני עצמו אינו עושה פעולת כפרה. יא ולפי"ז נראה לומר דבגזל חבירו בזמן הזה שאין אשם לכפרה היינו קרבן אשם, ממילא אין כאן צירופים לכפרה גם כן, וממילא אין תורת כפרה לזה בזה"ז, וממילא נתבטלה

תורת כפרה גם מהדמים ומהחומש, אמנם הקרן מחויב לשלם בגזל חבירו, מטעם דעכ"פ הא איכא גם חלק הממון המוטל על הגזלן וכמו"ש בסימן הקודם, ולפי"ז שפיר פסקו הטור והמחבר בסי' שס"ז דבזה"ז מחויב לשלם הקרן, ולא פסקו חיוב תשלומין להחומש מטעם כי נתבטלה כל עיקר כפרה בזה בזה"ז, ואין כאן חיוב חומש כלל, ושילום הדמים לא בתורת כפרה הוא בא רק בתורת השבה דגזילה בעלמא, ובמנח"ח מצוה קכ"ט הביא בשם הישׁ"ש לחקור מדוע אין חומש בזמן הזה, והעלה שם בצריך עיון, ולפי דעתינו נראין הדברים כמו שכתבנו. יב והנה לכאורה יש להעיר מהא דמצינו ב"ק דהיורשין משלמין חומש על גזילת אביו אעפ"י שאין מביאין קרבן, וא"כ חזינן דהחומש תורת ממונא עליו גם כן, ומשלמין אותו גם בלעדי הקרבת הקרבן וכן פסק הרמב"ם, וע"כ צ"ל דשאני התם דעכ"פ נתחייב אביהם בחומש עם הקרבן, ונשתעבדו הנכסים לזה, ושוב לא פקע השעבוד, משא"כ בזה"ז שאין קרבן לא יתחייב בחומש, ובזה מיושב מה שכתבתי במקו"א תמיה על הרא"ש שכתב שאין חומש בזה"ז, דע"כ זה מוכח מסוגיא דהכא דהחומש עם הקרבן בא וכשאין קרבן אין כאן כפרה כלל, ורק דמים משלם. יג אמנם לפי"ז יש לעיין הא דפסקו הטור והמחבר בגוזל את הגר ונשבע לו ומת הגר בלא יורשים אפילו הודה לגר וזקפו עליו במלוה אעפ"י שזכה בגזילה חייב להוציאה מתחת ידו, וביארנו בסי' הקודם שזהו מטעם כפרה דאם לא כן אין כאן חובת השבה, וקשה כיון דבזה"ז שאין שייך כפרה מטעם ביטול הקרבן שאין לנו, וא"כ נתבטלה ע"כ גם כל עיקר הכפרה גם משילום הדמים, והנה כמו שלא כתבו חיוב השבה בגזל הבר באופן כשהודה לאחר מיתת הגר, והיינו שמפני שכל עיקרו הוא כפרה ולכן אין זה בזה"ז, וא"כ לפי"ז גם בגזל הגר שההודאה היתה בחייו, גם כן יתבטל השבה, דהרי מאיזה טעם יחזיר, דהרי חלק הממון זכה במיתת הגר וחלק כפרה אין כאן, וכמו כן תקשה בגוזל את אביו וירש את חלקו בהגזילה למה יחזיר, דלפי דברינו ע"כ כל עיקר דין המשנה אייריי בזמן הבית שהי' קרבן אשם, ודוחק לומר דסברי דעיקר השבה בזה הוא מדרבנן וצ"ע. יד והנה בהא דהחזירו חצאין הנלמד מאשם דלא יצא הביא השיט"מ בשם הרמ"ה דהטעם דחצאין לא מהני באשם הוא מפני שהוי בעל מום, יעוי"ש, ויש לעיין באיזה אופן מיירי הא דהחזירו חצאין, דאם לא השלים הגזילה פשיטא דלא יצא, דהרי בעינן שיחזיר כולו, ולמ"ל קרא על זה, ואם לבסוף השלים והחזיר כל הגזילה ונתמלא השיעור מדוע לא מהני ויתחשב ההשבה משעה שהשלים, וא"כ אין כאן חצאין, ולא שייך כאן מום כיון דחשבינן ואזלינן בתר בסוף משעת ההשלמה, ולא שייך כאן פסול בע"מ אם ניזיל בתר בסוף לאחר שנתמלא השיעור, ואפשר לומר דבשהחזיר חצאין חל תיכף שם פסול

מטעם החסרון, ושוב לא מהני ההשלמה, וזה טעמא בעי, וצריך עיון. טו שם ת"ש עשרים וארבעה מתנות כהונה וכו' וגזל הגר, הקשו בתוס' תימא אמאי חשיב גזל הגר מעשרה בגבולין, דכי היכי דאמר רבא החזירו בלילה ולחצאין לא יצא דאשם קריי' רחמנא ה"נ אם החזירו בגבולין לא יצא כדין אשם, ונראה דעיקר כוונת התורה בקריאת שם אשם להדמים של הגזילה, היינו דוקא בזה שנוגע לענין הכפרה, לומר דבחזרת הדמים מתכפרים הבעלים כמו שמתכפרים באשם וזהו שאמרו הכסף מכפר מחצה וכיון שיש פעולת כפרה בהשבה זו, לכן כל הענינים השייכים לכפרה באשם הטילו גם ענינים אלו גם על הדמים בההשבה, וזהו שאמרו דחזרה דחצאין ודלילה פסולה היינו דבאופן זה באשם הקרבן אינו פועל פעולת כפרה לכן גם הדמים באופן זה אינו פועל פעולת כפרה, משא"כ בענינים שאינם שייכים לכפרה רק דין הוא בקרבן, כמו הא דבעינן בקרבן אשם שיהי' בפנים בעזרה, אבל מפני שאין זה ענין לכפרה להכי אין לומר שדין זה ינהוג בהדמים של גזל הגר, יען שלא אמרה תורה שדין קדשים ינהוג בהדמים רק בזה שנוגע לכפרה לחודיא, לומר שתורת מכפר עליו, ומיושב קושיות התוס', ויש להעיר גם מדברי הרמ"ה שפירש בהא דחצאין שהוא מטעם בעל מום, דלכאורה גם הא דמום פוסל בקדשים. גם כן אינו ענין שהוא מכוון ענין כפרה, רק דין הוא בקדשים. מז כתב הרמב"ם פר"ח מגזו"א ה"ו י"ז מפי השמועה למדו שזהו שנאמרה בתורה וכו' ואשם זה האמור כאן הוא הגזילה, או דמיה, לפיכך המחזיר גזל הגר בלילה לא יצא וכו' יעוי"ש, ותמוה מדוע השמיט רבינו הא דהחזירו חצאין לא יצא, - ומצאתי במנח"ח מצוה קכ"ט שעמד בזה יעוי"ש, ונראה לפי מה שכתבנו לעיל, דמדאשיב התנא לגזל הגר במתנות כהונה הניתנים בגבולים ע"כ מוכח דלא בעינן בגזל הגר דומיא דאשם, אלא בדברים השייכים לכפרה דוקא, דהיינו, בזה שנעשה פעולת הכפרה, וכמו שכתבנו ביישוב קושיות התוס' דלעיל, וכנראה שזהו גם כן סברת הרמב"ם, ומטעם זה סבר דחזרה דחצאין, שאינו גם כן ענין בפעולת הכפרה ממש, אלא דין הוא הנוהג בקדשים, להכי סבר רבינו שאין זה מעכב בהדמים של גזל הגר, - וזה מוכח מהתנא דברייתא מדסבר דהדמים של גזל הגר ניתן להכהנים גם בגבולין ולא בעי פנים בעזרה, וסבר הרמב"ם דחזרה דחצאין לא גרע מחזרה דחוץ לעזרה כיון דתרווייהו אינם רק דינים הנוהגים בקדשים, ואינם שייכים לעצם פעולת הכפרה, ולהכי השמיט הרמב"ם הא דהחזירו חצאין, ומפרש רבינו דע"כ רבא דאמר דחזרה דחצאין לא מהני, לא אמר כן אלא קודם שידע הברייתא דגזל הגר מתנות כהונה הוי, ומטעם זה בעי שם אם כהנים בגזל הגר יורשים הוי או מקבלי מתנות הוו, אבל רבא הא דאיתא כברייתא דגזל הגר כמתנות כהונה הוא, ממילא ידע גם כן

דחשיב התנא לגזל הגר ממתנות שבגבולין, וממילא ההכרח לומר דחזרה דחצאין בגזל הגר הוי חזרה מעליא, ומכפרת גם כן, זהו ברור בסברת רבינו בס"ד. יז שם בסוגיא תניא אידך אשם זה קרן המושב זה חומש וכו' או אינו אלא המושב זה כפל וכו', הקשו התוס' תימא היכא מצי למימר כפל, והלא אין מתחייב כאן אלא בהתודה דכתיב והתודה, וכפל לא מתחייב בהודה עכ"ל, מכאן יש להוכיח שיטת התוס' דהודאה דחוץ לביי"ד בקנס לא מהני מידי אף לענין תפיסה וכדומה, וכבר פליגי בזה הפוסקים כמבואר בקצה"ח סי' א', דאילו להסוברים דההודאה דקנס גם בשהודה חוץ לביי"ד מהני לענין להיות חייב לכל הפחות לענין לציי"ש, ולענין תפיסה א"כ אין מקום לקושיות התוס' דשפיר מתפרשה בכוונת התורה דבשהודה על הכפל חוץ לביי"ד נקבע החיוב השבה לדין גניבת הגר, וע"כ מוכח דשיטת התוס' דהודאה דחוץ לביי"ד לא מהני כלל בכפל, ובזה מיושב הא דהקשה הפני יהושע שם בסוגיא אדברי התוספות. יח והנה בשיט"מ כתב בשם הר"מ וז"ל דאיכא לאוקמי כגון שבאו עדים מתחילה ונתחייב כפל על פיהם ושוב הודה ונתחייב על הודאתו חומש ואשם עכ"ל, ויש לעיין מה שייך חומש הכא לפום הס"ד דהמושב זהו כפל, ולא חומש ועוד כיון שעדים חייבוהו בכפל הרי יש בכלל גם חיוב קרן, וא"כ הרי חסר כאן והתודה, ותנאי הוא באשם גזילות שאין חיוב קרבן בא רק באופן שהודה מעצמו, על הקרן וזהו כוונת התוס' דהקושיא ודברי הר"מ, וצריך עיון:

יט כתב הרמב"ם פר"ח מגזילה ואבידה הי"א וז"ל נתן הגזלן הכסף לאנשי משמר, ומת קודם כפרה, אין יורשי הגזלן יכולין להוציא מידם דהכהנים שנאמר איש אשר יתן לכהן לו יהיה, ואפילו היה הגזלן קטן שאין מתנתו מתנה, אין היורשים מוציאין מידי הכהנים עכ"ל וכתב הרה"מ מקור לדין זה ממתני' דב"ק יעוי"ש, אבל האי דינא שכתב הרמב"ם בשהי' הגזלן קטן אינו מבואר לא במשנה ולא בגמרא, והנו"כ לא ציינו מקור לזה, ויש לעיין בעיקר החידוש דין דין שמחדש לנו רבינו דאף בשהיה הגזלן קטן, מ"מ זכו הכהנים בהממון, דקשה טובא מהא דאמר אביי ב"מ כסף מכפר מחצה, והיינו מהא דתנן במתני' דלא מהדרינן הכסף להיורשים כשמת הגזלן לאחר חזרה דהכסף, ולא הקריב האשם, ומזה מוכח דהכסף לחודיא גם כן מכפר, ולפי"ז יש לעיין בשהיה הגזלן קמן דידוע דאין תורת שבועה לקטן, ואצלו לאחר השבועה כקודם השבועה, וכיון שכל עיקר גזל הגר הניתן לכהנים בתורת כפרה, זהו דוקא בשנשבע להגר בחיי הגר, והודה לאחר מיתת הגר, בזה זכו הכהנים בהגזל, ואין זה נחשב לנכסי הגר להיות אדם אחר זוכה בו, מפני שכבר יצא זה הממון מכחו של גר בחיי הגר, וכמבואר זה בשיט"מ ב"ק ק"ח ע"ב בשם הראב"ד, ולפי"ז בשהיה הגזלן קטן ואין שבועתו שבועה, ולא הועילה שבועה זו להוציא

הממון מרשותו של גר, והרי זה גם עתה כדין נכסי הגר, וכל הקודם לזכות זכה, ולפי"ז כשבא הממון לידי הכהנים הרי זכו בזה כדן זוכה בנכסי הגר ואין זה ענין לכפרה כלל, ואם כן אין זה ענין כלל לדין המשנה בזכיית הכהנים בהממון מטעם כפרה וקרבן, וה"ה אם זכה בזה איש אחר קודם שניתן לכהנים, והגזלן בעצמו זוכה בזה אם יש לו יד לזכות כדין זוכה בנכסי הגר שמת ואין לו יורשים, וצע"ג. כ עוד יש לעיין לפי מה שכתב הרמב"ם פר"ט משגגות ה"ד דקטן הנתחייב בקטנותו כתב וז"ל ויראה לי שאינו מביא עד שיגדיל ויהי' בן דעת יעוי"ש, ולפי"ז גם בדין גזל הגר של כפרה הוא בא וכיון שאין זמן כפרתו בקטנותו, קשה היאך זכו הכהנים בהאי ממון דלכפרה הוא בא, כיון דהרמב"ם לשימתו סובר דזמן כפרה שלו בגדלותו דוקא, ותקשה על דבריו שכתב הכא בזה. כא בשיט"מ הקשה בהא דתניא קטן אי אתה צריך לחזור עליו וכו', משמע שאם גזל גר קטן ונשבע לו והודה משלם קרן וחומש ואשם, וקשה הא אין נשבעין על טענת קטן, ואין כאן חומש, כמו דאמרינן גבי גזל אביו שאינו משלם חומש מטעם דאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות, והכי נמי כיון דאין נשבעין על טענת קטן, אין חיוב שבועה זו מחייבו, וי"ל מה שאין משלם חומש על כפירת שעבוד קרקעות, לאו משום דאין ביד מחייבין אותו שבואה, אפילו נשבע מפי עצמו משלם חומש וכו', הא דמיפטר מחומש בשעבוד קרקעות זהו משום דממעטין קרקעות מדין חומש ואשם יעוי"ש, ביאור הדברים דשבועה דנשבעין על טענת קמן לא גרע מנשבע מפי עצמו, ויש בזה חיוב קרבן כדין נשבע מפי עצמו, ונראה להביא ראי' לדברי השיט"מ מהא דמצינו דגם ר' אליעזר דדריש ריבוי ומיעוט ומרבה קרקעות לשבועה, ומכ"ז סבר ר' אליעזר דלענין קרבן שבועה ליתא הכא בקרקעות כמבואר בתוס' כתובות מ"ב ד"ה הפלת, וזהו גם כן שיטת הרמב"ם בה' גזו"א וז"ל העבדים וכו' אין בהם תוספות חומש שנאמר וכחש בעמיתו בפקדון כל האמור בעינן מטלטלין הוא וגופן ממון, משמע שמצד עצמן נתמעטו מחומש ואשם, ולא מטעם חסרון השבועה, והרה"מ כתב שם דמטעם דאין נשבעין עליהם יעוי"ש, ולדבריו תקשה על הרמב"ם היאך יתחייב קרבן שבועה בטענת קטן, וכמו שהקשה השיט"מ, וע"כ צריך לומר דגם כוונת הרמב"ם כסברת השיט"מ, וכמו שנתבאר. א עמוד ב שלמי עכו"ם עולות וכו' איבע"א סברא עכו"ם לבו לשמים, ופירש"י עכו"ם שהתנדב שלמים כוונתו שיהי' קרבנותיו כליל לשמים, ולא שיאכלו, וכן פסק הרמב"ם בפר"פ ממעה"ק ה"ג, והנה לא מחלק הרמב"ם בין אם נדר העכו"ם בארץ ישראל לחוץ לארץ, ואפילו אם עומד העכו"ם בחוץ לארץ ונדר שלמים אמרינן דכוונתו לשמים, והנה מצינו כזה בעירוכין ו' עכו"ם שהפריש תרומה דטעון גניזה שמא לבו לשמים, וכתב הרמב"ם להאי

דינא בפר"ד מתרומות הט"ו וכתב במד"א בארץ ישראל, אבל בחוץ לארץ לא גזרו בזה יעוי"ש, והנה טעמא בעי ההבדל שבין ארץ ישראל לחוץ לארץ, והרדב"ז כתב דבתרומות חוץ לארץ הוי גזירה לגזירה, ואינו מובן דכל זה ניחא מה דלא חיישינן לתרומה, אבל מדוע לא אמרינן דכוונתו לשמים ולהקדש נתכוון. - ב ונראה דהתם בעכו"ם שהפריש תרומה ונותן לכהן חושב העכו"ם שהכהן יקנה עולה בעבור התרומה שמקבל, וכן פירש רגמ"ה שם בעירוכין, אבל כל זה אם הכהן מקבלה ממנו, אמנם בחוץ לארץ שאין הכהן מקבלה ממנו, וא"כ הוי כמו נדר טעות ובטלה מחשבתו אפילו אם כיוון מתחילה, כיון שרואה שאין הכהן מקבלה, וזהו כוונת הרמב"ם שם בתרומות שכתב ואינה תרומה כלל, משא"כ הכא כשהפריש והקדים שלמים, אם כן הרי לקרבן נחית בודאי, ואם כן כיון דאמרינן דכל הקדש עכו"ם לשמים נתכוון שתהי' כולה כליל, אין הבדל בין אר"י לחו"ל ותמיד כוונתו לזה שתהי' כליל. ג ומה שכתב שם הרמב"ם דאם אמר העכו"ם שלשם תרומה ממש הפריש תרומתו תנתן לכהן ומדבריהן גזרו שתהי' תרומתו תרומה משום בעלי כיסין וכו', לכאורה יש להעיר מהא דכתב הרמב"ם בפר"א מתרומות הי"א דמבואר דלא סבר גזירה דבעלי כיסין כמבואר בכס"מ שם, וכן בפר"ו דבכורים ה"י בעכו"ם שהפריש חלה כתב הרמב"ם חששא זו דבעלי כיסין, ומצאתי בספר מעשה רקח שעמד בזה יעוי"ש, אבל נראה דסבר הרמב"ם דלא חיישינן לבעלי כיסין בטבל של עכו"ם, אבל בתרומה וחלה שהפריש העכו"ם חיישינן לבעלי כיסין, כיון דקרא עכו"ם שם עליהן. ד איש איש לרבות עכו"ם שנודרים נו"נ כישראל, ע"ד הקושיא הידועה מדוע לא נלמד מזה דהני כהני שלוחי דרחמנא דאי שלוחי דידן נינהו הא אין שליחות לעכו"ם, כתבנו מזה בספרנו נזר הקודש לזבחים מ"ה. ה ויש לעיין היאך הדין בשנדר עכו"ם יין או לבונה או מנחה דלא מהני לדידן דקיי"ל כר"ע, אם הדבר המוקדש נשאר חולין, או דלמא דחל עליהם תורת הקדש לדמים, וכיון דלבו לשמים שתהי' כליל, אמרינן דימכרו ויקנה בדמיהן עולה, ומצאתי שנחית לזה בקר"א, והניח בצריך עיון. ו ונראה שזהו סוגיא ערוכה בעירוכין ו' ע"א אמר רב יהודה אמר רב עכו"ם שהפריש תרומה מכרי בודקין אותו, אם בדעת ישראל הפרישה תנתן לכהן, ואם לאו טעונה גניזה חיישינן שמא לבו לשמים, ופירש"י מטעם דאסורה בהנאה, כדין הקדש בזה"ז יעוי"ש, הרי מבואר מזה דאם היתה כוונת עכו"ם לשם הקדש לא נפיק ההקדש בכדי וקדוש לדמיו, ולכאורה מדוע לא אמרינן דתיפדה התרומה שהפריש, ויש לחלל גם בפחות משווי' כדין הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה דמחולל, ומדוע תיבעי גניזה, ואפילו אם אמרינן דדוקא בעלים מחללין בפחות משווי' כמו"ש התוס' לחד לישנא לעיל ע"א ע"ב ד"ה

ומתירין, - והכא מיירי שהעכום אינו רוצה לחלל, וביותר לשיטת הטו"א במגילה כ"ג בטעם שבעלים מחללין מטעם דיכול למישאל עליה, והכא עכו"ם ליתא בשאלה, כמו"ש התוס' בנזיר ס"א, אבל פשטות הענין משמע דלא מהני פדיון וחילול, משום דאל"כ הוי אמרינן עצה דפדיון, ומצינו פדיון גם בשאין לו. שווי' בדמים אפילו באיסוה"נ, עי' ברמב"ם פר"ד דעכו"ם, וע"כ הטעם בזה משום דיש להסתפק דכוונתו לשמים שתהי' כולה כליל, וממילא יש לקנות מזה עולה שכולה כליל על המזבח, ובשביל זה טעונה גניזה, וא"כ מוכח מזה דהקדישו של עכו"ם דכוונתו לשמים הכוונה לקנות ממנו קרבן שכולה לגבוה, ולפי זה גם בנידון אם מקדיש מנחה או יין וכדומה יש לקנות מזה קרבן שכולה לגבוה סלקא. ז מאן תנא להא דת"ר אזרח, מביא נסכים ואין עכו"ם מביא נסכים, יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים ת"ל ככה וכו' איבע"א ריוה"ג וכו' איבע"א ר"ע עולה וכל חבירתה, מבואר מזה דפליגי אליבא דר"ע אם עכו"ם מביא נסכים עם עולתו, - והרמב"ם בפר"ג מה' מעה"ק ה"ה פסק דעולת העכו"ם טעונה נסכים, אבל הנסכים קריבין משל צבור, והיינו דהקרבן טעון נסכים כדין עולה דנסכים מעכב דכתיב ככה, אבל אין עכו"ם יכול להקדיש נסכים, וממילא הנסכים משל צבור, והנה דברי הרמב"ם סתרי לפי מה שכתב בפר"ד משקלים וז"ל וכן נכרי ששלח עולתו ממדינה אחרת ולא שלח עמה דמי נסכים, יביאו נסכיהם מתרומת הלשכה יעוי"ש, הרי משמע דאם שלח נסכים משלו מקבלין מהם, והלח"מ עמד בזה יעוי"ש, אבל דברי הרמב"ם נכונים לפי מה שכתבנו לעיל דהקדש עכו"ם דלר"ע כוונתו שמים, דאם אין חלות להקדש שהקדיש, מ"מ יש בזה חלות לקנות מזה הדבר קרבן שעולה כולו לגבוה, ולפי"ז אם הקדיש עכו"ם יין לנסכים, אף על פי שאין יכול להקדיש יין למנחות לר"ע, אבל עכ"פ יש בזה חלות הקדש לעשות מהיין הזה דמים לקנות מהם דבר שעולה לגבוה, - וממילא אם הקדיש דמים לנסכים פשיטא שיש בזה חלות ההקדש. ח ובזה יובן דברי הרמב"ם שכתב אם לא שלח דמי נסכים, ושינה מלשון המשנה, - וכוונתו דאם שלח דמי נסכים שפיר יש לקנות מהדמים נסכים, ובזה שאני הדמים מעצם הנסכים, וכמו שנתבאר. - ט ויש לעיין גם בשהביא העכו"ם נסכים לעולתו, כיון שאינו קדוש בקדושת נסכים ימכר ויקנה מהדמים נסכים, ומה לי דמיהן, ומה לי הן, או גם בשהביא נסכים ממש, כיון שאינו קדוש, ימסרנו לצבור, והם יקדישו לנסכים, ונראה דאה"נ דאפשר לעשות כן, והרמב"ם מפרש כן המשנה דשקלים פר"ז נכרי ששלח עולתו ושלח עמה נסכים קריבים משלו, ג"כ הכוונה שהנסכים שהביא הנכרי, אינם בתור נסכים ממש, אלא בתור דמי נסכים, דהיינו שמקדישים הצבור לנסכים, ובאמת סבר הרמב"ם דהסוגיא הכא הוי מצי לשנויי כן,

אבל סוגיא דהכא סברה דהעכו"ם יכול גם להקדיש לנסכים עצמן, אבל כיון שע"כ סוגיא דריש תמורה ממעט עכו"ם מהקדש נסכים, מפרש הרמב"ם דבזה שפיר מצינן לאוקמי' בלא פלוגתא, ולא פליגי, וזהו כי מצד ההקדש ממועט עכו"ם מלהקדיש נסכים מקרא דהאזרח, אבל בתור דמים מקבלין ממנו, - ודברי הרמב"ם מתאימים בשני המקומות, כי סו"ס הוי הנסכים משל צבור, וכמו שנתבאר, בס"ד. י תוספות ד"ה איש איש וכו' תימה תיפ"ל מדכתיב גבי בעלי מומין ומיד בן נכר לא תקריבו מכל אלה הא תמימים תקריבו, ואין לומר דהיינו ישראל מומר כמו בן נכר האמור בפסח דהא אמרינן בפר"ק דתמורה וכו' יעוי"ש, וקשה טובא היכי סד"א דמיירי במומר הא קיי"ל דאין מקבלין קרבן ממומר, והנה אפשר לומר דמיירי באופן שהי' כשר בשעת החטא, והי' שב מידיעתו, ונתחייב בקרבן, ואח"כ נעשה מומר, היינו מומר לעבירה זו, דמדינא מקבלין ממנו הקרבן, ועל אופן מומר זה כיוונו התוס' אבל עיקר הא מילתא יש להסתפק אם מקבלין הקרבן של מומר הזה, ובאמת הסתפק בזה המל"מ בפר"ג משבועות ה"ז ד"ה ודע דהא וכו' וכתב שם דאין מקבלין הקרבן ממנו, ומביא ראי' מדברי התוס' שבועות י"ז בהא דאמרינן אי בת"ח חדא הוא דמחייב אעפ"י שהוא מזיד על הפרישה, מ"מ על הכניסה חשבינן לי' שב מידיעה דאימא יצר אלבשי' ע"כ הרי מוכח דס"ל דאי לאו סברא זו דיצר אלבשי' היה פטור על הכניסה כיון שנעשה מומר אח"כ, אבל אח"כ דחה זה המל"מ שם מטעם דהביאה נחשבת לעבירה אחת, וכיון שהי' מזיד בפרישה חשיב כאילו הי' מומר ומסיים שם בספק יעוי"ש, והנה לפי"ז יש לפשוט הספק מדברי התוס' דסברי דבאופן זה שהיה כשר בשעת החטא, ואחר כך נעשה מומר, דמקבלין ממנו הקרבן, ועל אופן מומר כזה כיוונו התוס', ונפשט ספיקו של המל"מ. יא בא"ד ויש לומר דאי לאו איש איש הוה אמינא בבעלי מומין הוא דקאי בלאו, אבל תמימים נהי דליכא לאו איסורא מיהא איכא, ודבריהם תמוהין טובא דאם אין מקבלין קרבן מעכו"ם, א"כ אין זה הקדש כלל, אלא חולין בעזרה, וא"כ לא שייך ליחייב משום מקריב בע"מ, וכבר הקשו הברכה"ז ועוד אחרונים. - יב ונראה דמיירי שהקדיש הנכרי להקריב בבמה ושם מותר בע"מ לב"נ בבמה דידי', ואף שיש להסתפק אם קדושת במה הוי קודש גם למזבח שבביה"מ, אבל נראה דשפיר נחשב קדושת קרבן שהוקדש לבמה להיות קרב למזבח ג"כ, ונראה שכן משמע מסוגיא דזבחים ק"ו דמידרש לאיסור שחו"ח להני קרבנות שהקדישן בשעת היתר הבמות, והקריבן בשעת איסור הבמות שיש בזה משום שחו"ח, וא"כ מוכח דמחויב להקריב קרבן זה שהוקדש בשעת היתר הבמות שאין לה אלא קדושת במה, וראוי להיות קרבן במזבח שבביה"מ, וכן יש להוכיח לדעתי מדברי התוס' זבחים קט"ז

ע"ב ד"ה אסור לסייען שהקשו תימה לר' יוסי דאמר לעיל מ"ה דקדשי עכו"ם השוחטן בחוץ חייב לא הו"ל למיתני לשון אסור יעוי"ש, ולכאורה הא דקדשי עכו"ם שם מיירי שהקדיש העכו"ם להקריבן בביה"מ על המזבח, והכא בקדשי במה איירי דהיינו במה שלהן, וע"כ דסברי התוס' לדבר ברור דהקרבן שהוקדש לבמה ראוי גם להיות קרבן על המזבח, וממילא אם יש חיוב שחו"ח על קרבן עכו"ם אין הבדל אם הוקדש להיות קרבן במזבח או בבמה שלו, ומזה יובן דברי התוס' הכא דאי לא רבתה תורה שמותר לקבל קרבן עכו"ם למזבח הו"א דתמימים איכא איסורא ובבע"מ איכא ל"ת, והיינו שהוקדש לקרבן בבמה, והוי קרבן מעליא, ואסור להקריבו משום מום שבו. יג בא"ד ועוד יש לומר דהאי קרא בקרבן צבור מוקמינן לי' בתו"כ וכו' וקמ"ל קרא שאין מקבלין ממנו קרבנות של עצמו, מיהו השתא דאשמעינן איש איש דמקבלין מהן נו"נ מוקמינן נמי קרא בבע"מ יעוי"ש, ולכאורה קשה כיון דבאמת דרשינן מהאי קרא שאין מקבלין מן העכו"ם לשום קרבן צבור, א"כ לא ידענו דאסור להקריב קרבן עכו"ם בע"מ, והנה אפשר לומר דתרתי שמעינן מהאי קרא, ומדויק בלשון התוס' שכתבו מוקמין נמי, דמשמע מדבריהם שתרתי שמעינן מהאי קרא, וגם הרמב"ם יליף מהאי קרא תרתי, והיינו שבפר"ג ממעה"ק ה"ב מביא דרשת הספרא שאין מקבלין מהם קרבנות, וסבר ג"כ דאין להקריב בע"מ מהאי קרא כמו"ש בפר"א מא"מ, וע"כ דסבר הרמב"ם דתרתי שמעינן מינה, אבל דוחק הוא. יד ונראה דיש ק"ו לידון דאסור להקריב בע"מ מקרבן עולה של עכו"ם, ומה ישראל שמקבלין מהם לקרבנות צבור, ומ"מ אסור להקריב קרבנם בע"מ, בן נכר שאין מקבלין ממנו לקרבנות צבור פשיטא שאין מקריבין קרבן שלהם כשהוא בע"מ, ומה שהוא מותר בבמה להקריב בע"מ אינו ענין למזבח, ואעפ"י שאין מזהירין מן הדין, אמנם הכא איכא גילוי מלתא, והוא פשטות הכתוב שנאמר ומיד בן נכר לא תקריבו מכל אלה, ובמקום ני"מ סבר הרמב"ם דמזהירין מן הדין, כמו שביארנו בספרנו נזר הקודש למסכת זבחים דף ע', ואפשר שזהו גם כן כוונת התוס' שכתבו נמי, וכמו שנתבאר. טו שם ת"ל עולה עולה פרט לנזירות וכו' והאי פרט לנזירות מהכא נפקא מהתם נפקא דבר אל בני ישראל וגו' בני ישראל נודרין ואין העכו"ם נודרין אי מהתם הוה אמינא קרבן הוא דלא מייתי אבל נזירות חלה עלייהו קמ"ל, והנה קשה טובא השתא דאימעיטו לגמרי מנזירות, א"כ למ"ל לעולה פרט לקרבנות נזירות, והיא קושיות התוס' בנזיר ס"א, ותירצו שלא יביא עכו"ם קרבנות נזירות כדי לפטור ישראל נזיר מקרבנותיו יעוי"ש, ותמוה טובא מדוע לא יכול להביא קרבנות לנזיר, והוא ע"מ שיתכפר בהם הנזיר, דהלא באופן זה אין זה קרבנות העכו"ם, אלא קרבנות ישראל, ואפשר דכוונת התוס' דלא יכול העכו"ם להקדיש

עבור ישראל נזיר. מז אמנם עיקרא דמילתא תמוה למה בעינן למעט עכו"ם מקרבנות דנזירות לר"ע דסבר דקרבן עכו"ם אינו אלא עולה, וקרבנות נזיר איתא גם חטאת ושלמים, עוד תמהני בהא דאמרה תורה למעט עכו"ם גם מהחלות דהנזירות, דמשמעו גם בלא קרבנות, וקשה למאי נפק"מ הא אין לנו עסק עם עכו"ם בזה כיון שאינו בכלל בדיני נדרים ונזירות לאיסורים, ואטו מוזהר בלאו דטומאה ותגלחת, ואם עכו"ם בעצמו רוצה להתנהג בחומרי נזיר מה איכפת לו, אבל זה ודאי דאינו בעונשין אם יעבור על הקבלת הנזירות, ואם כן למאי איצטרך לן למעוטי שאינו בנזירות. יז לכן נראה דזה ודאי דכוונת התורה למעט עכו"ם מנזירות הכוונה במה ששייך לנו, והיינו בדבר הקרבנות, ובדבר הענין השייך למזבח, אם לקבל ממנו הקרבנות השייכים לנזירות, וכשמיעטה התורה עכו"ם מנזירות, הכוונה להקרבנות דהנזירות שאינו בקרבנות נזיר, והכוונה על קרבן עולה דוקא, והוא לפי מה דקיי"ל דאם גילח על אחת משלשתן יצא, וא"כ סגי גם בעולה לחודיא, והאי עכו"ם כיון דבר קרבן עולה הוא שפיר יש מקום לומר בנזירות דיביא קרבן עולה, בזה משמיע לנו קרא בני ישראל נודרין ואין עכו"ם נידרון, לומר שאינו בנזירות להביא שום קרבן, אף קרבן עולה, והיינו שאין בו שום חלות דנזירות באופן שנהי' אנחנו מחויבין לקבל ממנו קרבן עולה עבור נזירתו. - יח ומזה אנו יודעין שאין עכו"ם מתחייב להיות מחויב בקרבן נזיר, מפני שאין הנזירות חלה עליו, אבל עדיין אין אנו יודעין שאינו יכול להביא קרבן עולה עבור נזירתו בתור נדבה, לומר שאעפ"י שהתורה לא חייבה אותו בקרבן עולה, אבל הוא רוצה להביא קרבן עולה עבור נזירותו בתור נדבה, על זה מיעטה התורה שאין מקבלין ממנו, וזה ודאי דאילו לא כתבה תורה המיעוט דבני ישראל הוי אמרינן לאידך גיסא דדוקא אם בא בתור נדבה היינו שלא קבל עליו להיות מחויב בנזירות אין מקבלין ממנו, אבל אם קבל הנזירות בתור חובה, מקבלין ממנו גם הקרבן עולה, על זה אשמעינן דלא חל עליו חובה גם כן באופן שנהיה מחויבים לקבל ממנו הקרבן עולה. יט והטעם בזה שמיעטה התורה לעכו"ם מקרבן עולה הבא ע"י נזירות, ואעפ"י שהנזירות גם כן ענין נדבה, אבל הענין בזה שכיון שאין העכו"ם נודר אלא עולה, ובנזירות יש שלשה קרבנות, ואין נדר לחצאין, וזה ממועט מדאמרה תורה עולה מיותר לומר דדוקא במקום שנאמרה עולה לחודיא, ולא בקרבן שיש עוד קרבנות עם העולה, וכן פירש"י ורגמ"ה. ב וסייג לדברי אלה דברי המאירי בנזיר שכתב וז"ל הגוים אין להם נזירות, כלומר אף על פי שנתחייבו בענין הקרבנות לנדר ונדבה, ונזירות הרי הוא בדין קרבן, מ"מ התורה מיעטתם מדין נזירות, שנאמר דבר אל בני ישראל, ולא לגוים עכ"ל, ולכאורה דבריו תמוהים, הרי מסוגיא מוכח דמזה נלמד דאין חלות לעצם הנזירות, אבל

לקרבן ממועט מן קרא דעולה, וכיון שהתחיל רבינו המאירי מדבר הקרבן, הי' לו להביא הקרא דעולה, אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר דעיקר הלימוד מן בני ישראל גם כן לקרבן נתמעטו, וכמו שנתבאר, ונכון הוא בס"ד. א דף עד במזיד היכי משכחת לה בזדון שבועה וקמ"ל דגם בזה כהן בעצמו יכול להקריב קרבנו, ויש לעיין בעיקר הדין דשמיעת הקול דמביא קרבן על זדון כשוגג, וקשה לשיטת הפוסקים דבפעם אחת נעשה מומר, ואם כן היאך מקבלין קרבן מן המומר, איברא דבמומר לשארי עבירות לבד ע"ז ושבת, לא הוי מומר רק אם שנא בחטא, וזהו גם דעת הרמב"ם בפר"ג ממעה"ק ה"ד וז"ל היה מומר לעבירה, והוא מפורסם וידוע לעשותה והורגל בה בין להכעיס בין לתיאבון אין מקבלין ממנו קרבן לאותה עבירה יעוי"ש, ומשמע מזה דגם בעובר להכעיס ובמזיד בעינן שיהי' הורגל בה, דאז דינו כמומר, אבל בפעם אחת לא נעשה מומר, וזהו דדוקא בעבירה דשבת וע"ז נעשה מומר בפעם אחת ולא בשארי עבירות, וא"כ אתי שפיר הא דשבועת הפקדון, אף במזיד ומיירי בפעם הראשון, מקבלין ממנו קרבן, אמנם ע"כ לא כן דעת הפוסקים בעושה להכעיס, והוא דעת הר"י הביאו היש"ש בחולין סימן ו' דבעושה להכעיס אפילו בפעם אחת דינו כמומר, וכן הכריע הש"ך ביו"ד סי' ב' סקט"ז בשם הפוסקים, וזהו דעת הט"ז ביו"ד סי' רנ"א, וכיון שהכרעתם דבלהכעיס אפילו בפעם אחת למומר יחשב, ודינו כעכו"ם, ולפי"ז יש לעיין לענין קרבן דפשיטא דלשיטת הני פוסקים אין מקבלין קרבן ממנו. ב ודברי הרמב"ם שכתב דגם בלהכעיס בעינן הורגל בה, תמוה לפי מה שפסק הוא עצמו בפרי"א מה' גזילה ואבדה ה"ב דאוכל נבלות להכעיס הרי הוא אפיקורוס, יעוי"ש, ומשמע אפילו בפעם אחת, וכן כתב הרמב"ם בפר"ד מה' רוצח ה"י, - ומשמע אפילו בפעם אחת יעוי"ש, וכן יש להוכיח מסוגיא דע"ז כ"ו ע"ב דפריך שם אמ"ד מומר להכעיס הוי מין מיתיבי אכל פרעוש אחד או יתוש אחד הרי זה מומר, והא הכא דלהכעיס הוא, והיינו דלא שייך תיאבון באכילת פרעוש או יתוש וכדפירש"י, יעוי"ש, הרי מבואר דגם בפעם אחת הוי מומר, ופשיטא שאין מקבלין ממנו קרבן גם כן ומדוע כתב הרמב"ם דבעינן בלהכעיס ג"כ הורגל בכך, וצריך עיון. ג והנה בהחלטה שאין מקבלין קרבן מן העושה להכעיס אפילו בפעם אחת, קשה היאך מביאין על זדון שבועת העדות ושבועת הפקדון בשעשה במזיד וגם בהתראה דלוקה גם כן, כמו שרוצה הש"ס לומר בשבועות ל"ז, ותמוה היכי הוי ס"ד דש"ס שם לומר דמייתי קרבן בהדי מלקות, וקשה הא כיון דלוקה וקבל התראה, והתיר עצמו למלקות, אין לד עושה להכעיס יותר מזה, ואם כן היאך מקבלין ממנו קרבן. ד ונראה דבשעשה המומר תשובה מקבלין ממנו הקרבן, וכמו שכתב הרמב"ם בפר"ג משגגות ה"ז וז"ל והמומר

לעבירה משאר עבירות אין מקבלין ממנו חטאת על אותו החטא, כיצד מומר לאכול חלב שאכל חלב בשגגה והביא חטאתו אין מקבלין ממנו עד שיחזור בתשובה, - הרי מבואר דבעושה תשובה מקבלין קרבן ממנו, אבל זהו דלא כמו שמוכח מסוגיא דחולין להיפך, והוא בהא דאיתא בחולין ה' ע"ב שהקשו התוס' למאי איצטרך למעט באינו שב מידיעתו הא הוי זבח רשעים תועבה, ותירצו דמיירי שעשה תשובה יעוי"ש, וע"כ כן גם לרבנן דממעטי מומר דלא מהני תשובה. דאל"כ מדוע לא קאמר הש"ס כשפריך מ"ב לימא דאיכא בינייהו בשעשה תשובה, וע"כ דלא מהני תשובה לכו"ע, וכן מדייק המל"מ, ודברי הרמב"ם יש לפרש ג"כ דלא פליג בזה אתוס', והא דכתב הרמב"ם דמהני תשובה, - היינו דיכול להביא קרבן על החטא שיעשה אחרי שעושה תשובה, אבל לפי"ז תיקשה היאך הוי סלקא דעתא דש"ס שם בשבועות דגם בשקבל התראה למלקות בר קרבן הוא, והא הוי מומר שאין מקבלין קרבן ממנו אפילו בשעשה תשובה על אותו החטא. ה והנה לולא דברי התוס' יש מקום לומר וליישב קושיות התוס' באופן אחר, באופן שאין אנו נזקקין לחדש דתשובה לא מהני על אותה עבירה שחטא בהיותו מומר, אלא אמרינן דתשובה מהני, וע"ד קושיות התוס' אפשר ליישב באופן אחר, והוא דראיתי בספר משיב כהלכה מסתפק בהא דממעטין מומר מן קרבן, היאך הדין בשהביא קרבן עבור אחר אדם כשר שחטא אם מקבלין ממנו, והספק בזה כיון דהמקדיש נקרא בעלים לענין חומש, כמו שמבואר בגדרים ל"ו המקדיש מוסיף חומש ומתכפר עושה תמורה, ומפרש הר"ן שם דמקדיש נקרא מי שהקרבן שלו, וא"כ יש מקום לומר דלא מקבלין מן מומר גם כשהפריש קרבן עבור אחר, ובזה מיושב קושיות התוס' דגם באינו שב מידיעתו איצטרך קרא למעט שאין מקבלין ממנו קרבן היינו עבור אחר, דלא שייך בזה זבח רשעים תועבה כיון שהחוטא עבור מי שהזבח נזבח עליו כשר הוא, ומ"מ גילתה תורה שאין מקבלין ממנו מפני שהמקדיש אינו שב מידיעתו, וכמו כן נדרוש בדרשא דת"ק שממעט מעם הארץ פרט למומר, היינו ג"כ באופן זה, ואם נאמר כן אין לנו למעט דלא מהני תשובה, ולפי"ז אתי שפיר סוגיא דשבועות דבמביא קרבן על חטאו שעושה תשובה שפיר מקבלין ממנו. ו והנה בסברא זו יש לבאר גם דברי התוס' נזיר וכתבנו לתמוה כדלעיל במה שחדשו דלא מקבלין מן העכו"ם קרבן נזיר אפילו כשנותן אותו עבור נזיר ישראל, - אבל אם אמרינן דהתורה מיעטה למומר, אפילו כשנותן קרבן עבור ישראל כשר מטעם דהוא נקרא הבעלים של ההקדש, ולפי"ז אין רחוק לומר דגם עכו"ם שממעט מלהביא קרבנות נזיר, דממעט גם להביא עבור נזיר ישראל, ואעפ"י שעכו"ם עדיף ממומר שהרי מקבלין ממנו קרבן עולה נדבה, וממומר גם זה אין מקבלין, אבל

לא רחוק הסברא לומר דלענין זה דאין מקבלין שוה עכו"ם למומר, ואפשר שזהו סברת התוספות שמסיימין בצריך עיון, והיינו דזהו הספק כמו שכתבנו. - ז אבל הנכון בזה לדעתי לומר בעיקר הסברא דממועט מומר מקרבן הוא מפני שני טעמים, א) שאינו בר קרבן והחסרון הוא בהבעלים, ב) חסרון בהחטא שחסר במומר הפרט דשוגג אשר הקרבן בא על זה כאשר יבואר, וזה הדבר דהמומר המביא קרבן נדבה ממועט מטעם שאינו בר קרבן, דהתורה פסלתו מלהביא קרבן, וקרבן על חטא אינו יכול להביא אף כשעושה עתה תשובה, דע"כ לא סגי בלאו הכי דכל המביא קרבן על חטא בעי תשובה, אבל לא נתחייב בקרבן מטעם דמומר הוא, והטעם דכיון דהיה מומר בשעת עשיית החטא אעפ"י שהיה שוגג, אבל אין שגגת מומר נקראת שגגה, והדמיון לזה סוגיא דהוריות ב' בהורו בי"ד שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן דסבר רב שפטור, וביארנו סברת רב דהוראה דבי"ד פעלה על העושה השוגג בהעדר זהירות במעשה האיסור ואין זה נקרא שוגג, ומבואר זה באר היטב בספרנו נזר הקודש לזבחים י"ב וה"ג שכן הדין במומר שחסר לו הזהירות לעבירה, ואין זה שוגג גמור, אלא קרוב למזיד ומה"ט לא מהני תשובה ג"כ, כיון דהחסרון בהחיוב. ה ובזה יש ליישב שפיר הא דרוצה הש"ס שם בשבועות לומר דבזדון שבועת הפקדון מייתי קרבן וגם לוקה, ואין בזה חסרון מטעם מומר אף אם נחליט דמומר הוי מטעם שעושה בשאט נפש וביד רמה בהתראה דמלקות, והיינו דלפי מה שביארנו דעיקר החסרון דלא מהני תשובה למומר לקבלת קרבנו על החטא אעפ"י שעושה תשובה עתה, - זהו מפני כי החסרון בהחיוב בדבר השוגג, כי אין שגגתו שגגה, אבל כל זה באלה הקרבנות הבאות על שוגג, משא"כ בהני שמביאין קרבן על המזיד כשוגג, א"כ שפיר נתחייבו בחיוב גמור, ועתה כשעושה תשובה שפיר דמי, וכמו שנתבאר.

ט ובזה יש ליישב גם שיטת הרמב"ם שכתבנו לעיל לתמוה מדוע כתב בהא דלהכעיס דבעינן שהורגל בזה, אעפ"י שסבר הרמב"ם דגם בפעם אחת הוי מומר, והיינו דסבר הרמב"ם דכיון דעיקר הדבר בחסרון קבלת הקרבן ממנו כשמביא על חטא ועושה תשובה, הוא מפני החסרון החטא דשוגג דלא הוי שוגג במילואו, הנה כל זה שייך דוקא בשהורגל בעבירה זו, אז אנו דנין להשוגג שאינו שוגג גמור, אבל לא בפעם אחת שעשה אף להכעיס, כיון שעתה חטא בשוגג, ולא נגרע ערכו של שוגג רק בשהורגל בזה, וזה נראה לנכון בס"ד. י והסוגיא דידן מלמדנו דהכהן הזה שחטא באופן זה אף שחטא כמזיד, ואפילו אם אמרינן דלוקה ג"כ כהבעי' דשבועות שם, ומכ"ז כשעושה עתה תשובה בר קרבן הוא, והוא עצמו יכול להיות המקריב לכפר בעד עצמו. יא הא כיצד הקומץ קרב לעצמו והשיריים קרבין לעצמן, ויש לעיין אם צריך להמתין בקריבת שיריים

עד שישלוט האור ברובו של קומץ, ואפשר לומר שזה תליא ג"כ בהא דאיתא בירושלמי סוטה והובא בתוס' שם כ"ג אם השיריים קריבין בתור שירים יעוי"ש, ואיפשטא דמשום שירים הן קריבין, וא"כ מסתברא דממתינין בהקרבתו עד שישלוט האור ברובו של קומץ. יב והנה רש"י פירש בסוטה שם דר"ש לית ליה דרשא דכל שממנו לאישים, ולכאורה איזה הכרח הי' לרש"י לפרש כן, הלא אפשר לומר דלא שייך הכא דכל שממנו לאישים כיון דכן המצוה להקריב שניהם הקומץ, והשירים, והקר"א עמד בזה, ונראה דכיון דסבר ר"ש דהשירים הן בתור שירים ולא קרבו עד שישלוט האור ברובו של קומץ, ואם סבר ר"ש דרשא דכל שממנו לאישים לא הוי דרש להקריב השירים להמזבח, וע"כ דלא סבר דרשא זו, והא דהקשה בקר"א מדוע לא מוקים שם המשנה כר"ש, זה לא קשה דהסוגיא עדיפא משני דאתיא המשנה גם לרבנן כמבואר שם. יג מניין לכהן שבא ומקריב קרבנות וכו' בשגגה מלמד שהכהן מתכפר על ידי עצמו וכו', וקשה מדוע לא ילפינן מפר של כהן גדול ביוהכ"פ דמתכפר ע"י עצמו, ואפשר לומר דשאני התם דלא הוי הקרבן על חטא ידוע, וגם אם יצוייר שלא נעשה שום חטא בשנה זו גם כן מקריב פר, וזהו מפני שהוא חובת היום, אבל יש לעיין מפר העלם דבר של פר כהן משיח שחטא, דג"כ הכהן גדול בעצמו מכפר כמבואר במגילה ט' אין בין כהן משוח וכו' פר הבא על כל המצות, ופירשו התוס' פר כהן משוח שחטא בשוגג בדבר שזדונו כרת, ובזה קשה מדוע לא ילפינן דכהן מתכפר ע"י עצמו בשוגג, ומצאתי בטו"א שעמד בזה, וכתב דשאני התם משום דלא אפשר, ואין דנין אפשר משאי אפשר יעוי"ש, אבל קשה דהלא פליגי תנאי בזה, ותיקשה למ"ד דנין אפשר משאי אפשר, ונראה דיש לומר דשאני כהן גדול דעובר בשמנה בגדים, וכפרתו מרובה, וגם ציץ מסייע לו, ואין מזה ראיה לכהן הדיוט. א עמוד ב ומאי בזו לאפוקי ממאן דאמר שתי הלחם הבאות בפני עצמן לשרפה אתיין קמ"ל דבזו יפה כח כהנים, והנה האי מ"ד הוא רב יוסף לעיל מ"ו דמפרש הברייתא דתניא שם שתי הלחם הבאות בפני עצמן יונפו ותעובר צורתן ויצאו לבית השרפה, והיינו דמפרש שם רב יוסף דשרפה הוא מן התורה, וזהו מצוותן, ולשיטת רב יוסף ע"כ תנא ברייתא סבר דבזה לא יפה כח הכהנים, ותנא דמשנתנו סבר דשתי הלחם בלא כבשים נאכלין, אבל להני אוקימתא אחרנייתא דמפרשי כוונת התנא דברייתא דנשרפות מטעם גזירה דרבנן לא שייך כאן לאפוקי, והיינו דתנא דמתניתין סבר גם כן הני חששות, אשר כדאי בשביל זה לגזור גזירה דשרפה, וגם הרמב"ם בפירה"מ בפר' התכלת שפירש בהא דאמר ר"ע שם דהכבשים אינן מעכבין את הלחם דהלחם נאכל ג"כ יעוי"ש, ע"כ כוונתו לעצם דין התורה, אבל ע"כ מודה לתנא דברייתא דשתי הלחם הבאות בפני עצמן יוצאות לבית

השרפה, ואינן נאכלות, והוא מטעם החששות שחשו לזה שם בסוגיא, וכן פסק להלכה בפר"ח מתו"מ הט"ז. ב והנה בתוספתא דמנחות פר"ו איתא בדברי ר"ע בלשון זה שתי הלחם מעכב את הכבשים כיצד יעשו יניפו ותעובר צורתן ויצאו לבית השרפה דברי ר"ע, ע"כ, ופשטות הדברים דהאי כיצד יעשו אכבשים קאי, והיינו דבאופן שיש כבשים בלא לחם, אלו הכבשים יונפו ויצאו לבית השרפה, וכן פירש המפרש, ודבר זה מבהיל, הלא כיון דסבר ר"ע דהלחם מעכב את הכבשים, א"כ בשחסר לחם אין מקום לכבשים כלל, ופסולים הם, וא"כ מה שייך לומר ינופו, ולדעתי נראה דהפירוש בתוספתא דהאי כיצד יעשו אאידך דינא קאי דהיינו באופן השני דחסר כבשים, והכבשים אינם מעכבים הלחם, על זה קאמר התנא כיצד יעשו ינופו ויצאו לבית השרפה, ותנא לישנא קלילא נקט, אבל כוונתו על דין הלחם, וברור. ג שם במשנה, כל המנחות הנעשות בכלי טעונות ג' מתנות שמן וכו' ופירש"י כגון מחבת ומרחשת, ומשמע דמנחת הסולת ומנחת העומר לא בעי ג' מתנות שמן, ויש לדייק מהא דתנן לעיל ס"ז ע"ב בא לו לעשרון נתן עליו שמנו יצק ובלל, הרי מבואר דיש במנחת העומר שלש מתנות, וכן הדין במנחת הסולת, כמבואר ברמב"ם פרי"ג ממעה"ק ה"ה, וכן משמע מדברי רש"י לקמן ע"ה ד"ה סולת, וכן מבואר בתוס' לקמן ד"ה מה להלן, וגם מסוגיא מוכח מדלא ממעטין אלא מנחת מאפה, וא"כ תמוה מדוע נקט רש"י מחבת ומרחשת. ואפשר דכוונת רש"י באלו הנעשות במעשה אפייה, ונעשות בכלי שרת, וזהו לאפוקי מעשה אפיי' שאינה נאפה בכלי שרת, וזהו מנחת מאפה תנור, דאין אפיי' בכלי שרת, משום דסבר דאין התנור מקדשן, וזה בא ממועט כמו שקאמר הש"ס, אבל אין זה במשמע להיות ממועט גם הא דמנחת העומר ומנחת הסולת, משום דאלו אינן באות באפייה כלל, וממילא אינם בכלל זה, וממילא ישנם בדין שלש מתנות, וכוונת רש"י ליישב הא דלא ממעט הש"ס גם מנחת הסולת ומנחת העומר דלא הוי גם כן בדמיון למנחת מחבת ומרחשת, וכמו שדייקו בזה התוס' ד"ה למעוטי, ותירצו דשאני מנחת מאפה תנור דלא הוי כלי שרת יעוי"ש, וע"כ כוונתם דבזה עדיפא מנחת הסולת ומנחת העומר דעכ"פ כלי שרת בעי, ועיין במנח"כ, ועל זה מפרש רש"י דהתנא מיירי באפויות, וממעט מאפה תנור, ולא אלו שאינן אפויות. ד למעוטי מנחת מאפה תנור, והנה רש"י ותוס' פירשו דלא אימעט אלא מיציקה, אבל מתן שמן ובלילה יש גם במנחת מאפה תנור, אבל מדברי הרמב"ם בפרי"ג ממעה"ק ה"ח מבואר דאין במנחת מאפה תנור אלא בלילה לחודיא, והמל"מ שם בד"ה עוד למדנו מבאר דבריו יעוי"ש, שמחליט שכן דעת הרמב"ם - ה תנו רבנן ואם מנחת מרחשת קרבניך וגו' מלמד שטעונה מתן שמן בכלי וכו' ומה להלן יציקה ובלילה אף כאן יציקה

ובלילה, וכתבו התוס' לקמן ד"ה מה להלן היינו משום דבמחבת כתיב יציקה אחרונה, ובמרחשת כתיב מתן שמן בכלי בתחילה, על זה מלמדנו הגז"ש ליתן של זה בזה, ואחר כך איתרבו כולהו מנחות מדכתיב מנחה גבי מחבת, יעוי"ש, ולכאורה הא מחבת גופה נלמד בגז"ש ממרחשת וא"כ הוי דבר הלמד וחוזרת ומלמדת בהיקש, ודבר זה בעי' היא בזבחים נ' ולא איפשטא, לכן הנכון בזה כמו שכתב השיט"מ דהגז"ש מלמדנו דלא נימא דכל חד וחד במה דכתיב בה הוי דוקא, אבל לאחר הלימוד הגזרה שוה ילפינן במה מצינו. א דף עה ת"ר סולת בלולה מלמד שנבללת סולת רבי אומר חלות בוללן שנאמר חלות בלולות אמרו לו והלא לחמי תודה נאמר בהן חלות ואי אפשר לבוללן אלא סולת, ופירש"י דמעט שמן כזה אינו יכול לבלול חלות, והכוונה דחלות גדולות ומרובות מן העיסה, ויש להעיר דאפשר דהחלות שהמשיחה רק מבחוץ לא בעי כל כך שמן מסולת דהשמן נבלל בכולו, ובתוס' וברש"י כת"י פירשו שמפני היבישות בולעות הרבה יעוי"ש, ולכאורה אם אמרינן דמאפה תגור בעי מתן שמן בכלי, א"כ גם חלות תודה בכלל, א"כ בלאו הכי לא יספיק שמן להחלות יען דמהרביעית הזה נתמעט הרבה בעבור המתן שמן שבתחילה ומעט הוא גם אם אמרינן דבולל סולת, ואפשר לומר דזה לא קשה דאם אמרינן דבולל סולת הנה הבלילה נעשית בהכלי שנתן בה השמן תחילה, והשמן טרם כלה, ואותו שמן עצמו מסייע להסולת, אבל אם חלות בילון א"כ השמן שבכלי שנתן בתחילה כבר כלה ונתייבש בהאפייה, וא"כ אינו מסייע כלום לבלילה דהחלות, ב אי אפשר דקאמרי רבנן מאי היא אמר רבי שמואל בר רב יצחק רביעית שמן היא היאך מתחלקת לכמה חלות, והנה לכאורה משמע מזה דאין כאן מתן שמן לכלי בתחילה דאל"כ הלא אין כאן רביעית להחלות כיון שכבר נחסר מזה להנתינת שמן שבתחילה, ומצאתי בקר"א שהעיר בזה ראי' לשיטת הרמב"ם יעוי"ש, אבל אפשר לומר דהכוונה רביעית עם הצירוף השמן ממה שנתן בתחילה, משום דע"כ גם השמן שבתחילה מסייע שאינו נדרש הרבה שמן, משום דעכ"פ יש בלוע שמן בהחלות, ולהכי קרינן לה רביעית, וע"כ דכן מתפרשה בתוספתא פר"ח דתניא שם מחצה לחלות מחצה לרקיקין, והיינו על כל מה שנדרש. ג והנה יש לעיין במנחת הסולת ומנחת העומר דלא נלמד בגז"ש זו דקרבנך, מניין שטעונות שלש מתנות, וע"כ צריך לומר דכיון דע"כ יציקה כתיב במנחה הסתמית, ומזה נלמד לכל המנחות שטעונות יציקה כמו שמבואר לקמן בברייתא דיליף מדכתיב ויצקת שמן מנחה לרבות כל המנחות ליציקה, וכיון שכן הרי זה כאילו כתיבא יציקה בכל מנחה, בהדיא, וממילא יש ללמוד למתן שמן בכלי ולבלילה מטעם המה מצינו, וכמו שכתב השיט"מ, וכדלעיל, ומנחת מאפה נתמעטה מיציקה מדכתיב עליה

דע"כ מנחת מאפה ממועט כמבואר בסוגיא מטעם דצריכה שני מיעוטין, ובזה סברי התוס' ורש"י דרק מיציקה נתמעטה אבל מתן שמן בכלי ובלילה בעינן, אבל הרמב"ם סבר דהא דכתיב יציקה, נוסף לזה גם המה מצינו המלמדת גם למתן שמן ובלילה, הרי זה כאילו כתובים בזה אלו השלש מתנות בהדיא, וממילא כי נתמעטה מנחת מאפה מיציקה ע"כ המיעוט הוא על המתנות כולן, והיינו מתן שמן דבלילה אין למעט מטעם דלזה אמרה תורה שיש לה, זהו הביאור בשיטת הרמב"ם. ד ובזה יבואר דברי הרמב"ם שכתב פרי"ג ממעה"ק ה"ח וז"ל מנחת מאפה תגור כיצד אם חלות הוא בולל השמן בסולת וכו' ואין בה יציקה עכ"ל, והנה מסוף דבריו משמע דרק מיציקה ממעט וזהו כשיטת התוס', אבל לא חשיב אלא בלילה, ולא כתב הא דמתן שמן ובכלי, וכבר דייקו בדבריו הלח"מ והמל"מ, אולם לפי מה שפירשנו דמקורו של הרמב"ם למעט מתן שמן בכלי מהא דנתמעמת יציקה, וממילא גם מתן שמן בכלל המיעוט, ולהכי כתב שאין בה יציקה בהדיא מפני שמזה המיעוט גם למתן שמן בכלי, וכמו שנתבאר. ה תניא בתוספתא דמנחות פר"א נותן שמן בכלי ומטגנו, ומשמע דצריך השמן טיגון על האש קודם שנותן הסולת, - ולפלא שלא הוזכר זה ברמב"ם. א תנו רבנן חלות בלולות ולא רקיקין בלולין שיכול והלא דין הוא ומה חלות שאינן טעונות משיחה טעונות בלילה רקיקין שטעונין משיחה אינו דין שטעונין בלילה ת"ל חלות בלולות, רקיקין משוחין ולא חלות משוחות שיכול והלא דין הוא וכו' מאי תלמודא אמר רבא לא לישתמיט ולכתוב חלות משוחות ורקיקין בלולין ע"כ, והנה יש לעיין בפירושא דהאי ברייתא בהא דהוי ס"ד לומר דליבעי החלות משיחה ולרקיקה בלילה, דפשטות הדברים מורין דתהי' מצוה נוספת בכל אחת, והיינו דבחלות מלבד הבלילה תהי' גם המשיחה, וכמו כן ברקיקין מלבד המשיחה תהי' גם הבלילה, כמו בכ"מ שמידרש ק"ו באופן הזה, אבל לפי"ז יש להבין איה השמן למצוה השניי' דזה ודאי דאין להוסיף שמן יותר מן הקצוב, ויתר שמן פסול, וע"כ הפירוש דאותו שמן עצמו יחלוק מחצה לבלילה, ומחצה למשיחה, אבל לפי"ז קשה דא"כ מה זה ק"ו שאנו למידין חלות מרקיקין דאין טעון בלילה וטעון משיחה, דליבעי גם חלות משיחה, הלא יש לדון ולומר מה לרקיקין שכן טעון משיחה בכל השמן, אבל חלות כיון דטעון השמן לבלילה, מי יאמר שיש להכחיש מצות בלילה בחצי שיעור, ולעשות מחצה שמן למשיחה, וכמו כן גם בהא דרקיקין, וע"כ צריך לומר דהכוונה שאם נדרוש ק"ו זה, דאז יהי' הדין דליבעי שיעור שמן חדש בחלות עבור המשיחה, ואז יהי' השיעור שמן בכפלים, וכמו כן ברקיקין אם בעינן בלילה ליבעי שמן כפול, ומסקנא דכל אחד קם אדינו, וממילא השיעור שמן כבראשונה, ואם עשה בחלות גם משיחה בהוספת

שמן, וכמו כן ברקיקין עשה בלילה בהוספה שמן פסולות, מטעם שזה הוי ריבה שמנה. ב והנה אם שינה ועשה בחלות משיחה ולא בלילה, אבל שיעור השמן נתן עליהם במשיחה, לכאורה יש לומר שזהו הדין דלא בלל כשר, והיינו דכיון דלא חיסר השיעור, אולם נראה לפרש לא בלל כשר היינו שנתן עכ"פ השמן בהסולת, ורק מצות בלילה לא קיים כשר, אבל באופן זה שלא נתן השמן בהסולת רק משח החלות אח"כ, אפשר דזה ליתא בכללא דלא בלל, ועוד דאפשר דזה נקרא אינו ראוי לבילה, דע"כ הכוונה ראוי לבילה עם שמן, אבל כשלא נתן שמן בהסולת, אין לך אינו ראוי לבילה יותר מזו, וכמו כן לענין רקיקין אם נתן השיעור שמן בהסולת ועשה בלילה, ומעתה אין ראוי עוד למשיחה כיון שאסור להוסיף שמן, ולכן אעפ"י שאם לא משחן כשר, אבל ראוי למשיחה בעינן, והכא לא הוי ראוי למשיחה מצד איסור הוספת שמן דנפסלת בריבוי שמן. - ג ובזה יש לפרש התוספתא בפר"ח דמנחות דתניא שם חלות טעונות בלילה ורקיקה משיחה, נמצאת אומר כשר בחלות פסול ברקיקין, כשר ברקיקין פסול בחלות, והיינו משום דלא אפשר לשנות מהטעם הזה כמו שביארנו, ואין זה ענין להא דלא בלל כשר, וכן להא דלא משח כשר, כדלעיל, אבל תמהני מדוע השמיט הרמב"ם להתוספתא. ד כתב הרא"ם הובא בלח"מ פרי"ג ממעה"ק ה"ח דאם שינה ועשה משיחה בחלות ובלילה ברקיקין פסול, וכתב עוד וא"ת דלמא הא דכתב בחלות בלילה וברקיקין משיחה אינו אלא למצוה אבל לעיכובא לא, דהא דרשינן ק"ו כבר תירצו בזה בפר' אלו מנחות אמר רבא לא לישתמיט קרא דלכתוב חלות משוחות ורקיקין בלולות, אלא ע"כ לומר דלעיכובא הוא חלות בבלילה ולא במשיחה, ורקיקין במשיחה ולא בבלילה, ע"כ, ודבריו תמוהין טובא לכאורה הלא הק"ו בש"ס הוא לומר דליבעי תרווייהו דהיינו דהחלות תהי' בלולות וגם משוחות, וכמו כן הרקיקין יהי' משוחות וגם בלולות, ועל זה משני דלא אמרינן כן, אלא מצוה חדא בכל אחת מהן אבל מעולם לא ס"ד דתנא לומר דיהי' מותר לשנות, ועל זה מסיק דאסור, משום דלא מיירי מזה, והלח"מ הקשה כן. ה אבל נראה דהוקשה להרא"ם דהיאך נפרש דס"ד לומר דליבעי חלות תרתי בלילה וגם משיחה וכמו כן רקיקין משיחה ובלילה, דכיון דהמנחה נפסלת בריבוי שמן, וזה ודאי דלא מסתבר לומר דלחלק השמן לשתים דא"כ אין זה ק"ו לגרוע מחדא מצוה ולהכחישה וכמו שכתבנו לעיל, להכי מפרש הרא"ם דכוונת התנא בהק"ו דהחלות יהי' ניתרות בשתיהן, היינו באחת משתיהן או בבלילה כמו שכתוב בתורה, ומהק"ו יש ללמוד דליתכשרו גם במשיחה, וכמו כן הרקיקין ליתכשרו בשתיהן במשיחה הכתוב בתורה, וגם בבלילה הבא בלימוד הק"ו, אבל זה לא מסיק אדעתי' דליבעי תרווייהו בחדא מנחה, אלא יתכשרו באחת משתיהן,

ועל זה משני תלמודא דכיון דלא נזכר בתורה משיחה בחלות, ובלילה ברקיקין, ע"כ כוונת התורה שלא לשנית, וזה ברור בכוונת הרא"ם, ויהיה לפי זה דינא דהתוספתא מתאמת עם הש"ס דילן. - ו ומה שהקשה הלח"מ עוד מהא דלא בלל כשר, זה גם כן לא קשה, מטעם דלא שייך להא דלא בלל ולא משח, דשאני הכא דליתנהו בקיום, והוי כמו אינו ראוי למצוה דבלילה, ולמצוה דמשיחה, וכמו שכתבנו לעיל, ובזה תקשה טובא להרמב"ם שהשמיט כל עיקר האי דינא דשינה. ז ונראה דהרמב"ם מפרש הסוגיא כמו שפירשנו לעיל דהכוונה דאי לאו דמעמי' קרא שפיר הוי אמרינן דשניהן תרווייהו בעי' היינו דהחלות מעונות בלילה ומשיחה, ורקיקין טענין משיחה ובלילה, ואז הי' הדין דהיו טעונין שמן כפול מצד הדין שמפני הק"ו היינו למידין דכוונת התורה אשר מלבד השיעור הקצוב בבלילה עוד יש להוסיף לוג שמן הנאמר במשיחה ברקיקין, וכמו"כ גם ברקיקין יש להוסיף עוד שמן לבלילה, וכמו שכתבנו לעיל, ממילא אין להוכיח מהסוגיא לפסול בשינה ועשה לחלות משיחה, ולרקיקין בלילה, וסבר גם כן דמטעם זה אם לא עשה להחלות בלילה, אלא משחן לבסוף גם כן אין לפסול כיון דעכ"פ שיעור השמן נתן להמנחה אח"כ בהמשיחה, ומקרי ראוי לבילה מטעם דבידו ליתן השמן בכל עת ובכל שעה, והרי"ז כאילו נתן דכל שבידו לאו כמחוסר מעשה הוא, וממילא לא הוי יותר מלא בלל דכשר, וכמו כן ברקיקין כשנתן השמן בהסולת ועשה בלילה, ולא עשה משיחה, ג"כ אין לפסול, דהרי פסק הרמב"ם בפרי"ג הי"א שם דלא משח כשר, ואם בשביל זה שאינו ראוי למשיחה עתה מטעם דאסור להוסיף שמן, סבר הרמב"ם דאין זה מעכב, כיון דסיבת אינו ראוי הוא מצד אחר, ומפרש הרמב"ם לפי"ז דהתוספתא אזלא אליבא דרבי שמעון דסבר לא בלל פסול כמבואר לעיל דף י"ח וכלשון א"נ בתוס' שם ד"ה ור"ש דלר"ש דבעי כהן מעכבת הבלילה, יעוי"ש, וכן מפרש הרמב"ם, וממילא לר"ש גם משיחת הרקיקין מעכבת, וזהו טעם השמטת הרמב"ם לדינא דהתוספתא, וראיה לזה מדלא תנן בפר"ק דחולין האי כללא דחלות ורקיקין מה שכשר בזה פסול בזה, כמו דחשיב שם כל הני כללא, ולפי מה שפירשנו אתי שפיר, משום דהאי כללא לר"ש דוקא, ולדידן לא סברי לן, ושפיר השמיט הרמב"ם לתוספתא זו, וזה נראה ברור בס"ד. ח והנה לשיטת הרמב"ם דמכשיר בשינוי מעשיהן מחלות לרקיקין ומרקיקין לחלות, ולפי"ז כשר בחלות כשנתן חצי לוג לבלילה, וחצי לוג למשיחה, וכן ברקיקין, כשעשה ונתן מחצה לבלילה, ומחצה למשיחה, ויש להעיר דזה תליא בבעי' דגיטין ט"ז חצי' בטבילה וחצי' בנתינה. א עמוד ב משנה, מנחת ישראל וכו' מנחת כהן משיח לא הי' מקפלה, ביאור הדבר דמנחת כהן משיח נמי בעי פתיתה דכתיב פתיתה בהדיא במנחת

חביתין של כהן משיח, אלא שלא הי כופלה לארבע אלא כופל אותה עם שנים, כן פירש הרמב"ם בפיה"מ, וזהו גם כוונת רש"י שפירש כשאר מנחת כהנים, וכן מבואר ברמב"ם פרי"ג ממעה"ק ה"י דבכל המנחות הי' כופל לארבעה, היינו בין מנחת ישראל ובין מנחת כהנים,אלא שבמנחת כהנים אינו מבדיל, ושם בה"ה במנחת כהן משיח כתב כל פתיתה כפולה לשנים. ב ר' שמעון אומר מנחת כהנים ומנחת כהן משיח אין בהן פתיתה מפני שאין בהן קמיצה, נראה דפליג ר"ש עם רבנן בעיקר הסברא דפתיתה, דר"ש סבר דרק מפני הקמיצה הוצרכה, ורבנן סברי דפתיתה היא מצוה בפני עצמה, דלרבנן בעי כל המנחה פתיתה, ולר"ש לא בעי פתיתה רק מה שהוא קומץ, ומדויק דברי ר"ש שחוזר על דבריו ואומר וכל שאין בהם קמיצה אין בהם פתיתה, דקשה הלא אמר דמנחת כהן אין בהן פתיתה מפני שאין בהן קמיצה, ומדוע הוסיף עוד פעם ואומר וכל שאין בהן קמיצה וכו', אבל נראה שמוסיף דגם במנחה שיש בה קמיצה, אין צריך פתיתה אלא מה שהוא קומץ, ולא המנחה כולה, וממילא במנחת חוטא של כהנים דסבר ר"ש דנקמצת, ע"כ יש פתיתה בכדי לקמוץ והשיריים הקרבין לעצמן אין בהן פתיתה. ג והנה סברת רבנן מוכרח דע"כ איכא מצוה דפתיתה על המנחה כולה, דאל"כ אלא אמרינן דהמצוה דפתיתה אינה אלא על חלק הקמיצה, א"כ למ"ל קרא לפתיתה כלל, הלא בלאו הכי אנו יודעין דבעי מנחה פתיתה כיון דאי אפשר לקמוץ בלא פתיתה, ובלא הבדלה, דהרי עיקר מצות הבדלה דאיכא במנחת ישראל הוא רק בשביל הקומץ, ובזה יובדל מנחת כהנים דלא בעי הבדלה מטעם דאין קומצין, וע"כ צריך לומר דהפתיתה היא מצוה בפני עצמה, וכן מצאתי בחידושי הרשב"א, אבל תקשה לפי"ז לר"ש דסבר דלא הוי הפתיתה מצוה בפנ"ע, וכל עיקרה לא נאמרה רק מפני הקמיצה, וקשה למ"ל קרא, הלא לא סגי בלאו הכי, וצריך עיון, ואפשר לומר דסבר ר"ש דעיקר קרא בא ללמדנו דיש מצוה דפתיתה לעשותן דקין, וזהו דסבר כתנא דבי' ר' ישמעאל דסבר דפותתן עד שמחזירן לסולתן, וזהו על שיעור הקומץ לר"ש, וחידוש דין הוא בקומץ לעשותה דק. ד עוד נראה דר"ש סבר דיכול לעשות פתיתין פחות מכזית גם כן, ובזה פליג על רבנן, דרבנן סברי דפותת וקופל עד ארבעה, ור"ש סבר דפותתן עד כזית, וזה מתאים לפירש"י כת"י שפירש דהא דתנן וכולן פותתן כזית ר"ש קאמר לה, והיינו דלר"ש עיקר האי דנאמרה פתיתה לא למען עצמותה, ולא למען הקמיצה כי זה ממילא מובן דבעי פתיתה, כי אי אפשר לקמוץ בלא פתיתה, ועיקר הא דנאמרה פתיתה הוא בכדי להורות דבעינן כזית. א אמר רב יוסף האי חביצא דאית בה פירורין כזית מברכין עליה המוציא וכו' אמר רב יוסף מנא אמינא לה דתניא הי' עומד ומקריב וכו' נטלן לאוכלן אומר המוציא לחם מן הארץ ותנן וכולן

פתיתים כזיתים, ויש לעיין לפי מה שפירשנו דר"ש סבר דרק לקומץ בעי פתיתה, ולא השיריים, והנה הכא בשיריים מיירי דלאבילה, וקשה הא כהשיריים אין פתיתה כלל לר"ש, וההכרח לומר דזה לא כר"ש, ותקשה לרש"י כת"י דפירש דזהו מדברי ר"ש. ב והנה לפי"ז ע"כ אחת משתים, או דהמשנה זו הסיפא דלא כר"ש, או דאמרינן דר"ש סבר דכל המנחה בעי פתיתה, אבל זה אי אפשר לומר כמו שדייקנו לעיל דמדמסיים ר"ש בייתור דברים וכל שאין בהן קמיצה אין בהן פתיתה, ע"כ מוכח דלא הי' פתיתה בהשיריים, וא"כ ממנפ"ש תקשה לרש"י כת"י כמו שכתבנו לעיל. ג ונראה אה דיש מקום לומר דבאמת המנחה כולה בעי פתיתה לר"ש גם כן, רק הבדל יש ביניהם דמה שנצרך לקומץ עושה פתיתה גם לפחות מכזית, בכדי שתהי' הקמיצה בנקל, והשיריים פותתן עד כזית, והמשנה הא דתנן וכולן פותתן כזיתים הוא דברי ר"ש כמו שפירשו כת"י. ד ובזה יש לפרש כוונת הרמב"ם בפירה"מ שכתב וז"ל אמר רחמנא פתות אותה פתים, ואמרו אותה פתים ולא פתי' פתיתין ר"ל שאינו מפליג בפתיתה, רק לא יהיו פחות מכזית, ואותה הפתיתה שהיא כזית כופל אותה עם ארבע ואינו מבדיל כדי שלא יהיו פיתייה פתיתין עכ"ל, מבואר דמפרש הא דכופל לארבע היינו מכזית, ודבריו תמוהין טובא, א) הלא בעינן שלא תהי' הפתיתין פחות מכזית כמבואר בגמ', והרמב"ם עצמו כותב כן בראשית דבריו, וא"כ היאך כתב אח"כ דאותו כזית כופל עד ארבע, ב) הלא מבואר בסוגיא זו מדפריך לרב יוסף מהא דתנן דפותתן בכזית דמבואר דלא היה בפחות מכזית, אבל יש לומר דכוונת הרמב"ם בזה דתרי אופני פתיתה היתה, והיינו דהפתיתה לקומץ, היה כופל הכזית עד ארבע, אבל השיריים לא היו פתיתין בפחות מכזית, ובזה יש ליישב רש"י כת"י גם כן, הא דתנן וכולן פותתן בכזית ר"ש קאמר לה, והיינו דהקומץ היו פותתין בפחות מכזית ג"כ בכדי שיהיה יפה לקמיצה, והשיריים היו פותתין לכזית, ושפיר קאמר הש"ס דפריך לרב יוסף מהא דתנן וכולן פותתן בכזית, ולפי"ז יתפרש המשנה בדברי ר"ש שאמר וכל שאין בהן קמיצה אין בהן פתיתה, דע"כ הכוונה על השיריים כמו שכתבנו לעיל, ע"כ הכוונה שאין פתיתה לפחות מכזית, אבל יש בהן פתיתה לכזית, ולפי"ז גם ר"ש סבר מצוה דפתיתה שהיא מצוה בפני עצמה, - אבל הבדל יש בין קומץ להשיריים. ה והנה אח"כ ראיתי להרב ברטנורא מפרש המשנה הא דתנן וכלן פותתן כזיתים דסיפא דמתניתין לאו ר"ש קאמר לה אלא דברי הכל היא דלאחר שעושה פתיתין כזיתים כופל כל זית לשנים ושנים לארבעה, ותמה עליו התוס' חדשים דהרי מבואר בסוגיא הכא וברכות ל"ו דלאחר הפתיתה נשארו כזיתים דהרי רב יוסף יליף מזה דמברכין המוציא רק על כזית יעוי"ש, והנה לפי מה שפירשנו לדברי הרמב"ם בפירה"מ דהבדל יש בין

הפתיתה דהקומץ להפתיתה דשיריים, וסיפא דהמשנה בשיריים מיירי, והרמב"ם דכתב בדבר הפתיתה דכזית שכופל עד ארבעה בקומץ מיירי אתי שפיר גם פירוש הברטנורא, דע"כ אזיל בזה לשיטת הפירה"מ. ו איברא דהרמב"ם בספר הי"ד בפרי"ג ממעה"ק לא כתב כמו שכתב בפיה"מ, אלא כתב דפותת כל חלה לשנים ושנים לארבעה, ונראה דהרמב"ם סבר דהמשנה הא דתנן וכולן פותתן הוא דברי ר"ש כפירש"י כת"י, אבל רבנן סברי דכל המנחה כולה היה כופל לשנים ושנים לארבעה, והיינו דלר"ש יש לזה הכרח בכדי שיתפרש המצוה דפתיתה שתהיה מצוה גם בלעדי הפתיתה דלקמיצה, כדלעיל אות ג', אבל לרבנן דסברי דכל המנחות ישנן בפתיתה אתי שפיר כפשוטה, אבל לפי"ז יש להעיר מדוע הביא הרמב"ם להאי דינא דכולן פותתן בכזית שם בפרי"ג מה' מעה"ק ה"י, והיינו דלרבנן כיון שכל המנחה הוא כופל רק לארבעה, ובהכרח שיש בכל חתיכה יותר מכזית, וממילא שאין בזה מצוה לפתיתה בכזית, וא"כ תמוה מדוע כתב הרמב"ם להאי דינא דהמשנה וכולן פתיתין כזיתים, דלפי מה שביארנו האי דינא דהמשנה לפי פירושו בפיה"מ לר"ש תנן, וצריך עיון, ואפשר דכוונת רבינו דמצוה להדר שלא תהי' חתיכה אחת מן הכפלות פחות מכזית, והיינו דאין זה הדין המשנה אלא מצוה בעלמא דכיון דיש חשיבות לכזית יותר, להכי מצוה להדורי שלא תהי' הכפלה גם באחת מהן פחות מכזית, והיינו דלא אפשר לצמצם שתהי' בשוה, אבל יש להדר שתהי' כל אחת לא פחות מכזית. ז והנה בהא דאמר ר"ש דמנחת"כ אין בהן פתיתה מפני שאין בהן קמיצה, משמע מזה דמנחת חוטא של כהנים דבעי קמיצה לר"ש דסבר דמנחת חוטא של כהנים נקמצת בעי פתיתה, וכמו שכתבנו לעיל, ובזה מדויק דברי רש"י שפירש מנחת נדבה דהיינו לאפוקי מנחת חוטא, ומצאתי במל"מ בפרי"ג ממעה"ק שמדייק כן מדברי רש"י, ומוכיח גם כן דמנחת הסולת בעי ג"כ פתיתה משום דמנחת חוטא היתה באה סולת, ובאמת יש לדייק מברייתא עצמה היה עומד ומקריב מנחת מנחות וכו' מברך שהחיינו ופירש"י מנחת העומר, והרמב"ם בפר"ז מתמו"מ כתב דאם מקריב מנחה מן החדש מברך שהחיינו יעוי"ש, משמע דמפרש הרמב"ם גם כן ברייתא זו דמיירי לענין הקרבת העומר, ומבואר הכא דבעי מנחת העומר פתיתה, ומנחת העומר היא מנחת הסלת, ומזה תמוה על הרא"ם שפירש בכוונת רש"י בחומש דמנחת סולת לא בעי פתיתה, וכבר עמדו בזה, ולפי מה שביארנו ע"כ דעת הרמב"ם דמנחת הסלת בעי פתיתה, כמו שנתבאר.

א דף עו אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל לחמי תודה שאפאן ארבע חלות יצא, והא בעינן ארבעים למצוה, והא בעי אפרושי תרומה מנייהו וכ"ת דמפריש מכל חדא וחדא אחד רחמנא שלא יטול פרוס דאפרישנהו בלישייהו, והנה יוצא מסוגיא זו דשאני בין

דינא דארבעים לדינא דבעינן שתהי' התרומה חלה שלימה ולא פרוסה, וזהו מדלא משני הסוגיא בהא דפריך שלא יטול פרוס דזהו למצוה, כמו שמשני בהא דפריך והא בעינן ארבעים ומשני דארבעים הוא רק למצוה, ומדלא משני כן גם בהא דפריך שלא יטול פרוס דזהו רק למצוה, מבואר דזה מעכב בדיעבד, וכן מורה לשון הרמב"ם בפר"ט ממעה"ק הכ"ב וזה לשונו ולחמי תודה שאפה אותן ארבע חלות יצא לא נאמר ארבעים אלא למצוה והוא שיפרוש החלה שלהן אחת מכל קרבן כשהן בצק שאין מפרישין פרוסה שנאמר אחד מכל קרבן שלא יטול פרוסה יעוי"ש, הרי חזינן דלדין זה שלא יטול פרוס כתב בדוקא, ויש להבין מדוע ישתנה דין זה דשלא יטול פרוס דהוא לעיכובא יותר מהדין דארבעים שהוא רק למצוה, הא לפי הכלל דבעינן בקדשים שנה עליו הכתוב לעכב, א"כ אין הבדל בין דינא דארבעים לדינא דשלא יטול פרוס. ב ונראה לפום האי כללא שכתבו ומסרו לנו הראשונים דבכ"מ שאמרה תורה מצוה בלכתחילה אעפ"י שאינו מעכב, אבל עכ"פ ראוי לזה בעינן, ואם גם אינו ראוי להמצוה, זה מעכב בדיעבד לפי הכלל כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת, וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת, וה"נ יובדל האי דינא דארבעים, לדינא שלא יטול פרוס, וזה הדבר, דהאי דינא דאמרה תורה ארבעים חלות למצוה, דשייכות המצוה בעודן לישה, ואז היתה העיסה ראוי' לזה, ועל זה אמרינן דאינו מעכב, כיון דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת, משא"כ בהא דמצות הרמה, דלפי הס"ד הוא דוקא לאחר אפיי', ואמרה תורה שלא יטול פרוס, ואם לא אפאן אלא ארבע חלות, א"כ הוי אינו ראוי לבילה ליטול שלימה וממילא מעכבת מטעם דכל שאינו ראוי לבילה מעכבת בו, אבל כשמשני הש"ס דמפריש בלישייהו, וא"כ אין מצוות הרמה דוקא לאחר אפיי', אלא שייכות המצוה גם בלישייהו בעודו בצק, נמצא דהדין שלא יטול פרוס לא נאמרה רק באופן שלא נטל בבצק, ומפריש אחרי אפיי', ולפי"ז שפיר פריך הש"ס והא בעינן אחד שלא יטול פרוס, והיינו דכיון דלהס"ד לא ידע דאפשר להפריש בלישה, א"כ כיון שעיקר המצוה באפויות, וא"כ תקשה והא בעינן שלא יטול פרוס, וזה מעכב מטעם כל שאינו ראוי לבילה. ג אבל יש לעיין דלפי"ז לאחר שחידש הש"ס דיש להפריש תרומה גם בלישה, א"כ גם כשלא הפריש בלישה, מדוע מעכב בדיעבד בשלא הפריש בלישה אלא לאחר אפיי', ונטל פרוס, גם כן ליהני מטעם דכיון דהי' ראוי ליטול שלם בעודו בעיסה וא"כ אינו מעכב גם בדיעבד כשנוטל פרוס, ואם כן תצא עתה דין חדש דלאחר שחידשה הסוגיא דיש להפריש בלישייהו שוב אינו מעכב גם כשנוטל פרוס, אבל לא כן משמע ברמב"ם שהרי גם אחר שכתב דארבעים אינו אלא למצוה כתב והוא שיפריש תרומה בעודו בצק, ומשמע שזהו לעיכובא גם אם ישנן בהפרשה בלישה,

ותמוה דלפי מה שביארנו לא היה להרמב"ם לכתוב רק הדין דאפשר להפריש תרומה בבצק, וממילא לא איכפת לן גם בפרוס בדיעבד ולא הוי הדין דשלם אלא בלכתחילה, ומבואר שדעת הרמב"ם דזה מעכב גם בדיעבד, וצריך עיון. ד ונראה דשאני הא דלא יטול פרוס דע"כ דין זה על אחר אפיי' נאמרה, ובאופן שאפה ארבע חלות לא יצוייר האי דינא כלל, ולא הוי גם ראוי לבילה לדין זה, ולא מהני הא דהי' ראוי לבילה בהפרשה דבצק, כיון דלא נאמר האי דינא בבצק, ושפיר כתב הרמב"ם דדין זה שלא יטול פרוס מעכבא. - ה כתבו התוס' בזבחים נ"ז ע"ב בד"ה היינו וא"ת ומגז"ש דתרומות מעשר היכי יליף לי' חלות דלמא עביד חדא חלה גדולה ויטול הימינה פרוסה לתרומה, ויש לומר דהא אמרינן בפסחים אחד שלא יטול פרוסה, ועוד דרשינן התם שיהיו כל הקרבנות שוין אלמא דבעי להנך חלות דליהוי כחלות של תרומה עכ"ל, והנה תירוץ זה השני תמוה לי טובא, א) בהא דכתבו דדרשינן אחד שיהיו כל החלות בשל תרומה, וזה אינו מבואר בסוגיא לא בפסחים שם ולא במנחות, ואם משום הא דתנן לקמן ע"ז ע"ב מכל קרבן שיהי' כל הקרבנות שווין שלא יטול מקרבן על חברו, התם לא נתמעט רק שלא יטול מקרבן על חברו, אבל אינו מוכח בדין שיווי, ב) אדרבה מבואר הכא להיפך וזהו דכיון דמסיק דאפרישנהו בלשייהו, וא"כ ע"כ אותן הארבע חלות גדולות יותר מהחלות של תרומה. ו ונראה דכוונת התוס' לסוגיא דידן, וזהו לרב הונא דאמר לקמן ע"ב מנחת מאפה שאפה חלה אחת יצא מ"ט מצת כתיב מתקיף לה ר"פ טעמא דכתיב מצת הא כתיב מצות לא, והא גבי לחמי תודה דכתיב מצות ואמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל לחמי תודה שאפאן ארבע חלות יצא, ומשני ההוא פליגא, מבואר מזה דלר"ה אין דלר"ה אין להפריש תרומה בלישה, מטעם דבעינן ארבעים חלות דוקא, ולכאורה קשה מאי פריך מהא דשמואל הא גם שמואל מודה דלמצוה בעינן ארבעים חלות, וע"כ צריך לומר דכיון דאמר רב הונא דרק במנחת מאפה יצא בחלה אחת, מטעם דאזלינן בתר הכתיבה דכתיב מצת חסר, וי"ו, ונשמע מזה דבמקום דכתבה תורה מצות מלא, ע"כ הוא לעיכובא, ואכתי קשה עיכובא מנלן, ואם בשביל דכתיב מצות מלא, זהו מטעם אחר, משום דבע"כ איכא בלחמי תודה רבים, משום דיש כאן בע"כ רבים, דאפילו לשמואל ע"כ ארבע בעינן, ולא משכחת חלה אחת, ולא אפשר למיכתב מצת חסר דמשמעו אחת משום דלא סגי בלא ארבעה, וא"כ אכתי איכא למימר דכתבה תורה מצות מלא משום דלא אפשר, אבל במספר ארבעים הוא רק למצוה, וע"כ צריך לומר דרב פפא לסימן בעלמא נקט הא דכתיב מצות, ועיקר הלימוד המורה עיכוב הוא מאחד הכתוב בתודה, וזהו שנאמר "והקריב ממנו אחד מכל קרבן", ומשמעות אחד שהוא שוה להנשארים, ובא למעוטי

שלא יפריש תרומה בלישה, שאז תהי' חלת התרומה קטנה משל הנשארים, אלא בעינן שיהיו כולן שווין, וזה לא אפשר רק אם יאפה ארבעים, ומפריש תרומה מן האפויות, וא"כ הרי"ז כמו שנה הכתוב לעכב שיהיו ארבעים חלות, וזהו עיכובא, וזהו שמסיק הש"ס הכא ההיא פליגא, ולזה כיוונו התוס' בזבחים בשני התירוצים, דתירוץ ראשון הוא אליבא דשמואל, והתירוץ השני הוא אליבא דר"ה דע"כ דריש מהא דאחד האמור בתודה שבעינן שיהיו כל החלות כשל תרומה, נמצא דהאי דינא אם בעינן שיהיו החלות שוות לשל תרומה תליא גם כן בפלוגתא דרב הונא ושמואל, והרמב"ם דפסק כשמואל, ממילא לא כתב כלל האי דינא דבעינן שתהי' החלות שוות לשל תרומה, והא דלא כתב כן דלמצוה לכתחילה בעינן שתהי' החלות שוות לשל תרומה, משום דזה נכלל במה שכתב דלמצוה בעינן ארבעים חלות, וממילא החלות שוות לשל תרומה, וכמו שנתבאר. ז תוספות ד"ה דאפרשינהו בלישייהו, לכאורה דאין שם תרומה עליהם בעיסה דבשחיטת הזבח הוא דקדשי ותנן בפר. התודה שחטה עד שלא קרמו בתנור לא קדש הלחם, ותימא דבסוף פר"ק דנדרים וכו' וצריך לומר דלאו תרומה ממש הוו עד אחר אפייה יעוי"ש, ותמהני טובא מה ענין תרומה לקדושת הזבח, הלא שני דינים הם בלחמי תודה היינו דיש דין תרומה ליתן לכהן אחד מעשרה כדין תרומת מעשר כמו שמבואר לקמן ע"ז ע"ב, ויש עוד דין דהחלות יתקדשו בקדושת הזבח, וטרם שיתקדשו בקדושת קרבן אסור באכילה בין לכהן התרומה ובין לבעלים השיריים, אבל דין הפרשת התרומה אינו מאוגד עם הקדושת הזבח שמקדש החלות, וזהו ביאור הגמ' בנדרים י"ב במסקנא דתרומת לחמי תודה מיירי לפני זריקת דמים טרם שנתקדשו בקדושת זבח, ומ"מ שם תרומה חלה על חלקו של כהן, והוי זה דבר הנדור ממש, והאומר הרי עלי כתרומת לחמי תודה הוי נדר מעליא, ומה ראו בעלי התוס' על ככה לומר דלא חל שם תרומה טרם שנתקדשו החלות בקדושת זבח, ודוחק לומר דלא הוי כגמר מלאכה לתרומה טרם שנתקדשו בקדושת זבח, משום דמה ענין גמר מלאכה שייך בהקדושה, ופשיטא שיכול ליתן לכהן חלה אפויה גם טרם קדושת החלות על ידי הזבח, ופשיטא דכמו כן יכול ליתן בלישה, וחלה שם תרומה על מה שנותן לכהן. ח וגם בזה שכתבו התוס' דלא חל שם תרומה עד אחר אפייה, דלפי"ז קשה מדוע מסיק הש"ס בנדרים שם דהאומר הרי עלי כתרומות לחמי תודה לפני זריקה אסור, מטעם דהוי דבר הנדור, ולא דבר האסור, ואם אמרינן דאין זה תרומה עד אחר אפייה, והיינו ג"כ עד אחר שיתקדשו בקדושת הזבח, א"כ אין זה דבר הנדור, וע"כ מוכח משם דתיכף משעת דפרשה נאסר משום תרומה, והוי דבר הנדור, וראיתי אח"כ בתוס' נדה ו' ע"ב שכתבו בהדיא דמדחזינן שם דהמתפיס בתרומות לחמי

תודה נאסר הככר דע"כ חלה קדושת תרומה בעודה עיסה, וכן מבואר בהמאירי שם בנדרים שכתב וז"ל ואם התפיס בתרומה זו שהופרשה בלישה אסור שהרי הופרשה קודם זריקת הדם יעוי"ש, מבואר דסבר דע"כ חל שם תרומה תיכף ומיד בשעת הפרשה, סו"ד דברי התוספות הכא, צע"ג. ט כתב הרא"ש שם בנדרים אלא דאפרשינהו בלישה, אחר שעשה מכל מין ומין עשר חלות, ונתן אחת מכל מין לכהן, ומתשעה הנותרים עשה חלה אחת יעוי"ש, ויש לעיין מדוע בעי שיעשה תחילה עשר חלות, ולא סגי שיטול חתיכת בצק באומד שהיא אחת מעשר להיות לתרומה, ואפשר שדעת הרא"ש כשיטת הרמב"ם דלא סבר כאבא אלעזר בן גומל בתרומות מעשר דניטלת באומד. אלא בעינו דקדוק בשיעורה כמבואר ברמב"ם פר"ג מתרומות ה"י, והכא לתרומת מעשר מדמינן, ובעי לדקדק בשיעור עשרה, להכי יש לעשות מקודם עשר חלות, ובזה יכול לכוון שתהי. התרומה בשיעור מכיון ומצומצם, וזהו שיעשה כל החלות העשר בשוות להדדי. י אבל לפי"ז קשה מדוע לא כתב הרמב"ם להאי דינא, וע"כ צריך לומר דהכא בתרומות לחמי תודה כיון שבלאו הכי לא ינצל מנטילה דמאומד, דהרי גם כשמפריש חלה אחת אפויה אין כאן צמצום, דגם כשעושה עשר חלות ומכוון שיהיו כולן שוות, אין זה אלא בגדר אומדנא, וא"כ מה לי אם האומדנא כשנוטל אחת מעשרה או כשנוטל אחת מכל הבצק, ועפ"י אומדנא משער שזה הוי חלק אחת מעשרה. יא לכן נראה שכוונת הרא"ש הוא מטעם אחר והיינו דמדכתיב אחד מכל קרבן הכוונה שיהי' כל החלות שוות, וכמו שכתבו התוס' בזבחים שכתבנו לעיל, ודין הוא בהרמה, והרמב"ם סבר דדין זה לא נאמרה אלא למצוה ובאופן שעושה ארבעים חלות, אבל לא כשעושה ארבע חלות וכמו שכתבנו לעיל בביאור דברי התוס' בזבחים, ולהכי לא כתב הרמב"ם להאי דינא דבעינן עשר חלות שוות, דזה לא נאמרה בשמפריש בלישה, וכשמפריש חלה מן אפויות פשיטא שהחלות כולן שוות עפ"י אומדנא מטעם דבעינן חלק עשירי כדין תרומת מעשר. א עמוד ב ת"ר סלת ואפית אותה מלמד שנקחת סולת ומנין שאפילו חטין ת"ל ולקחת מ"מ, יכול אף בשארי מנחות כן ת"ל אותה, מבואר מזה דבכל המנחות נקחות דוקא סולת, ולא חטין, ופירש"י הטעם משום דאין הכל בקיאין לנפות יפה הלכך יקח סולת מנופה כל צרכו מן השוק, וכן פירש הרשב"א בחידושיו, והנה משמע מזה שזהו רק למצוה מן המובחר, והנה לפלא שלא הזכיר מזה הרמב"ם מאומה, וכבר תמה בזה הגאון מלבי"ם בהתוה"מ, ותירוצו אינו מחוור, וגם בלקוטי הלכות להגרי"ם שליטא תמה בזה. ב והנה לדעת רבינו הגר"א ז"ל, הובא בפירוש התו"כ להגרי"מ שליט"א בפ' אמור פרי"ח, שמפרש דלקיחת החטין למנחות מעכב בדיעבד גם כן, והנה תמה שם טובא מדוע יפסל

בזה שהביא חטים ועשאן סולת והרי אפילו חסר הגשה כשר בדיעבד אעפ"י דכתיב בהדיא בתורה כש"כ בזה שלא לקח סולת בתחילה, יעוי"ש. ג ונראה דלפי המבואר דכל מצוה בלכתחילה אעפ"י שאינה מעכבת, אבל בעינן שתהי' ראוי להמצוה, וזה מעכב גם בדיעבד מטעם דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת, וה"נ כיון שיש מצוה לקנות דוקא סולת, והיינו דמדכתיב ולקחת סולת המצוה שיקנה סולת דוקא, וממילא אם קנה חטים, הרי אינו ראוי עוד לקנות סולת, ומה שעשה סולת מן החטים הקנויות הרי אין בזה הקני' דסולת, - וממילא אינו ראוי סולת זה להיות בקיום המצוה דלקיחה, וזה מעכב בדיעבד, ואעפ"י שאפשר למכור החטים, או הסולת לאחר, ואח"כ לקנות ממנו הסולת, אין זה נקרא ראוי, מטעם דעכ"פ משעה שנכנסו החטים לרשותו אין כאן ראוי, זהו מה שנראה להצדיק שיטת רבינו הגר"א בזה. ד והנה גם הגאון בטו"א לחגיגה כ"ד מפרש דהדין בכל המנחות דנקחות דוקא סולת, ומפרש ג"כ דכמו שאינו יכול להביא חטין, כן אם יש לו חמין משלו, וכתב שהוא מכח כש"כ, דהשתא לקנות חטין ולעשות סולת אמרת לא, אלא צריך להביא לרשותו כשהוא כבר סולת, כש"כ שאינו רשאי להביא לחטין שגדלו ברשותו, ומסיק שם דאי אפשר להביא מנחות אלא אם כן קנה סולת מן השוק יעוי"ש, ומשמע שם דסבר דמעכב גם בדיעבד, וע"כ הסברא בזה כמו שנתבאר. ה והנה אם נפרש דהמצוה דמנחות דוקא בלקיחה דסולת, א"כ היאך יתפרש הא דפליגי בית שמאי ובית הלל בנתן לה חטין באתננה ועשאן סולת, אם חל על השינוי ג"כ איסור אתנן, וקשה הלא אף אם לא חל איסור אתנן על הסולת אכתי אינה יכולה להביא הסלת הזה, מטעם שלא לקחה סולת, ואפשר דהכוונה למכור לאחרים, אף על פי שדוחק הוא. ו ואפשר לומר דכוונת הרמב"ם שהשמיט לברייתא זו דמפרש ג"כ דסבר האי תנא דכוונת התורה ולקחת סולת, שהמצוה לקנות, אבל הרמב"ם סבר דזה תליא בפלוגתא אם נפרש לשון לקיחה בתורה שהוא לקנות, והוא משום דמצינו בפסח מצרים שאמרה תורה משכו וקחו לכם, ולמדו מזה בירושלמי קדושין פר"א דבהמה דקה נקנית במשיכה, וא"כ מפרש דהאי קחו הוא לשון קנין לקנות, ומזה נלמד דבהמה דקה נקנית במשיכה מדאורייתא, אבל לדידן דקיי"ל דמשיכה מדרבנן א"כ ע"כ אינו מפרש דקחו הוא לשון קנין אלא סתם קיחה שהוא לשון לקיחה לחודיא, וא"כ אינו מפרש הכא ולקחת סולת שהכוונה לקנות דוקא, וא"כ ליתא להאי דינא דברייתא, ומטעם זה השמיט ברייתא זו מהלכותיו. ז עוד נראה סתירה לדין זה מהתוספתא פר"ח דמנחות דאין מביאין מנחות מן הטבל, ואם בעינן לקיחה סולת דוקא, א"כ הרי"ז לוקח אחר מירוח, ופטור ממעשר, לשיטת הרבה פוסקים, וזהו גם כן שיטת הרמב"ם בפר"ב ממעשר ה"ב, וא"כ אין זה טבל מדאורייתא,

וע"כ דסבר האי תנא דליתא להאי דינא, ושפיר השמיטה הרמב"ם. א דף עז עמוד ב' ת"ר והקריב ממנו מן המחובר וכו ופירש"י שיהיו כל החלות ביחד בשעת תרומה, וברש"י כת"י פירש שיהיו בכלי אחד ליטול תרומה, ונפק"מ בין הפירושים נראה דלרש"י אין זה הדין מטעם קדושת קדשים, אלא דין בתרומה, ונפק"מ דלא בעינן שיהי' חיבורן ביחד בכלי שרת בשעת ההרמה, אבל לרש"י כת"י בעינן שיהיו מחוברין ביחד בכלי שרת, והיינו שחידוש דין הוא מצד קדושתן, והנה בתוס' כתבו פירוש הקונטרס שיהיו כולן בכלי אחד כשיטול התרומה, וזהו כשיטת רש"י כת"י, והתוס' כתבו דאין צריך אלא מוקף בעלמא כמו ממנו דכתיב בתרומה, והיינו דסברי התוס' שאין דין זה מצד הקדושה, אלא מצד התרומה, ולכן כמו דבעינן מוקף בתרומת מעשר, כן בעינן מוקף בתרומת לחמי תודה, ומה שהקשו מהא דהקומץ רבה דמשמע דבעינן בכלי שרת יעוי"ש, תמוה טובא דשאני התם דבעינן קמיצה בכלי שרת ופשיטא דלא מהני בשני כלים, משא"כ תרומת לחמי תודה דלא בעי כלי שרת מטעם הקדושה דכבר קדושין הם בשחיטת הזבח, ומצאתי בר"ש פר"ג דמע"ש משנה י"ב שנחית לזה יעוי"ש. ב ונראה להוכיח דע"כ דין תרומה הוא ולא דין קדשים, והוא מהא דמצינו דיכול להפריש בלישה, והנה אז עדיין אין בהחלות קדושה קודם אפייתן בתנור, וקודם שחיטת הזבח, וע"כ ההרמה הוא רק מתורת תרומה, וכמו שפירשנו לעיל הסוגיא, ואם אמרינן דבעינן מחובר בתורת קדשים, א"כ חסר שם מן המחובר, וע"כ דכל עיקר האי דינא הוא רק מתורת תרומה, ולא בעינן אלא מוקף לחודיא, איברא דהתוס' כתבו לעיל דהקדושה נגמרת אח"כ אבל לא כתבו התוס' דבעינן מחובר בעת חלות הקדושה, והיינו דהתוס' לשיטתם דלא בעינן אלא מוקף בעלמא, וסגי המוקף שבשעת הרמה, ובעיקר דברי התוספות כתבנו לעיל להקשות, אבל על כל פנים מוכח דרק תורת תרומה איכא בזה, ודין תרומה זו כדין תרומת מעשר דבעי מוקף מטעם דכתיב ממנו. ג ובזה יש ליישב הא דהשמיט הרמב"ם האי דינא דבעינן מחובר בשעת הרמה, והיינו דסבר דאין זה אלא מצד תרומה, וממילא מובן שדינו כדין תרומת מעשר, וכיון שכתב הרמב"ם שדינו בעשרה ממילא דינו דהרמה תהי' במוקף, והא דנקט התנא האי דינא שיטול מן המחובר, נראה דמפרש הרמב"ם דהתנא ע"כ סבר דדין זה הוא מצד הקדושה, ולזה בעינן קרא מיותר ללמדנו דבעינן הרמה בקדושה ובכלי שרת גם כן, וע"כ דלא סבר האי תנא דיכול להרים התרומה בלישה, והוא דסבר האי תנא דהרמה צריכה להיות בקדושתה, אבל הרמב"ם ע"כ לא סבר להאי דרשא מטעמים השנים, א) משום דסבר להלכה דיכול להרים תרומת לחמי תודה בלישה כמו שכתבנו לעיל, ב) משום דאם נתפוס דרשא זו דבעינן הרמה בקדושה ובכלי שרת, א"כ

תקשה היאך יליף התנא גז"ש דממנו ממנו ללמדנו דתרומת לחמי תודה אחד מעשרה, והא בעינן שתהי' הגז"ש מופנה, ולכהפ"ח. מופנה מצד אחד בעינן שזהו שיטת רבנן כמבואר בנדה כ"ג יעוי"ש, וע"כ שזהו שימת הרמב"ם, וע"כ האי תנא סבר דלא בענין גז"ש מופנות, ודריש גז"ש אף אם היא אינה מופנה, ודריש ג"כ דהאי ממנו בא להורות דבעינן מחובר מצד ההקדש, ובעינן בכ"ש גם כן, אבל הרמב"ם לשיטתו שפיר לא הביא האי דינא שלא יטול מן המחובר, ובמו"ש. ד ונילף מתרומות חלה, ופירש"י דהוי אחד ממ"ח, ורש"י כת"י פירש אחד מכ"ד, ולא פליגי אלא אחד ממ"ח הוא שיעור הנחתום, ואחר מכ"ד הוא שיעור הבעה"ב, ותמוה טובא הלא אין שיעור לחלה מן התורה, ודינה כתרומה, כמבואר בספרי, וכן פסק הרמב"ם בפר"ה דבכורים, ובשו"ע ה' חלה, ותמהו בזה גם המפרשים. ה ונראה דכמו דבתרומה יש שתי מצות תיקון הכרי שהוא במשהו, ומצות נתינה שיש לה שיעור, הנה כמו כן בחלה, דמצד תיקון העיסה סגי במשהו כמו בתרומה, אבל מצד קיום מצות נתינה שתהא נקראת חלה בקיום הנתינה לכהן יש לה שיעור מן התורה כפי ששיערו חכמים, וכמו שכתב הרמב"ן בשם הר"ת בחידושיו לשבת ט"ו, שמאי אומר מקב לחלה, שכתב שמעתי בשם הר"ת דכיון דכתיב בחלה תרימו תרומה פירש ותינתן לכהן וקי"ל שיעור אוכלין בכביצה, פחות מכן אינה חלה, ולא מקיימא בי' מצות נתינה ושמאי אזיל בתר דעתו של בעה"ב שהוא מפריש אחד מכ"ד, נמצא שהוא מפריש מקב בביצה, והלל אזיל בתר דעתו של נחתום שהוא מפריש אחד ממ"ה, נמצא מפריש מקביים חלה של כביצה יעוי"ש, נמצא דלענין נתינה לכהן יש שיעור מן התורה, ומסוגיא זו ראי' לשיטתם ופריך שפיר ונילף מחלה, וכמו שנתבאר. א בעי רבא תרומת לחמי תודה חייבין עליה מיתה וחומש וכו' ולא איפשטא, ומזה יש לתמוה להרמב"ם דפסק לקולא, אעפ"י שספד"א הוא, עוד תמהני טובא ממה שפסק הרמב"ם בפר"ח מבכורים ה"ט גר שנתגייר והיתה לו עיסה וכו' ואם ספק חייבת בחלה לפי שהוא עון מיתה, והוא דין המשנה בפר"ג דחלה, הרי מבואר דבספק מיתה פסק הרמב"ם להחמיר, וא"כ הכא ג"כ הוי ספק מיתה, ומדוע פסק להקל, ודוחק לחלק בין הספיקות דהתם הוי ספיקא דמעשה, והכא הוי ספד"ד, דמ"ש. אה ב ונראה דלענין חיוב מיתה וחומש יש תנאי התשלומין דהיינו חיוב דמים, ולכאורה הא אין דמים לתרומת לחמי תודה, אמנם אפשר לומר לפי מה שפליגי תנאי ואמוראי בפסחים ל"ב בתשלומי תרומה לפי מדה משלם או לפי דמים, ורבא ע"כ סבר דלפי מדה משלם, וא"כ לא בעינן שיווי הדמים, ושפיר ישנו להתשלומין בתרומת לחמי תודה כבכל הקדשים, דהאוכל קדשים ישנו בתשלומין ועיין בתוספתא דשקלים פר"ג אות י' א"ר יוסי וכו', ואין זה

דמיון להא דספק חלה דמחויב בספק מטעם דהתם שייך תשלומין של דמים, והכא ליתא ע"כ בתשלומין. ג אבל אין זה מספיק דהלא אף אם אמרינן דאינו בר תשלומין, מ"מ אם אמרינן דיש חיוב מיתה וחומש, הרי הוא עומד בחיוב, ואינו בקיום והרי הוא בלא כפרה על אותו עון, ומצינו בזה לענין חיוב כפרה לענין כופר, בגיטין מ"ג בשור שהמית לחצי עבד וחצי ב"ח דמבואר שם דכיון דאין לו יורשין למי ישלם אמר רבא שם ראוי ליטול ואין לו, וכן פסק הרמב"ם בפרי"א מנזיקי ממון ה"ב שכתב ראוי ליתן ואין מי יקחנו, וע"כ הביאור בזה דנשאר מחוסר כפרה, ולא שייך שם לומר דספק כפרה לחומרא כמו"ש הרמב"ם בשור של שני שותפין דצריך לשלם לכל אחד כופר שלם מטעם דספק כפרה לחומרא כמו"ש הה"מ שם, וע"כ דשאני הכא כיון דאין כאן מי שיטול כיון דהיורשים אינם יורשיו, והכי נמי ע"כ סברת רבא בבעי' זו דאף אם אמרינן דיש חיוב מיתה וחומש, אמנם אם אין כאן דמים לשלם ממילא יהיה מחויב כפרה, וישאר בלא כפרה, וא"כ תקשה מדוע פסק הכא רבינו להקל, ומשמע מדבריו דאפילו חיוב אין כאן כמבואר. ד ונראה דסבר הרמב"ם דספק מיתה ביד"ש דינו כספק מיתה ביד"א, וכמו שאמרה תורה בספק מיתה ביד"א דספק נפשות להקל, וע"כ דשם הדין דיצא לגמרי מחיוב, והיינו אפילו מספק חיוב, וההרגו חייב מיתה בודאי, כן גם בספק מיתה ביד"ש הדין דמספיקא פטור הוא לגמרי, ויצא גם מספק חיוב של ספק, והרי הוא בר פטור לגמרי, ובזה מיושב הא דהקשה מרן דלא הי' לרבינו לכתוב פטורין ממיתה דהא מיתה ביד"ש הוא וקמי' שמיא גליא, ומי פשטא בעי' יעוי"ש, ונראה דסבר הרמב"ם דחידוש דין הוא, בספק חיוב מיתה, דמיתה ביד"ש דינו כמיתה ביד"א, ובי"ד של מעלה מחויב לפסוק כמו שהדין מיתה ביד"א, וכיון שלענין מיתה ביד"א הוי בספק בר פטור גם מעצם הדין, הנה כמו כן הדין כלפי שמיא ונקרא בר פטור כלפי שמיא ג"כ, ולפי מה שפירשנו לעיל אתי שפיר דלא שייך הכא הספק כלפי שמיא לחודיא דהלא איכא נפק"מ ג"כ לדידן לענין חיוב תשלומין וחומש, ולדידן נקרא בר פטור לענין תשלומין, ממילא לא נקרא ג"כ בר מיתה בידי שמים כדין ספק מחויב מיתה דהוי בר פטור, ואין זה דמיון להא דספק כופר שכתבנו לעיל, דשאני התם דכיון דיכול לתקן בתשלומין, א"כ לא נקרא זה ספק מיתה, משא"כ בנידון דידן דלא אפשר בתשלומין, א"כ הרי"ז ספק מיתה לחודיא, וספק מיתה יצא בכלל חיוב לגמרי, ונקרא בר פטור, ונראה דכן הדבר בעלמא בכל הספיקי מיתות הן בדי"א והן בדי"ש, באופן שליתא לתקנה ע"י תשלומין, והכא ליתא לתשלומין מטעם דלפי דמים משלם, ואין כאן דמים כדלעיל, דנפקע ממנו החיוב לגמרי, ולא הוי עליו תורת ספק מיתה כלל, וזה משמיענו הרמב"ם, ונכון הוא בס"ד. ה ובעיקר בעי'

דרבא אם חייבים מיתה וחומש בתרומות לחמי תודה, יש להעיר מדוע לא פשיט הסוגיא ממשנה ערוכה מעילה ט"ו דחשיב שם צירוף תרומות ולא חשיב תרומת לחמי תודה, ולכאורה אפשר לומר דלא חשיב שם רק באופן שיצוייר התשלומין דבשוגג בפירות מתוקנים ונעשים תרומה ע"י הפרשה, משא"כ תרומת לחמי תודה שאינם בתשלומין להיות נעשים תרומת לחמי תודה, דע"כ לא אפשר להיות לחמי תודה ע"י התשלומין שמחויב לשלם עבור הלחמי תודה שאכל מפני שאין לחם תודה רק במחויב תודה, ולא במחויב תשלומין עבור הלחם שאכל. ו אמנם יש להעיר דאפשר דיתכפר גם בתשלומין של פירות מתוקנים הנעשים תרומה אעפ"י שלא נעשה תרומת לחמי תודה, והיינו דאם אמרינן דלחם תודה איקרי תרומה להכי סני באופן שהתשלומין נעשים תרומה מפירות מתוקנים כתשלומי תרומה דעלמא, וראיה לזה מהא דחזינן דגם באוכל ביכורים בשוגג ישנו בתשלומין פירות מתוקנים וע"כ דלא נעשה התשלומין ביכורים, והיינו דע"כ אין זה ביכורים ואפי' אם אמרינן דתורת תוספת ביכורים עליהם, מכ"מ הא אין חיוב חומש בתוספת ביכורים כמבואר במשנה פר"א דביכורים מ"ח באחריות ביכורים שגם כן תורת תוספת ביכורים עליהם כמבואר בירושלמי, ומ"מ אין בזה חיוב חומש, וכן מבואר בפרי"ג מ"י דאיתא שם תוספת ביכורים וכו' ולא חשיב חומש, וא"כ אין התשלומין כתשלומי תרומה דעלמא, ומכל זה חזינן דחשיב שם התנא ביכורים, ואם כן תקשה מדוע לא חשיב שם תרומת לחמי תודה. ז ונראה לומר דכוונת המשנה שם במעילה לחשוב כל מיני התרומות אשר יצטרפו כולם לכשיעור, היינו אופני התרומות אשר יצוייר אצלם עניני תרומה פחות מכשיעור מדאורייתא גם מראשית התקדשם, דהיינו דכל התרומות דחשיב התנא אין להם שיעור בהפרשתם, ויתקדשו גם בפחות מכשיעור, וגם תרומת מעשר שהוא אחד מעשרה, מ"מ יצוייר שבא בהפרשה פחות מכשיעור היינו פחות מכזית באופן שגם בפחות מכזית ישנו לשיעור אחד מעשרה וכל אלו בצירופם יצטרפו לשיעור כזית, משא"כ בתרומת לחמי תודה אשר לא יצוייר פחות מכשיעור בראשונה בראשית הקדושה, דהרי ע"כ חלה שלימה היא באה, ואפילו למ"ד לעיל ע"ו דיכול לעשות הרבה חלות, אמנם עכ"פ אינו יכול לעשות בפחות מכזית, וא"כ תמיד בא הפחות מכשיעור, משיעור שלם, וא"כ אינו בדמיון להתרומות דחשיב שם התנא, וא"כ לא תקשה לרבא מדוע לא פשיט מהמשנה דמעילה, מטעם דאפשר לומר דהתנא לא חשיב אלא אופני התרומות כאלה אשר גם בראשיתם יצוייר שהמה בני פחות מכשיעור, כן נראה לבאר בזה. ח והנה לפי מה שכתבנו לעיל בביאור דברי הרמב"ם דפסק בזה לקולא, משום דתליא בזה דפליגי תנאי בתשלומי תרומה אם לפי מדה או לפי דמים

משלם, ורבא ע"כ סבר דלפי מדה משלם, בזה יש ליישב ג"כ הא דלא פשיט רבא האי דינא מהמשנה דמעילה, והיינו משום דכיון דפליגי תנאי ג"כ אם לפי מדה משלם או לפי דמים.

והיינו ר"ע וריוב"נ, כמבואר בפסחים ל"ב שם וא"כ מפרש רבא דהמשנה דמעילה הוא אליבא דר"ע דסבר לפי דמים משלם, וזה ליתא בתרומות לחמי תודה, ורבא סבר לפי מדה משלם, ומטעם זה אתי שפיר דפסק הרמב"ם לקולא, והיינו דהרמב"ם סבר דלפי דמים משלם וכמו שביארנו שיטתו בספרנו דברי סופרים סי' א', ושפיר פסק לקולא הכא משום דאין כאן שילום דמים. ט שם, מדמעת או אינה מדמעת, ופירש"י לענין. ביטול שיהא צריך להעלותה באחד ומאה, ולא איפשטא, וקשה טובא מהתוספתא תרומות פר"ח דתניא שם וכן פרוסה של לחה"פ וכו' וכן בחלות התודה יעוי"ש, הרי מבואר להדיא דלחמי תודה בעינן מאה לבטל, ועיין בספר אור שמח ה' מאכ"א פרי"ד הט"ז שהעיר בזה בצריך עיון, וביותר תקשה על הרמב"ם דפסק בפר"ט ממעה"ק הי"ג להקל, ומשמע מדבריו דלא בעינן מאה לבטל, וע"כ משום דאין דין לחמי תודה כתרומה, וזה היפך דברי התוספתא. י והנה לולא דמסתפינא אמינא דבעי. דרבא לא לענין ביטול מיירי, דזה פשיטא דבעי ביטול במאה, דלא גרע קדושת לחמי תודה מקדושת תרומה, וכיון שכן הדין בתרומה ובשר קדשים, הנה כן הדין גם בלחמי תודה, אלא עיקר בעי' דרבא אם הדימוע דין תרומה עליו, ונפק"מ לענין חלה, שדימוע דאורייתא, דהיינו באופן שאין שיעור ביטול דליבטל מן התורה, כגון אם אין רובא לבטל, או באופן שיש טעם שהוא כעיקר דאז בתרומה הדימוע שלו פוטר מן חלה, וזהו מפני שתרומה פטור מן החלה, ועל זה בעי רבא אם הדימוע הזה תורת תרומה עליו להיות פטור מן החלה, או דלמא שאין תורת תרומה על זה להיות פוטר מן החלה, ובעי' זו לא איפשטא, וכמובן יש לנו למיזל לחומרא, לומר דאין עליו תורת דימוע, ולענין חלה חייבת בחלה כשנתערב לחם תודה בעודה עיסה עם עוד עיסה מן החולין, ואפילו בנו"ט של הלחם תודה חייב בחלה, ובזה אתי שפיר הא דפסק הרמב"ם שאינה מדמעת, ולכאורה תמוה מדוע פשיט לקולא, וכאשר תמה מרן כמבואר שם, אבל לפי מה שכתכנו אתי שפיר, דהרמב"ם שפסק אינה מדמעת היינו שאין על הדימוע תורת תרומה, וזהו שמדייק בתרומה, לומר שאין על זה תורת תרומה, ואינו פוטר מן החלה והוי לחומרא, וכמו שנתבאר. יא איתא בירושלמי פר"ז דדמאי ה"ג פשיטא הדא מלתא נשרפו הפירות התרומה בטיבולה, נשרפה התרומה לכשיאכלו הפירות קדשה תרומה למפרע, והובא דברי הירושלמי בביאורי הגר"א שנות אליהו פר"ד דתרומות ה"ב וז"ל פירש שלא קדשה המעשר עד שיאכלו הפירות

ואז קדשו המעשר למפרע יעוי"ש, מבואר להדיא דקדושת התרומה אינה נגמרת רק בתנאי שיאכלו הבעלים הפירות, ואח"כ נעשה הקדשוה בלמפרע, ומזה שתים שמענו, א) דקדושת תרומה תלוי בקיום הפירות המתוקנים עד ראשית א אכילת הבעלים, ב) שלאחר חלות הקדושה שוב לא פקעה, וממילא לא יצוייר שתיהדר לטבלה, (ולפי"ז ת"כ הא דתנן במשנה טבו"י פר"ד נשבר הלגין החביות בטבלה, היינו כמו שפירש הרב ברטנורא שנשבר מבעו"י טרם חלות התרומה, דאם אחר כך היינו אחרי החלות שוב לא נפקעת הקדושה, ויצאת מידי מבל, והרמב"ם בפר"ח מטו"א הביא להאי דינא, ולפלא שלא ציין מרן הכס"מ מקור הדין למשנה זו) ולא כתב דהאי דינא דנשבר הלגין מיירי מבעו"י טרם שנתקדש בקדושת תרומה, ע"כ התנאי דמשתחשך שכתב הרמב"ם ברישא בנשבר החבית ע"כ כוונתו גם על הא דנשבר הלגין, וכן בפיה"מ מדייק וכתב וכן נשבר הלגין קודם הערב שמש יעוי"ש), ולפי"ז יש לעיין מדוע לא הסתפק רבא בדין תרומת לחמי תודה אם דינה כתרומה גם לענין זה, דהיינו אם נאבדה התרומה, והוא דין הירושלמי, והנה כמו כן יש להבין מדוע השמיט הרמב"ם האי דינא דהירושלמי דקדושת תרומה תלוי בקיום הפירות המתוקנים. יב ונראה להוכיח דע"כ האי דינא דהירושלמי נדחה מכח הא דאיתא בתוספתא פר"ב דתרומות כיוצא בו וכו' לכשיגיע לעיר וכו' נגנבו או שאבדו עד שלא הגיע לעיר כלכלה בטבלה משהגיע לעיר דבריו קיימין יעוי"ש, הרי מבואר דאף בשבא לעיר ומצא שהפירות נגנבו או נאבדו, ומכל זה התרומה בקדושתה, הרי חזינן דלא תלוי קדושת התרומה בתנאי דקיום הפירות המתוקנין, וממילא אין מקום להסתפק בדין אם נאבדה התרומה, והנה ע"כ הכריע רבא לדינא כהתוספתא, ומטעם זה אתי שפיר הא דהשמיט הרמב"ם להאי דינא דהירושלמי מטעם דע"כ רבא הכריע בזה כהתוספתא, ודינא דהתוספתא מבואר ברמב"ם פר"ה דתרומות הכ"ו לפי מה שמפרש דין המשנה דהמניח פירות להיות מפריש וכו' דעיקר החשש שמא לא הפריש אלא אחר שאבדו, אבל אם היתה ההפרשה בשעה שהי' קיימין שוב אין לחוש לנאבד, וזהו כדין התוספתא, ושיטת רבא בסוגיא דהכא, וכמו שנתבאר. בדין מינוי וחינוך כהן גדול א דף עח אמר רב חסדא כהן גדול המתקרב לעבודה צריך שתי עשרונות האיפה אחת למשהו ואחת לחינוכו מר בר רב אשי אמר שלש ולא פליגי הא דעבד עבודה כשהוא כהן הדיוט הא דלא עבד עבודה כשהוא כהן הדיוט, וביאור הדבר דכשלא עבד עבודה כשהוא כהן הדיוט איכא שלש אחת בשביל חינוך כהן הדיוט, ואחת בשביל חינוך כה"ג, ואחת החביתין שבכל יום, וזהו פירש"י ותוס', והנה הובא בתוס' יש מפרשים כגון שעמד ביוהכ"פ דעבודת יוהכ"פ בעי כהן גדול, ביאור הדברים שמפני שעבודת יוהכ"פ אינה

כשרה אלא בכהן גדול, וא"כ אם כבר עבד עבודת כהן הדיוט בעי שתי מנחות אחת בשביל חינוך כהן גדול, ואחת חביתין שבכל יום, וכשלא עבד בעי שלש, משום החינוך של כהן הדיוט, וכוונתם לפרש ביוה"כ משום דאם לאו יוה"כ כשר כהן אחר להקריב עבורו, וביוהכ"פ מחויב הוא עצמו להקריב, והנה מלשון התוספתא סוף שקלים איתא שעובד בידו, משמע שצריך הוא בעצמו להקריב המנחת חינוך, ומה שהשיג הברכה"ז על הכס"מ מדוע לא כתב שדין זה מש"ס דילן, נראה פשוט שכוונת מרן על זה שכתב הרמב"ם שעובד בידו, שדין זה ליתא בש"ס דילן אלא הוא בתוספתא. ב והנה בירושלמי פר"ז דשקלים איתא מביא שתים, גם כשלא קרב כשהוא כהן הדיוט, דאיתא שם בו ביום נתקרב בתחילה לעבודה בו ביום נתמנה להיות כהן גדול מביא שתים אחת לחינוכו ואחת לעבודת היום, וזה סתירה לש"ס דילן, אבל מרן מיישב בזה שמפרש דהאי לעבודת היום הכוונה לחינוך של כהן גדול, וע"ד המנחת חביתין של כהן גדול שמקריב בכל יום לא מיירי הירושלמי, מטעם שזה פשוט, וזהו כוונת מרן שכתב בהא דכתב הרמב"ם ואח"כ מקריב עשירית האיפה שלישית שהוא מקריב בכל יום, כתב מרן פשוט הוא, וכוונתו שלא חשיב לה הירושלמי מפני שהוא פשוט, וא"כ אין סתירה מש"ס דילן להירושלמי, אבל יש לתמוה מדוע הביא מרן דברי הירושלמי, ולא הביא מה שמבואר בש"ס דילן להדיא, ומצאתי בספר ושב הכהן בחידושיו למנחות שעמד בזה, ולחדש יצא דסבר הרמב"ם דעבודה הראשונה לחינוך כהן הדיוט צריך לעובדה בידו דוקא, וזה נלמד מהירושלמי, אמנם אחר כך הכריע דהירושלמי פליג על ש"ס דילן וגם כשלא עבד מעולם אינו מקריב אלא שתים אחת בשביל החינוך, וזה יספיק גם לחינוך של כהן גדול גם כן, ואחת לעבודת היום, הכוונה הפשוטה שהוא המנחת חביתין שמקריב בכל יום, ולשון עבודת היום אתי שפיר טפי, והרמב"ם פסק כסוגיא דש"ס דילן, עכת"ד, והנה זה מסתבר בלשון עבודת היום, אבל יש להבין לפי"ז באיזה סברא פליגי הש"ס דילן עם הירושלמי. ג ונראה דתליא אם אמרינן דכהן גדול המתמנה אם יש בו גם הא דכהן הדיוט גם כן, או דלמא שרק כהן גדול ולא כהן הדיוט, ונפק"מ לענין זה עצמו למנחת חינוך עבור כהן הדיוט, דאם אמרינן שיש בכהן גדול גם קדושת כהן הדיוט, ממילא ע"כ צריך הוא מנחת חינוך גם עבור כהן הדיוט, אבל אם אמרינן שאין בכהן גדול קדושת כהן הדיוט, ממילא אינו צריך מנחת חינוך, אלא עבור כהן גדול לחודיא, ובספר אור שמח נחית לזה, ותלי לה בפלוגתא אם אבנטו של כהן גדול זהו אבנטו של כהן הדיוט, דלמאן דאמר אבנטו של כהן הדיוט של בוץ, ושל כהן גדול של כלאים, א"כ ע"כ שאין בכהן גדול הא דכהן הדיוט, וזהו שיטת הירושלמי, וש"ס דילן סוברת

דאבנטו של כהן הדיוט הוא של כלאים, וא"כ יש בקדושת כהן גדול גם הא דכהן הדיוט, וממילא צריך שתים לחינוכו, והדברים נכונים. ד אבל אם מחויב להקריב החינוכין בעצמו, אינו מבואר בש"ס דילן, ורק בתוספתא איתא שעובדה בידו, והנה אפשר שזהו דוקא בהמנחת חינוך הראשונה, אבל השניי' אין קפידא, וזה מורה לשון הרמב"ם שכתב עובדה בידו בהראשונה, אבל בשניי' בשביל הכהונה גדולה אין קפידא גם אם מקריב כהן אחר, והנה דעת היש מפרשים בתוס' שאין קפידא מי הוא המקריב, ולהכי מפרש ביוהכ"פ, אבל זהו נגד התוספתא, ובלאו הכי דברי הי"מ נדחים כמו שהקשו התוס', ודברי הרמב"ם ברורים, כמוש"נ. ה הנה בדבר המינוי כהן גדול בשתים, במשיחת שמן המשחה ז' ימים זאח"ז, ובריבוי בגדים, ואם אין שמן המשחה מתמנה בריבוי בגדים לחודיא, היינו שלובש שמונה בגדים ופושטן וחוזר ולובשן ז' ימים יום אחר יום, כמבואר ברמב"ם פר"ד מכה"מ הי"ב י"ג, והנה בדבר הריבוי בגדים מבואר ביומא ה' דאיתא שם ריבוי ז' וכו' ופירש"י שישמש כהן גדול ז' ימים כשממנים אותו לכהן גדול וילבש ח' בגדים בשעת עבודה יעוי"ש, ותמוה טובא מניין לנו שצריך הכה"ג לעבוד ז' ימים האלה. הא בקרא פ' תצוה לא כתיב אלא שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו, דמשמע דסגי בלבישה גרידא, וגם במילואים לא היה אלא לבישה דכל העבודות היה משה משמש כמבואר, ומצאתי בגבו"א ליומא וברש"ש שעמדו בזה, והיא קושיא עצומה לרש"י, ואפשר ששיטת רש"י כשיטת הרמב"ם דסבר בפר"י מכלאים דבגדי כהונה שלא בשעת עבודה לוקה משום כלאים, ולפי"ז שיטת רש"י דיעבוד עבודה בימי הריבוי מטעם איסור כלאים שיש בזה, ולא דמי לפרישה דמלואים שהי' אהרן מלובש בשמונה בגדים אף שלא עבד עבודה היינו משום גזירת מלך, משא"כ לדורות בעינן שיעשה עבודה בימי הריבוי בכדי להציל איסור כלאים, וצריך לומר דשיטת רש"י כהרמב"ם פר"ד מכה"מ הי"ג דגם בלבישה ראשונה תיומ"י הוי כהן גדול, דאל"כ עבודתו פסולה מטעם ייתור בגדים, ולפי"ז אם בדיעבד לא עבד באלה הימים ימי הריבוי גם כן הוי לבישה מעליא, אך אפשר דהלבישה דאיסור לאו לבישה היא, וזהו כעין מהב"ע, וזהו שיטת רש"י דבעינן שיעבוד בשעת לבישה, ומדויק זה בלשון רש"י שכתב "וילבש בשעת עבודה", אמנם הרמב"ם אעפ"י שסבר דכלאים שלא בשעת עבודה אסור, ומכ"ז פסק בפר"ד מכה"מ הי"ג דלא בעינן שיעבוד עבודה בימי הריבוי, וע"כ סבר דכיון דהתורה ציוותה הלבישה הזו הרי זה לבישה דמצוה ממש, ואין בזה משום כלאים, ודעת הראב"ד בזה, עי' בכס"מ. ויש לעיין לשיטת הרמב"ם והראב"ד דלא מצרכו שיעבוד עבודה בימי הריבוי הבגדים אם מצרכו לכהפ"ח שיכנס להיכל בבגדיו, לפי מה שמבואר בתוס' ביומא שם ד"ה

להביא שכתבו דהנכנס מחוסר בגדים להיכל או אפילו לבין האולם למזבח חייב על ביאה ריקנות, ולמידין זה ממלואים שכן היו עושין שם, וע"כ שזו הביאה למקום הקדוש הזה הרי זה לעבודה יחשב וחייב עליה משום מחוסר בגדים, אמנם דעת הרמב"ם דיש בזה מלקות בביאה ריקנית, ודעת התוס' לעיל כ"ז דזהו עבודה, ולפי"ז אפשר שהכהן הנכנס שם בבגדיו לעבודה יחשב, ואפשר שהיתה בהשתחווייי' דקיי"ל דהוי עבודה, עי' תוס' לעיל כ"ז, וא"כ אפשר שהביאה להיכל הי' מצרכו בהשתחווייי', משום דאפשר דזה היתה במלואים גם כן, וזה סגי לתקן הלבישה אשר על ידם נעשה כהן גדול, והיינו שיש בזה קצת עבודה, איברא שמלשון הרמב"ם משמע דלא הי' אלא לבישה גרידא, אבל לשיטת רש"י אפשר שרש"י יודה דזה סגי, ואם נחליט דהכניסה להיכל להשתחוות הרי"ז עבודה אפשר שסברת רש"י כן מפני שע"כ כן הי' גם במלואים, וצ"ע. ז שם ביומא, אין לי אלא שנתרבה שבעה וכו' נתרבה יום אחד מניין ת"ל אשר ימשח אותו ואשר ימלא את ידיו מ"מ וכו' יעוי"ש, מבואר מזה דלכתחילה בעינן שיתמנה כהן גדול ע"י ריבוי שבעה ומשיחה שבעה רק בדיעבד אינו מעכב, ויש לעיין כשמתקינין כהן אחר ביהכ"פ שמא יארע פסול בראשון מדוע אין עושין שבעה ימים הריבוי בגדים בכדי לקיים המצוה במובחר, ואין לומר דאין אנו חוששין לדברים שאינן מעכבין, ומהאי טעמא אין עושין פרישה להשני, אבל קשה הא אם יארע פסול תיכף לאחר התמיד אין כאן ריבוי בגדים כלל, ועוד דהכא משמע דריבוי יום אחד מעכב בדיעבד, ואילו ביומא י"ב ובזבחים י"ט בתוס' ד"ה כהן גדול הביאו בשם הירושלמי דכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה, ומשמע לגמרי בפה, וכל דיני כה"ג עליו. ח ונראה דזה נתנה התורה הרשות לבי"ד של הכהנים שברצונם לקדש כהן גדול, היכולת בידם על הרבה אופנים, אופן הראשון בריבוי שבעה, ומשיחה שבעה, ובשעת הצורך סגי בריבוי יום אחד גם לכתחילה, ולפעמים הרשות להם להתנות בפה כמבואר בירושלמי מקראי שזה תלוי במלך ובאחיו הכהנים היינו הבי"ד של כהנים, וכן הוא הסדר דאם השעה אינה נחוצה לכהן גדול דהיינו שיש לנו כה"ג עדיין רק אנו רוצים להזמין כה"ג אחר אף שעדיין משמש הראשון, בזה איכא המצוה בתחילה לקדשו ע"י ריבוי שבעה, ובשעה שנחוץ לכה"ג כגון שמת כה"ג או נעשה בע"מ הרשות לבי"ד להזמין ולהמנית תיכף כה"ג אחר, וזה ילפינן מאשר ימלא את ידו, וסגי בריבוי יום אחד, ובאופן שאי אפשר לקיים גם הריבוי דיום אחד, כגון אם אירע פסול בכה"ג הראשון לאחר תמיד של שחר, אז מתמנה בפה ג"כ, נמצא לפי"ז דאם רואה בי"ד לפי נחיצות השעה לכה"ג אז גם מצוה בתחילה ליכא לריבוי שבעה, ובזה אתי שפיר הא דיום הכיפורים דאין אנו חוששין לזה כלל, ובזה אתי שפיר הא דמבואר

לעיל נ"ב בכה"ג שמת ומינו אחר תחתיו דאיתא שם דמביא עשרון שלם וחוצהו יעוי"ש, וילפינן מקראי, ומשמע שם דאין לנו לעשות ריבוי שבעה אפילו למובחר, וכן משמע ברמב"ם ה' תו"מ פר"ג הכ"ב, וגם בגבו"א מצאתי שעמד על סוגיא זו דלעיל מדוע לא חשו למובחר, ולדברינו אתי שפיר. ט ולפי"ז יש לעיין מה דינו של הכה"ג הזה שנתמנה ע"י ריבוי שבעה מה הוא באותן הימים אם דין כהן גדול עליו לכל הדינים, ואפשר שעדיין אין עליו דין כה"ג, ויבואר לפי"ז שיש לספוקי אם יכול לעבוד בשמנה בגדים אם לא הוי יתר בגדים, ובזה יבואר לנו דברי הרמב"ם שכתב בפר"ד מכה"מ הי"ג ואם עבד קודם שיתרבה בבגדים כל שבעה וכו' עבודתו כשרה, הואיל ונתרבה או נמשח פעם אחת נעשה כה"ג לכל דבר עכ"ל, משמיענו הרמב"ם שכל דיני כהונה גדולה עליו אף בריבוי פעם אחת, והיינו אעפ"י שעדיין יש כהן גדול המקריב חביתין בכל יום, מכל זה דין כהן גדול גם על זה מראשית הריבוי בגדים לשם כהונה גדולה, אך מחויב למלא את השבעה ימי הריבוי מפני שהבי"ד של כהנים רוצים שיהי' כהן גדול בזה האופן דוקא, והראב"ד השיג בזה וכתב שהעבודה בשבעת הימים זהו בכלל הריבוי בגדים, וזהו כשיטת רש"י, וכתב הראב"ד דהריבוי שבעה היינו לעשותו כהן גדול לעבודת יוהכ"פ, ולפי דברינו היינו שכעת אינו נחוץ לעבודת יוה"כ, דאם נחוץ היום לעבודת יוהכ"פ לא בעינן ריבוי שבעה גם למצוה, ובזה יש לתמוה לדברי המהרי"ק הובא בכס"מ שמיישב דהרמב"ם מיירי שעבר ביוה"כ, משום דאם כן היכי מיירי, אם אין כאן כה"ג אחר, הלא אין כאן מקום לריבוי שבעה, ואם יש כהן גדול אחר ובי"ד אינם רוצים בזה רק ע"י ריבוי שבעה אם כן מדוע כשר בדיעבד, ואפשר ששיטת הרמב"ם דגם בזה כשר בדיעבד, וצריך עיון. יומא י"ב פשיטא אירע בו פסול קודם תמיד של שחר מחנכין אותו בתמיד של שחר, אלא אירע בו פסול אחר תמיד של שחר במה מחנכין אותו, ביאור הדברים דבעינן שעבודת יוה"כ תהי' נעשית בהתחלה בכה"ג דוקא, וא"כ בעינן שיהי' כה"ג גם טרם העבודה, וכשאירע פסול קודם תמיד, הרי יתחנך לעבודה בתמיד, וכשיתחיל עבודת היום תהי' התחלתה בכה"ג, אבל כשאירע פסול לאחר תמיד של שחר, אם כן חסר לנו כה"ג לעבודה, ומבואר מזה דתמיד של שחר קרב גם בכהן הדיוט, ולהכי שפיר דמי האי חינוך לכה"ג בתמיד, אבל אם אמרינן דגם הקרבת התמיד אינה כשרה אלא בכה"ג דוקא, א"כ תקשה אפילו כשאירע פסול קודם תמיד של שחר במה מחנכין אותו כיון דבעינן שיהי' כה"ג לעבודתו של תמיד, ומוכח ברור דכשר הקרבת התמיד אפילו בכהן הדיוט, ומזה ראי' להרמב"ן שכתב הריטב"א משמו דמדאורייתא אין חובה בכה"ג אלא בעבודת היום ממש, אבל בעבודות הנהגות כל יום ויום כגון התמידין כשרות

בכהן הדיוט מדאורייתא, ורק מדרבנן שוו חובה בכה"ג אף בתמידין יעוי"ש, והכס"מ הביאו להריטב"א בפר"א מעבודת יוהכ"פ ה"ב, ומה שכתוב שם בשם הרמב"ם ט"ס הוא וצ"ל הרמב"ן, ומסוגיא זו מוכח להדיא כדבריו. יא שם במה מחנכין אותו, קשה מדוע אין מחנכין אותו בריבוי בגדים, והלא מבואר ביומא ה' ע"א דזהו עיקר המינוי לכהן גדול או במשיחה בשמן, או בריבוי בגדים, ואעפ"י שלכתחילה בעינן ריבוי שבעה, אבל סגי בדיעבד גם בריבוי פעם אחת, כמו"ש הרמב"ם בפר"ד מכה"מ הי"ג וא"כ הכא יש לחנכו בריבוי שמונה בגדים, וזהו חינוכו, ומצאתי בגבו"א ליומא מקשה מדוע אין מחנכין אותו בח' בגדים, וכתב משום דבעינן ריבוי שבעה, אבל דבריו תמוהין הלא מבואר להדיא ברמב"ם דבפעם אחת מהני בדיעבד, ולדעתנו קשה טובא הלא אדרבה עיקר חינוכו הוא בריבוי בגדים, ובשלמא לשיטת רש"י שפירש ביומא שם דבעינן גם עבודה בריבוי בגדים אתי שפיר, אבל לשיטת הרמב"ם והראב"ד דלא מצרכו שיעבוד עבודה, וסגי גם בריבוי בגדים גרידא, וכתבנו לעיל שיטתם בזה, א"כ תקשה הכא אמאי אין מחנכין אותו בריבוי בגדים שזהו עיקר חינוכו, וצע"ג. יב אמנם יש לעיין בעיקר החינוך דריבוי בגדים, בעיקר הענין בפעולת החינוך ע"י הבגדים, כי באמת שתים יש בזה, א) עצם הבגדים השמונה המצוינים בתפארתם, ב) שהכהן גדול עובד עבודתו בהם, והנה בפעולת החינוך יש לחקור איזה ענין פועל החינוך אם הבגדים בעצמותן, או"ד שההתייחסות הבגדים לכהן גדול לעבודה זה פועל פעולת החינוך, להיות נכנס בכהונה גדולה, ונפק"מ לדינא כאשר יבואר.. יג דאם נחליט דהבגדים בעצמותן פועלים פעולת החינוך, א"כ גם אם מלבישין אותו בשעה שאין הבגדים ראוים כעת לעבודת כה"ג כגון בשעה שנחוצים הבגדי בוץ לעבודה, דהיינו ביוהכ"פ, נמצא שאין כעת על הבגדים חשיבות של עבודת כהונה גדולה, אמנם עצם הבגדים ממלאים את חובתם, מה שאין כן אם אמרינן דדוקא התייחסותם לעבודת כה"ג, זה ממלא חובת החינוך, א"כ בשעה כזו אשר אין להבגדים האלה מטרת העבודה, אז אין ממלאים את חובת החינוך. יד ואם נחליט כסברא זו האחרונה אתי שפיר הכא הסוגיא כפשוטה, דכיון דמיירי הכא לאחר תמיד של שחר אשר באה העת לפשוט את בגדי הזהב השמונה בגדים וללבוש את בגדי בוץ, נמצא דאין עתה להבגדים השמונה התייחסות לעבודת כהן גדול, וממילא אין יכולין למלאות את חובת חינוכם, וא"כ אם מלבישין את הכהן לחינוכו את הבגדי זהב הרי אין זה חינוך לכהן גדול, כיון שאין להם כעת מטרת עבודת כהונה גדולה, ועוד כיון שכעת עבודת כהן גדול בבגדי בוץ, וכשמלבישין אותו בגדי זהב, הרי אין זה לעבודת כהן גדול, ולהכי פשוט להש"ס שעתה אין כאן החינוך דריבוי בגדים, ואם יארע פסול בשעה

שלובש בגדי זהב שפיר נתחנך בריבוי בגדים, ומיושב בזה עוד הרבה דברים, וכמהפך בצינורא אתי שפיר יען כי בזה הכהן גדול לובש שמונה כשצריך להפך בצינורא. טו שם ברש"י במה מחנכין אותו כתב וז"ל הרי עבודת יוהכ"פ שאחר התמיד בארבעה בגדים היא ובמה הוא ניכר שהוא כהן כהן גדול מעולם, והיכן יצא מהדיוטות וכו' יעוי"ש, והנה תחילת דברי רש"י שכתב דלאחר התמיד הוי עבודת יוהכ"פ בארבעה בגדים, אינו מובן דלאיזו מטרה כתב רש"י זאת, הלא עיקר הקושיא דהכהן לא נעשה מחונך לכהן גדול קודם עבודת יוהכ"פ, וא"כ מה בא רש"י ז"ל להשמיענו בזה בדבר ארבעה בגדים, ובדברנו הביאור דבא רש"י להודיענו כי יען שכעת עיקר עבודת כה"ג בארבעה בגדים, וא"כ אין לחנכו בריבוי בגדים, וכמו שנתבאר, ומדיוק לשון רש"י היטב, וגם בפירוש ר"ח מצאתי מדייק כן. טז שם ביומא, באבנט, היינו שמלבישין אותו אבנטו של כהן גדול שמשמש ביום הכיפורים בארבעה הבגדים, והוא של בוץ, ופירש"י באותן ד' בגדים עצמן יש היכר לכהונה גדולה, יעוי"ש, והיינו שבזה האבנט עצמו ישמש הכהן גדול עכשיו עבודת יום הכיפורים, וזה הוי חינוך מעליא, כיון שיש התייחסות האבנט הזה לעבודת כהונה גדולה, וזהו כדברנו. יז שם ביומא הניחא למ"ד אבנטו של כה"ג כו' אלא למ"ד אבנטו של כה"ג לא זהו אבנטו של כהן הדיוט, מאי איכא למימר, וגם בזה קשה מדוע אין מחנכין אותו באבנטו של כהן גדול של כל השנה, והנה לשיטת הרמב"ם דסבר בפר"י מכלאים שלא בשעת עבודה אסור, אתי שפיר הכא דאין מחנכין אותו באיסור, אבל לשיטת הראב"ד דכלאים שלא בשעת עבודה גם כן מותר תקשה מדוע אין מלבשין אותו האבנט של כהן גדול של כל השנה, ואפשר לומר דדוקא באופן שהותר אצלו כלאים בשעת עבודה, בזה סבר הראב"ד דהותרה לו גם שלא בשעת עבודה, משא"כ הכא דמיירי שאבנטו של כהן הדיוט, לא הי' בשל כלאים, וא"כ לא הותרה לכהן הדיוט כלאים כלל, ולא שייך אצלו להתירו בכלאים באבנטו של כהן גדול דכל השנה כולה, ולהכי לא שייך הכא חינוך באבנטו של כהן גדול דשאר ימות השנה, אמנם לפי דברנו לעיל אתי שפיר בפשוטו דכיון דעתה העבודה לכהן גדול באבנט של בוץ, להכי לא מהני לחינוך האבנט של כהן גדול דשל כל ימות השנה, וכמו שנתבאר לעיל. יח והא דלא קאמר הש"ס דמחנכין אותו במנחת חינוך שלו שמביא ביום חנוכו לכהונה גדולה, אמנם כיון שנתמנה ביום הכיפורים שאסור להקריב קרבן יחיד שאין זמנו קבוע, ולהכי אין כאן מנחת חינוך, וכן כתבו התוס' הכא במנחות ד"ה אחת, ולזה ציין בגיוה"ש ביומא שם, אמנם ע"כ אית לן לומר דבדיעבד אם לא הקריב המנחת חינוך שלו גם כן אינו מחלל עבודה, מדחזינן הכא שנעשה כהן גדול אעפ"י שלא הקריב את המנחת חינוך שלו, ומזה

ראי' להא דכתב הרמב"ם בפר"ה מכה"מ הט"ז דבדיעבד עבודתו כשרה, ומצאתי במל"מ שם שהעיר בזה, רק מצאתי להעיר בדבריו שכתב וז"ל וכיון שכן ביוהכ"פ אינו מקריב חביתי חינוך לפי שהם קרבן יחיד ואינן דוחין את השבת יעוי"ש, מבואר מדבריו דדוקא מטעם זה שכשרה העבודה גם בלעדי המנחה שלו, להכי אין מקריבין אותה ביוה"כ, אבל אם היתה העבודה פסולה בלעדי המנחה דאז היתה דינה כקרבן ציבור ודוחה שבת ויוהכ"פ, ובאמת זה ליתא דע"כ כיון שאין זמנה קבוע מטעם דהרי הא יכולין לתקן כהן גדול עם המנחה מקודם, וא"כ אין זה זמנה קבועה ובאופן זה לא ניתן שבת להיות נדחת, אעפ"י שעתה כמו שהוא לפנינו אירע בשבת באופן שלא היה בידנו להכין מאתמול, כמו הכא שאירע הפסול עתה, אמנם כיון שמציאות של הדבר באפשרי מאתמול אין זה זמנה קבוע, ומבואר זה להדיא בירושלמי פסחים פר"ו ה"ג התיבון הרי מזבח שנפל בשבת הרי אינו ראוי לבנות מאתמול, הגע עצמך שנולדה לו יבלת הרי אינו ראוי לחתכה בשבת, מין יבלת ראוי ליחתך מאתמול יעוי"ש, והכי נמי פשיטא שאף אם היה הדין דמנחה שלו מעכבת את עבודתו דאז לא היו מקריבין את הקרבנות ביוהכ"פ מטעם חסרון כהן גדול, ובשביל שעבודת יוהכ"פ תלוי בו מ"מ לא נעשה המנחה קרבן צבור, וברור. יט והנה ראיתי בירושלמי פר"ז דשקלים ה"ג דאיתא שם האי דינא דכהן שהקריב טרם שהביא המנחה שלו דהגירסא דעבודתו כשרה, וזה הוי מקור לדינא של הרמב"ם, אמנם הגר"א ז"ל גורס פסולה וכתב שכן איתא בספרא פ' צו, ומביא שם במשנת אלי' ראי' לגירסת הספרא מהא דלא קאמר הש"ס ביומא ה' דעשירית האיפה א"ב דעשירית האיפה כתוב במלואים, ולימא א"ב עשירית האיפה למ"ד כל הכתוב בהן מעכב מעכבא, ולמ"ד כל המעכב לדורות וכו' וע"כ דגם לדורות מעכבא, וע"ד סוגיא דהביא המל"מ ראי' דאינו מעכב אדרבה משם ראי' דעצם החינוך מעכב מדפריך במה מחנכין ולא קאמר הש"ס שאני היכא דלא אפשר, וע"כ דעצם החינוך מעכב, ומשום דפשיטא להש"ס דבכל השנה עשירית האיפה מעכב לחינוך, וביוהכ"פ אי אפשר לחנכו בזה משום דמ"מ קרבן יחיד הוא ואינו דוחה יוהכ"פ, ומשום הכי מתרץ הגמ' עבודתו מחנכתו, אבל היכא דאפשר אין דנין משאי אפשר, ועשירית האיפה מעכב עכת"ד, מבואר מדבריו דאף על פי שעשירית האיפה מעכב, מ"מ אינו דוחה יוהכ"פ, ויען שאינו דוחה יוהכ"פ והוי אי אפשר להכי אינו מעכב בדיעבד, ונעשה מחונך בעבודתו, ויש לעיין כיון שבאמת סבר דעשירית האיפה מעכבת, אם כן מדוע נשתנה עבודת יוהכ"פ, ואפשר לומר דשאני עבודת יוהכ"פ שכיון שאינה כשרה אלא בכהן גדול, להכי עבודתו מחנכתו, והרי הוי עבודתו גם במקום המנחה, ועבודה משלמת גם את חלק החינוך כיון שעבודתו מחנכתו,

אבל יש לעיין לאביי שמשני לובש שמונה ומהפך בצינורא עדיין תקשה הרי חסר המנחת חינוך שלו, והרי הוא אינו מחונך לעבודה, וצע"ג. כ והנה לפי מה שביארנו לעיל בסוגיא דריבוי שבעה, דהרשות ביד בי"ד להמנות כפי ראות עיניהם, יש לומר גם הכא דסבר אביי דהרשות ביד בי"ד להמנות כה"ג בחינוך כזה שמהפך בצינורא, כמו שיכולין להמנות כה"ג בפה ולהכי ביוהכ"פ כשאי אפשר לחנכו בעשירית האיפה כמו ביוהכ"פ שאז מחנכין אותו בי"ד במה שבוחרין, ואם זהו כוונת הגר"א ז"ל במה שכתב אין דנין אפשר משאי אפשר, יהי' זה יסוד גדול לדברנו דלעיל, וכוונת הגר"א ז"ל בשנבחר להיות כה"ג ע"י מנחת עשירית האיפה אז מעכב בדיעבד כל זמן שלא הקריב, ואביי ע"כ סבר דלא סגי בהתמנות שבפה רק בעינן גם כן עבודה, ואפשר שמודה אביי דאם אין עוד עצמות על המזבח להפך בצינורא שאז ממנין כהן גדול בפה, וכדאיתא שם בירושלמי, וכמו שנתבאר לעיל.

כא יש לעיין לשיטת הראשונים דסברי דמדאורייתא קרב התמיד גם בכהן אחר וזהו כפי שמוכח הכא בסוגיא, וקשה הא איכא ההלכה בסדר לבישת הבגדים והשינויים שמשנה מבגדי זהב לבגדי לבן ומלבן לזהב, וחמש טבילות ועשרה קדושין, וכל אלו מהמצוה של יוהכ"פ, וא"כ בעינן שיעבוד הכהן גדול בכדי לעשות הסדר החמש טבילות ועשרה קדושין, וצ"ל שיעשה הסדר עם המוסף שמקריבין אותו אחר התמיד כמבואר ברמב"ם פר"ב ה"ב, והכוונה כשאירע פסול אחר תמיד היינו דוקא אחר כל הסדר הנעשה בבגדי זהב, וזהו אחרי הקרבת החביתין והפר וכבשים שבעה, דאם בינתים הרי שפיר יכולים לחנכו לכה"ג החדש בריבוי בגדים ומקריב החביתין שגם כן דינם כתמידין וכשרין בכהן אחר, וגם אחרי הקרבת החביתין וקודם מוסף אעפ"י שהמוסף ע"כ בעינן בכה"ג לכו"ע מ"מ יש לחנכו בריבוי בגדים כיון שזהו זמן הריבוי אצל הכהן, ולפי"ז ע"כ כשנקט הש"ס אחר תמיד הביאור אחר תמיד והמוסף ובאה העת לשנות מבגדי זהב לבגדי לבן, וכמו שנתבאר לעיל, וכשמהפך בצינורא אעפ"י שיש כאן אברים מהמוספים הנקרבים אחר התמיד, ובטח בנקל למצוא אברים של מוסף יותר מהאברים התמיד אשר נקרב מעיקרא, ומכ"ז פירש רש"י בד"ה אמר אביי ויהפוך במזבח החיצון אחד מאברי התמיד יעוי"ש, ומשמע שדוקא להפך באברי התמיד כשר גם בכהן אחר, אבל באברים של מוסף אסור בכהן שלא נתחנך עדיין לכהן גדול, ולפי"ז כשיהי' צורך להפך בצינורא של אברים דהמוסף בשעה שהכהן גדול לבוש בבגדי לבן, יש לעיין אם מותר להפך בצינורא באברים של הקרבנות הנעשים בבגדי זהב, וצ"ע. כב עוד נראה לומר דאפילו להראשונים דסברי דמדאורייתא בעינן הקרבת התמיד בכה"ג דוקא, זהו מפני ההלכה שנאמרה בזה

שהעבודות האלו תהי' נעשות בבגדי זהב דוקא, דהכי מבואר ביומא ל"ב דכל זה הסדר הוא הלכה למשה מסיני, וכיון שכן אין יכול כהן אחר לעבוד בזה מפני שאינו מלובש בשמונה בגדים, אבל עיקרו של קרבן אינו מכריח לכה"ג דוקא, ולהכי אתי שפיר הסוגיא דאם אירע פסול קודם התמיד, הרי מלבישין הכהן השני את הבגדי זהב, ולהכי שפיר יעבור עבודה אעפ"י שעדיין לא נתחנך לכהן גדול שאינו נחוץ לעבודה זו כה"ג רק בעינן מלובש בבגדי כהונה גדולה, וכיון שמלבישין אותו בבגדים שמונה שפיר יכול להקריב את התמיד, ובזה נעשה כהן גדול לשארי עבודות, וכן כשאירע פסול בכה"ג קודם התמיד של בין ערביים הדין כן, ועיקר שאלת הש"ס אם יארע פסול אחר תמיד בשעה שנחוץ ללבישת בגדי לבן, כמו שנתבאר לעיל. כג שם ביומא אין בין כה"ג לכה"ד אלא אבנט דברי רבי ראבר"ש אומר אף לא אבנט וכו' אלא לאו ביום הכיפורים, יעוי"ש, לכאורה משמע מכאן דבגדי כהונה נתנו ליהנות בהן שלא בשעת עבודה דהרי ביוהכ"פ לא היו עובדים ההדיוטים, ואם בגדי כהונה לא ניתנו ליהנות בהן, א"כ הא מלובשין הכהנים ההדיוטים בבגדי חול של עצמן, וא"כ מה שייך ליתני הכא ההבדל שבין בגדי כהן גדול לבגדי בהן הדיוט, כיון שכהן הדיוט לבוש לגמרי בבגדי חול, אמנם אפשר לומר דכוונת התנאים על כהן המביא את השני גזירין, וסידורן דעבודה היא כמבואר ביומא כ"ז וכשר בכהן הדיוט ביום הכיפורים כמבואר בתוסי"ש שם ד"ה אבנטו, אבל קשה שלא הוי זה בזמן אחד דהכהן גדול הוי בבגדי בוץ בעבודת היום, לאחר הקרבת התמיד והמוסף, וסידור שני גזירין הוא בבוקר, לאחר הרמת הדשן, עוד פירשו התוס' שם דכהן הדיוט המהפך בצינורא זה עדיף יותר שזה יכול להיות גם בשעה שכהן גדול לבוש בגדי בוץ, והכה"ד מהפך בצינורא באברי התמיד. כד וריב"א פירש שם דמיירי הכהן הדיוט להרמת הדשן, וקשה למ"ד ביומא ע"ב דלהרמת הדשן סגי במכנסיים וכתונת, ולא בעי אבנט, וא"כ לא מצי מפרש הברייתא דמיירי בזה, משום דאין לבוש הכהן הדיוט באבנט בשעת הרמה. כה שם הקשו התוס' לריב"א מיומא ד' ע"ב דאיתא שם משום חולשא דכה"ג מקדמינן, הרי מבואר דכה"ג בעצמו הי' עושה ההרמה יעוי"ש, הנה באמת יש לפרש כך דמשום חולשא דכה"ג שלא ידחוק עליו את השעה לעשות בזריזות ומהירות בעצם היום, להכי היו מקדימין את ההרמה קודם עלות השחר, ומיד יתחיל הכה"ג בהקרבת התמיד. או לאחד מבני חבורה, כתבו התוס' אפסח קאי, אבל בתמיד פשיטא דלא מיחייב משום אחד שבישראל יעוי"ש, והנה לכאורה תמוה מדוע ישונה תמיד מפסח, הלא כמו שפסח שייך לבני חבורה הנה כן שייך התמיד לכל ישראל, והם בעלים על התמיד, ואם אסור לשחוט התמיד על חמץ יהי' גם אם יש חמץ לאחד מישראל, ומצאתי בקר"א שעמד בזה

בתמיה. ונראה דהנה זה ודאי דהתמיד אינו קנין לכל אחד מישראל, דפשיטא דקדשים לא הוי שלו, וביותר קדושת התמיד שהוא קדשי קדשים, ובעלמא פריך הש"ס והא לא הוי שלו, עי' זבחים קי"ד, וכל עיקרו של הקרבן ציבור השייך להציבור הכוונה הכפרה שייכה להציבור, ובשביל הכפרה הלזו גם כן לא שייך לומר דהוי הקרבן שלו, אפילו למאן דאמר בחולין מ' דקנין כפרה נחשב כשלו, אבל זהו דוקא בקרבן יחיד שמתכפר מקיבעא, אבל לא כך בקרבן ציבור שהכפרה הוא רק מקופיא, והרי גם בפרו של כהן גדול ביוהכ"פ רוצה הש"ס לומר דהכהנים המתכפרים לא חוי אלא כפרה מקופיא, ופשיטא בתמיד שעיקרו אינו בא בתורת כפרה, וממילא ע"כ יותר מכפרת קופיא לא הוי, ובכפרה כזו ע"כ אין לו קנין בהקרבן כמבואר בזבחים ו' לענין קרבן מנחה בשותפות, וזהו כוונת התוס' דבתמיד אינו פוסל כשיש לאחד מישראל חמץ. א עמוד ב תודה ששחטה על שמונים חלות חזקי' אמר קדשו ארבעים מתוך שמונים, ומסקנא דאם אמר לא יקדשו ארבעים אלא א"כ קדשו שמונים לכו"ע אינו קדוש, כ"פ בסתמא וכו' ואביי ור"פ סברי דסתמא נמי לקרבן גדול ופליגי אם כ"ש מקדשין שלא לדעת דחזקי' סבר דכ"ש מקדשין שלא לדעת וממילא קדשו ארבעים מתוך שמונים, והנה משמע מהסוגיא דלאביי ור"פ אפילו אם אמר בפירוש שאל יקדשו ארבעים אלא מתוך שמונים, ומ"מ אם כ"ש מקדשין שלא לדעת שפיר קדשו ארבעים, מטעם דדבריו אין בהם ממש, דהכ"ש עושין פעולתם בשלימות גם בלא רצון הבעלים, וכן מבואר בקר"א, יעוי"ש, ולכאורה קשה מדוע לא אמרינן דנתבטל ההקדש לגמרי, היינו דכיון דלא נתמלא רצון המקדיש בכולו נימא מתוך שבטל במקצת בטל בכולו, כמו דאמרינן בנדר שבטל מקצתו בטל כולו, ובטל כל עיקר ההקדש בלמפרע, ובזה שוב לא שייך כ"ש מקדשין שלא לדעת, דע"כ לא שייך קדושת כ"ש אם חסר כאן הקדושה מצד הנדר, דהרי אין כ"ש מקדשין חולין כמו"ש התוס' לקמן ע"ט ע"ב ד"ה ולתני. ב והנה לדעת הרמב"ן הובא בר"ן נדרים כ"ז דבנדר שהותר ע"י חרטה לא אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו, ובעינן דוקא פתח, והכא לא הוי אלא חרטה גרידא, בזה שרוצה לבטל הנדר של ארבעים אם לא יקדשו שמונים. ג והנה יש להעיר לשיטת הרמב"ן מהא דפריך בירושלמי נזיר פר"ג ה"ד בדין דהתוספתא במי שקבל עליו נזירות שתים, ומנה את הראשונה ונשאל עליה יצאה נזירות שנייה בראשונה ופריך ונימא נדר שבטל מקצתו בטל כולו, והלא שאני הכא דההיתר היה ע"י חרטה, וחכ"א הערני בזה, והנה בפשטות י"ל דהירושלמי פריך למ"ד דאין פותחין בחרטה, דאמוראי פליגי בזה בנדרים כ"ד, ועו"מ. ד עוד יש לומר והוא הנכון לפי דעת הרמב"ם פר"ז מעירובין דבהקדש לא מהני התרה רק ע"י פתח, ולא סגי בחרטה, וכן

למד המחנא"פ בפירוש הרמב"ם בסי' ה' מה' צדקה, והנה בנזירות שם בירושלמי דמיירי שהפריש הקרבנות ושייכים להקדש, בזה לא מהני התרה ע"י חרטה, רק בעינן פתח מעליא לומר שאדעתא דהכי לא אקדיש, ואפשר שזהו נם דעת הרמב"ן, ובזה אתי שפיר גם לשיטת הרמב"ם. א אמר ר' זירא הכל מודים היכא ליקדשו ארבעים מתוך שמונים קדשו וכו' כי פליגי בסתמא וכו', והקשו התוס' אע"ג דר' יוחנן לית לי' ברירה היינו היכא דאינו מתברר לבסוף, אבל הכא קדשי כל היכא דאיתנהו, וכשבא להפריש ד' חלות של תרומה צריך להפריש י"א חלות מכל מין ומין דאי לאו הכי כיון דאין ברירה דלמא דחולין קא שקיל יעוי"ש, וקשה לשיטת הפוסקים דאין ברירה היינו ודאי ולא הוי אלא ספק, והטעם דאין חלות על הספק, וא"כ אין כאן קדושה כלל, וביותר לר' יוחנן לשיטתו דע"כ סבר דאין ברירה שגם ספק אין כאן מדאמר שם בגיטין דאף אחרון אינו פוסל, והיינו שאין ברירה בודאי, וכמאן דליתא דמיא, וא"כ קשה הכא לר"י היא יתקדש ארבעים מתוך שמונים כיון שאין ברירה, והנה אם אמרינן דהשחיטה מקדשת גם שלא מדעת בעלים אתי שפיר, וממילא הסכין מקדש כמה דצריך ויש כאן ארבעים חלות קדושות, כל היכא דאיתנהו, אבל הלא מבואר בהסוגיא דבאופן זה דאמר ליקדשו ארבעים מתוך שמונים קדשי אפילו למ"ד כ"ש אין מקדשין אלא לדעת, דדוקא בסתמא מבואר בסוגיא דתליא בפלוגתא אם כ"ש מקדשין שלא לדעת, וא"כ מבואר דאפילו אם אמרינן כ"ש אין מקדשין אלא לדעת, מ"מ אם אמר ליקדשו ארבעים מתוך שמונים שפיר קדשו, וקשה הא אין ברירה, מפני שאין מבוררים החלות הקדושין, וממילא אין כאן קדושה כלל. ב ונראה לפי הכלל שמסרו לנו בעלי התוס' שם בגיטין כ"ה דשאני בין דבר העומד להתברר בודאי, ובזה כתבו ליישב שיטת ר' יוסי דאמר בהא דחילול מעשר שני על סלע שתעלה בידי מן הכיס דאמר ר' יוסי לא חילל, ולגבי גט שכ"מ דמבואר בגיטין ע"ג מה היא באותן הימים לכי מיית הוי גיטא, משום דהתם עומד להתברר בודאי דע"כ או יחיה או ימות, אבל הכא יכול להיות שלא יבוא לידי הפרשה לעולם יעוי"ש, ודברי התוס' לכאורה מחוסר ביאור דלפי דבריהם תקשה סיפא דמודה ר' יוסי שאמר שאם אמר יהא מחולל על סלע חדשה שתעלה בידי מן הכיס, וקשה דלמא לא יעלה, ומצאתי בישש"ש בדין ברירה כתב לבאר לנכון, ודברים נכונים ומתוקים, ובזה יש לבאר כוונת התוס' הכא ג"כ והיינו דלענין להיות קדוש ארבעים מתוך שמונים ע"כ עומדים להיות מבורר, והיינו דכשיפריש י"א חלות, ממילא יש כאן בירור על קדושת ארבעים, ולא חסר בירור בדבר החלות של הקדושה, ומה שחסר בירור על אכילת הבעלים, זה אינו מגרע החלות של הקדושה, ושני ענינים הם. ג אמנם הרמב"ם לא סבר כהתוס', והוא דפסק בפרי"ב

מפסוה"מ הט"ו וז"ל תודה שנשחטה על שמונים חלות לא קדשו ארבעים מתוך שמונים, ואם אמר יקדשו ארבעים מתוך שמונים מושך ארבעים מתוך שמונים ומרים מהם אחת מכל קרבן, והארבעים השניות יפדו ויצאו לחולין, מבואר דסבר דסמכינן אברירה לגמרי, וקשה מובא הא שיטת הרמב"ם דאין ברירה, וכן לענין שתי הלחם פסק הרמב"ם בפר"ח מתו"מ הי"ב דאם אמר יקדשו שתים מתוך ארבע משוך שתים מהן ומניפן, והשאר פודין אותן בפנים ונאכלין בחוץ כשאר החולין, וזה דלא כפירש"י שם שפירש דמספק כל הארבעה נאכלין בפנים, והיינו דרש"י סמך לברירה, ומדלא חש הרמב"ם לזה ע"כ דסבר דסמכינן אברירה, וקשה הא הרמב"ם סבר בכ"מ אין ברירה, ועמד שם הלח"מ בזה, והנה גם שם יש להקשות אם אין ברירה א"כ מספק היאך תחול הקדושה על השתים, וגם שם אפשר לומר דכיון דאם נחמיר בכל הארבעה מספיקא, הרי"ז כאילו מבורר, וממילא אין זה חציצה להקדושה שתעכב מלחול, וחסרון ברירה אינו במה שנוגע לעניני חולין, וכשנחמיר בדבר, שוב אין זה עכוב להקדושה מלחול, אבל להרמב"ם קשה היאך סמכינן אברירה גם בזה שנוגע לחולין. ד ונראה דסבר הרמב"ם דכל עיקר דחסרון ברירה מעכב הוא דוקא אם דנין על החלות הענין, כמו חלות קנין גירושין, חלות קנין, חלות הקדש, חלות חילול וכדומה, דבזה אמרינן דחסרון ברירה מעכב החלות מלחול משא"כ באופן שהברירה אין לה שייכות עם החלות, והיינו דהחלות בלאו הכי חל, ולא בעינן בירור לחלות הקדושה, וגם אם אינו מבורר שפיר יש מקום להקדושה לחול, כמו בהא דשתי הלחם דאמר ליקדש שתים מתוך ארבע, ובלחמי תודה שאמר ליקדשו ארבעים מתוך שמונים, דגם אם אינו מבורר מי המה השתים, ומי המה הארבעים, מ"מ הקדושה חל עליהם כל היכא דאיתנהו, וכיון שאין חסרון בהחלות הקדושה, בזה סבר הרמב"ם ברירה לברור קודש מחולין, ה ביאור הדברים, הנה יש להבין סברת האומרים יש ברירה בכל מקום טעמא בעי, הלא באמת מאן מפיס שזהו מה שהוברר עכשיו הוא אשר הוכן לזה מראש, והלא עכ"פ מידי ספיקא לא נפיק, וע"כ צריך לומר דהסברא בזה דכיון דנחית לברורי הרי"ז כאילו התנה בגדר תנאי שאיזה שיברור, הוא דראוי לזה, והיינו שלזה התכוון, והתנאי משלים הבירור, ומ"ד אין ברירה סברי דעל ספק אינו יכול להיות חלות, אמנם באופן שאין עיכוב להחלות הקדושה מלחול, והיינו דהקדושה ממילא תחול, גם בלא בירור, כיון שאין צריך לזה, אז אמרינן דמהני תנאי להברירה שתועיל לברר, ואמרינן יש ברירה, ולכן הכא בשאמר תקדוש ארבעים מתוך שמונים דהקדושה בע"כ נחתה לארבעים כל היכא דאיתא, ואמדינן לדעתי' דכוונתו היתה שיברור ארבעים משמונים בזה סמכינן אברירה, בצירוף כוונתו, והרי"ז כאילו אמר בתנאי דלקדשו

ארבעים האילו שיברור אותן להיות קדושין. ו ונראה להוכיח שזהו שיטת הרמב"ם, והוא דכתב הרמב"ם בפר"ד מסוטה הי"א וז"ל, כתבה שלא לשמה או מחקה שלא לשמה פסולה, כתב שתי מגילות לשתי סוטות ומחקו לתוך כוס אחד, או לתוך שתי כוסות ועירבן בכוס אחד והשקה לשתיהן פסולה, לפי שכל אחת מהן לא שתתה מגילתה, מחקן בשתי כוסות ועירבן וחזר וחילקן לשני הכוסות לא ישקה אותן ואם הקשה כשר, יעוי"ש, הנה מקור הדין סוטה י"ח ובדין הראשון הוא באת"ל, ובדין דשני בעי' דלא איפשטא, וכתב מרן בכס"מ הטעם רבינו בדיעבד אינה צריכה לחזור ולשתות משום דמספיקא לא מחייבינן לה יעוי"ש, ותמוה לי טובא דהלא עיקר השתיי' הוא לברר על הטומאה, וכיון דמספיקא הוי א"כ הוי ספק בבירור, וא"כ לא יצאנו מספיקא עדיין, ואסורה היא לבעלה, וממילא הרי היא כדמעיקרא. ז והנה בקרית ספר להמבי"ט כתב בטעם הרמב"ם משום דיש ברירה, והוברר כי כל אחת שתתה משלה יעוי"ש, אבל תמוה לי בשתים, א) הלא שיטת הרמב"ם דבדאורייתא אין ברירה, כמבואר, ב) דלפי"ז מדוע לא אמרינן ברירה בדין הראשון ג"כ, דהיינו באופן שהיתה המחיקה לתוך שתי כוסות, ועירבן לתוך כוס אחד, והשקה לשתיהן, מדוע לא אמרינן ברירה, וכל אחת שתתה משלה. ח ונראה דסבר הרמב"ם דברירה שייך רק בשעושה ברירה מהתערובות, והחלטת המברר בעינן שיאמר כי הוא זה, ואז אחרי החלטת המברר, יש הסכמה גם מצד הדין, וזהו ההבדל בין דין הראשון לדין השני, דבדין השני כשמברר ועושה חלוקה בהמים של תערובות, הנה חלוקה זו אמרינן דכן הוא האמת, משא"כ באופן שלא היתה ברירה מצד חלוקה, אלא כל אחת שתת בתערובות, אין כאן תורת ברירה, והוא מטעם דלא שייך ברירה רק באופן שנחית לברר, ולא באופן שנחית אדם לספיקא. ט והא דפסק הרמב"ם הכא יש ברירה, אעפ"י שפוסק בכ"מ אין ברירה, נראה דשאני להרמב"ם בין אם בעינן לדון על החלות של הדבר לבין אם באנו לדון רק לברר החלקים בלא שום חלות, והיינו כמו הכא במי סוטה, דהחלות של הלשמה כבר חל, ועתה לא באנו רק לברר חלק של כל אחת, הנה בזה הכריע הרמב"ם דאמרינן ברירה. ו ויש ראיה לזה מהמשנה פסחים צ"ח הפסח שנתערב בפסחים כולן ירעו עד שיסתאבו ויביאו בדמי היפה שבהן וכו' ומדלא קאמר התנא דלא ישתמש בהמעות עד שיתחללו כולן, משמע דגם במחלל הדמים של אחת מהן מותר להשתמש תיכף בהמעות, וע"כ שהוא מטעם ברירה, וגם בתוספתא דפסחים פר"ט איתא להאי דינא בארוכה, ולא פריש התנא לתנאי זה, וע"כ דסבר התנא דאמרינן בזה ברירה, איברא דהתוספתא דזבחים פר"ח שונה התנא וז"ל ולא יתנו לבעלים עד שיחללם על כולן יעוי"ש, וכן איתא בתוספתא דנזיר, והובא

תוספתא זו בתוס' סוטה י"ח, אבל כיון דחזינן דהמשנה דפסחים ותוספתא דפסחים לא הביאו לתנאי זה, ע"כ הטעם בזה דפליגי בזה תנאי אם אמרינן ברירה באופן הזה, וגם בסוגיא דיומא נ"ה, מבואר דתליא בברירה, והכריע רבינו דבזה אמרינן ברירה, ומטעם זה לא כתב הרמב"ם להתנאי הזה בפר"ד מה' ק"פ בה"ה להאי דינא דבעינן שיחלל כולן, ואפשר דחילי' דהרמב"ם מדלא קאמר הש"ס בפסחים שם לפרש דבעינן שיחללו מקודם על כולן, מסתמא דש"ס משמע דסברה הסוגיא דבאופן זה אמרינן ברירה, והביאור בזה דשאני ברירה זו משארי ברירה דעלמא, ע"כ הוא מטעם שכתבנו, דהכא לא בעינן חלות. יא והנה התוס' בסוטה נחתו גם כן לומר דשאני בין אם לא הוברר מעולם, לבין אם הוברר מקודם, ואח"כ נתערב, דבזה האופן שכבר הוברר, נקל לומר ברירה, היינו לומר כי זהו מה שהיתה מבורר מעיקרא, ואפשר לומר כי זהו ג"כ כוונתם, והוא דכיון שהוברר מעיקרא, ולא בעינן לדון על החלות, להכי שייך לומר ברירה. יב ואעפ"י שלא אמרינן ברירה באיסור שנתערב בהיתר, הנה כבר ביארו התוס' בתמורה ל"א דדוקא באיסור המבורר מקודם, אבל כשהאיסור נולד בתערובות אמרינן ברירה, יעוי"ש, ביאור הדבר דדוקא כשהתערובות גורם איסור, אז אמרינן ברירה לבטל התערובות, אבל אין אנו סומכין על ברירה להתיר האיסור, ובכל הני דאמרינן הכא התערובות הוא סיבה להאיסור, ובזה סבר הרמב"ם ברירה. יג ולפי"ז נראה בזה כסברת הקרית ספר דטעמו של הרמב"ם הכא מטעם ברירה, דכיון דהתערובות סיבה העיקרית, ואנו דנין בזה דין ברירה, וסומכין בזה דשתתה שלה, ומדלא בדקו לה המים, ע"כ מותרת היא לבעלה, וכמו שנתבאר. יד ובזה מיושב הא דכתב הרמב"ם בפר"ד ממעש"ש הט"ו האומר מעשר שני מחולל על סלע שתעלה בידי מכיס זה וכו' הרי"ז חילל, והקשה מרן הא מבואר דהטעם משום דיש ברירה, ואילו הרמב"ם פוסק בפרק ז' ממעשרות ובפרק א' מתרומה דבדאורייתא אין ברירה, ותירץ מהרי"ק שכיון שזה אמר הרי"ז מחולל על סלע שתעלה בידי ממנפ"ש המעשר פדוי, ופדיון מעשר בכיס זה הוא וכולם בספק יעוי"ש, ולכאורה דבריו תמוהין דהלא אם אינו מבורר איזה סלע הוא מעשר, ממילא אין כאן מעשר כלל, וממילא אין כאן חילול ג"כ, ומצאתי בפתח הבית בדין ברירה שעמד בזה בצ"ע, אמנם לפי מה שביארנו דברי הרמב"ם מבוארין הכא בסוגיא דאם אמר לקדשו ארבעים מתוך שמונים לכו"ע קדשי, וכתבו התוס' אפילו למ"ד אין ברירה, והיינו כמו שכתבנו דזה עצמו שאנו מחמירין מספיקא לאסור כולם, הרי זה בירור גמור לענין חלות הקדושה, וממילא דברי הרי"ק נכונים דכיון דיאסר כל הכיס מטעם הסלע של מעשר, נקרא זה בירור לענין שתהי' המעשר מחולל. טו אמנם מה שכתב הרי"ק שכל הכיס בספק מעשר

עומדת, וכתב שזהו שיטת הרמב"ם לדינא, לפלא בעינו דהלא מבואר דסבר הרמב"ם הכא בחלות תודה ובשתי הלחם דסמכינן אברירה, וא"כ מ"ש הא דחילול מעשר דלא ליסמוך אברירה, וביותר לפי מה שביארנו לעיל שע"כ דעת הרמב"ם דלא הוי כולם בספק, אלא סמכינן אברירה, וע"כ דגם הכא סמכינן אברירה, והטעם בזה אעפ"י שסבר הרמב"ם אין ברירה, אבל כל זה לענין החלות הדבר, אבל אם אין אנו באים לדון על דבר החלות הענין אלא לברר מי הוא הקודש, בזה סמכינן אברירה בצירוף אמירתו לומר שהוא בגדר תנאי דהסלע שתעלה מן הכיס בראשונה הוא יהי' המעשר, והוא מטעם דלא בעינן בזה לומר שעל ידי הבירור תבוא עליו הקדושה, דהרי הקדושה בלאו הכי יש כאן מספיקא על כל הכיס, דע"כ לא ימלט מקדושה דסלע אחת, וקדושה זו בכח הלא ראוי לחול על כל סלע וסלע, הנה בירור זה הוי בירור מעליא לכו"ע.. טז ולפ"ז תצא דין חדש גם בהא דאומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה, דסבר הרמב"ם דלא הוי תרומה מטעם דאין ברירה, כמבואר בפ"ז דמעש"ש ה"א, בזה דוקא בשרוצה לשתות מזה עצמה, אבל אם אמר מה שאני עתיד להפריש מזה שני לוגין יהי' תרומה על יין שבמקום פלוני, דאז דינו כהא דחילול סלע, דבזה מהני לכו"ע מטעם דיש כאן חלות דמספק כל היין אסור, ואז מהני גם ברירה, וכמו שנתבאר. יז שם סכין לא אלימא מכ"ש, הביאור בזה דשאני סכין דהפעולה מקדשת במה שהוא פועל, דהיינו בעצם הקרבן, משא"כ לחמי תודה דהסכין אינו פועל בהם, ורק חשבינן פעולת הסכין גם ללחם, אבל זהו רק מפני שהמחשבה מחברתן להקרבן, ומחשבה זו במקום נתינה בכ"ש עומדת, וזה תליא בקדושה דלדעת, וכן כתבנו בספרנו נזר הקודש לזבחים לתרץ מדוע לא נימא בשוחט לשם חולין דהסכין לא מקדש הדם כיון דאין כ"ש מקדשין אלא מדעת, משום דשאני סכין שעבודה בעצמותה מקדשת הדם, ועוד הכרח לזה לשיטת התוס' חולין ג' דסכין לא בעי כ"ש, והלא מבואר בסוטה י"ד ע"ב דסכין מקדש לדם, ופירש"י דסכין הוי כ"ש, וכן מבואר בתוס' שאנץ שם, וכן פירש"י לעיל ו' ע"ב, וע"כ צ"ל דהא דסכין מקדש הדם, היינו פעולת הסכין, וא"כ יש להבין הדמיון שמדמי הכא לכ"ש, הלא יש לחלק דשאני הכא שהעיקר הוא הפעולה, וע"כ צ"ל כמו שכתבנו דכיון דאין הפעולה נעשית בהלחם בעצמותן, רק המחשבה מחברתן, להכי דומה לכ"ש, ומטעם זה אין לומר גם כן דלר"י דסבר דסכין לא אלימא מכ"ש, והכי נמי דשוחט לשם חולין חסרה קדושת הדם, וממילא לא מצי לשנויי בב"ק ע"ו בשוחט לשם חולין, והיינו דר"י בעצמו לא אמר כן רק בדין לחמי תודה, אבל מודה ר"י בכל שוחט לשם חולין דלא חסרה בזה קדושת הדם, וראי' לזה מדברי הרמב"ם שפסק בדין לחמי תודה כר"י, כמבואר בפרי"ב מפסוה"מ

הט"ו, ומכ"ז פסק דשוחט לשם חולין דכשר. יח תוספות ד"ה ליקדשו ארבעים מתוך שמונים, אע"ג דר' יוחנן לית לי' ברירה וכו', הנה מוכח מדברי התוס' דסברי דמאן דלית לי' ברירה סבר דגם ספק לא הוי, אלא לגמרי לא, והיינו שאין ברירה בודאי, אבל נראה דמוכח להדיא מר' יוחנן בגיטין שם שסבר דאף אחרון אינו פוסל, והיינו שגם ספק לא הוי מדאינו פוסל ג"כ, והוי כאילו לא נכתב כלל לשם גירושין, ולזה הי' להתוס' הוכחה דלר"י דסבר אין ברירה דלגמרי לא, והקשו מר"י לשיטתו. יט הנה תירצו התוס' דשאני הכא דקדשי כל היכא דאיתנהו וכשבא להפריש ד' חלות של תרומה צריך להפריש י"א חלות מכל מין ומין, ביאור הדברים דדוקא באופן שאין תקנה אלא דוקא כשמברר לבסוף כמו באומר שני לוגין שאני עתיד להפריש דע"כ צריך לברר ולהפריש לבסוף זה תליא בדין ברירה, ולמאן דאמר אין ברירה לא מהני משום דלא הוברר הדבר שזהו התרומה מעיקרא, אבל הכא א"צ לברר כלל, דהרי שפיר יש תקנה בלא בירור דהיינו שיפריש י"א חלות מכל מין, וממילא איתקדשו החלות כל היכא דאיתנהו, וכן מבואר בתוס' עירובין ג', אבל נראה להוסיף דהכוונה דבאופן שאמר ליקדשו ארבעים מתוך שמונים דעתו שלא לברור החלות, ולאכלם כדין לחמי תודה הנאכלים לבעלים, ובדעתו שלא לאכלם כלל, וממילא לא איכפת לן בברירה, והכהן יקבל י"א חלות, נמצא מפסידים הבעלים האכילה של ארבעים חלות, והנה יוצא מזה דבאופן שאין לבעלים קפידא, אין לו שייכות לברירה, וזה גם דעת התוס' רי"ד בקדושין נ"א ד"ה הכל מודים שכתבו ואין זה ענין כלל לברירה, דבשלמא אם אמר לאיזה שארצה שייך ברירה, משא"כ אם אין לו קפידא כלל רק תהי' איזה שתהי' לא שייך כלל ברירה יעוי"ש, וכוונתו דלא רצה כלל בקדושין דאחת מהן רק קידש אחת ויהיו שניהן בספק. י אמנם לא כן דעת הרמב"ם, שכתב בפרי"ב מפסוה"מ הט"ו דמושך ארבעים מתוך השמונים, והשאר פודן ויוצאין לחולין יעוי"ש, הרי סובר דסמכינן אברירה, ותמוה הלא שיטת הרמב"ם דאין ברירה, וכתבנו לעיל דף מ"ח ביישוב דברי הרמב"ם. א דף עט על מה נחלקו על חוץ למקומו, ויש לעיין מדוע ישונה חוץ למקומו מחוץ לזמנו הלא תמיד שווין הם מטעם ששניהן הן פסול מחשבה, ומה זה ענין לבעל מום, ועי' בקר"א שעמד ג"כ בזה, אבל נראה כי הבדל גדול יש בין חוץ לזמנו לחוץ למקומו, שזה נקרא פסולו כקודש דהא דחוץ לזמנו וחוץ למקומו לא נקרא פסולו בקודש לר' יהושע כאשר יבואר, והוא דחוץ לזמנו דהקרבן מפוגל אבל דין קרבן עליו, ומטעם זה בעינן בפיגול כהרצאת כשר, ולא הוי פיגול עד שיקרבו כל מתיריו, ולהכי נקרא פסולו בקודש, משא"כ חוץ למקומו דלא בעינן כהרצאת כשר ותיכף נפסל במחשבה. עי' במל"מ פרי"ח מפסוה"מ ה"ז, וכמו שביארנו זה בספרנו

נזר הקודש לזבחים ל"ו, וזהו טעם ר' יהושע שמדמה חוץ למקומו לבע"מ לומר דכיון דהוי פסול גרידא, בלא דיני קרבן עליו, להכי אין מקדש כלום כמו שנתבאר. ב אמר ר"פ שבק תנא דידן איל נזיר דשכיח וכו', והנה איל המילואים פירש הר"ב במשניות דהוא קרבן יחיד, ותמוה מה בעי הר"ב בזה, ועיין בהגהות רי"ש שפירש דבקרבן צבור אין חסרון דשלא לשמו, ודבריו תמוהין מסוגיא דלקמן פ"ט, אמנם בעיקר הדבר נראה דהנה לכאורה תקשה למה שונה התנא כל עיקר האי דינא דאיל המילואים, הלא מה דהוה הוה, ובאמת זו היא קושיות הסוגיא, והיינו ר"פ דפריך הכא שבק תנא דידן איל נזיר דשכיח ונקט איל המילואים, ומשני תנא דידן עיקר מלתא נקט, והביאור בזה דכוונת התנא איל נזיר שזהו הדין הנוהג, ונקט איל המילואים משום דהוא הי' הראשון, דהיינו קרבן עם קדושת הלחם נמצא דלדוגמא נקט התנא איל המילואים, וכוונתו איל נזיר, וזהו ביאור הגמ', ומטעם זה פירש הר"ב דהדוגמא עולה יפה מפני שהוא ג"כ קרבן יחיד, והרי"ז כמו ששונה בהדיא איל נזיר, כיון שזה וזה קרבן יחיד, וזהו ג"כ כוונת רש"י כת"י, והנה הל"א ברש"י כת"י שפירש דאיל המילואים קרבן צבור הוא כוונתו דמפרש בפשט הסוגיא דלהכי שונה איל המילואים שהוא קרבן ציבור, והיינו מפני כבשי עצרת שהם קרבן ציבור, וקתני הראשון שבקרבן ציבור הבא בקדושת הלחם, וזה מדויק בלשון רש"י שפירש מילואים קרבן ציבור, ובשני כבשי עצרת קרבן ציבור, והתרי לישני פליגי גם בפשט המשנה למאי שנה התנא איל המילואים, אם בשביל איל נזיר שהוא קרבן יחיד, או בשביל כבשי עצרת שהוא קרבן צבור, ובעיקר הדבר אם איל המילואים קרבן יחיד או ציבור, לכאורה נראה דפליגי בזה תנאי ר' יאשי' ור' יונתן ביומא ג' דפליגי שם אם משל צבור הוא בא או משל אהרן, ומטעם זה פירש"י בכת"י בתרי אופנים בכדי לאוקמי' המשנה כתרווייהו, אמנם זה ליתא לפי המסקנא דלכו"ע במילואים משלו הוא מביא, וא"כ פשיטא דקרבן יחיד הוא, ויש להעיר מהא דמבואר בירושלמי יומא פר"א דדבר איל המילואים קרבן יחיד הוא, אבל באמת הלא גם מש"ס בבלי במסקנא מבואר דמשלו הוא מביא, וא"כ ע"כ קרבן יחיד הוא, והירושלמי הוא לפי הס"ד דש"ס דילן דבאין משל ציבור, אבל על כל פנים מוכח דאיל המילואים קרבן יחיד הוא אליבא דכו"ע, ואם כן דברי רש"י בל"א תמוה טובא..

ג משנה, הנסכים שקדשו וכו' אם יש זבח אחר יקריבו עמו, גמרא, אמר זעירי אין הנסכים וכו' אפילו תימא ראבר"ש וכו', ביאור הדברים דהועילה השחיטה של הזבח הראשון להיות הנסכים קדושים עבור זבח אחר הזבוח באותה שעה, אמנם ע"כ בל זה בשאין הזבח נפסל אלא מצד הזריקה דהיינו שהשחיטה היתה כהוגן, וגם לא היתה

טרפה, דאז הדין דלרבי בשחיטה לחודיא נתקדשו הנסכים להיות קרב עם קרבן אחר, ולראבר"ש בעינן גם קבלה בכוס, ולענין זה הוי כזרוק, אעפ"י שאין הקרבן ניתר טרם שהיתה זריקה בפועל ממש, ובאופן זה לא חסר קדושת הזבח עבור הנסכים להיות ראוין לזבח אחר הזבוח באותה שעה. ד עמוד ב אמר ר' ינאי לב בי"ד מתנה אם הוצרכו הוצרכו ואם לאו יהי' לזבח אחר, ויש לעיין לראבר"ש דאמר שני דברים המתירין אין מעלין זה בלא זה, ומטעם זה בעינן שחיטה וגם זריקה, אם הפירוש דבעינן שניהם מצד עצמן, או דלמא דהעיקר הוא השחיטה כדכתיב בקרא זבח ונסכים והזריקה הוא רק תנאי להזביחה, מטעם דבלא זריקה אין כאן זבח, ומדברי זעירי דאמר אין הנסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח לא בא לומר דלא בעינן זריקה, משום דע"כ לראבר"ש בעינן זריקה ג"כ, אלא בא לומר דלא סגי בקידוש כלי שרת, וכמו שפירש"י, והנה לכאורה נראה לומר דלראבר"ש שניהם מקדשין דאל"כ אלא אמרינן דשחיטה לחודא מקדשא וזריקה הוא רק תנאי, א"כ הוי בשחיטה ספק אם יש קדושה, וא"כ היאך מהני אח"כ למפרע והא אין ברירה, והנה אם אמרינן דתולה בדעת אחרים אמרינן ברירה אתי שפיר, והכא הזריקה מסתמא ע"י אחר, ופשיטא אם שחט זר דהזריקה ע"י כהן, ואפילו לפי מה שמסיק הש"ס דסגי בקבלה לראבר"ש מטעם כל העומד לזרוק, אמנם ע"כ הקבלה גם כן ע"י אחר, לפי שמסיק הש"ס ביומא כ"ה דאחר מקבל ולא השוחט אפילו אם הוא כהן, אמנם מבואר שם בגיטין דפליגי בזה אם תולה בדעת אחרים אמרינן ברירה, ופליגי בזה אביי ורבא, ורבא לא סבר לה כמבואר שם, אמנם כתבו שם התוס' ד"ה רבי יהודה, דרבא ע"כ סבר דבדבר שעומד להתברר בהכרח אמרינן ברירה, וא"כ הכא נמי עומד להברר בהכרח, ואמרינן ברירה, וא"כ שפיר יש לפרש לראבר"ש דעיקר הקדושה באה מכח השחיטה, וההכשר דאח"כ הוא בגדר תנאי. ה ונפק"מ בזה אם אמרינן דגם לראבר"ש העיקר הוא השחיטה, והקבלה וזריקה הוא בגדר תנאי, דלפי"ז יש לעיין היאך הדין לראבר"ש באופן שנשחט הזבח הראשון ונשפך הדם בין שחיטה לקבלה של הזבח השני הזבוח לפנינו, אם מהני הקבלה והזריקה של הזבח השני עבור הנסכים שהוקדשו להזבח הראשון, מי אמרינן דהתנאי בי"ד הי' גם באופן הזה דליהני קבלת הדם השני, יען דכיון דעיקר הקדושה חלה מפני השחיטה דהראשון, ורק משום תנאי להשלמה בעינן קבלה, ובזה מהני גם הקבלה דהזבח השני, אבל נראה דע"כ מוכח דזה לא מהני לראבר"ש, והוא מהא דאיתא לעיל דפריך הש"ס כמאן כרבי וכו' אפ"ת ראבר"ש וכו', וקשה מדוע לא משני הש"ס כפשוטו דמיירי שנשפך הדם בין שחיטה דהראשון לבין קבלה דזבח שני, ולמה להש"ס לדחוק דסבר כאבוה דאמר כל העומד

וכו', וע"כ מוכח דאין מצטרפין קבלה דזבח שני לקדושי להנסכים עם הזביחה דהזבח הראשון, ואפשר דהטעם דלא הוי בגדר תנאי, אלא כן הוא עצם הדין דבעינן שחיטה, והכשר הזריקה, וממילא אין זה שייכות כלל לברירה גם כן, וכמו שנתבאר. א אמר רב חסדא שמן שהפרישו לשום מנחה זה פסול לשום מנחה אחרת וכו', הנה מבואר בסוגיא זו דהא דר"ח הלכה היא, ולית מאן דפליג עליו, ולפי"ז תמוה מדוע השמיט הרמב"ם דינא דר"ח, ומצאתי שעמדו בזה הקר"א, והלקוטי הלכות, ונראה דמפרש הרמב"ם דהא דר"ח שמחדש דין זה בשמן הוא אליבא דרבנן דר"מ דפליגי בתוספתא הובא לעיל ט"ו ע"ב לענין נסכים אם הוקבעו בשחיטה, דר"מ סבר דהנסכים הבאין עם הזבח הנקבעו בשחיטה כלחמי תודה, ורבנן סברי דהנסכים לא הוקבעו בשחיטה כמבואר שם, ואליבא דרבנן מחדש ר"ח דדוקא בנסכים סברי רבנן כן, מטעם דהנסכים לאו גופא דזיבחא הוא, משא"כ שמן למנחה דהשמן גופא דמנחה הוא כמבואר הכא בסוגיא, וזהו דינא דר"ח, אמנם הרמב"ם דפוסק כר"מ משום דסתם משנה דהכא כר' מאיר, ומחלוקת בברייתא וסתם במשנה. קיי"ל בסתמא דהמשנה, וכיון שהרמב"ם פוסק דבנסכים יש קביעותא בשחיטה דהזבח, א"כ פשיטא דבשמן יש קביעות מכח כש"כ מטעם דזהו גופא דמנחה.. ב כתב הרמב"ם בפרי"ב מפסוה"מ ה"ו וז"ל נסכים שקדשו בכלי שרת ונפסל הזבח, אם נפסל בשחיטה לא קדשו הנסכים ליקרב, נפסל מקבלה ואילך קדשו הנסכים ליקרב, שאין הנסכים מתקדשים ליקרב אלא בשחיטת הזבח וכו' יעוי"ש, והנה דבריו סותרים דהרי הרמב"ם כשיטת רבי דהזביחה לחודיא מקדשת, וא"כ מה זה שכתב נפסל מקבלה ואילך, דמשמע דלקדושת הנסכים בעינן נמי קבלה, וזהו כדברי ראבר"ש, דאמר בעינן קבלה ונתקדש הדם מטעם כל העומד, וזהו השגת הראב"ד, והנה מרן הכס"מ מפרש דמה שכתב הרמב"ם נפסל מקבלה היינו בקבלה עצמה יעוי"ש, אבל דוחק לפרש כן בדבריו, דלפי"ז מדוע כתב ואילך, דהיינו שארי עבודות הקבלה כמו שפירש בכס"מ, אבל קשה דזה פשיטא דאם בנפסל בקבלה נתקדש הנסכים, אם כן פשיטא דבנפסל בעבודות שאח"כ דיש בזה קידוש נסכים. ג ונראה לומר מילתא חדתא, והוא דבאמת גם לרבי דסבר דהשחיטה לחודיא מקדשת הנסכים ג"כ בעינן קבלה בכלי שרת, ואם נשפך הדם מצואר הבהמה להרצפה, לא נתקדשו הנסכים משום דשחיטה בלא קבלה, וגם אין דם לקבל מפני שנשפך הדם, באופן זה לא חשיבה השחיטה כלל שתהיה בכחה לפעול קדושה על הנסכים, וההבדל שבין רבי לראבר"ש הוא רק בזה, דלרבי לא נחשבת הקבלה לזריקה גם כן מטעם דלא סבר כל העומד וכו' וגם לא צריך לזה, כיון דסבר דשחיטה לחודיא מקדשת אבל עכ"פ בעינן שחיטה כמו שפעלה להיות דם כשר, אבל

באופן שנשפך הדם מן הצואר, ולא נתקבל הדם בכלי הרי זה כאילו אין כאן שחיטה כלל, ואין כאן קידוש נסכים, כיון שאין דם לקרבן זה, וקרבן בלא דם לאו קרבן הוא. ד וראיה לזה נראה מהא דתנן בזבחים צ"ב דחשיב שם איזהו דם שלא היתה שעת הכושר כגון שקבלו פסולין את דמה, מבואר מזה דדם כזה שלא נעשה קבלה בכוס בכשרות, הרי הוא כאילו נשפך לארץ, ולא נחשב זה לשעת הכושר, ואם אמרינן דשחיטה בלא קבלה כשרה, פועלת על הנסכים שיתקדשו, אם כן הגע עצמך היאך שייך לומר שזה נחשב שאין לו שעת הכושר בשעה שפעלה על הנסכים שיתקדשו בקדושת הזבח, ומוכח מזה דגם לרבי דסבר דשחיטה לחודיא מקדשת, אבל עכ"פ קבלה בכלי שרת בעינן, והיינו קבלה כדין וכהוגן, ולפי"ז כשמשני הש"ס לראבר"ש כגון, שנתקבל הדם בכוס, אין זה החידושא לראבר"ש דוקא דזה גם לרבי בעינן, אלא החידוש דראבר"ש סבר בזה בל העומד וכו' ונחשבת הקבלה לזריקה גם כן, ולא דוקא נקט הש"ס לחדש לראבר"ש שהיתה קבלה, ומרש"י כת"י משמע שלא היתה הגירסא בגמ' כגון שנתקבל בכ"ש, וזהו כמו שכתבנו דזה לכו"ע בעינן. ה וביסוד זה אתי שפיר דברי הרמב"ם שכתב נפסל מקבלה ואילך, והיינו שע"כ הקבלה היתה בכשרות כדין משום דזה בעינן לכו"ע, ומיושב השגת הראב"ד, ודברי הרמב"ם נכונים מאד כאשר כתבנו בס"ד. א דף פ אמר ר' אבא זו תודה וזו לחמה אבד הלחם מביא לחם אחר אבדה תודה אינו מביא תודה אחרת, הנה בפסחים י"ג ע"ב קתני בברייתא אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמץ שבה ופריך הגמ' פשיטא, ומוקי לה בי"ד ומשום דאין מביאין קדשים לבית הפסול, והנה הפנ"י והצל"ח הקשו לפי פירש"י פסחים כ"ט לראב"י דיליף שאור דאכילה משאור דראי' דחמץ של נכרים מותר גם באכילה א"כ מאי פריך פשיטא, הא כיון דבקדשים עובר בב"י וא"כ לראב"י מותר גם באכילה, ואעפ"י דהדר בי' ראב"י שם, אבל לא שייך למיפרך פשיטא עכת"ד, יעוי"ש, והנה דבריהם תמוה טובא דע"כ שאני באופן שחייב באחריות דפשיטא דעובר גם בב"י, דהרי נם ישנו בב"י וב"י גם בחמץ של עכו"ם בשקבל עליו אחריות ובלחמי תודה מחויב באחריות הלחם עד שיקריב התודה, ואפילו בתודה שאין עליו חיוב אחריות, דהיינו שאמר זו תודה וזו לחמה, הרי הדין דבשאבד הלחם, והתודה קיימת, מחויב להביא לחם אחר, וזהו דינו ד"ר אבא הכא, וא"כ פשיטא דגם לראב"י דיליף שאור דאכילה משאור דראי' הכא חייב מטעם דתמיד ישנו אחריות דלחם עליו, והוי גורל"מ ובממון דמי לגבי איסור חמץ, ומטעם זה שפיר פריך הגמ' פשיטא שאין להביא תודה בחג המצות מפני איסור חמץ שבה, ולפלא שלא נחתו לזה הפנ"י והצל"ח. ב והנה בעצם הענין בדבר האחריות דלחמי תודה אם נחשב גורל"מ ממש

לגבי איסור חמץ, מצאתי להסתפק, והוא בהקדם חקירה לענין חמץ עצמו, והוא היאך הדין במי שקבל אחריות על חמץ, וזהו באופן שאם נאבד החמץ מחויב לשלם, ואעפ"י שספק הוא אם יבוא לידי תשלומין, והיינו מפני שספק הוא אם יהי' נאבד, אבל ספק זה די להיות נחשב לבעלים לעבור עליו בב"י וב"י, וזהו לכו"ע אפילו למ"ד גורל"מ לאו כמ"ד, והוא מטעם חידוש התורה באיסור חמץ. אמנם מסופקני באופן שהנפקד הזה נתן לבטחון להמפקיד איזה חפץ ובאופן שאם יאבד החפץ פלוני יפטר הנפקד מאחריות דתשלומין, אם גם נידון אחריות בזה מחייבו בב"י וב"י, והוא דיש לומר דכיון דכל האחריות הוא רק מכח אם נאבד החמץ דאיכא עליו חיוב תשלומין, אולם בנידון זה שיש מקום ספק דאם נאבד המשכון אצל המפקיד יפטר מתשלומין, נמצא דהצד הספק המביא לידי חיוב תשלומין, יש גם להיפך ספק המביא לידי פטור דהיינו אם יאבד המשכון אצל פלוני, ובאופן זה אפשר שלא רבתה תורה ב"י וב"י, ובזה הדין כבעלמא דתליא גורל"מ, וצריך עיון. ג והנה אם נחליט כזאת דבאופן זה לא רבתה תורה ב"י לאיסור חמץ אתי שפיר הא דלחמי תורה דלא הוי חיוב ב"י אף שמחויב באחריות אם יאבדו החלות, מטעם דכיון דהחיוב אחריות הוא אם יאבדו החלות, הנה להיפך יש פנים לצד אחר דלא הוי חיוב אחריות, והיינו אם יאבדו הכבשים, ולפי"ז לעומת ספק זה דיאבדו החלות, יש ספק לאידך גיסא לפטור אם יאבדו הכבשים, ובאופן אחריות כזה לא רבתה תורה לב"י וב"י, ולפי"ז סרה התלונה מהגאונים בעל פנ"י והצל"ח. ד ובזה יש לבאר הירושלמי פר"ב דפסחים ה"ב דאיתא שם אית תנא אבל אתה רואה של גבוה, ואית תנא אפילו של גבוה אמר רבי בון ב"ר חייא קומי ר' זעירא תפתר בקדשים שחייב באחריותן ואליבא דר"ש יעוי"ש, וקשה הא מבואר דבחמץ לכו"ע גורל"מ כממון דמי, אבל לפי מה שביארנו אתי שפיר דמיירי הירושלמי בלחמי תודה, והוא לפי הסברא שכתבנו לעיל, וזה תליא בפלוגתא דגורל"מ, וכמו שנתבאר. ה תוספות ד"ה הפריש שתי חטאות לאחריות וכו' אלא כגון דאמר תקדוש אחת מהן מתוך השתים, כי ההיא דליקדשו ארבעים מתוך שמונים דלעיל, אבל צריך לדקדק דלא תקשו אם אין ברירה וכו' יעוי"ש, ביאור הדברים דכיון דאחת להתכפר, והשנייה לאחריות, והן מעורבות, ואם אין ברירה א"כ יש להסתפק דלמא הקריב אותה של האחריות, ובאופן שהראשונה לא נאבדה, אין אותה של אחריות קדושה, וא"כ יש כאן שתי חסרונות, אחת שהקריב חוב"ע, ועוד שלא הקריב חטאת, ונשאר מחויב בחטאת, ואינו יכול להביא חטאת מפני הספק שמא נתכפר, וממילא נשאר בספק כפרה. ו והנה ראיתי שהצ"ק כתב דחוב"ע הוי דרבנן, וממילא יש ברירה בדרבנן, אבל תמוה הלא נשאר בספק כפרה, וזהו ספק בדאורייתא,

אבל נראה לפי דברי הירושלמי פר"ח דפסחים ה"ב דסבר שם דספק כפרה כיפר, ויש להעיר מהתוספתא פר"ב דכריתות, והנה לפי שיטה זו אתי שפיר מטעם דמספק נתכפר, ולא נשאר אלא איסור חוב"ע, וזה אתי שפיר אם הוא דרבנן, אבל דוחק לפרש כן מימרא דר' אושעיי דלא מסתבר לומר דכוונת ר' אושעי' דנתכפר בספיקא. ז אבל נראה דהנה יש להקשות לכאורה מדוע אמר ר' אושעי' תרעה, הא כיון דהשנייה לאחריות והיינו אם הראשונה נאבדה, התי' השניי' חטאת, אבל אם הראשונה לא נאבדה, א"כ בטל האחריות, וממילא תצא לחולין, והיא קושיות התוס' פסחים צ"ז ד"ה הפריש, ותירצו דהכי גמירי לה, ולולא דבריהם נראה דאפשר לפרש כוונת ר' אושעי' בהפריש שתי חטאות דאחת מהן לכפרה והשניי' לאחריות היינו בשני אופנים אחריות, א) באופן שאם נאבדה אחת תהי' השנייה במקומה, ב) שאם לא תזדמן החטאת להקריב בראשונה, אלא השנייה שהיא לאחריות הקריב לחטאת, שאז תהיה דינה כאילו נאבדה משום דמה לי נאבדה ממש, או שלא נאבדה ממש, אלא הרי היא כאילו נאבדה מטעם זה עצמו דלאחר הקרבה דהשניי' שוב דין של הראשונה כנאבדה, וממילא הדין אשר אחת תהי' לכפרה והאחת תרעה, וממילא אין כאן חשש ברירה, וגם לא קשה מדוע לא תצא לחולין כיון דאין בזה משמעות של חולין כלל, אלא שניהם נחתו למטרת קרבן, והאחת מכפרת, והאחת דינה כדין נתכפרו בעלים, והא דלא אמרינן תמות מטעם דהוי חטאת שכיפרו בעלי' באחר, אפשר שהוא מטעם דלמא זו שנשארה היא של אחריות, וכמוש"נ. א עמוד ב אביי אמר כולהו חליפין דהדדי נינהו, וכתבו התוס' אביי לטעמי' דאמר בהקומץ רבה גבי עשרון כן, וכן בפר' כלל גדול בשבת ע"א גבי קצר וטחן כגרוגרות בשגגת שבת, וזדון מלאכות, ושמא אין שייך לדמות להנך תרתי דמדמי להו הכא תודה וחלות, עכ"ל, והנה לא כתבו התוס' הטעם מדוע משונה זו מהא דהתם, ונראה דשאני הא דהקומץ רבה לענין צירוף כלי, דלמלבד הסיבה המביאה לזה יש לזה סיוע מטעם זה דהתורה אחשבי' להכלי להיות לה כח מצרף, וגם בהא דקצר וטחן בשבת, נראה ביותר דאין לזה שייכות לנידון זה כאשר יבואר. ב גרסינן בשבת ע' אמר רבא קצר וטחן כגרוגרות בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר וטחן כגרוגרות בזדון שבת ושגגת מלאכות ונודע לו על קצירה וטחינה של שגגת שבת וזדון מלאכות וחזר ונודע לו על הקצירה ועל טחינה של זדו"ש ושגגת"מ קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה אבל נודע לו על קצירה של זדון שבת ושגגת מלאכות קצירה גוררת קצירה וטחינה שעמה וטחינה שכנגדה במקומה עומדת, אביי אמר טחינה נמי גוררת טחינה שם טחינה אחת היא ומי אית לי' לרבא גרירה והא איתמר וכו' יעו"ש, ביאור הדברים דסוגיא זו אזלא לפי הכלל שמסרו

לנו רבותינו דהאוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד מתכפר בקרבן אחד, והנה אלו שתי הקצירות, היינו הקצירה של שגגת שבת וזדון מלאכות, והקצירה של שגגת מלאכת בהעלם אחד, היינו שלא נודע לו בינתים מידיעת החטא, ואעפ"י שע"כ נודע לו בדבר השבת טרם חטא בשגגת מלאכות, אמנם ע"כ צ"ל דתיכף ומיד כשנודע לו מדבר השגגת שבת נעלם ממנו ענין איסור מלאכה, ולא היתה אף רגע אחת ידיעת החטא, וממילא הוי שתי הקצירות והטחינות בהעלם אחת, רק שמות נפרדות יש להם, שהראשונה היתה בשגגת שבת וזדון מלאכות, ואחרונות בשגגת מלאכות וזדון שבת, וזה לא הוי חילוק חטאות, מפני שסו"ס עבירה של שבת היא, ואין זה בדמיון לאוכל שני איסורים משתי שמות כגון חלב ודם, אלא איסור אחד הוא, והוי כמו חלב וחלב בהעלמה אחת, ומטעם זה שייך לדון בזה ענין גרירה, מטעם כי עבירה אחת היא של שם אחד, ואעפ"י שיש חילוקי דינים ביניהם, והיינו דעל שגגת שבת וזדון מלאכות אינו חייב אלא אחת אפי' עשה כל ל"ט מלאכות, וכל הל"ט מלאכות כולם כחדא נינהו לגבי חטאת אחת, ובשגגת מלאכות וזדון שבת, החיוב על כל מלאכה ומלאכה, וקצירה וטחינה הרי הם כשני איסורים נפרדים, כמו חלב ודם, אמנם מחדש לן רבא שלענין גרירא הרי הם כחדא, מטעם דכיון דעכ"פ שתי המלאכות האלו נעשות בשתיהם, הרי הם כחדא לענין העלמה, ודנין בזה תורת גרירת, רק בזה פליגי אביי ורבא, ורבא סבר דהטחינה של שגגת שבת אינה נחשבת לדון עליה בתואר שם טחינה, מטעם דכיון שבאמת כל הל"ט מלאכות בחיוב אחד הם, וכיון שהפריש קרבן על הקצירה, הרי נם הטחינה שעמה, לא בתורת טחינה היא, לומר שהיא מלאכה בפני עצמה, אלא הרי היא כחלק ממלאכת הקצירה, ולהכי אין לומר בשביל טחינה זו תורת גרירא שתגרור וטחינה של שגגת מלאכות, דהתם הענין דוקא בתורת טחינה, ואביי סבר דכיון דעכ"פ היתה מלאכת הטחינה בשם טחינה שייך גם בזה לומר גרירה דהיינו דדנין הפרשת הקרבן עבור הקצירה כאילו נפרש גם על הטחינה ממש, והיינו דכמו שיש לומר כי אין חשיבות להטחינה להחשב בתורת טחינה, הנה כן יש לומר גם על הקצירה שאינה נחשבת ביחוד לתורת קצירה, וממילא הפרשת הקרבן הוא בין על הקצירה ובין על הטחינה, וממילא שייך לומר גרירה על שניהם, זהו תוכן הפלוגתא דאביי ורבא בזה, ולפי מה שפירשנו לא שייך ענין דשם לכאן, יען דשם הביאור דהל"ט מלאכות כולם אחד הם בדבר השגגות שבת. והנה בהיותי בזה בענין זה דגרירה ראיתי לבאר שיטת הרמב"ם בזה. א גרסינן שם בשבת ע"א איתמר אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד ונודע לו על הראשון וחזר ונודע לו על השני, ר' יוחנן אמר חייב שתים ור"ל אמר אינו חייב אלא אחת וכו' יעוי"ש, מבואר שם בסוגיא דלכו"ע

כפרות מחלקות, היינו אם טרם שנודע לו ידיעה השנייה הביא כפרה על הראשון, הנה כפרה זו מחלקת, ופליגי ר"י ור"ל אם ידיעות מחלקות, וסבר ר' יוחנן דידיעות מחלקות, ור"ל סבר דאינן מחלקות, והנה לפי"ז דינא דרבא בהא דגרירה דמיירי שהיתה ידיעה המחלקת, ומכ"ז אמר רבא דמתכפר בקרבן אחד, ע"כ ס"ל דאין ידיעה מחלקת, יהנה מטעם זה פירשו רש"י ור"ש הובא בתוס' דמיירי דינא דרבא לאחר הפרשה היינו תיכף בשנודע לו בשגגת שבת הפריש קרבן, דקודם כפרה חזר ונודע לו על שגגת מלאכות, משום דאין לומר דנודע לו אחר הקרבה, דבזה לכו"ע צריך שתי חטאות מטעם דכפרה מחלקת יעוי"ש. ב והנה לפי"ז יש להבין דברי הרמב"ם בפר"י משגגות הי"ט שכתב האוכל כזית חלב וכזית חלב בהעלם אחת ונודע לו על הראשון וחזר ונודע לו על השני מביא שתי חטאות, שהידיעות מחלקות וכו' והיינו כר' יוחנן, ולפי"ז יש לתמוה טובא היאך כתב שם בהלכה י"א דינא דרבא בהא דגרירה באוכל שני זיתי חלב בהעלם אחת ונודע לו על אחת מהן, וחזר ואכל כזית אחר בהעלמו של שני והביא חטאת על הראשון, ראשון ושני מתכפרין וכו' וזה תמוה דכיון דס"ל ידיעות מחלקות, היאך מתכפר בקרבן אחד על הראשון ועל השני, וכבר עמד בזה מרן בכס"מ וכתב בסברת רבינו בהא דידיעות מחלקות, היינו כשנודע לו על הראשון וחזר ונודע לו על השני קודם הבאת הקרבן, אבל באופן כשנודע לו על הראשון והביא קרבן קודם שנודע על השני, אז נתכפר על השני אעפ"י שיודע אח"כ א"צ עוד להביא קרבן אחר, ובזה יובדלו הני שני הדינים, דדינא דר"י מיירי בשתי ידיעות, ודינא דגרירה שהוא דינא דרבא באכל שני זיתי חלב בהעלם אחד מיירי בידיעה אחת, אמנם התוס' ע"כ לא ס"ל זה, וכאשר יבואר, אם כי דברי מרן חביבים עלינו מאד, אמנם טעמא בעי מהו ההבדל בין ידיעה אחת לשתי ידיעות, אם כי לשון הרמב"ם מדויק בזה, אבל טעמא בעי. ג ונראה דיש לחקור בהא דקיי"ל דאין חטאת בלא ידיעת החטא, ואם הביא אדם חטאת ולא ידע מהחטא אינו כלום, משום דבעינן שידע חטאתו אשר חטא, אמנם באופן שאוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד, ונודע לו על אחד מהן, נמצא דיש כאן ידיעת החטא מאחת אמנם חסר ידיעת החטא מהשני, אם יכול להתכפר גם על השני, ומקום הספק בזה אם אמרינן דאעפ"י שאין ידיעת החטא של השני עדיין, אמנם כיון שהי' נאכל בהעלם אחת עם הראשון ויש לו ידיעת חטא מהראשון, הרי"ז כאילו יש כאן ידיעה גם על השני, כיון שאכלם בהעלם אחת והרי הם כאכילה אחת, וממילא סגי בידיעה דאחת גם על השני, ומהני כפרה לכפר על שניהם, או דלמא דכיון דעכ"פ יש מציאות לחלקם לחטאות שתים, להכי אין בכח ידיעה מאחד להיות נחשב ידיעה שלימה גם על השני, וכיון שתנאי הוא בכפרה שנצרך לזה ידיעה,

היינו ידיעת החטא, להכי עכ"פ הרי חסר בזה ידיעת החטא של השני, ואין כפרה בלא ידיעה. ד והנה מפשטות הסוגיא מימרא דרבא שאמר ונודע לו על קצירה וכו' וחזר ונדע לו על קצירה, משמע מזה דבעינן שתי ידיעות, היינו ידיעה דשגגת שבת וזדון מלאכות וידיעה השניי' דזדון שבת ושגגת מלאכות, ושתיהן נצרכו לדון עליהם שיתכפרו בקרבן אחד מטעם גדירה נמצא דלפי חידושא דרבא שדנין בזה גרירה, לומר ששתיהן נכנסו בדין אוכל חלב בהעלם אחד, שיתכפרו בקרבן אחד ומכ"מ בעינן שתי ידיעות, ומוכח מזה דאין כפרה בלא ידיעה על שתיהן, והנה לפי"ז ע"כ גם דינא דרבא באכל שני זיתי חלב בהעלם אחד ונודע לו על אחת מהן וחזר ואכל כזית בהעלמו של שני דאמר הביא קרבן על הראשון, ראשון ושני מתכפרין, ע"כ מיירי דבשעה שהקריב על הראשון, הנה היתה לו ידיעה עתה גם על השני דבלא ידיעה אינו מכפר, והא דפירש"י בד"ה אבל נודע לו וז"ל דהא אכל כל חדא מחייב אי הוה מתיידע ליה תרווייהו יעוי"ש, ע"כ פירושו אי הוה מתיידע ליה קודם הפרשת הקרבן אבל באמת גם לאחר הפרשה מיירי שקודם כפרה נודע לו משום דבעינן ידיעה שתנאי הוא בכפרה כמו שכתבנו, וזהו ג"כ שיטת הרבינו שמואל הובא בתוס' דכתב ואם לא נודע לו עד אחר הכפרה אין נגררין, וצריכין שתי חטאות, דלוכ"ע כפרה מחלקת, ואם אמרינן דלא בעינן ידיעה לכפרה, א"כ מה שייך לומר כפרה מחלקת, כיון דהקרבן מכפר גם על השני שחסר ידיעה, ומטעם זה שפיר פירש רבינו שמואל דדינא דרבא ע"כ דלא סבר ידיעות מחלקות, ואפילו שתי ידיעות, היינו שנודע משתיהן ג"כ אין מחלקין לחטאת, ואם באמת כבר הקריב קרבן אחד אז כפרה מחלקת, והיינו בשהפריש קרבן על אחד, אז הכפרה מחלקת, אבל בלא הפריש קרבן דאז באופן שהיתה שתי ידיעות, היינו ידיעה על הראשונה וידיעעה על השנייה אינה מחלקת הידיעה לחטאות, ויכול להתכפר בקרבן אחד, והיינו דכיון שאין חילוק לחטאות ויש גם ידיעה משתיהן שפיר יכול להתכפר בקרבן אחד על שתיהן, וזהו דינא דרבא, בהא דגרירה, נמצא יוצא מזה מדברי רבינו שמואל דבאופן שהי' לו שתי ידיעות יכול להתכפר בקרבן אחד למ"ד שאין ידיעות מחלקות, ובזה לא אמרינן כפרות מחלקות, כיון דהקרבן עולה על שתיהן, וכל עיקר האי דינא דכפרה מחלקת ע"כ רק בשהיתה לו כך ידיעה אחת על אחד, וחסר לו ידיעה על השני, ובזה אמרינן כפרות מחלקות, מטעם דאינו יכול להתכפר על השני מפני חסרון ידיעה, וסבר ר"ש דתנאי הוא בכפרה דתיהוי ידיעה, אמנם זה קשה טובא לרבינו שמואל מדוע מוכרח לאוקמי' דמיירי לאחר הפרשה, הלא אפשר לאוקמי' גם לאחר כפרה ומיירי שהקריב קרבן לאחר שתי ידיעות דאז ע"כ הקרבן מכפר על שתיהן, ואין בזה כפרות מחלקות,

ואפשר שזה נכלל בכלל דבריו שמסיים אח"כ. ה אמנם שיטת הרמב"ם בזה בהאי דינא דאוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד והיתה לו ידיעה על האחד דנתכפר על השני אעפ"י שלא היתה לו ידיעה בשעת כפרה, וסבר דלא בעינן ידיעה הכא כיון שעכ"פ היתה ידיעה על האחד, וידיעה זו סגי גם על השני כיון שאכלם בהעלם אחד, וזה מבואר בלשון הרמב"ם פר"ו משגגות הי"א שכתב וכשיודע לו על הראשון ועל השלישי א"צ להביא חטאת אחרת, מבואר דנתכפר אעפ"י שלא היתה לו ידיעה, וכן כתב בפ"ז משגגות ה"י הביא שם האי דינא דרבא דגרירה כתב ונודע לו על קצירה שגגת שבת וזדון מלאכות קצירה גוררת קצירה וכו' ולא כתב שהיתה לו עוד ידיעה על שגגת שבת וזדון מלאכות, וזהו דינא דרבא המבואר בגמ' שלנו ומיירי שהי' לו שתי ידיעות, ידיעה של שגגת שבת וזדון מלאכות, וידיעה על זדון שבת ושגגת מלאכות, והרמב"ם לא כתב רק אלא ידיעה אחת, ומכ"ז דנין אותם לדין אוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד ונודע לו על אחת דנתכפר על שניהם, הרי מבואר דלא בעינן ידיעה על שתיהן, עוד מבואר יותר בלשון הרמב"ם שם שכתב וז"ל וכיון שהקריב חטאת זו נתכפר לו על הכל, וכשידעם אחר כך, א"צ להביא חטאת אחרת, מבואר להדיא דמהני כפרה אעפ"י. שלא ידע מהשני, והנה לפי דברי הרמב"ם יש להבין היאך יצוייר האי דינא דכפרה מחלקת, דממנפ"ש אם מיירי בידיעה אחת היינו שנודע לו רק על אחת מהשתי זיתי חלב שאכל, ואם כן כשהקריב הקרבן ע"כ על שתיהן בא, וא"כ לא שייך לומר חילוקי חטאות כיון דכבר נתכפר. ואם בשתי ידיעות הלא לא בעינן לכפרה כיון שהידיעות בעצמותן מחלקתן לחטאות, ומוכח מזה דע"כ לא סבר הרמב"ם כלל האי דינא דכפרות מחלקות, נמצא לפי זה דהרמב"ם דס"ל כר"י דידיעות מחלקות, ע"כ ס"ל דר"י ג"כ לא ס"ל להא דכפרות מחלקות, וכל עיקר הא דקאמר הסוגיא כפרות מחלקות זהו דוקא לר"ל, והיינו לריש לקיש דסבר דאין ידיעות מחלקות ויכול להתכפר בקרבן אחד על שתיהן גם אחרי ידיעת השתים אמנם כשהפריש הקרבן וגם הקריב אותו, אז הכפרה מחלקתה, אבל קשה כיון שאין ידיעות מחלקות לר"ל, וגם אם נאמר דגם הפרשה אינה מחלקת, וכיון דיודע משתיהן, א"כ איזה חילוק חטאות יש כאן, הלא באמת צריך להיות הכפרה על שתיהן והרי"ז כאוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד ונודע לו על שתיהן דמתכפר בקרבן אחד ומה לי אם נודע על שתיהן בבת אחת או שנודע בזה אחר זה כיון שאין ידיעתן מחלקתן, א"כ הרי"ז כשנודע בב"א, ומדוע לא יתכפר בכפרה אחת על שתיהן, והיאך אמרינן לר"ל דכפרה מחלקתן, וע"כ צ"ל דגם הרמב"ם מודה דלר"ל חסרון ידיעה מעכב לכפרה, ובזה עצמו פליגי ר"י ור"ל, שר' יוחנן סבר דחסרון ידיעה דהשני אינו מעכב את הכפרה, ור"ל סבר דחסרון

ידיעה דהשני מעכב הכפרה, וממילא מיירי שהיתה לו ידיעה על אחת, ונתכפר על זה לבדו, וכפרה זו מחלקת, שמחויב להביא קרבן אחר לכשיודע לו על השני, נמצא לפי מה שביארנו חקירה שלנו בדבר חסרון ידיעת השני תליא בפלוגתא דרבינו שמואל והרמב"ם, והנה דינא דרבא בהא דשגגת שבת וכו', לפי דברי הרמב"ם מיירי שלא היתה לו רק ידיעה על אחת מהן והביא קרבן ג"כ על אחת מהן, ובזה אפילו ר' יוחנן מודה דאין ידיעה כזאת מחלקת והקרבן מכפר על שתיהן, ושפיר מצי סבר רבא כר' יוחנן, ומיושב קושיות התוס' שם בד"ה ונודע לו.

ו והנה יש לעיין בהא דפסק הרמב"ם דידיעות מחלקות, ולא כתב דבעינן ג"כ הפרשה, ותמוה דבגמ' מבואר דספוקי מספקא לי' להש"ס אם כוונת ר"י ידיעה לחודיא מחלקת או דבעינן גם כן הפרשת הקרבן, והגמ' מסיק בספיקא, וא"כ מנין לרבינו לומר דגם ידיעות לחודיא בלא הפרשת הקרבן מחלקת לחטאות, ונפלאתי שלא עמדו בזה הנו"כ, והנה לכאורה אפשר לומר דלפי מה דקאמר עולא לקמן למ"ד אשם ודאי לא בעי ידיעה בתחילה בעל חמש בעילות בשפחה חרופה אינה חייב אלא אחת, והביאור בזה דכיון דלא בעי ידיעה בתחילה, הוי הידיעה כמאן דליתא, ואין בכחה לעשות חילוק חטאות, ואיתא בגמ' מתקיף לה רב המנונא אלא מעתה בעל וחזר וכו' ה"נ דאינו חייב אלא אחת, וביאור הדברים כמו שפירשו התוס' דכיון דאין הידיעה מחלקת, להכי גם הפרשה אין בכחה לחלק, והנה מסיק שם מעשה דלאחר הפרשה לא קאמינא, ביאור הדברים דלא מהני הפרשה על עבירות שיבואו אח"כ יעוי"ש, נמצא מבואר דבאופן דלא מהני ידיעה, אז גם הפרשה לא מהני מידי, ולפי"ז הוי היפוך סוגיא זו מסוגיא דלעיל, דהתם קאמר הש"ס דלר"י אף דלא מהני ידיעה לחלק, מכ"מ הפרשה בצירוף ידיעה מהני, והכא בסוגיא מבואר דאם ידיעה לא מחני, אז גם הפרשה לא מהני מידי, ומטעם זה אפשר לומר דלר"י דס"ל ידיעות מחלקות ע"כ הוא בלא הפרשה, היינו דהידיעות בעצמותן מהני להיות חילוק לחטאות, אבל יש לדחות דשאני התם דליתא ידיעה כלל וגם בשפחה חרופה הבא על הזדון כשוגג, הידיעה כמאן דליתא, והוי הביאור דליתא שום ידיעה, וביותר למ"ד אשם ודאי לא בעי ידיעה בתחילה, שהוא ר"ט, הרי חסר ידיעה לגמרי, היינו ידיעת הודאי, וידיעת הספק לגבי ודאי כמאן דליתא לגמרי דמי, משא"כ בהא דר"י באוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד, ונודע לו על אחת מהן, שע"כ הידיעה דאחת הוי ידיעה חשובה אשר חיוב קרבן בא על ידיעה זו וע"כ דיש חשיבות לידיעה זו על כזית אחד שאכל, וממילא יש לומר דהידיעה דאחת יש לה חשיבות גם לחלק על השניי' ג"כ, וממילא יש מקום לומר דהפרשת הקרבן שהוא על הידיעה הברורה, מועלת הפרשה

זו הבאה על הידיעה להיות מחלקת על הכזית חלב השני להיות חילוק חטאות, והנה יש לומר ג"כ דאעפ"י שמהני הידיעה דאחת לענין קרבן, להיות מועלת הפרשה עליה, אמנם לגבי הלא נודע אין הפרשה מועלת כלל, נמצא דיש מקום לומר לשני הצדדין, אבל עכ"פ אין הכרח לדחות סוגיא דלעיל מכח סוגיא דהכא. ז ובעיקר דברי הרמב"ם בזה נראה דאזיל לשיטתו דס"ל דהקרבן הבא על ידיעה דאחת מכפר גם על השניי' טרם שנודע, וכמו שכתבנו לעיל, וע"כ דכפרה אינה מחלקת, אלא אדרבה מכפרת היא גם על השניי', כיון שלא נודע מהשניי' בשעת כפרה, וא"כ אין מקום לומר דהפרשה מחלקת כאשר יבואר, והוא דממנפ"ש דאם מיירי ר"י בידיעה דאחת מהן, הא בזה סבר הרמב"ם דאין ידיעה מחלקת, אלא אדרבה מכפרת ג"כ על השנייה, וכיון שכפרה זו שייכא גם על השניי', ממילא הפרשה שהוא ג"כ הכנה לכפרה פשיטא דהפרשה זו שייכא גם על השניי', דלא עדיף הפרשה מכפרה, וכיון שהופרשה על שתיהן פשיטא שאין כאן חילוק חטאות, ואם מיירי בשהי' ידיעה על שתיהן, וממילא אם אמרינן דידיעות לחודיא אינה מחלקת, ובעינן לזה הפרשה, ע"כ הביאור, היינו שתי הפרשות לשתי הידיעות, נמצא דהופרש קרבן על כל ידיעה וידיעה, א"כ פשיטא דיש בזה חילוק חטאות גם לר"ל, ואין מקום לומר בזה לר"ל דהפרשה אינה מחלקת אלא דוקא כפרה כמו שרוצה הש"ס לומר כן אליבא דר"ל, ומטעם זה הרמב"ם לשיטתו מוכרח להשמיט הסוגיא הלזו דמבעי' אם בעינן הפרשה להידיעה. א דף פא עני מרי ארבעין בכתפי' ובשר, מזה יש להוכיח דבעושה עבירה גם למטרת מצוה לוקה, דהרי הכא עושה תמורה הוי בכדי לתקן הקרבן, ומ"מ לוקה, ואין זה דומה לפורע ע"מ לתקן בבגדי כהונה, עי' ברמב"ם פ"ט מכה"מ ה"ג ובמל"מ שם, ולכאורה מדוע לא אמרינן עמוד וחטא, וזה עדיף מהא דלא אמרינן עמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בעולה, דהרי הכא הכל היא בשביל התודה. ב לינפינהו אבראי לפני ד' כתיב, וקשה לדברי הרמב"ם במעה"ק פר"ט ה"ז שכתב דלחמי תודה טעונין תנופה עם הבשר חזה ושוק ועם האימורים, וא"כ לא אפשר לעשות התנופה מבחוץ מטעם דיופסלו הבשר ביוצא, וזה העיר לי חכם אחד, ונראה דסבר הרמב"ם דתנופה דביחד לא הוי אלא למצוה, ובדיעבד שפיר מתקיימא מצות תנופה גם בתנופה בזה אחר זה, ומצינו שכן סבר הרמב"ם בתנופה דשתי הלחם בעצרת דכשר גם בתנופה דזה אחר זה, כמבואר בפר"ח מה' תו"מ הי"א, וכן כתבו התוס' לעיל מ"ז ד"ה מושך, ואם כן הכא אפשר להניף בזה אחר זה, ותנופת הלחם תהיה מאבראי, והחזו"ש והאימורים תהיה תנופתן בפנים, ולזה קאמרה הסוגיא דלא אפשר להניף מבחוץ מטעם דחסר לפני ד', ביאור הדברים דתנופה דחוץ לא הוי כלל בגדר תנופה, וזה מעכבת מטעם דבעינן

כל הראוי וכו' וכמו"ש התוס' בדוכתי טובא לענין סמיכה דבעינן ראוי לסמיכה מטעם ראוי לבילה. והכי נמי בעינן ראוי לתנופה, וכיון דלא אפשר להניף בחוץ, ממילא אין כאן ראוי לתנופה, וזה מעכב, אמנם אם לא אפשר לעשות התנופה בבת אחת, ורק בזה אחר זה, אין זה חסרון בעצם מצות תנופה, והוי שפיר ראוי למצות תנופה, ולזה מדייק הסוגיא מטעם דתנופה בחוץ לא הוי לפני ד', והיינו דלא הוי בגדר תנופה, וממילא יש כאן עיכוב מצד חסרון הראוי, וכמו שנתבאר. ג והנה לפמ"ש התוס' בזבחים מ"ה דר"ש סבר כריוה"ג דנכרי מביא קרבן שלמים, ומבואר לעיל ע"ג דלמאן דאמר דמביא שלמים מביא נכרי גם תודה, וא"כ תיקשה היאך יעשה הרמה דהחלות, בתודה, כיון דנכרי ליתא בהרמה לר' שמעון ולכאורה אפשר לומר דשאני הכא כיון שמצות הרמת החלות מוטל על הכהן, ומצוה שלו היא, וכמו שמבואר ברמב"ם בפר"ט ממעה"ק הכ"א, וכיון שאין לו ענין להבעלים, א"כ מה לי אם הבעלים ישראל או נכרי, כיון שדין הוא בהקרבן, אמנם תמוה עפ"י מה שכתבו התוס' בקידושין מ"א דגזרה"כ הוא דממועט תבואת נכרי מתרומה, ולא אתי לידי הרמה אף כשנעשה החיוב ביד ישראל כמו המירוח, וא"כ לפי"ז בלחמי תודה ג"כ כיון דלא אתי לידי הרמה אף בשנעשה בחיוב ביד ישראל, מפני שהוא ג"כ ענין הרמה כמו תרומה. ד אמנם נראה דחיוב הרמה בהחלות הוא כמו ענין חיוב חלה שנעשה החיוב מחלישה, דהיינו אם בעינן הפרשה דהלישה עושה את החיוב, ומטעם זה איתא לחיוב חלה או כשגדל בפטור, ומבואר בירושלמי פר"ב דחלה ה"א דפירות חו"ל חייבים בחלה, ומבואר שם בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצאו קמחין וסולת, שחייבין בחלה יעוי"ש, ובזה יש לבאר הא דכתובות כ"ה שבע שכיבשו וכו', והנה הכא בלחמי תודה אעפ"י שתורת תרומה עליהם כמבואר בסוגיא לעיל ע"ז, מ"מ כאן שעיקר החיוב נעשה אחרי האפייה, הרי אנו דנין על זה כתורת חלה, ואין אנו משגיחים על גידולם, רק על שעת חיובם. עמוד ב אבל מחטין הלקוחות וכו', ולכאורה יש להעיר אמאי לא נמעט גם לחמי תודה שלא יביא אלא מסולת, עי' לעיל ע"ו, ובספרנו נזר הקודש לזבחים נ' ד"ה אמנם. א דף פב איתמר המתפיס מעות מעשר שני לשלמים ר' יוחנן אמר קנו ר"א אמר לא קנו וכו' כי פליגי אליבא דר' מאיר דאמר מעשר ממון גבוה הוא מאן דאמר לא קנו כר' מאיר למאן דאמר קנו כיון וכו' בי מיתפסת לי' נמי תפיס, והנה יוצא מסוגיא זו דאף לר"מ דסבר מעשר שני ממון גבוה ג"כ יש מקום לומר דנתפסין מעות מעשר שני לזבח לשמים, והוא מטעם דמעשר קרב שלמים, וזהו סברת ר"י, ולפי"ז יש לעי' בדברי הרמב"ם בפר"י ממעש"ש ונ"ר הי"ט שכתב וז"ל המתפיס מעות מעשר לשלמים לא קנו שלמים וכו' שהמעשר ממון גבוה הוא וכו' יעוי"ש וקשה מה יספיק הא דממון גבוה הלא חזינן

דר' יוחנן סבר דאפילו לר"מ דסבר מעשר שני ממון גבוה מ"מ קנו התפסה זו לשלמים, ומרן הכס"מ כתב דהרמב"ם פסק כר"א, ותמוה דלמה לו להרמב"ם להזכיר כל עיקר הא דמעשר שני ממון גבוה, כיון דזה לא יספיק לענין התפסה, וראיה מדברי ר' יוחנן דסבר ג"כ ממון גבוה, ומ"מ סבר דמהני התפסה לשלמים, ואם כדברי מרן שדעת הרמב"ם לפסוק כר"א לא היה לו להזכיר כלל הא דמעשר ממון גבוה. ב ונראה לפי מה שפסק הרמב"ם שם בהלכה הקודמת וז"ל לקח בהמה לשלמים ונפל בה מום פקעה ממנה קדושת מעשר, ופודה אותה ואין הדמים מעשר וכו' יעוי"ש, ומקורו מהירושלמי פ"ג דמעשר שני, כמבואר בכס"מ, ועי' ברדב"ז שם, הנה יוצא מזה דבשר שלמים הנלקחים ממעות מעשר שני נפקע קדושת מעשר שני לגמרי, ונשארה שלמים לגמרי, ומטעם זה יוצא המעות לחולין לאחר שהוממה, וע"כ הענין בזה דע"י הלקיחה לשלמים נפקע קדושת מעשר שני, והרי"ז כעין חילול, אמנם ע"כ סוגיא דש"ס דילן לא סבר כן, דאל"כ אמאי קאמר ר' יוחנן דלהכי מתפיס מעות מעשר שני לשלמים קנו מטעם דמעשר קרב שלמים, מה ראי' היא, הלא שאני התם דהוי חילול, משא"כ מתפיס, דהביאור מתפיס שאמר דאותן המעות בעצמותן תחול עליהן שלמים, ואין כאן חילול כלל, ופשיטא דלא מהני, וע"כ צריך לומר דש"ס דילן סוברת דנם בקונה שלמים ממעות מעשר שני לא נפקע קדושת מעשר, ואין כאן חילול, וכשהוממה לא תצא לחולין, והרי"ז ע"כ כעין התפסה ומכ"ז מהני, וא"כ גם במתפיס שלמים על המעות גם כן מחני. ג אולם לשיטת הירושלמי והרמב"ם סבר כן דבלקיחה דשלמים ממעות מעשר שני הוא כעין חילול, א"כ אין ללמוד מזה לדין מתפיס, וממילא מובן שלא מהני מתפיס שהוא מטעם דמעשר שני ממון גבוה, וזהו שכתב הרמב"ם הטעם מפני שהוא ממון גבוה, וכמו שנתבאר. ד עוד כתב הרמב"ם שם וז"ל ואעפי"כ אם פדאה לעצמו מוסיף חומש, וכתב הראב"ד בהשגה מאי אעפי"כ אטו שלמים דעלמא שהוממו ופדאן מי לא מוסיף בשביל הקדשים, וכתב מרן הכס"מ די"ל דרבינו ה"ק אעפ"י שאין בו חומש משום מעשר, יש בו חומש משום פודה קדשים יעוי"ש, ודברי מרן תמוה דהלא כיון שזהו כמו חילול ממש, ונפקע תורת מעשר, וממילא אין זה אלא שלמים לחודיא, וא"כ אין זה אלא כשלמים דעלמא ושפיר כתב הראב"ד בהשגה. ה אבל נראה דכוונת הרמב"ם דכיון דהדין בחומש דדוקא שלו מוסיף חומש, והנה הכא באמת השלמים אינם שלו, דכיון דממעות מעשר שני הוא בא והוא ממון גבוה, וא"כ יש מקום לומר דאין לו תורת בעלים להסיף חומש, על זה כתב רבינו ואף על פי כן מוסיף חומש, והיינו כיון דעכ"פ הוי שלו לענין היתר אכילה, והרמב"ם לשיטתו דסבר כמ"ד בסוכה ל"ה היתר אכילה נקרא שלו לענין אתרוג כמבואר

בפר"ו מחו"מ ה"ח, וכמו"ש מרן שם, וזהו שחידש דיש כאן חומש, וכמו שנתבאר. ו מנין לדבר שבחובה שאינו בא אלא מן החולין ולא מן המעשר וכו', והקשה בקר"א לר"מ דסבר מעשר שני ממון גבוה, פשיטא שאינו יכול לשלם חוב בדבר שאינו שלו, ונראה דכיון דקיי"ל כשמואל דאמר שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל, א"כ הרי יש לו זכות ממון, וסד"א שבשביל זכות ממון זה יכול לשלם גם חובות שחייב בדבר הקרבנות, וכיוצא בזה בבכורות י"א, ועו"מ, ועוד יש להאריך בזה. ז אמנם יש להעיר דלפי"ז יובדל בין אם מחלל פירות על בהמה שרוצה להביא קרבן, לבין מעות, והיינו כי במעות מעשר שני אין לו זכות זה דחילול על שוה פרוטה, ודוקא בפירות שייך זכות זה דחילול, נמצא דעיקר הדין הא דדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין דוקא על פירות נאמרה, ובמעות בלאו הכי אי אפשר, מטעם דהוי אינו שלו, (ויש לדון לדברי הטו"א שפירש טעמא דשמואל משום שאלה).. ח ובזה יש להבין מה שכתב הרמב"ם בפרט"ז הט"ו מי שנדר נדר לא יביאנו ממעות מעש"ש שהרי נתחייב בקרבן זה, וכל המחויב בקרבן לא יביא קרבנו אלא מן החולין יעוי"ש, הרי מבאר הרמב"ם דכל עיקר הדין של מעות מעשר שני נאמרה, ואעפ"י שלא כתב הרמב"ם שדין זה במעות דוקא, אבל מדוע מדייק וכתב מעות ולא כתב סתם מעשר שני, ומטעם זה עלתה בדעתי לומר דבאמת מפירות מעשר שני יכול להביא גם קרבן חובה מטעם הזכות חילול שיש לו, ושפיר נתפס הקרבן בהאי זכות ממון שיכול להציל, וע"כ הא דכתב הרמב"ם בפר"ז דמעשר שני הי"ט לענין מתפיס מעות מעשר שני לשלמים דכש"כ במתפיס בפירות עצמן לשלמים דלא קנו שלמים, שאני התם במתפיס שהוא מטעם דאין קדושה חלה על קדושה, משא"כ בדרך חילול דהיינו שקונה בהמה וכמו שכתבנו לעיל, וא"כ משמע דשיטת הרמב"ם דהמיעוט קאי דוקא על מעות, וקשה הא במעות בלאו הכי אינו יכול להביא מטעם דהוי אינו שלו. ט אבל הנכון בזה הוא, דאם לא מיעטה התורה להביא דבר שבחובה מן המעשר דאז הוי אמרינן דנחשב שלו מטעם זה עצמו דהבאת הקרבן, ואינו דומה לשאר אינו שלו דעלמא שבאמת אינו שלו, אבל מעשר שני אעפ"י שהוא ממון גבוה, אבל התורה נתנה לו זכותים, ואם לא מיעטה התורה קרבנות חובה, שפיר הוי אמרינן דלענין זה נחשב שלו ממש, ובדמיון זה כתב הגאון תפארת צבי בסי' ט' לענין בהמה של איסוה"נ דאם אין בקרבן איסוה"נ מטעם דמצות לאו ליהנות ניתנו, דנחשב גם לשלו כמבואר שם.. י אמנם בעצם הדין שכתבנו בדעת הרמב"ם דדוקא ממעות מעש"ש אינו יכול להביא אבל יכול לחלל פירות מעשר שני על קרבן חובה ג"כ הוא דבר חדש, ויש להוכיח מתוספתא פר"ח דמנחות להיפך דתניא שם דאין מביאין לחמה של תודה (ע"כ הכוונה במחויב כבר),

ממעשר שני שנפדו, וע"כ הביאור שנפדו ולא נפדה כהלכתן, הרי מבואר דגם מהפירות עצמן אין מביאין, אבל אפשר לומר דכיון דנפדה שוב אין לו זכות חילול על שוה פרוטה, כמובן, ובעיקר הענין צריך עיון. יא עמוד ב תוס' ד"ה והשתא נמי וכו' ויש לתמוה וכו' והיינו אפשר משאי אפשר וכו', והנה בחידושנו למסכת מכות אמרנו ביישוב קושיא זו והוא דאיתא שם משלשין בממון ואין משלשין במכות וכו' מנה"מ אמר אביי נאמר רשע בחייבי מיתות ונאמר רשע בחייבי מלקות מה להלן אין משלשין אף כאן אין משלשין, והקשו התוס' ביבמות מ"ו לר' עקיבא דסבר אין דנין אפשר משאי אפשר, א"כ היאך ילפינן ממיתה דשאני התם דהוי אי אפשר יעוי"ש, ונראה דהבדל יש בין ענין חיובי, לענין שלילי, והיינו דלענין שלילי שפיר אמרינן אין דנין אפשר משאי אפשר, והיינו שאין ללמוד ענין שלילי דאפשר משאי אפשר, דאית לן לומר דשאני התם דהוי שלילי מפני שאי אפשר הוא, משא"כ בעינן חיובי אף שאי אפשר הוא, אמנם כיון דעכ"פ אמרה תורה בזה, החידוש דין, ע"כ דצריכין לומר דכן הוא הדין גם באפשר, דאל"כ פשיטא דאית לן לומר דלא חייבה תורה למי שאינו מחויב, וע"כ דאף שאי אפשר הוא, אמנם כן הוא החיוב מן הדין, ולכן כיון שחזינן דענין חיובי הוא, דישנו באי אפשר, ע"כ דכן הדין גם בהאפשר. א דף פג עמוד ב' מניין למותר הפסח וכו', כל הסוגיא מבוארת בספרנו נזר הקודש לזבחים. ב תוספות ד"ה חד לעברה שנתו וזמנו, הוא הדין שנתו בלא זמנו וכו' ואפילו מפריש נקבה לפסחו או זכר בן שתי שנים תורת שלמים עליו כדתניא במי שהיה טמא פסחים צ"ו ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים עכ"ל, ויש לעיין מדוע בעברה שנתו בלא זמנו הוא עצמו קרב שלמים, ומדוע במפריש נקבה או זכר בן שתי שנים תרעה עד שתסתאב ובדמיו מקריבין שלמים, ואם בשביל דדחוי, א"כ גם בשנתו ולא זמנו דחוי הוא כיון דבשעה שיגיע זמנו אינו ראוי לפסח. ג ונראה דמותר פסח קרב שלמים זהו דוקא אם הוא בסוג פסח ואז אעפ"י שנדחה אח"כ מ"מ אם אין בע"ח נדחים אמרינן הוא עצמו קרב שלמים כדין מותר פסח, משא"כ באופן שאינו בסוג פסח בשעת ההקדש כמו מפריש נקבה לפסחו, או מפריש זכר בן שתי שנים, דאינו בסוג פסח גם באותה שעה אז רק דמיו שלמים ולא הוא עצמו, וזהו הטעם בעברה שנתו בלא זמנו, דבשעת ההקדש אין בו פסול, ורק הזמן דוחהו, אין בו רק דחוי של פסח, ולא הדחוי של שלמים, והוא עצמו קרב שלמים כדין מותר הפסח, ומבואר שזהו גם שיטת הרמב"ם כאשר יבואר. א כתב הרמב"ם בפר"ד מק"פ ה"ו מי שאבד פסחו ומצאו אחר שהפריש פסח אחר, והרי שניהם עומדים, יקריב איזה מהם שירצה לשם פסח, והב' יקריב שלמים, וכן אם המיר בזה הנמצא לאחר שחיטה הרי תמורה זו תקרב שלמים,

וכתב הראב"ד בהשגה זה שיבוש, אלא ירעה עד שיסתאב ויביא בדמי' שלמים יעוי"ש, דברי הראב"ד מבוארין במשנה פסחים צ"ו אמר ר' יהושע שמעתי וכו' כמבואר, והנה מרן בכס"מ כתב בטעם הרמב"ם משום דסבר אין בע"ח נדחין, והביאור בזה דהנה התוס' כתבו שם בפסחים דהמשנה אתיא אפילו לרב דסבר אין בע"ח נדחין, ושאני הכא דדחיי' בידים וכמו"ש רש"י, והרמב"ם לא סבר כרש"י ותוס' בזה, אלא סבר הרמב"ם דזה תליא בפלוגתא אם יש דחוי לבע"ח, וכיון שדעת הרמב"ם דאין דחוי לבע"ח להכי פסק דאפילו בנמצא קודם שחיטת הפסח יקריב איזה מהם שירצה לשם פסח, והשני הוא עצמו יקריב שלמים, אבל יש לתמוה לפי מה שמוכיח הלח"מ בפר"ג משגגות ה"ח דע"כ גם הרמב"ם מודה דיש דיחוי בבע"ח היכא דדחיי' בידים, והצדק עם הלח"מ מדכתב הרמב"ם בפר"ד מק"פ ה"ד המפריש נקבה לפסחו או זכר בן שתי שנים, ירעה עד שיפול בו מום וימכר ויביא בדמיו פסח, ואם לא נפל בה מום עד שהקריב פסחו יביא בדמיו שלמים יעוי"ש, ואם לא סבר בזה תורת דחוי מטעם דאין בע"ח נדחים, הלא הדין בזה דהוא עצמו קרב שלמים, וע"כ דגם הרמב"ם סובר כרש"י ותוס' דגם רב מודה בבע"ח דנדחין היכא דדחייה בידים.. ב והנכון בזה כמו שפירש השעה"מ בפר"ד מה' ק"פ שפירש דשאני הא דהפריש נקבה לפיסחו שהוא דיחוי גמור, שאי אפשר לנקבה להיות פסח, ולכן גם למותר הפסח לא חזי דהיינו לשלמים, וביאור הדברים לפי"ז דהרמב"ם באמת לא סבר הא דדחיי' בידים, וממילא האי דינא דהמשנה תליא בדין אם בע"ח נידחים, ומטעם זה פסק הרמב"ם דהפסח בעצמו יקרב שלמים משום דלשיטתו דאין בע"ח נידחין שפיר קרב הוא עצמו, ורק בהמפריש נקבה לפסחו שאני, מפני שכל עצמו אינו בדין פסח, ומהאי טעמא לא הוי גם בדין מותר פסח שהוא שלמים, מפני שהשלמים האלו גם כן מפסח בא, וכל שאינו בפסח אינו במותר פסח. ג והנה הביא שם דברי הרשב"א בקדושין ז' שכתב וז"ל ויש לך דחוי מעיקרא בלא דיחוי דמים אלא דיחוי הגוף כי הא דאמרינן במס' תמורה כ"ו תניא אידך אמר בהמה זו חציה עולה וחציה שלמים קדושה ואינה קרבה ועושה תמורה ותמורתה כיוצא בה, והא ודאי מדעושה תמורה מעיקרא חיילא עליה קדושה"ג, דאילו קדושת דמים אינה עושה תמורה, והקשה על זה השעה"מ שהרי בהמה של שני שותפין דקדושת דמים היא, דהרי מזה מוכיח הש"ס דיש דיחוי בדמים, ומכל זה עושה תמורה, וע"כ הטעם משום דגופה חזי' לקדושה"ג יעוי"ש, ודבריו תמוהין בזה שרוצה לומר דקדושת דמים עושה תמורה, דזה ודאי ליתא דהרי מבואר בתמורה י"ט שאין עושה תמורה אלא רועה להסתאב, והיינו קדושה"ג שהיא צריכה מום קבוע לפדות עליו, ובהא דשני שותפין הלא הא דעושה תמורה היינו אחרי שנתקדשה בקדושת הגוף,

והיינו אחרי שחזר ולקחה והקדושה קדושה"ג, והיינו גם כן שחזר והקדישה בהקדש חדש, ורק לענין הקרבה נדחת מפני הקדש דמים דמעיקרא, אבל עתה היא בקדושה"ג. ד ויש להביא ראיה לשיטת הרמב"ם דהכא לא הוי הטעם משום דחיי' בידים, והוא לשיטת ר' יהודה דסבר אין שוחטין הפסח על היחיד, וא"כ כל פסח צריך להיות בשותפין, וא"כ היאך יצוייר הא דילפינן מקרא דאין תמורת הפסח קריבה, הא לא משכחת כלל תמורה בפסח דכיון דהוי של שותפין, ושותפין אינם עושים תמורה, וע"כ צריך לומר דהקרא מיירי באופן שהמיר בשעה שלא היה על הפסח רק אחד, ואע"ג דאין שוחטין הפסח על היחיד, מ"מ יש בכח הפסח השני שנעשה טרם שנמצא הראשון, לעשות להראשון להיות נדחה לרעיי', מטעם דעכ"פ אין זה גרעון בהקדושה דהפסח, והנה לפי"ז הא תינח אם אמרינן דזה הוי למ"ד בע"ח נידחין אתי שפיר הא דנעשה הפסח הראשון דחוי מהקרבה, אבל אם אמרינן דבזה לכו"ע נדחה מטעם דחייה בידים, הנה הכא לא שייך דחייה בידים, והיינו דלא שייך הכא דחייה בידים על ידי זה השני שנעשה פסח, דהרי בלאו הכי לא היה ראוי עדיין להיות נשחט מטעם דלע"ע לא היה עליו נמנה רק אחד, ואינו ראוי עתה להקרבה מצד עצמו, וא"כ אין זה דחיי' בידים, וע"כ מיירי הסוגיא למ"ד בע"ח נידחין, וזהו כפירושא דהרמב"ם לפי דברי מרן.. ה והנה ופירש"י ותוס' אפשר לומר דלר' יהודה דסבר אין פסח נשחט על היחיד לשיטתו אתי שפיר מטעם דהוא סבר בע"ח נידחין כמבואר ביומא ס"ד דאמר בנשפך הדם ימות המשתלח יעוי"ש, ובזה יש להוכיח דר' שמעון דסבר אין בע"ח נידחין כמבואר פסחים צ"ח, וא"כ אם סבר כר' יהודה דאין שוחטין פסח על היחיד, וא"כ לדידי' לא מיתוקם הלימוד הא דנלמד דאין תמורת פסח קריבה, ודחייה בידים לא שייך הכא כמו שכתבנו לעיל, ובזה מיושב הא דהקשו התוס' בפסחים צ"א דלמא סבר ר' שמעון כר' יהודה דאין שוחטין פסח על היחיד, דהרי כיון דסבר אין בע"ח נדחין, ע"כ סבר דשוחטין פסח גם על היחיד, אבל הרמב"ם הי' לו הוכחה דע"כ מדלא קאמר הש"ס דזה הוי דלא כר' יהודה דאמר שאין שוחטין פסח על היחיד דלדידי' לא שייך לומר דחייה בידים, וע"כ מטעם זה הוכיח דזה אזלא למ"ד בע"ח נידחין, וכדברי מרן. פרק תשיעי א כל קרבנות הצבור והיחיד באין מן הארץ ומחוצה לארץ וכו' ופירש"י דבמנחות קאמר, ובתוס' פירשו דבכל קרבנות מיירי, אלא דהוי ליה למיתני חוץ מבכור ומעשר שאינן באין מחוצה לארץ, ובתוספתא תניא בהדיא חוץ מבכור ומעשר יעוי"ש, אבל זה ודאי לכו"ע דבכור ומעשר אין באין להקרבה מחוץ לארץ, וכן מבואר בבכורות נ"ג דפריך שם לימא מתניתין דלא כר"ע דתניא יכול יעלה אדם מעשר בהמה מחוץ לארץ לארץ ישראל וכו' ומשני אפ"ת ר"ע כאן להקדש,

כאן ליקרב, והנה כמו כן דריש ר"ע לענין בכור כמו לענין מעשר והוא ברייתא בתמורה כ"א ע"ב, והתם גם כן ע"כ הכוונה ליקדש ולא ליקרב. ב והנה לפי"ז יש לחקור לענין בכור בחוץ לארץ שאינו קרב על המזבח, אם יש בו משום שחו"ח דהרי קיי"ל כל שאינו ראוי לפתח אהל מועד ואינו מתקבל בפנים אין בו משום שחו"ח והבכור שבחוץ לארץ כיון שאינו בהקרבה בפנים, א"כ אין בו משום שחו"ח, ומכ"ש בכור בחוץ לארץ בזמן הזה, אין בו משום שחו"ח, ושמעתי אשר חכם אחד יצא לידון בזה כן. ג אבל נראה דזה ליתא, והוא לפי מה שכתבו הרמב"ן והרא"ש בפר' כל פסולי המוקדשין דע"כ דהכוונה שם בבכור כמו הכא לענין מעשר, היינו לומר דהתורה אמרה אשר בכור בחו"ל קדוש בקדושת בכור, ורק מהקרבה מיעטה התורה, וע"כ דיש על הבכור קדושה גמורה, כמו מע"ב בחו"ל, וכל דיני קדשים עליו, וכמו שהחליטו הפוסקים, נמצא דשני מיני בכור אמרה תורה, א) בכור שהוא בר קרבן, ב) בכור קדוש ואינו בר קרבן, אבל קדוש הוא לנהוג בו קדושת קרבן לכל מילי, כמו לענין גיזה ועבודה, וכמו כן אסור להטיל בו מום כדין קרבן, וממילא נלמד מזה דחסרון הקרבה אינו גורע מקדושתו, כיון שרבתה תורה דיש גם מין בכור כזה שיש לנהוג בו קדושה, ואינו בהקרבה, ותצא מזה דין חדש דבכור אינו נגרע מקדושתו אף באופן שאינו בהקרבה, ממילא שוב אין מקום לומר דשלילת זכות הקרבה תהי' כמום, והיינו שאמרה תורה דבכור בחוץ לארץ כל דיני בכור עליו במה שנוגע בקדושתו של בכור, לבד הקרבה, וממילא כמו שהבכור בארץ ישראל יש משום שחו"ח, הנה כמו כן בכור בחוץ לארץ כיון שהטילה עליו התורה קדושה של בכור ארץ ישראל, הנה ממילא הוטל עליו הקדושה של בכור ארץ ישראל שישנו בדין איסור שחו"ח. ד כתב הרמב"ם בפר"ד מתמורה ה"ח וז"ל ולדות הקדשים שיצאו דרך דופן או שילדו טו"א וכלאים וטרפה הרי אלו יפדו, ויביא בדמיהן קרבן הראוי להביא בדמי ולד של זו עכ"ל, ומבואר דלא בעינן מום אחר, והיינו מטעם שאין לך מום גדול מזה, וכן כתב הלח"מ, ובספר מלבושי יו"ט סי' כ' תמה ממשנה מפורשת בכורות י"ט דתנן יוצא דופן והבא אחריו ר"ט אומר שניהם ירעו עד שיסתאבו ויאכלו במומן לבעלים, הרי מבואר דיוצ"ד לא הוי מום להיות נשחט, וא"כ גם בשארי קדשים לא הוי מום להיות נפדה עליו, עוד הקשה בהא דטרפה פסק הרמב"ם דהוי מום להיות נפדה עליו מהא דאמר שמואל תמורה י"ט המקדיש טרפה צריכה מום קבוע לפדות עליו, אלמא דטרפה לא הוי כמום, ואעפ"י דלא קיי"ל כשמואל היינו מטעם אחר, אבל בסברא זו דטרפה לא הוי מום קבוע לפדות עליו לית מאן דפליג עכת"ד, אמנם לפי מה שביארנו דכוונת התורה במעשר ובכור בחוץ לארץ אליבא דר"ע דאעפ"י שמיעטה התורה מהקרבה אבל רבתה התורה

שתהיה עליהם הקדושה בכל הפרטים כמעשר ובכור של ארץ ישראל, לבד מהקרבה. ה בזה יבואר לנכון המשנה דבכורות אליבא דר"ט, והוא דהנה הא דיוצ"ד דפסול להקרבה ע"כ אינו מטעם מום, דהרי באמת אין זה מום, משום דאין כאן שום שינוי בגוף, וגם לא נעשה שום מעשה מכוערה בגוף, ורק איסור הקרבה יש בזה, ואעפ"י שפסול זה נחשב הוא גם כן למום, והיינו כיון דעכ"פ משולל הוא מהקרבה, ומה לי מום, ומה לי פסול, דהלא גם פסול הקרבה הרי הוא כמום, כיון שעכ"פ אינו עולה למזבח, וזהו באמת סברת הרמב"ם דכתב דיוצ"ד וכל פסולי מזבח נחשב למום, וגם נפדה על ידי זה, אמנם שאני הא דבכור לר"ט דסבר דגם בנולד יוצ"ד נחשב לבכור מטעם דעכ"פ נולד ראשון, וכל דיני בכור עליו, רק משולל הוא מהקרבה בשביל שהוא יוצ"ד, אבל א"כ אין זה מום, כיון שבאמת אין זה מום, ואיסור הקרבה אינו פועל לעשותו מום, כיון דמצינו כזה אליבא דר"ע דסבר דחסרון הקרבה אינו גורע מקדשות בכור, והוא כבכור חוץ לארץ, ולכן האי בכור יוצ"ד דינו כבכור חו"ל לר"ע, וכמוש"נ.

ו ובזה נבוא לבאר גם בהא דקשה על הרמב"ם מהא דטרפה דאמר שמואל דהמקדיש טרפה צריכה מום קבוע לפדות עליו, ולא אמרינן דהטרפות בעצמותה תהי' מום קבוע לפדיון, והוא דיש להבין טעמא דשמואל, ומדוע באמת סבר שמואל כן, הלא מסתברא דכיון דלא חזי להקרבה אין לך מום גדול מזה. ז ונראה לפי מה דתניא בברייתא בתמורה כ"ח הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד והמחיר והכלאים והטרפה, (לפי גירסת הצ"ק שם) הרי הם שקדם מום עובר להקדשן, וצריכין מום קבוע לפדות עליהן יעוי"ש, הנה לפי גירסא זו תניא בהדיא כשמואל, והתנא הוסיף דברים ואמר "הרי הן כקדשים שקדם מום עובר להקדשן", והרי"ז מחוסרין ביאור, ומה דברי התנא בזה, ומה זה נתינת טעם, ונראה דהתנא בא להורות לנו מדוע לא יספיק איסור הקרבה לחודיא, אשר בשביל זה יחשב למום, על זה אמר התנא כי הלא גם כשיש מום עובר אסור בהקרבה טרם שהלך המום, ומ"מ לא הוי עתה שעת פדיון, הנה כמו כן כל הני פסולים אעפ"י שאסורים בהקרבה, מ"מ עדיין אין פודין על זה, והיינו דכיון דבאמת אין אלו נחשבים למומין, ורק איסור הקרבה יש בזה, ובשביל איסור הקרבה לחודיא אין פודין, (ותמוה לכאורה דלא מייתי ראיה מזה לשמואל),אבל עכ"פ חזינן מזה דע"כ בהני דאין בהם מום אלא חסרון הקרבה אין זה מום לפדות עליו, ולא הוי דינם אלא כמו עובר. ה והנה כתב הרמב"ם בפר"ג מאי"מ ה"י וז"ל המקדיש טומטום ואנדוגינוס וטרפה וכלאים ויוצ"ד למזבח הרי"ז כמקדיש עצים ואבנים יעוי"ש, ומקור לדין כתב הכס"מ שם שהוא מסוגיא בתמורה דאמר שמואל דכל אלו (לבד מטרפה) לא קדושין בתמורה ולא מקדישין לעשות תמורה,

וכתב הכס"מ ומכש"כ שאין קדושין באמירת פה יעוי"ש, עוד כתב הרמב"ם שם אבל המקדיש רובע ונרבע ומוקצה ונעבד ואתנן ומחיר הרי"ז כמקדיש בע"מ עובר, וירעו עד שיפול בהם מום, וכתב מרן שמקור לזה ברייתא בתמורה כ"ח, יעוי"ש, והנה מזה נראה אשר לא היתה הגירסא שם טרפה, דלא כהצ"ק, והנה בביאור הדברים ההבדל שבין רישא וסיפא בדברי הרמב"ם מבואר לנכון בסוגיא דכל אלו דחשיב ברישא לא קרבו במינן, והביאור בזה כמו"ש התוס' שם ד"ה א"ה משום דהם בריות משונות, משא"כ בסיפא רובע וכו' שיש במינם קריבות, לכן בשביל איסור הקרבה לחודיא הרי"ז נחשבים למום עובר, וצריכים מום קבוע לפדות עליו, אבל לפי"ז תקשה מדוע חשיב הרמב"ם טרפה כרישא הלא טרפה יש במינה קרב למזבח, ורק איסור הקרבה לחודיא איכא, והרי זה דומה לרובע ונרבע וכדומה, וזהו באמת סברת שמואל דאמר דטרפה צריכה מום קבוע לפדות עליו, ולכאורה הצדק עמו, ויש להבין טעמא דר' הושעי' שם דפליג עליו. ט ונראה דבזה פליגי שמואל ור' הושעי' דשמואל סבר דטרפות לא הוי אלא איסור הקרבה לחודיא, והרי הוא כרובע ונרבע, וכדומה לזה, אבל ר' הושעי' סבר דטרפה היא נ"כ נחשבת כמין בפ"ע, ומלבד האיסור שאסרה תורה לאכילה ולהקרבה, הרי הוא נחשבת לפגם גדול, ודמיא לבע"מ, ויש מקור לזה ברייתא דבכורות נ"ז דיליף שם דטרפות פסול לקרבן ממעשר בהמה דכתיב כל אשר יעבור פרט לטרפה שאינה עוברת, והיינו חתיכת רגל, יעוי"ש ברש"י ובתוס', ולכאורה תמוה אכתי מניין לשארי טרפות, אבל הביאור בזה דהתורה כללה כל הטרפות תחת סוג זה דאינה עוברת, דכל טרפות מפני שחסר להם החיות הנדרש נקראת אינה עוברת, וממילא נחשבת גם למום, עוד יש בזה משום הקריבהו נא לפחתך, כמבואר ברמב"ם פר"ב ה"י, ובשביל זה נחשבת ג"כ למום, ובקרית ספר כתב דבשביל איסור אכילה דמיא יותר לטמאה, ולהכי מכריע בזה הרמב"ם כר' הושעי' דהמקדיש טרפה הרי הוא כמקדיש עצים ואבנים בלבד, והשיב הרמב"ם טרפה בהדי הבריות המשונות, ובזה מיושב הא דפסק הרמב"ם דהמקדיש טרפה אינה צריכה מום אחר, וזהו לפי שיטתו שפסק בפ"ג מאי"מ ה"י, והכל כמו שנתבאר, ולכן הדבר ברור דיש איסור שחו"ח בבכור בחו"ל, וגם חיוב כרת, כמו בכור של ארץ ישראל, מטעם דהתורה הטילה על בכור בחו"ל קדושת בכור ארץ ישראל, וכן דעת הסמ"ג מ"ע ר"י שכתב שם דמה שממעט ר"ע בכור חו"ל הוא דוקא לענין הקרבה, אבל מיקדש קדשי, משמע דקדושת בכור, מעליא עליו, והיינו גם לענין שחו"ח, וכן דעת מוהר"י מברונא בסי' רמ"ד, ובסי' רנ"ז, ומביא שם שכן דעת רש"י בהרבה דוכתי, ומסיק לדינא דיש חיוב כרת בשוחט בכור בחו"ל, וגם בספרנו נזר הקודש לזבחים ס' ביארנו בזה, עיין מה

שכתבנו לעיל בסוגיא דף נ"ו. א דף פד תנן התם שומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה וכו' ורמינהו לאכלה ולא לשרפה, והנה יש להעיר מאי פירכא היא לימא דאתי עשה דעומר ודוחה ללאו הבא מכלל עשה, שדינו כלאו לענין דחיי' להרבה מן הראשונים, ואפילו אם אמרינן שדינו כעשה, וממילא הוי עשה כנגד עשה אבל הלא קיי"ל דעשה דרבים דוחה לעשה שאינה מצוה דרבים, והכא עשה דעומר הוי מצוה דרבים, ועיין בטו"א ר"ה ל' בתוס' ד"ה נתקלקלו. ב ונראה לדבר ברור דסבר הש"ס דכוונת התורה שאמרה בשביעית לאכלה, והכוונה שלא ישתמשו באוכלים לשום דבר שהוא לבד מאכילה, המובן בזה שפירות שביעית לא יתכנו להשתמשות אחרת וגם לא תחול עליהם תואר ופנים של שימוש אחד שהוא למטרה אחרת, והרי"ז נחשב כמין אחר, היינו מין אוכל כזה שאין לו חליפין ותואר אחר, ו וממילא כשאנו באין למצות העומר שדינו גם בשרפה דהיינו הקומץ, ולפעמים כילו בשרפה אם נטמא ויען שפירות שביעית אינו מין אוכל כזה, ממילא הרי הן כמין אחר של אוכלין שאין עומר בא מהן, וממילא לא שייך בזה עשה דוחה, כיון שע"כ לפי כוונת התורה הוא מין אחר לגמרי, שאין עומר בא מהן, וזה גם כן הביאור בסוגיא דבכורות י"ב, והובא בתוס' ד"ה רחמנא, בהא דעיסת שביעית פטורה מן החלה לאכלה אמר רחמנא ולא לשרפה, וזהו גם כן דעיסה זו שהקפידה תורה שתהי' רק למטרת אכילה, ממילא הרי היא כמין עיסה שאינה חייבת בחלה, וכמין אחר הוא, ומין פטור הוא לפי הס"ד דשם. וזהו כוונת הש"ס הכא דבשביל זה דאמרה תורה בשביעית לאכלה, שוב אין בפירות שביעית דין עומר כלל, ועל זה משני הש"ס דכתיב לדורותיכם, הרי אמרה תורה שיש מצוה דעומר בכל שנה ושנה, וגם שנה שביעית של שמיטה בכלל זה, וכן מסקנת הש"ס שם בבכורות לענין חלה. ג כתב הרמב"ם בפר"ה מבכורות ה"ט וז"ל הלוקח בהמה ממעות מעשר שני חייבת בבכורה, אבל הלוקח בהמה מפירות שביעית הרי זו פטורה מן הבכורה לפי שאינו רשאי לעשות סחורה בפירות שביעית שהרי נאמר בה לאכלה, לאכלה ולא לסחורה, ואם תהי' חייבת בבכורה הרי"ז משתכר בבכור שהרי יצא מתורת פירות שביעית וכו' יעוי"ש, וכתב הראב"ד בהשגות וז"ל א"א בגמרא מפרש משום דלאכלה אמר רחמנא ולא לשרפה וקא בעי לאקטורי מאימורין עכ"ל, וכתב מרן ונראה שנוסחת רבינו היה כתוב ולא לסחורה יעוי"ש, והנה בדבר החיוב דבכורה יש שני אופנים, א) הקרב ע"ג המזבח, ב) הנאכל במומו, כמו בזה"ז, והנה מדכתב רבינו הרמב"ם סתם משמע שכל דין בכורה עליו, וא"כ כוונת הרמב"ם שכתב חייב בבכורה, היינו ג"כ הקטרה, ועל זה הקשה הראב"ד דיש כאן לאכלה ולא לשרפה, מטעם הקטרת האימורין, ועל זה אמרו בגמרא דממועט מבכורה מטעם לאכלה

ולא לשרפה, ובזה כתב מרן שגירסת הרמב"ם בגמ' דממועט מבכורה מטעם סחורה, והנה לגירסת הרמב"ם שהוא מטעם לאכלה ולא לסחורה, תקשה בהא דפריך הש"ס שם דעיסת שביעית פטורה מן החלה מטעם לאכלה אמר רחמנא ולא לשרפה, ומזה לכאורה ראי' לגירסת הראב"ד, שגם בבכור הוי הטעם משום לאכלה ולא לשרפה. והלח"מ שם דחק בזה וכתב דלגירסת הרמב"ם אע"ג דלא אמר רב חסדא אלא לאכלה ולא לסחורה, פריד לי' דכי היכי דדריש הכא, ה"נ נדרוש גבי חלה לאכלה ולא לשרפה יעוי"ש, אמנם לדעתנו לפי מה שביארנו יש ליישב גם בהא דחלה לפי גירסת הרמב"ם שהוא מטעם לאכלה ולא לסחורה, וכאשר יבואר. ד כתבו התוס' שם בבכורות ד"ה מיטמיא וכו', ואף על גב דיכול להפריש כיון דאילו מעיסה אחרת שאינה של שביעית על זאת ומקיף שתיהן מ"מ הך לאו בת חלה היא ולא מצי לאפרושי מגופה הוא כמו מן החיוב על הפטור, עכ"ל, כוונת התוס' ע"כ כמו שביארנו לעיל דכיון דפירות שביעית לאכילה דוקא, ממילא שללה התורה עיסת שביעית ממצוה דחלה לגמרי, והרי"ז כעיסה שפטורה מן החלה, וממילא הוי כמפריש מחיוב על הפטור, וזהו כמו שכתבנו לעיל, אבל דברי התוס' לכאורה תמוה טובא בהא דהקשו דפריש מעיסה אחרת שאינה של שביעית, דהלא א"כ הוי משנה על חבירתה, והדין גם בחלה דבעינן שנה שנה ואין מפרישין משנה על חבירתה כמבואר בפר"ד דחלה, וכן מבואר להלכה בשו"ע סי' שכ"ד, ומצאתי שעמד בזה בריי"ט אלגזי, אמנם אפשר לומר דכוונת התוס' בעיסת שביעית היינו עיסה הבאה מחליפי פירות שביעית שכל דין שביעית נוהג גם בהחליפין, וא"כ יכול להפריש מפירות שנה זו עצמה שהעיסה נעשית. ה והנה לפי"ז ע"כ סברי התוס' דדין הוא בשביעית התופס החליפין אשר תחול על החליפין כל דין שביעית גם לענין זה דלאכלה ולא לשרפה, ואינה בת הפרשה מצד עצמותה, וגם לא מעיסה אחרת מטעם דנחשבת כעיסה ממין אחר של פטור, אעפ"י שבעצמותן של הפירות אינן מפירות של שביעית עצמה, ותצא דין חדש דהמחליף פירות שביעית בפירות של שנה שישית המחויבת במעשר שתחול עליהן תורת שביעית לפוטרן מן המעשר כדין פירות שביעית עצמן. ו אמנם הרמב"ם לא סבר בזה כסברת התוס' והיינו דהרמב"ם מפרש ענין שביעית שהוא אפקעתא דמלכא, והיינו שהתורה שללה שנה שביעית מכל החיובים שהפירות נתחייבו בכל השנים, וזה נכלל בהא דאמרה תורה לאכלה, והנה לפי"ז הפירות שביעית יש בהן אחת שהיא שתים, היינו שהתורה עשאה לפירות שביעית למין פטור, והיינו שמלבד הדין פטור, הרי הוא גם מין אחר מפני שגדלו בשנה של פטור, נמצא שיש בה שתים, א) מצד הדין, ב) מצד גידולם בשנה של פטור, ונפק"מ לענין חילופי פירות שביעית, שג"כ

דינם כפירות שביעית. אבל התפסה זו לא חיילה קולא מצד דין שביעית. אבל ע"כ לא נעשה החליפין עצם פירות שביעית שגדלו בשביעית, כיון שבאמת גדלו בששית, והנה לפי"ז תקשה הא דהקשו התוס' דהלא בחילופי פירות שביעית שפיר משכחת חלה, מטעם דיכול להפריש מעיסה אחרת של שנה ששית ויפטור גם החילופין שנתחלפו בפירות שביעית, אבל לפי הגירסא שהוא מטעם סחורה אתי שפיר, והוא דכיון דצריך להפריש לפי חשבון על עיסה זו דהחליפי שביעית, והרי"ז גם כן בכלל סחורה יחשב. ז עכ"פ מבואר בין לשיטת התוס' לשיטת הרמב"ם דדין שביעית הוא ששללה תורה פירות שביעית, ועשאן הכתוב כאילו הן מין אחר ממש, ורק בחילופן פליגי התוס' והרמב"ם, דהתוס' סברי דגם החילופין בכלל זה, והרמב"ם סבר דאין החילופין מין פירות שביעית ממש, אבל עכ"פ הפירות שביעית בעצמותן נחשבין כמין אחר לגמרי, וממילא פריך הכא הש"ס שפיר דאם לא מצינו בהדיא דהתורה רבתה לדין עומר בשביעית, א"כ הרי"ז מין אחר ממש, ומין פטור הוא, וכמו שנתבאר. ה והנה בעצם הדין בפירות שביעית לענין התפסה יש לעיין אם התפיסן בפירות אחרים משנה אחרת שהדין דנתפסים בקדושת שביעית, היאך הדין בשהתפיס בפירות של שנה ששית. והם טבל, אם נפטרים מתרומות ומעשרות, כדין שביעית, והספק בזה אם אמרינן דכיון דחל שביעית עליהם, וכיון דשביעית ליתא בחיובים של תרומות ומעשרות, כן גם הנתפסים ליתא בהו חיוב תרו"מ, או דלמא שאני פירות שביעית שהפקר הם, משא"כ באופן זה שכבר זכה אחד בפירות שביעית, ונעשה שלו גם לקדש את האשה, וא"כ כשמתפיס אח"כ בפירות ששית שהם שלו ממש, א"כ ליתא בהו דררא דהפקר, ורק תורת שביעית עליהם, היינו קדושת שביעית לאיסור סחורה, והפסד, וכדומה, וא"כ היאך הדין לענין תרו"מ. ט ואם כנים אנחנו בזה בהחלטה שנפקע מחיוב תרו"מ מטעם התפסת שביעית, והיינו כי שביעית מצד עצמה פוטרת מתרו"מ. מיושב הא דהקשה בטו"א ר"ה ט"ו, בהא דדרשו במכילתא לפטור שביעית מן המעשר מדכתיב ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חיות השדה, מה חיה אוכלת ופטורה מן המעשר אף אדם פטור, תיפ"ל דשביעית הפקר הוא ופטור מן המעשר מטעם הפקר, אבל בדברינו אתי שפיר דאתא קרא להנתפס בפירות שביעית שזה אינו הפקר, אמנם כיון שקדושת שביעית חלה עליהם, וחייב ג"כ בביעור כשכלה לחיה מן השדה ונפטר מן המעשר. י והנה אפילו אם אמרינן דלא מהני תפיסת פירות שביעית על טבל שנגמר לחיוב תרו"מ, משום דגם הפקר לא מהני בזה לאפקועי החיוב שנתחייב קודם ההפקר, אמנם בשהתפיס קודם מירוח בזה שפיר אפשר לומר דנקבע בשביעית, לא מהני עוד המירוח דשביעית לחייבו במעשר. יא ובזה מיושב גם כן הא

דהקשה שם בטו"א למ"ל קרא לפטור פירות שביעית מן המעשר, כמבואר במכילתא והובא ברש"י שם, מדכתיב ואכלו אביוני עמך וגו', תיפ"ל דבלאו הכי שביעית פטור מהמעשר מטעם דכיון שליתא בתרומה משום כיון דאילו מיטמא בת שרפה היא להכי לאו בת תרומה היא כמו שאיתא בבכורות י"ב, וכיון שליתא בתרומה ליתא גם במעשר, וממילא קשה לדורותיכם למ"ל לרבות עיסת שביעית לחיוב חלה, תיפ"ל דאם באמת פטור מחלה, ממילא ליתא נמי במעשר, עכת"ד, ובדברנו שפיר יש לומר דבעינן קרא לענין התפסה, והיינו דבאופן שהתפיס פירות בפירות שביעית, ואחר כך התפיס פירות האלו בפירות אחרות, שהדין בזה דהאחרון נתפס, והאמצעי נעשה היתר. ואם כן אם התפיס אח"כ אותן פירות באחרים נתפסין האחרים, והם נעשים היתר, ומ"מ פטורים מתו"מ כדין הפקר, אם היו הפקר קודם מירוח, שוב נפטר אפילו אם זכה אחר בהן ובשעת מירוח הי' של בעלים מיוחדים, וזה מבואר מהא דהמפקיר את כרמו והשכים לשחר ובצרו חייב בפרט וכו' ופטור ממעשר. יב איברא דבזה יש לעיין דאף אם שביעית פטור מן המעשרות, אבל אפשר לומר שדינם כהקדש דאם נפדו קודם מירוח, ובשעת מירוח היו חולין דחיוב תדו"מ נוהג בזה כדתנן פ"ד דפאה, המקדיש פירותיו וכו' וא"כ איכא לאיסתפוקי אם דין שביעית כהקדש או כהפקר בזה. יג וגם במה שכתבנו לעיל דלא מהני הפקר אחר המירוח שנתחייב בתרו"מ, איברא דכן כתב הר"ש פר"ק דפאה מ"ו יעוי"ש, אמנם יש לעיין בזה בדברי הר"ש פר"ג דמעשר שני מ"ו וז"ל תניא בתוספתא כך אמר להם בי"ש לא אם אמרתם בפירות שלא נגמרו מלאכתם שיכול להפקיר להוציא מידי תרו"מ, ובירושלמי יש גירסא אחרת אמרו להם בי"ה אף פירות שנגמרו מלאכתן יכול להפסידן ולפוטרן מן המעשרות יעוי"ש, והנה לפי"ז יש לעיין היאך הדין בפירות שביעית שע"י התפסה, ובכלל יש לעיין בדין פירות שביעית שע"י התפסה, ולא מצאתי למי שהעיר בזה. יד אמנם לפי מה שביארנו בביאור דברי התוס' דע"כ כוונתם על חלופי פירות שביעית שדין שביעית עליהם, והרמב"ם ע"כ מפרש גם כן הכי בכדי שלא תקשה מדוע לא משני הש"ס דמשכחת חלה בעיסת שביעית באופן שמפריש ממקום אחר עליהם, והיינו בעיסה כזו שהותפסה בפירות שביעית, וע"כ התירוץ התוס' מטעם דהוי מחיוב על הפטור, וכמו שכתבנו לעיל, וא"כ מבואר להדיא דיותפס דין פירות שביעית גם לפטור מחיוב חלה, ומסתמא כן הדין גם במעשר, אבל יש לדון דשאני חלה דהחיוב בא כשעת גלגול, ובשעה זו דין שביעית על העיסה, אבל אין מזה ראיה על טבל פירות שכבר נתחייבו שההתפסה יפקיעם, לעשותם פטור, וא"כ עדיין יש לעיין בזה. בדין אם פירות שביעית מותרים לנכרים טו תניא בתוספתא דשביעית פר"ה מאכילין

את האכסנאי פירות שביעית, ואין מאכילין לא את העכו"ם ולא את השכיר, וכתב הגאון מלבי"ם בפ' בהר דכיון דכתיב לכם, למעט עכו"ם, אבל לדעתי תמוה טובא מהא דמבואר בירושלמי פר"ו דשביעית דמבואר שם דמאן דיליף הפקר משביעית בעינן שיהיה הפקר גם לנכרים דומיא דשביעית, הרי חזינן דהפירות ע"כ מותרים גם לנכרים, דאם אמרינן דהפירות אסורים לנכרים, אם כן הרי חסר בזה בדין הפקר. טז והנה אף שיש לומר דהא דאסור לנכרים הפירות באכילה אין זה מגרע זכות הפקר, מטעם דמצד ההפקר הופקר לכל, ורק מצד הקדושה לא חזי להנכרי, ושמעתי בשם הגאון ר' יצחק יעקב ז"ל מפאניוועז שמפרש כן, אבל תמוה טובא דהלא כיון שהאיסור ע"כ על ישראל נאמר, דהרי עכו"ם אינו באיסורין, נמצא דהישראל מוזהר שלא ליתן לעכו"ם, ומחויב הוא לשמור שלא ליטול עכו"ם את הפירות, וא"כ מה זה הפקר לנכרים, באופן שמחויב לנקוט פזרא ולהבריחו, ואעפ"י שדין זה שלא יטול עכו"ם אינו מוטל ביחוד על הבעלים, אבל ע"כ נם הבעלים בכלל כל ישראל, וממילא נגרע זכות הפקר, עוד תמוה אמו גרע אכילת נכרי מאכילת חיה ובהמה. יז לכן נראה דודאי מותר לנכרי לאכול את הפירות שביעית, וע"כ בתוספתא דשנינו דאסור להאכיל לעכו"ם, היינו שאסור לנו להאכילו, אבל יכול העכו"ם ליטול מצד עצמו בלי שום מוחה ומעכב. והעכו"ם זוכה כדין זוכה מן ההפקר, והא דאסור לנו להאכילו, הכוונה בהפירות שזכה ישראל ג"כ מן ההפקר, אסור ליתן לעכו"ם, והביאור בזה דבלאו הכי אסור ליתן מתנות חנם לעכו"ם בשביל איסור לא תחנם, ואם היה מכירו מותר, והוא מטעם דלא בחנם הוא, והיינו דע"כ הוא בשביל איזה טובה"נ שקבל ממנו, וא"כ הרי"ז דומה לפורע חובו, ואפשר שזהו מדרבנן. יח וראיה לפירוש זה דהרי שנינו שם בתוספתא דאין מאכילין הפירות לבהמה חיה ועוף, ומבואר ברמב"ם בפר"ה משביעית ה"ה דאסור להאכיל פירות שהוא מאכל אדם לבהמה, ורק אם היא בעצמה הולכת מניחין לה, יעוי"ש, וא"כ גם דין הסיפא דהתוספתא שהוא גם בלשון אין מאכילין, ג"כ להכוונה דלהאכיל אותו אסור, אבל הנכרי בעצמו יכול לזכות מן ההפקר. יט ומה שמביא ראיה מהא דכתב הרמב"ם בפר"ב משביעית ה"ל בעיירות הסמוכות לספר מושיבין עליהן נאמן וכו', ואם אמרינן דעכו"ם בכלל זוכים מן השביעית, היאך מותר לשמור, ומוכח מזה דאין ההפקר של שביעית עבור עכו"ם, אין זו הוכחה, דהרי שפיר מתפרש דברי הרמב"ם דאם יבוא עכו"ם ויאכל אין למחות בידו, רק חיישינן שמא יבואו עכו"ם ויטלו הכל, וזה מותר, ובזה ניחא מדוע לא הושיבו שומרים בכל ערי ישראל, והיינו כי שם אין חשש זה, ורק בעיירות העומדת על הספר חיישינן לזה, עיין ברדב"ז שם, ומסתברא שגם בישראל לא היו מניחין לאחד לימול כולו, ואין

זה איסור שמירה, וזהו מלתא דמסתברא גם בלקט שו"פ כשהיו באים הרבה עניים בבת אחת, מסתמא לא היו מניחים לאחד ליטול את כולו, כיון שזכיית כולם שווים בזה. כ ונראה להוכיח כמו שכתבנו מלשון הרמב"ם שכתב שמושיבין עליהן נאמן, והנה מקור הדין מתוספתא פר"ו דשביעית, ושם תניא מושיבין עליהן שומר, וקשה מדוע שינה הרמב"ם וכתב נאמן, ועוד מה שייך הכא ענין נאמנות, אמנם הביאור דבאמת אסור להושיב שומר גם בשביל עכו"ם, ומחויבין אנחנו להניח לעכו"ם שיטול לאכול כמה שירצה, אבל אם בא לבוז וליטול הכל זה אסור, ולזה צריך איש נאמן, עוד בזה פן יקבל שכר מן הנכרי בעד שיניחנו ליטול יותר מן הראוי, והרי זה כסוחר בפירות שביעית, ולזה מושיבין נאמן, וזהו כמו שכתבנו. בדין אם שביעית נוהג בשדה עכו"ם כא כתב הרמב"ם בפר"ב משמיטה ויובל הכ"ט עכו"ם שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיה מותרין שלא גזרו על הספיחין וכו' יעוי"ש, והנה הגאון מלבי"ם מפרש דסבר הרמב"ם שאין דין שביעית בעכו"ם וכתב עוד דמקורו מדכתיב שבת הארץ לכם, למעט עכו"ם יעוי"ש, והנה לפי דברי מרן בביאור דברי הרמב"ם שזה דוקא בזמן הזה דשביעית הוא מדרבנן, אבל לא בזמן שהוא מדאורייתא, והכא עיקר חידושא דהרמב"ם דאין לאסור הא דזרע עכו"ם מטעם ספיחין, דע"כ לא גרע זריעת עכו"ם מאילו עלו מאיליהן, ומשמיע לנו רבינו דאין בזה איסור ספיחין, ולהכי הפירות מותרים יעוי"ש, ומשמע מדברי מרן דאילו בזמן דהוי שביעית מן התורה, גם בשדה עכו"ם הוי איסור שביעית, מטעם דאין קנין לעכו"ם להפקיע מקדושת שביעית, וע"ד הפירות האלו אם יש לנהוג בהן דיני שביעית, כגון לענין מעשר, אינו מבואר, אבל בפירוש הרדב"ז שם כתב דהפירות מותרים, היינו כדין שביעית יעוי"ש, אבל תצא מדבריהם דגם הרמב"ם ס"ל דבזמן שביעית דאורייתא גם בשדה עכו"ם דין שביעית נוהג בפירותיו. כב והנה ראיתי בספר מבי"ט ח"א סי' י"א מביא ראוית מוכיחות דנוהג שביעית בשל נכרים, ומסיק שם להלכה דפירות הנלקחים מעכו"ם שגדלו בשביעית כל תורת שביעית עליהן להיות פטור גם מן המעשר, ומסתבר שזהו גם דעת הרמב"ם. כג והנה לפי דברי הרמב"ם שכתב דמה שגדלו בשביעית אצל עכו"ם ע"י זריעה ועבודה דינם כדין ספיחים לדידן, תצא מזה דלר' עקיבא דסבר ספיחין אסורין מה"ת, כמבואר בפסחים נ"א, א"כ פירות שגדלו אצל עכו"ם בשביעית כיון שקדושת שביעית עילהן דינן כדין ספיחין ואסורין לר"ע. כד ובזה מיושב מה שיש להקשות בהא דפריך הש"ס לעיל ה' מה לעומר שכן מתרת חדש, ומשני בשביעית, ופריך שכן מתרת ספיחין, ומשני כר"ע דאמר ספיחין אסורין, ולכאורה קשה לימא שכן מתרת פירות מקרקע של עכו"ם, אבל אתי שפיר, דכיון דג"כ דין ספיחין על הפירות, והכא

מיירי אליבא דר"ע, ולדידי' ספיחין אסורין מדאורייתא, אבל כל זה אם אמרינן דדעת הרמב"ם כמו שפירש מרן והרדב"ז, אבל אם אמרינן כפירוש מלבי"ם דהרמב"ם סבר דאינו נוהג שביעית בשל עכו"ם א"כ גם הספיחין מותרים, וא"כ מדוע לא פריך הגמ' מה לעומר שכן מתרת חדש בשביעית בשל עכו"ם, לכן מוכח דהרמב"ם סבר דבאמת נוהג שביעית בשל עכום, וכמו שנתבאר. בדין אם שביעית נוהג בשל הפקר כה הנה לפי מה שביארנו לעיל דנוהג שביעית גם בשל נכרים אעפ"י שרשות נכרי שולט עליו, ומ"מ לא נפקעה קדושת שביעית מן השדה ומן הפירות, וכל קדושת שביעית עליהם, א"כ כש"כ בהפקר, אשר לעת עתה לא נכנסה השדה תחת איזה רשות, והרי הוא שייכה לכל ישראל, כמו ששייכה לכל העולם, א"כ מסתברא דנוהג דין שביעית בשדה זו, ואיסור עבודה שייך גם כן בה, דלא גרע שדה של הפקר משדה של הקדש, דדרשו רבותינו דנוהג שביעית גם בשדה של הקדש, וממילא מובן דנוהג דין שביתה גם בשדה של הפקר, ואסור לבר ישראל לעבוד בהשדה של הפקר אף אם מכוון שלא לזכות בה, והנה נראה להוכיח גם כן דנוהג שביעית בשל הפקר. כו גרסינן בירושלמי פאה פר"ז ה"ז הנוטע כרם להקדש פטור מן הערלה וכו' וחייב בשביעית, ר' זעירי בשם ר' יוחנן ושבתה הארץ שבת לד' דבר שהוא לד' שביעית חלה עליו, רחב"א בעי קומי ר' מנא לאכלו בלא פדיון אי אפשר וכו' ומשני הגזבר מחליפו ביד אחר, אמר ר' מתניא ולמה לית אנן אמרין כיי דאמר ר' יוחנן וכו' וזה מפני שקדם הפקרו להקדש, יעוי"ש, והביאור שמפני שע"כ יחול הפקר בשביעית, אין כח ביד מקדיש להפקיע, עי' שם בפנ"מ, והנה יש לעיין לפי שימה זו דאין הקדש חל על שנת השמיטה, הנה למי שייכי הפירות, הלא הבעלים כבר מסולקים מן הפירות, כיון שמסר הכל להקדש, והא דאין הקדש יכול להפקיע קדושת שביעית, בשביל זה לא הדרו לבעלים, אלא תיכף בכלות שביעית שוב חל הקדש, נמצא דבשנה שביעית הפירות בלא בעלים, והרי הם הפקר, ואם אמרינן דאין שביעית נוהג בשל הפקר, א"כ אין כאן קדושת שביעית, וממילא יחול ההקדש, אלא ע"כ דנוהג שביעית גם בשל הפקר. כז ואין לומר לאידך ניסא דתהי' מתהפכא, דהיינו אם תחול הקדש, וממילא אין כאן הקדש, בשביל קדושת שביעית, ליתא דע"כ הכא סיבת ההקדש בא בחלות מפני סיבת ההפקר שאין כאן שביעית. כח עוד נראה להוכיח מתוספתא שביעית פר"ד עיירות אר"י הסמוכות לספר מושיבין עליהן שומר כדי שלא יפוצו עכו"ם ויבוזו פירות שביעית, יעוי"ש, והנה מבואר דהפקר לזמן מהני כמבואר בנדרים מ"ד, והנה מדוע לא עשו תקנה להפקירם על שנת השמיטה, ולא תחול עליהם שביעית, וביותר לשיטת ר"ל בירושלמי פר"ו דשביעית דהפקר לישראל ולא לנכרים

הוי הפקר מעליא, והגאון נו"ב מה"ק מחלק חאה"ע סי' נ"ט מכריע כן להלכה, יעוי"ש, א"כ הלא יש עצה נכונה להפקיר שדות וכרמים של עיירות הסמוכות לספר על שנת השמיטה, וממילא לא תחול על זה קדושת שביעית, ויהיה זוכים בזה ישראל, אלא ע"כ מוכח דלא מהני הפקר להיות פטור משביעית, וכמו שנתבאר. כט וגם מדברי התוס' הכא בסוגיא דהקשו לר"ע דסבר ספיחין אסורין היאך מביאין עומר בשביעית, הא לא הוי ממשקה ישראל, ותירצו דכיון דא"א בעינן אחר קרינן בזה מצותו בכך יעוי"ש, אבל אם אמרינן דאין שביעית חל על הפקר, א"כ שפיר יש למצוא תקנה להביא בשביעית ע"י שיפקירו שדה קודם שביעית ולא חל על זה דין שביעית, ודוחק לומר דאין להביא מן המופקר מטעם דכתיב קצירכם, וכמו שממעטין קציר נכרי, בר"ה י"ג, כן יש למעט לציר הפקר, דלא נקרא קצירכם, דזה ליתא, דשאני נכרים שרשות נכרי שולט עליו, וע"כ מוכח מזה דשביעית חלה על הפקר, וכמו שנתבאר. בדין לאכלה ולא להפסד בפירות שביעית ל גרסינן בפסחים נ"ב ר' אילעאי קץ כפנייתא בשביעית היכי עביד לאכלה אמר רחמנא ולא להפסד וכ"ת היכא דנחית לפירא וכו' והא אמר רב נחמן הני מתחלי דערלה אסירו הואיל ונעשו שומר לפרי ושומר לפרי אימת הוי בכופרי וקא קרי להו פרי ומשני ר"נ דאמר כר' יוסי דאמר סמדר אסור מפני שהוא פרי ופליגי רבנן עליה, ופריך ומי פליגי רבנן עליה דר' יוסי בשאר אילנות והא תנן מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית ב"ש אומרים כל האילנות משיוציאו וב"ה אומרים החרובין משישרשרו וגפנים משיגריעו והזיתים משיניצו ושאר כל האילנות משיוציאו וא"ר אסי הוא בוסר הוא גרוע הוא פול הלבן וכו' ומאן שמעת לי' דאמר בוסר אין סמדר לא רבנן וקתני שאר כל האילנות משיוציאו יעוי"ש, הרי מבואר מסוגיא זו תרתי, א) דבזיתים וענבים הדין דבוסר הוי פרי דוקא ולא סמדר, ב) דבשארי אילנות גם סמדר הוי פרי, אמנם לפי"ז תקשה על הרמב"ם שכתב בפר"ה משמיטה ויובל הי"ח וז"ל מאימתי אין קוצצין האילן בשביעית החרובין משישלשלו וכו' ושאר כל האילנות משיוציאו בוסר וכו', הרי שפסק דבשארי אילנות ג"כ דוקא בוסר נחשב לפרי ולא סמדר, וזה היפך סוגיא דפסחים שכתבנו, והרדב"ז שעל הרמב"ם עמד בזה, וכתב לתרץ בדוחק, אשר כנראה מבואר בגמ' ההיפוך.

לא ויש לומר דהרמב"ם תמך יסודו על הסוגיא דב"ק נ"ט דפליגי שם ר' יהושע ורבנן בשאכלה בהמתו בשדה חברו כשהיתה התבואה סמדר דרבנן סברי שמין אותה כמה היתה יפה וכמה היא יפה ור' יהושע סבר רואין אותן כאילו הן ענבים העומדות ליבצר, יעוי"ש, וטעמייהו בזה דר' יהושע שע סבר דסמדר ג"כ פרי הוי ושמין כאילו אכלה

פירות, עיין תוספות שם ד"ה אכלה, ורבנן סברי דסמדר לא הוי פרי וכאילו אכלה שדה שחת דמיא, הרי מבואר דרבנן סברי דסמדר בשארי דברים דלאו זיתים וענבים ג"כ סמדר לא הוי פרי, דהרי אין לומר דהתם ג"כ מיירי בזיתים וענבים, דהרי מסיק שם רבינא כרוך ותני וכו' וחשיב תאנה ג"כ ותאנה בשארי אילנות מתחשבא כמבאור במשנה דשביעית דלעיל, הרי חזינן דרבינא שהוא בתרא סבר אליבא דחכמים דגם בשארי אילנות סמדר לא הוי פרי, וכן איתא גם בירושלמי פר"א דערלה ה"ה וז"ל ואין מרכיבין בכפניות של ערלה ר' יצחק שאל מאן תנא אין מרכיבין בכפניות של ערלה ר' יוסי, ופירשו הר"ש והרב ברטנורא, דר' יוסי לטעמי' דסבר דסמדר אסור מפני שהוא פרי, יעוי"ש, והנה כפניות מבואר בפסחים נ"ב דהוי משארי אילנות, הרי חזינן דדעת הירושלמי גם כן דגם בשארי אילנות דוקא לר' יוסי הוי סמדר פרי ולא לרבנן, וזהו כשיטת רבינא ב"ק שם, וכדלעיל, ועל זה תמך הרמב"ם יסודו וכתב דגם שארי כל האילנות עד שיוציאו בוסר דוקא, וגם מסוגיא דקדושין נ"ד יש קצת הוכחה לזה דמשני התם בנט"ר דיהיב כשהוא סמדר, וקשה דזה תינח בכרם רבעי דסמדר לא הוי פרי, משא"כ למ"ד נט"ר דכל האילנות חייבות ברבעי, ובזה תקשה מה משני דיהיב כשהוא סמדר, אכתי תקשה הא בשארי אילנות גם סמדר הוי פרי, כמבואר בסוגיא דפסחים, אבל במה שכתבנו אתי שפיר, דאיכא למימר דגם סוגיא זו סוברת דאין חילוק בין גפנים לשארי אילנות, ובכולם סמדר לא הוי פרי. לב יש להבין שיטת ב"ש דאסרי אפילו כשיוציאו האילנות עלין דאז ג"כ נאסר בקציצה כמו שפירש"י בפסחים נ"ב, והרמב"ם והרא"ש בפירושם להמשנה, ומניין מצאו ב"ש לחדש דין כזה הלא כיון שכל עיקר המקור בתורה הוי מדכתיב לאכלה ודרשינן ולא להפסד, וזה דוקא משמע דקאי על הפרי העומדת לאכילה, אבל בליתא עדיין להפרי בעולם מניין שגם זה אסור. לג ונראה לומר דכיון שמצינו שהתורה רבתה להשומר של האוכל שיהי' דינו כמו האוכל לצירוף שיעור אוכלין כדאיתא בחולין קי"ט, ולענין ערלה מרבינן ג"כ דהשומר אסור באכילה כדין האוכל עצמו, וממילא גם בדין שביעת מסתבר לומר דהשומר להאוכל דינו ג"כ כאוכל, ואעפ"י שבהני דברים איכא ריבוי בהתורה מקראי, ובשביעית ליכא ריבוי בקרא לרבות שומר, אמנם ע"כ גם מצד הסברא אית לן לרבות באיסור הפסד גם שומר לפירות שביעית, וכאשר יבואר. לד וזהו הדבר דשתי בחינות איכא בדינא דשומר, א) השומר הנוצר בראשונה והזרע בא באחרונה דהיינו האוכל, כמו חטה בקליפתה, דהקליפה באה בראשונה ביצירה, והחטה באה באחרונה בהקליפה, נמצא דפעולת השומר בזה היתה להביא את האוכל בעולם המציאות, ולולא השומר שבא בראשונה, כי

אז לא האוכל בא אח"כ, נמצא דהשומר הוא המביאו להאוכל, ב) אשר השומר ג"כ בא באחרונה והוא יושב ומשמרו להאוכל שלא יופסד, ובזה יש להסתפק בשומר אשר יש בו שתי הבחינות, היינו שבלעדי השומר לא היה האוכל בא לעולם המציאות, וגם יושב ומשמרו אח"כ שלא יופסד האוכל, משום איזו בחינה נתנה לו התורה תורת שומר אם בשביל הבחינה הראשונה או בשביל האחרונה, ויש להעמיס החקירה הלזו בגמ' חולין קי"ט דבעי שם לענין שומר שנחלק אם תורת שומר עליו, יעוי"ש, ולכאורה אינו מובן דמה שייך לדון משום שומר עכשיו שנחלק השומר וא"כ בטל שם שומר ממנו, ובדברנו יבואר לנכון דהגמ' בעי מאיזו בחינה החשיבה תורה להשומר אם בשביל שהביא את האוכל לעולם המציאות, או דלמא בעבור השימור שמשמרו אח"כ שלא יופסד ושלא יתקלקל האוכל, וזהו הנ"מ דאם נקרא שומר עבור שהביא את האוכל למציאות, דאז גם בנחלק דין שומר עליו, משא"כ אם נקרא שומר עבור שמשמר האוכל דלאחר שנחלק בטל ממנו שם שומר, והנה ב"ש תפסו לבחינה הראשונה לעיקרית, ולהכי בסברא זו שיש דין שומר עבור מה שמביא את האוכל למציאות, דלפי"ז בודאי הפרי בעצמותה או העלין אשר זהו מקור להפרי להיות בהעולם בודאי דיש עליהם דין שומר, ועוד סברי ב"ש דדוקא בהשומר אשר מבחינה השניי', דהיינו בשכבר נגמרה הפרי והשומר רק שומרו שלא יופסד בזה בעינן קרא לרבות את השומר, משא"כ שומר כזה אשר הוא מביא את האוכל להמציאות ודאי לא צריכין לקרא, ופשיטא דתורת שומר יש בזה, ומזה שפטו ב"ש דגם בהוצאת עלין דין תורת שומר עליהם ואסורים בהפסד כמו שהפירות אסורים בהפסד מטעם דלאכלה כתיב ולא להפסד, כן גם השומר המביא את האוכל להמציאות תורת אוכל עליו ולאכלה קרינן בזה. לה והנה כאשר נעיין בסוגיא דברכות ל"ו אנו רואים שזהו סברת הגמ' שם דהנה בתחילה רוצה הסוגיא לומר דשומר לא הוי בלתי רק בגמר פרי בדאיתא לפרי, יעוי"ש, והיינו סברה דסוגיא דעיקר תכלית הא דחידשה התורה תורת שומר זהו רק בשביל תכלית שמירה להאוכל, וזהו הבחינה השנייה שכתבנו, ולבסוף מסיק שם דשומר נקרא באופן שאילו לא היה השומר לא היתה הפרי מתקיים בעולם, יעוי"ש, והיינו על הבחינה הראשונה שכתבנו, ואתי שפיר לפי זה סברת ב"ש. לו וזהו סברת הרמב"ם דסבר דב"ה פליגי על ב"ש בזה על עצם דין דשומר וסברי ב"ה דשתי הבחינות בעינן בהא דשומר, היינו שתהי' סיבה ליציאת האוכל, וגם יהיה שומרו שלא יופסד האוכל, ובחסר אחת משתי אלה אין עליו דין שומר, ממילא ליתא הכא כל תורת שומר ואין לאסור בדין הפסד, דהיינו קציצה רק באופן שנעשה אוכל גמור, וזהו כוונת ב"ה שאמרו ושארי כל האלנות משיוציאו והוציא הרמב"ם מזה

דע"כ כוונתם משיוציאו פרי באופן שיהי' נקרא פרי דוקא דהיינו בוסר, והיה הכרח להרמב"ם לפרש כן מדאמרי ב"ה כל עיקר הדין ושאר כל האילנות משיוציאו, דלאיזה צורך אמרו זאת, דהרי גם ב"ש אמרי הכי, וכמו שעמד בזה הרדב"ז, ומזה סבר הרמב"ם דב"ה באו לחלוק וחידשו דהכוונה שיוציאו האילנות פירות באופן שיהי' נקרא פרי, והיינו דוקא בוסר, כשיטתו אשר כתבנו לעיל, כי הרמב"ם תמך יסודו על הא דש"ס ב"ק והירושלמי ערלה שכתבנו לעיל, ולהכי פוסק הרמב"ם בפר"ה משמיטה ויובל הי"ח דשאר כל האילנות משיוציאו בוסר דוקא, ובזה מיושב הא דכתב ופסק הרמב"ם בפר"ה מטו"א ה"ג דשומר שחלקו בטל מתורת שומר, ולכאורה תמוה היאך פסק לקולא במקום דלא איפשטא הבעי', ולדברנו אתי שפיר דכיון דהוכרח לחדש מדברי ב"ה שב"ה סברי דבאופן זה לא הוי שומר, ולהכי פסק להקל. לו עוד נראה להוכיח כהרמב"ם והוא מדמצינו דפליגי תנאי באתרוג הבוסר, ומדוע לית מאן דמכשיר באתרוג כשהוא סמדר, דהרי לפי הסוגיא דפסחים דבשאר אילנות חוץ זיתים וענבים הוי גם סמדר פרי, א"כ אתרוג דהוי משארי אילנות מדוע אין מכשיר שום תנא אתרוג סמדר, אבל לשיטת הרמב"ם אתי שפיר דגם בשארי אילנות בעינן ג"כ דוקא בוסר, ואז נחשב לפרי ולא כשהוא סמדר, וזהו מה שכתב הרמב"ם בפר"ח מה' לולב דאתרוג הבוסר כשר למצוה. לח כתב הרמב"ם בפר"ה מבכורות ח"ט וז"ל הלוקח בהמה ממעות מעשר שני חייבת בבכורה, אבל הלוקח בהמה מפירות שביעית הרי זו פטורה מן הבכורה לפי שאינו רשאי לעשות סחורה בפירות שביעית שהרי נאמר בה לאכלה, לאכלה ולא לסחורה, ואם תהי' חייבת בבכורה הרי זה משתכר בבכור שהרי יצא מתורת פירות שביעית וכו' יעוי"ש, וכתב הראב"ד בהשגות וז"ל א"א בגמרא מפרש משום דלאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה וקא בעי לאקטורי אימורין עכ"ל, וכתב מרן ונראה שנוסחת רבינו היה כתוב ולא לסחורה יעוי"ש, והנה בדבר החיוב דבכורה יש שני אופנים, א) הקרב ע"ג המזבח, ב) הנאכל במומו, כמו בזמן הזה, והנה מדכתב רבינו הרמב"ם סתם משמע שכל דין בכורה עליו, וא"כ כוונת הרמב"ם שכתב חייב בבכורה היינו ג"כ הקטרה, ועל זה הקשה הראב"ד דיש כאן לאכלה ולא לשריפה, מטעם הקטרת האימורין, ועל זה אמרו בגמרא דממועט מבכורה מטעם לאכלה ולא לשריפה, ובזה כתב מרן שגירסת הרמב"ם בגמרא דממועט מבכורה מטעם סחורה. לט אמנם יש לעיין גם בדבר מעשר שני שכתב הרמב"ם דחייבת בבכורה, שע"כ גם כן הכוונה גם לענין הקרבה, והלא גם בזה תיקשה קושיא זו הא יש כאן הקטרת אימורין, וא"כ יש הפסד מאכילת מעשר שני שעיקרו לאכילה בא, ובאמת מבואר בירושלמי פר"א דמעשר שני ה"ב איתא שם רבי

יוסי בשם ר' יוחנן בהמת מעשר שני בירושלים כרבי מאיר פטורה מן הבכורה כרבי יהודה חייבת בבכורה, רבי ירמי' בעי קומי רבי זעירא ילדה בכור אימורא מהו שיקריבו לגבי מזבח, ולא חל מעש"ש על אימורא, ולא נמצא מבריחו מן האכילה יעוי"ש, וא"כ דברי הרמב"ם סותרין זו את זו. דכיון דכתב דענין הקטרה הוי גרעון לקדושת פירות שביעית, אם כן פשיטא דהקטרת האימורין דבכור הנולד מבהמה מעות מעשר שני, דיש גרעון בקדושת המעשר מטעם הקטרת האימורין. מ אמנם נראה דע"כ ש"ס דילן לא ס"ל הא דהירושלמי, והוא דאיתא בבכורות י"ב אמר ר"ח בהמת שביעית פטורה מן הבכורה וכו' לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה, ופירש"י ואי מחייב בבכור סליק אימורין לגבוה, וא"כ מוכח מזה דפטורה לגמרי מן הבכורה, היינו דליתא דין בכור אף להיות נאכל במומו לבעלים, והיינו דכיון דליתא בחיובי תם, ליתא כלל דין בכורה, מפני שלפעמים יצוייר שרפה, הרי חזינן דליתא דין בכור לחצאין וכן שם לענין חלה בשביעית כיון דליתא באופן דאם נטמאת, מטעם דבעי שרפה, להכי לגמרי פטורה כמבואר שם, וא"כ לפי"ז אין מקום לומר במעשר שני דיש חיוב בכורה לר' יהודה דס"ל מעשר שני ממון הדיוט, וחייבת בבכורה, היינו להיות נאכל במומו לבעלים דפשיטא דלא חמירא שביעית ממעשר שני אף לרבי יהודה דס"ל ממון הדיוט, דהלא שביעית ג"כ ממון הדיוט ומקדשין בו האשה, ופשיטא דלש"ס דילן לא הוי שום חיוב בכורה במעשר שני אף לר' יהודה, מטעם זה כיון דלא אמרינן בכורה לחצאין, ולפי"ז פשיטא דלש"ס דילן אין מקום לומר דיש חיוב בכורה בבהמה הניקחת ממעות מעשר שני, ודברי הרמב"ם תמוה מובא דמחייב בחמת מעשר שני בבכורה, וביותר תיקשה להרמב"ם דס"ל בכל מקום מעש"ש ממון גבוה הוא. מא ונראה לפי מה שכתב מרן הכס"מ בפר"ו מחו"מ ה"ח דיוצאין י"ח מצה במעשר שני, אעפ"י שמבואר בסוגיא דפסחים דלמ"ד מעשר שני ממון גבוה, אין זה לכם, והיינו דהרמב"ם פוסק כר' חייא בר אבא דס"ל דלכם בהיתר אכילה תליא, וכיון שיש להבעלים היתר אכילה שפיר הוי לכם יעוי"ש, ביאור הדברים דפליגי בסוכה ר' חייא בר אבין ור' יוסי מה זה שאמרה תורה לכם אם משגיחין על השיווי והדמים, ובאופן שאין הדמים שלו אין זה נקרא לכם, או דלמא שגם אם יש להבעלים עצמותו של החפץ לאכילה, אעפ"י שאין בו תורת ממון, מ"מ אם האכילה יש לו מצד עצמו היינו שזה לא נוטל ממנו מעיקרא, הרי הוא בעלים על זה ונקרא לכם, ואין זה ענין לקדשים הנאכלין דשם משלחן גבוה הבעלים זכו האכילה, משא"כ מעש"ש שנאמר לו מצד עצמו, (והנה היוצא מזה למ"ד היתר אכילה, שאין לו דין ממון, היאך הדין לענין גזילה, וכנראה שאין כאן תורת גזילה, דכיון שאין לו דין ממון, א"כ הדיינים אין נזקקים לזה, וא"כ סו"ס

אין לו להבעלים פרוטה בזה, והנה לפי"ז מה שחקרו האחרונים אם בעינן שיווי ממון במצוה דאמרה תורה לכם, או לך, תליא ג"כ בפלוגתא זו דר"ח ב"א ור"א). מב והנה בהא דבכורה יש לחקור אם החיוב בא מצד הבעלים, והתנאי הוא הבהמה, או"ד שהבהמה מצד עצמה מחויבת בבכורה, ורק תנאי פטור איכא בזה, כמו הקדש או הפקר וכדומה, והנה אם נחליט דהחיוב בא מפאת עצמו דהיינו חיוב חפצא, ורק תנאי איכא דבעינן בעלים בר חיובא, נמצא לפי"ז בבהמת מעשר שני שילדה בכור, כיון שיש לה חיוב מצד עצמה, ובעינן תנאי לפוטרה מבכורה, אמרינן דבמעש"ש אין כאן תנאי הפטור, כיון שעכ"פ יש כאן בעלים על אכילה, ואמרינן דסגי בתנאי זה למלא את החיוב, ונפק"מ בין הפירושים דאם אמרינן דהחיוב בא מצד החפצא, א"כ באופן זה דמעשר שני קרינן שיש לה תנאי דבעלים, וממילא נתחייבה הבהמה דמע"ש בבכורה כדין, והיינו דהחיוב אינו בא מצד הבעלים אלא החיוב בא מצד הבהמה, וכיון שהיא בהמה של מעשר שני, אמרינן דהמעש"ש נתחייבה בחיוב בכורה, ולפי"ז שוב אין מקום לומר דבשביל הקטרת אימורין לא תתחייב בבכורה, והיינו כיון שאין החיוב בא מפאת הבעלים, אלא מפאת הבהמה עצמה, והרי הבהמה של מעשר שני נתחייבה בבכורה, ביאור הדברים דבאופן שהחיוב בא מפאת בעלים יש לנו לומר דאין בידינו לחייבו באופן שיופקע קדושת מעשר שני ומטרתו, אמנם אם החיוב בא מפאת עצמו, היינו שהמעשר שני נתחייבה בזה, פשיטא שאין בידנו להפקיע החיוב, כיון שהחיוב מצד עצמו הוא. מג ובזה יובן היטב הא דבכורה לענין שביעית שכתב הרמב"ם מטעם שבעינן לאכלה ולא לסחורה, ולא כתב מטעם שרפה, והיינו שע"כ היה לרבינו הוכחה שהגירסא בגמ' לאכלה ולא לסחורה, דהרי משום שרפה אין קפידא כיון שהחיוב של עצמה היא דפשיטא שכיון שע"כ הבהמה מצד עצמה נתחייבה בבכורה, א"כ אין הקטרת אימורין עיכוב כלל, ולהכי הטעם בזה משום סחורה. וכמו שביאר רבינו דיש בזה משום סחורה, ואתי שפיר לנכון דברי הרמב"ם בזה שפוטר בהמה של שביעית בבכורה מטעם סחורה, ואין להקשות מדוע בעיסה של שביעית הוי פטרינן מטעם שרפה, ולא אמרינן דדין שלה הוא, דשאני התם דחיוב חלה בבעלים תלא רחמנא דהיינו דהגלגול הבעלים עושה חיוב חלה, ואין זה ענין לבהמה של מעש"ש, וכמו שנתבאר, ובזה ניחא הא דליתא בש"ס דילן הנפק"מ בין לר"מ לר"י במעש"ש לבכורה כמו דאיתא לענין מצה וחלה, והיינו דס"ל ש"ס דילן שבזה לכו"ע חייב, ויבואר לנכון פסק הרמב"ם. מד והנה הרי"ט אלגזי בה' חלה להרמב"ן מפרש דמסתמא מיירי במעש"ש היא האם והולד נולד מוכר חולין, וא"כ יש כאן זו"ז גורם, והירושלמי אזיל בשיטה דזו"ז גורם אסור, ולדידן דקיי"ל זו"ז גורם מותר, להכי

הולד הרי הוא חולין גמורים, וממילא חייב בבכורה, וגם מותר להקריב האימורין על גבי המזבח, ומטעם זה גבי פירות שביעית מסתמא מיירי גם כן שהזכר לא הוי מפירות שביעית. וא"כ הולד חולין ואין כאן קדושת שביעית, ומטעם זה כתב הרמב"ם בטעם בהמת שביעית שהוא מטעם סחורה, דטעם זה אינו מפני הולד, אלא מפני האם, ואם אנו אומרים חייבת בבכורה הרי זה נמצא משתכר בגוף האם ע"י שקנאה מדמי שביעית, מפני שהולד אינו חייב לבערו בזמן הביעור, ונותנו לכהן ויש לו טובה"נ, ומזה יצא להקשות לגירסת הראב"ד והיא גם גירסת רש"י דגרס, לאכלה ולא לשרפה דקשה אמאי פטרינן מבכורה כיון דקיי"ל זו"ז גורם מותר ולא חייל קדושת שביעית על הולד עכת"ד יעוי"ש. מה אמנם קשה דלדבריו כמו דאמרינן זו"ז גורם מותר, ונתבטל קדושת מעשר מפני הגורם דהזכר שהוא חולין, א"כ יש לומר גם לאידך גיסא לענין שיתחייב הולד בבכורה, נימא שמפני האם שהיא מעשר לא אתי בכורה וחייל, דהיינו שמפני הגורם המעשר שהוא קודש לא תחול קדושת בכורה, והנה אפשר לומר דקדושת מעשר נתבטל בבטן קודם שיצא רובו, וממילא שפיר תחול אח"כ קדושת בכורה ביציאת רובו, כיון שכבר נעשה חולין מקודם, אבל זה ליתא דע"כ הביאור זו"ז גורם מותר היינו שהגורם אין בכחו לעשות איסור, והיינו מפני שמה שזה גורם איסור, הנה הגורם השני גורם היתר, ומפני כח הגורם של ההיתר נחלש כח הגורם של האיסור, והביאור בזה דאין בכח האוסר לברוא איסור, והגורמים השנים עומדים במקומם, וממילא מותר, וממילא לפי"ז אף אם אמרינן דלא חל קדושת מעשר אעובר מפני כח חולין שבו, אבל ע"כ לא נתבטל כח מעשר לגמרי, כיון דליתא שיעור ביטול, ואפילו לדברי הר"ן בע"ז שמפרש ענין זו"ז גורם מותר שהוא ענין ביטול, הכוונה שאין כאן כח אוסר במילואו, ואם כן הכא כמעשר ע"כ הביאור דאין לאסור הולד משום מעשר, אבל מציאות מעשר לא נתבטל דהרי מי מבטל את המעשר כיון שגם הצד השני דהיינו החולין אינו אלא גורם גרידא, וכיון שכן היאך יוכל לחול אח"כ קדושת בכורה אעובר מטעם זו"ז גורם, ואין כאן קדושה מעשר אבל תיקשה עדיין היאך תחול קדושת בכורה הלא איכא זו"ז גורם לאידך גיסא, דהיינו הגורס דקדושת מעשר דע"כ מונע קדושת בכורה לבוא. מו עוד נראה בעצם היסוד דאין זה שייך לזו"ז גורם, דהיינו דע"כ עיקר הא דזו"ז גורם לענין איסור נאמרה, אבל בקדושה הכל תלוי בגידול ההקדש, וזהו ענין ולדי קדשים, כי עיקר קדשים הוא ממון הקדש או גידולי הקדש, ועיקר קדושה דהולד מהאם בא, היינו כי נתקדש הולד ע"י הגידול בהאם הקדושה, וזהו בין למ"ד במעי אמן הן קדושין, ובין למ"ד בהווייתן הן קדושין, ואינו נפק"מ בזרע האב אם הוא חולין או קדשים, כי גם באופן שהאב קודש,

אין קדושה בהזרע בהזכר, ולדעתי אין בזה תורת מעילה, ואין זה ענין לדם הקזה, ואפילו אם יש מעילה בזה, אבל עכ"פ אין כאן יותר מאיסור הנאה, אבל אין בזה קדושת קרבן, והעיקר הקדושה דהולד היא מהאם מצד דין הקדושה דהגידול, וממילא אין נפק"מ בין אם הזכר חולין או קודש וכמו שנתבאר, לכן נראין הדברים בדברי הרמב"ם כמו שכתבנו לעיל. א שם בגמרא ולייתי מדאשתקד וכו', ויש לעיין מאי פריך הא התנא בהמשנה סובר דאין עומר בא אלא מן החדש, והנה ראיתי במנח"ח מצוה ש"ב עמד בזה, ומפרש דפריך להתנא דברייתא דמכשיר מן הישן, ותמוה דלפי מה שמסיק דכרמל בעינן, א"כ משמע דמן חדש הוא לעיכובא, ואם כן אמאי מכשיר תנא דברייתא עומר מישן. ב ונראה דשני מיני ישן איכא, א) ישן ממש, ב) ישן שהוא חדש, והביאור בזה ישן ממש היינו תבואה שנקצרה שנה שעברה, וכבר הותרה מעומר של אשתקד, עוד יש ישן היינו תבואה של ששית שנכנסה לשביעית, ובאופן ששליש בישול נגמרה בששית, דאין שביעית נוהגת בה כמבואר בר"ה י"ב דבתבואה וזיתים אחרי שליש, ותבואה זה צריכה לעומר שיתירם איסור חדש, והיינו תבואה כזו שהשרישו אחרי העומר שעבר, וצריכין עומר להתירן, ותבואה זו נקראת ישן, וגם חדש, ופלוגתא דתנאי תנא דמתניתין ותנא דברייתא הוא בישן ממש, דתנא דמתניתין פוסל זה גם בדיעבד. והיינו כיון דכבר הותרו מן העומר שעבר מדאשתקד, להכי אין מביאין מהן עומר, דבעינן עומר כזה שנדרש גם לעצמו היתר, והוא עומר באיסור חדש, ותנא דברייתא מתיר גם בזה, והגמ' פריך לתנא דמתניתין דבעי דוקא מן החדש, אבל ע"כ מודה דאם מביא מתבואה של ששית הנכנסת לשביעית ואיסור חדש עליהם דצריך להיות כשר לעומר, וזהו דפריך ולייתי מדאשתקד, ועל זה משני דכרמל בעינן, ועוד עיכובים, אבל כל זה לתנא דמתניתין. ג ובזה שכתבנו יובן שפיר מה שקשה לכאורה לשיטת התוס' דספיחין אסורים גם באכילה, וביותר לר"ע דסבר דספיח אסור מה"ת, וא"כ הרי לא בא העומר להתיר, ולרב דאמר לעיל ד' דהקמיצה שלא לשמה פסולה בעומר הואיל ובא להתיר ולא התיר, וקשה הא מצינו בשביעית שהעומר לא בא להתיר, ודוחק לומר דשאני בין אם בא להתיר ובין שלא בא להתיר לכתחילה, ובשלמא אם אמרינן דהביעור דשביעית הוא הפקר אתי שפיר דמהני העומר להתיר לאחר הביעור, אבל אם אמרינן דהביעור הוא שרפה קשה כדלעיל, ובשלמא אם חדש אסור בחו"ל מתיר שבחו"ל, אבל להסוברים דחדש מותר בחו"ל תקשה, אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר דהעומר מתיר התבואה של ששית שנכנסו לשביעית. א עמוד ב עציץ לא קשיא כאן בנקובה וכו' כאן בספינה של עץ כאן בספינה של חרס, ופירש"י ספינה של חרס מביא וקורא. ומשמע אעפ"י שאינה נקובה, משום דע"כ ספינה אינה

נקובה בכדי שלא יכנסו המים לתוך הספינה, והטעם בזה דחרס שהוא עצמו מעפר מושך יניקה מהקרקע אף בלא נקב, ומ"ט מביא וקורא משום דקרינן לזה מארצך, וכן מבואר בגיטין ז' בעפר חוצה לארץ הבא בספינה לארץ חייב במעשר ובשביעית, ופירש שם רש"י דמיירי בספינה של חרס, ואם בעינן שיהי' עומד על גבי קרקע או דסני גם במונח על גבי יתדות, מבואר שם בגיטין דתליא בפלוגתא דר' יהודה ורבנן דגבי ספינה, דלר' יהודה דבעי שם ספינה גוששת בקרקע לא מהני אם מונח העציץ ע"ג יתדות אמר שם ר' יוחנן דלרבנן חייב במעשר, ורבא סבר דכיון דמפסיק אוירא אין דינו כקרקע ופטור מן המעשר, והנה בגיטין ל"ז מבואר דכותבין פרוזבול על עציץ נקוב ומוקי שם דמנח אסיכי, הרי מבואר דר' יוחנן ואליבא דרבנן דגם באויר שפיר דמי להיות נחשב לקרקע. ב ומזה יש לעיין ברמב"ם פר"ח משבת ה"ד שכתב גבשושית של עפר שעלו בו עשבים הגביה מעל הארץ והניחם ע"ג יתדות חייב משום תולש, ומקור הדין שבת פ"א פרפיסא שהי' מונח ע"ג קרקע והניחו ע"ג יתדות חייב משום תולש, ואם אמרינן דהנחה של העציץ ע"ג יתדות נחשב כקרקע, אם כן מדוע יתחייב משום תולש, הא לא קעבד מידי, דמעיקרא מונח בקרקע, ועכשיו דינו כקרקע, והנה רש"י פירש שם בשבת דהאי חייב הוא מדרבנן, וע"כ הוא מפני הטעם הזה שלא עביד מידי, דהרי גם עכשיו יניקתו מהקרקע, ובקרקע יחשב, וזהו כסוגיא דגיטין וכשיטת ר' יוחנן בגיטין דלרבנן גם בעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות חייב במעשר, אבל הרמב"ם דפסק דחייב משום תולש, וכוונתו חיוב מלאכה גמורה, כמבואר בהה"מ ובכס"מ, וע"כ דפסק כרבא בגיטין ז' שם דסבר דלא נחשב עציץ כקרקע לרבנן במפסיק אוירא, וקשה מדוע שביק סתמא דש"ס גיטין ל"ז וסברת ר' יוחנן, ותפס סברת רבא. ג ונראה בסברת הרמב"ם דסבר דדוקא במעשר דבעינן ארץ ישראל ממש, לא נחשב יניקת האויר להיות קרינן מארצך, וזהו סברת רבא אליבא דרבנן דמודו רבנן היכא דמפסיק אוירא, אבל לענין להיות דינו של העציץ נחשב כקרקע לגביית חוב לענין פרוזבול שפיר נחשב לקרקע, ואפשר שלענין שבת, יש כאן חיוב משום תולש, כיון דעכ"פ יש כאן תלישה במחובר, דמעיקרא כשהיה מונח על הקרקע היתה לו התחברות יתירה, והוא מדחזינן דנפקע חיובו למעשר, להכי חשבינן לה תולש לענין שבת. ד אמנם דעת התוספות בגיטין ז' דהעיקר כסוגיא דגיטין ל"ז וכשיטת ר' יוחנן דלרבנן חייב במעשר עציץ נקוב דמונח על יתדות, ומפרש האי סוגיא דשבת דרק מדרבנן חייב משום תולש וכשיטת רש"י. ה והנה בסוגיא דידן דמחייבת בביכורים הגדלים בעציץ נקוב לשיטת הרמב"ם ע"כ מיירי שעומדת על גבי קרקע, ולשיטת התוס' אפילו בשמנח איתדות, אבל כל זה אליבא דר"ל, אבל לר' יוחנן בכל אופן אין מביאין

בכורים מעציץ אפילו בנקוב ועומד ע"ג קרקע, וכן פסק הרמב"ם בפר"ב דבכורים הלכה ט'. ו והנה מהא דתנן בפר"ה דמעשרות מ"ב בצלים שהשרישו בקרקע עלי' פטורין מן המעשרות וכן פסק הרמב"ם בפר"א ממעשר הי"א, והנה עליה לא גריעא לכאורה מעציץ המונח ע"ג יתדות, וא"כ מוכח דלא נחשב לקרקע אם לא מונח ע"ג קרקע, ואין לומר דזה גרע מעציץ, דליתא דהרי חזינן דלענין בכורים קרקע עליה עדיפא מעציץ, דהרי מבואר לתנא דברייתא לקמן פ"ה דמה שבגגין ובעליות חייבין בבכורים, ומה שבעציץ פטורין, וכן פסק הרמב"ם בפר"ב מבכורים ה"ט, וא"כ מבואר דלענין מעשר בעינן שתהי' העציץ מונח ע"ג קרקע דוקא, וזה ראי' לשיטת הרמב"ם. ז ובעיקר הדבר לענין בכורים שמביא גם מן הגדל בגגין, ולענין מעשר פטורין, הדברים מבוארים דלשיטת הרמב"ם בעינן לענין מעשר היונק מן הקרקע ממש, ומה שבגגין ובעליות אין כאן יניקה מן הקרקע ממש אלא מן האויר, ודומה לעציץ המונח ע"ג יתדות, משא"כ לענין בכורים כיון שיש ריבוי לרבות מדכתיב, בכורי כל" כמבואר הכא בסוגיא להכי מרבה מה שגדל בעליות ובגגין יותר מעציץ נקוב מטעם שיש לו מעלה שאינו מטלטל, ויותר קרינן לזה בארצם, עוד נראה דהא דכתב הרמב"ם בפר"ב מבכורים ה"ט הגדל בעציץ אעפ"י שהוא נקוב והגדל בספינה, מיירי שאין העציץ עומד ע"ג קרקע, אלא מונח ע"ג יתדות, דומיא דספינה השטה במים, והיינו שאינה גוששת בקרקע, מדלא כתב שהוא אפילו גוששת ובאופן זה גם במעשר פטורין לשיטת הרמב"ם כמו שכתבנו לעיל, ובאופן זה הגדל בגגין ובעליות עדיפא לענין בכורים. ח וכיון שרק מצד ריבוי התורה לענין בכורים מרבה התנא הגדל בעליות ובגגין, נמצא שע"כ אין להם חשיבות מצדן עצמן, וממילא אינן ראוין להביא מהן לעומר ולשתי הלחם, וכמו שהקשה בזה בקר"א דכיון דאין שביעית נוהג בהן במשנה פר"ה דמעשרות, ומדמביאין מהן בכורים יביאו מהן גם לעומר ולשתי הלחם, דליתא דרק לבכורים מביאין מטעם שרבתה תורה, אבל לעומר ושתי הלחם בעינן ע"כ תבואה כזו הראוי' לחיוב מעשר ותרומה. א דף פה כיצד בודק הגיזבר מכניס ידו לתוכן עלה בה אבק פסולה עד שינפה, בטעם אבק מפני שזה מורה שעדיין יש בה קמח, וכן פירש הרמב"ם בפיה"מ, וטעמו של דבר מפני שאין סולת נקי אם יש בה תערובות קמח, ויש לעיין בסברא זו אם הטעם שמפני התערובות קמח לא נקרא זה סולת, והיינו שהשם סלת לא הוי רק אם הוא נקי לגמרי מקמח, או דלמא שהוא מפני חסרון שיעור העשרון דבמקום קמח הרי חסר סלת, ונפק"מ אם הקמח הוא מעט באופן שלא נאבד שם סלת מעשרון כולו, דאז אם הטעם הוא מפני דבעינן סלת, ובאופן זה שנקרא סלת, יש לנו לדון דנתבטל המעט הקמח, אבל אם אמרינן דהקמח הוא פסול במקום דבעינן סלת,

א"כ הרי חסר מן השיעור סלת, ובמקום דבעינן שיעור לא שייך ביטול, כמו שמצינו ברש"י סוכה מ"ח ביין ומום שנתגלה דפסולים מטעם דבמקום ארס חסר מים ב ובספר לקוטי הלכות בתורת הקדשים כתב הטעם בכדי שלא יהי' הקומץ חסר משהו, ולדבריו אם הקומץ מגופה כל צרכו, שפיר דמי, קשה מדוע לא ניחוש גם לעשרון, לומר שאין זה עשרון סלת, ומלשון הרמב"ם משמע דכל זמן שנמצא מעט קמח, אין זה סלת, והוא מדכתב בפר"ו מאי"מ הי"א וכל סלת שנשאר בה קמח פסולה יעוי"ש, לשון זה מבואר דגם במעט קמח אין שם סולת עליה, וממילא שאין זה עשרון סלת.

א עמוד ב בעי רבא הקדישן מהו שילקה עליהן משום בעל מום כיון דפסול כבעל מום דמי, או דלמא אין בעל מום אלא בבהמה תיקו, וכן לקמן גבי שמן, וגבי יין, ויש לעיין מדוע בעי דוקא אם לוקה על ההקדש, ומדוע לא בעי על ההקרבה אם לוקה משום מקריב בעלי מומין, ומצאתי במל"מ בפר"ו מאי"מ ה"ג שעמד בזה, וכתב לעיין בתוס' יומא ס"ג ד"ה זריקת דמים, והנה כתבו שם דאקמיצה לא מחייב, וזה פלא מדוע יתחייב על ההקדש, ולא על הקמיצה, וכנראה שה"ה על ההקטרה, ויש להסתפק בכוונתם דאפשר דוקא קמיצה, ויש לעיין בזה. ב והנה בקר"א כתב דליתא איסור בהקטרה מטעם דפסולים הם ולא יתקדשו בכ"ש, וממילא הם חולין, ואין בה משום מקריב בע"מ, יעוי"ש, אבל תמוה דע"כ אף אם אמרינן דיש בזה משום בע"מ, א"כ יש בזה גם קידוש כלי, כמו בקרבן בהמה בעלת מום דחייב משום קבלה וזריקה, ומ"ש הני. ה ואפשר לומר דרבא לשיטתו דסבר כל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אעל"מ, ופריך הגמ' בתמורה מדוע מקדיש בע"מ נתפס ההקדש, ומשני מדכתיב לא ירצה משמע דקדוש, כמבואר שם, והנה במקדיש הני פסולין שפסלה תורה להקריבם מדכתיב בהו תמימים, ויש לומר בזה אעל"מ, ורק אם אמרינן דזה נחשב לבע"מ, וא"כ גם זה בכללי הדינים של בע"מ בין בזה שנוגע להקדושה, בין בזה שנוגע לאיסור ולמלקות, אבל אם אמרינן דאין בע"מ אלא בבהמה, נמצא דרק פסול איכא, אבל לא נאמרה בזה מה שנאמרה בבהמה בע"מ, ואם כוונת התורה בהא דתמימים יהיו שלא להקדיש הני הפסולים, אם כן אמרינן דלא קדוש גם בדיעבד מטעם כל מלתא דאמר רחמנא לא תעבוד אעל"מ, וזהו שבעי אם הקדישו אם לוקה, והספק בעצם גם אם קדוש גם כן, ולא שייך למיבעי' אהקטרה, כיון דבעי לענין עצם הקדושה אם קדוש, וכל הני בעיות הוא רבא, ולקמן פ"ז איתא בעי ר' יוחנן גריס השיט"מ רבא, והרמב"ם מביא בעי' דרבא, ומשמע שתפיס לדינא כרבא, בדין אעל"מ, ועוד יש לעיין בזה. ד איתא בסוכה נ"ג תנא אשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה, וכתבו התוס' בירושלמי פריך היאך בוררת האיכא מעילה דשמן ופתילה היו

של הקדש, ומשני דקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה, וקשה הא אמרינן בפר' כל שעה מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא, ויש לומר דבוררת, לאו דוקא יעוי"ש, וקשה מדוע לא משני הירושלמי דהיתה אשה בוררת חטים למנחות הבאות מצה, ויש להחטים מחמצת והיתה בוררת המחומצות, ואין לומר דגם בזה אסור, היינו שאסור להקדש להיות נהנה מהקדש, דליתא דהלא שיטת התוס' במעילה י"ג ד"ה ולד המעושרת דהולד קודש מותר לינק מבהמה של קדשים, וא"כ לשיטת התוס' קשה מאי פריך הירושלמי ומדוע לא משני שהיתה בוררת חטים למנחות מחשש מחומצים, וצריך עיון. תניא רבי יהודה אומר אנפקנין שמן זית שלא הביא שליש וכו', והנה יש לבאר עיקר הענין לשיטת הרמב"ם בזה. א גרסינן בקדושין נ"ד ת"ש הפודה נטע רבעי מוסיף חומש, בין משלו ובין שניתן לו במתנה, ופריך מנו אי' ר' מאיר מי מצי יהיב במתנה וכו', ומשני לעולם ר"מ וכגון דיהיב כשהוא סמדר ודלא כר' יוסי דאמר סמדר אסור מפני שהוא פרי יעוי"ש, דרי מבואר מזה דדוקא סמדר שהוא פחות מבוסר ליתא עלי' קדושת פרי של נט"ד, אבל בוסר שהוא גדול יותר מסמדר וחשוב אסור ליתן במתנה מפני שקדושת נט"ר עליו, וע"כ שנקרא פרי, אמנם תמוה לפי"ז הא דכתב הרמב"ם בפר"ט ממעשר שני ה"ב דכתב בזה הלשון אעפ"י שאסור ליתן מעשר שני במתנה על כל זה כשהוא בוסר מותר ליתן במתנה, יעוי"ש, הרי דעתו דבוסר לא נקרא פרי היפך המבואר בסוגיא דקדשין. ב ונראה לבאר שיטת הרמב"ם בהא דמצינו בירושלמי פר"א דמעשר וז"ל אמר ר' זעירא כתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך דבר שהוא נזרע ומצמיח יצא פחות משליש גידולו שאינו נזרע ומצמיח, וכן כתב גם הרמב"ם לדין נטע רבעי דבעינן שיגיע לעונת המעשרות דכתיב להוסיף לכם תבואתו עד שיגיע לעונת שיעשה תבואה, והיינו גם כן נזרע ומצמיח, ומקור הדין מבואר בתו"כ פ' קדושים, נמצא דדין מחודש איכא במעשר ובנט"ר דבעינן שתהי' דוקא תבואה, ובזה בעינן שליש בישול דוקא דהיינו שתהי' נזרע ומצמיח, וכשהוא בוסר עדיין לא בא למדרגה זו, להכי אין קדושת מעשר שני ונט"ר על בוסר כיון שבעינן תבואה דוקא, ולהכי סבר הרמב"ם דבוסר אין עליו קדושה כלל, ומותר ליתן במתנה נט"ר כשהוא בוסר כיון דבזה בעינן תבואה, להכי פסק הרמב"ם כהירושלמי והתו"כ, ולפי זה עדיין אין הכרע בשיטת הרמב"ם להלכה אם בוסר נקראת פרי. ג ונראה דפליגי בזה אביי ורבה בסוכה ל"ה דאמר רבה ר' עקיבא ור' שמעון אמרו דבר אחד ר"ע הא דאמרן ר"ש מאי היא דתנן ר"ש פוטר את האתרוגים בקוטנן, אמר לו אביי דלמא לא היא עד כאן לא קאמר ר"ע אלא הבא דבעינן הדר וליכא, אבל התם כרבן ס"ל א"נ עד כאן לא קאמר ר"ש התם אלא דכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך כדרך שבני אדם מוציאין לזריעה,

אבל הכא כרבנן ס"ל, יעוי"ש, והביאור בדבריהם דרבה סבר דאם נקרא עלי' שם פרי הוי פרי גם לענין מעשר, ולהכי מאן דסבר דבוסר הוי פרי למצוה ע"כ הוי ג"כ פרי למעשר, ואביי פליג וסבר דעאפ"י שהוי באמת פרי מ"מ לענין מעשר בעינן שתהי' דוקא תבואת זרעך, וזהו כשיטת הירושלמי שכתבנו, ובזה יש ליישב הסוגיא דקדושין, דאיכא למימר דסוברת כשיטת רבה, דאם בוסר הוי פרי לשארי דברים דאז גם למעשר וגם לנט"ר דין פרי עליו בקדושת נט"ר, ולהכי מוקים דוקא בדיהיב כשהוא סמדר, משא"כ בוסר כיון ששם פרי עליו דאז גם קדושת נט"ר עליו, אבל הרמב"ם פסק כאביי וכשיטת הירושלמי והתו"כ, להכי מתיר בוסר במתנה, ולפי"ז מבואר דלפי מסקנת דברי אביי דבוסר נקרא שפיר פרי ורק לענין מעשר ונט"ר כיון דבעינן תבואה דוקא, ומטעם זה אעפ"י שפוסק הרמב"ם בפר"ב ממעשר ה"ג דבוסר פטור ממעשר, מ"מ שפיר מצינן למימר דבוסר הוי פרי, ומה"ט יש להכשיר אתרוג הבוסר למצוה כיון שנקרא פרי. ד ובזה יש ליישב הא דפסק הרמב"ם בפר"ו מאי"מ דשמן פגין לא יביא לכתחילה למנורה, ואם הביא כשר, ומקור הדין מסוגיא זו. אבל תמוה לכאורה דכיון דכתב הרמב"ם בפר"א מטו"א ה"ה וז"ל משקה היוצא מזיתים וענבים עד שלא הביאו שליש אינו מכשיר ולא הוי אלא מי פירות גרידא, יעוי"ש, ולפי"ז תקשה הכא בשמן למנורה דבעינן שמן מזית דוקא, וכיון שפוסק הרמב"ם דדין מי פירות עליהם, א"כ אינו שמן זית, והיאך כשר בדיעבד, ומצאתי בספר קר"א שעמד בזה יעוי"ש, אבל בדברנו יבואר לנכון, דבאמת פגין ובוסר שם פרי עליהם, והיינו שנקראים בשמם המיוחד להם זיתים וענבים מטעם דבאמת המה פירות, וממילא השמן הנסחט מפנין ובוסר קרינן שפיר בהו שמן זית כיון שבא מזית, ולהכי בדיעבד כשר כיון ששמן זית הוא אלא שאינו מן המובחר, משא"כ לענין הבשר שכתב הרמב"ם, דדיני הכשר תלוים בקבלת טומאה, ומי שאינו מקבל טומאה אינו מכשיר ג"כ, וכיון שלענין קבלת טומאה להשמן בודאי בעינן שמן מזיתים שנתבשלו כל צרכן, דבקבלת טומאה כתיב על כל זרע זרוע, דהיינו שראוי לזריעה, וזהו דוקא לאחרי שהביאו שליש בישול, ואם באנו לטמא את השמן בתורת קבלת טומאה בודאי בעינן שתהי' השמן מזיתים שנתבשלו, להכי גם להכשיר בעינן שמן כזה, כיון שזה בזה תליא, כמו"ש הרמב"ם בפר"א מטו"א ה"ד, ולהכי השמן שבא מזיתים שלא הביאו שליש בישול אינו מכשיר, ואעפ"י שפסק הרמב"ם שם בהלכה י"ג דבוסר גם כן מקבל טומאת אוכלין, אמנם ביארנו דבוסר מקבל טומאה לא מצד חשיבות עצמותו, אלא מצד החשיבות של הבעלים התולשו, אבל מצד עצמו אין בכחו לקבל טומאה, ולהכי לענין הכשר דאית לן למיזל בתר העצמות של הדבר דהיינו כפי החשיבות של הדבר מצד התורה, וכיון

שאין לבוסר דין אוכל מצד דין התורה, להכי אין בכחו של המשקה היוצא ממנו להיות עליו תורת משקה להכשיר, וממה שכתבנו בזה יהי' ראיה לדברי הלח"מ שכתב בפר"א מפסוה"מ הל"ו דיש טומאה למשקין מה"ת לשיטת הרמב"ם, יעוי"ש, דלפי דברנו ע"כ צריך לומר דסבר הרמב"ם דע"כ יש טומאה למשקין, דהיינו השמן, ואתי שפיר פסקי הרמב"ם. א עמוד ב וממנה היה מדליק ובה היה מסיים, והנה בשבת כ"ב ע"ב פריך מזה למ"ד אין מדליקין מנר לנר או משום בזוי מצוה או משום אכחושי מצוה יעוי"ש, והנה הרא"ש בתשובה כלל ג' כתב דמותר ליטול דיו בקולמוס מן האות בכדי שתתייבש מהר מטעם דאין בזה משום אכחושי מצוה, והט"ז ביו"ד סי' רע"ד הקשה על זה דאכתי אסור משום בזוי מצות, וזה הטעם נשאר בגמ' לעיקר, והכא הוי בזוי מצוה כשיטול דיו מן האות וילך לאיבוד, וביותר מתפלא על הרא"ש דנקט טעם אכחושי מצוה שנדחה בהסוגיא בתיובתא, וחכם אחד העיר בזה דסברת הרא"ש דבאופן דליכא אכחושי מצוה, ממילא אין בזה גם בזוי ג"כ, ולכוונה זו נקט הרא"ש דלא דמי למדליק נר חול מנר מצוה, דלדבריו דאין בזה משום אכחושי א"כ למה נקט נר חול, וע"כ דבא להורות דבאופן דליכא משום אכחושי ליכא גם משום בזוי, עכ"ד, אבל מצדו תבוא במה שסיים הרא"ש ואף בנר אם היה מכחישו בלא שישביח נר חול ממנו לא מצינו שום איסור בזה, אלא אסור להשביח נר של חול בהכחשת נר מצוה, הרי כתב הרא"ש דעיקר האיסור הוא דוקא באופן שיש שבח לחול, ומובן מזה דבאופן שאין שבח לחול דאז גם באכחושי מותר. ובזה תקשה דהלא עכ"פ איכא משום בזוי מצוה דהלא כיון דמכחיש המצוה איכא בזוי מצוה, דהלא ע"כ אף שאין שבח איכא בזיון למצוה במה שעוסק לפעול פעולת חול בהמצוה, ובזה שוב תקשה מה שהקשה הט"ז מדוע לא נחית הרא"ש לטעם בזוי מצוה. ב ובעיקר הקושיא נראה דלא נדחה בש"ס הא דאכחושי רק באופן שעושה השתמשות ממצוה למצוה כמו התם בנר של מנורה להדליק מנר לנר, משא"כ נר של חול מנר של מצוה פשיטא דאסור מטעם אכחושי אפילו באופן שאין בזה משום בזוי מצוה, וסבר הרא"ש דנטילת הדיו בקולמוס בכדי להתייבש אין בזה משום בזוי, דהלא אדרבה עיקר גמר האות הוא לאחר הייבוש, ורק יש בזה משום אכחושי, ולזה נחית שאין כאן גם משום אכחושי משני טעמים, א) משום דזה נחשב למותר, ובמותר לא שייך כחש, ב) דבמקום שאין שבח אין איסור אכחושי. ג איברא דיש להבין עיקר סברא זו דהלא אם יש איסור לאכחושי למצוה מאי נפק"מ אם יש שבח לדבר הנפעל ממנו או שאין בו שבח, הלא עכ"פ המצוה נעשה כחושה, ופשיטא שאסור להכחיש המצוה גם באופן שהולך לאיבוד. ד ונראה דסבר הרא"ש דעיקר הא דאכחושי למצוה היינו משום דאסור

להשתמש בדבר שהוקצה למצותו, וממילא באן השתמשות של הנאה אין כאן משום אכחושי מצוה, וגם לא משום בזוי מצוה, ועיקר האיסור בין משום אכחושי ובין משום בזוי, הוא מפני השינוי שמשנה מהמצוה שהוקצה מעיקרא. ה עוד מה שכתב הט"ז דבנר ליכא אכחושי, ומסתיי' מדברי רש"י שפירש דמחזי כמו ששואב ממנו אור, ע"כ כוונת הט"ז דאינו דומה ענין אכחושי מצוה באופן שמכחיש הממש, לאכחושי מצוה שאין בזה הכחשה בממש, אלא מחזי כמכחיש האור, דע"כ גם הט"ז מודה דהתמעטות האור יש בה משום אכחושי מצוה, דהלא זהו טעמו דמ"ד אסור להדליק מנר לנר משום אכחושי מצוה, הלא סבר דיש בנר משום אכחושי מצוה, ומהאי טעמא פריך הש"ס מהא דמנורה, וע"כ כוונת הט"ז דיש לחלק בין כחש דעצם הדבר, לבין כחש חיצוני, ובהא דדיו שיש כחש לעצם הדיו שהוא מגוף המצוה שייך בה הכחשה, זהו סברת הט"ז. ו אמנם לפי דברי הט"ז תצא הבדל בין אם מדליק מהנר ממש, לבין אם מדליק מהשלהבת, דלפי דברי הט"ז כשמדליק מהנר עצמו אסור משום אכחושי מצוה מטעם הכחשת השמן, דלפי"ז קשה מאי פריך הש"ס ממנורה, דאין שם משום אחכושי מצוה, דלמא מיירי שמדליק מן השלהבת. ומאן דאסור הוא באופן שמדליק מן גוף הנר, ואפשר שמטעם זה לא נחית לזה רבינו הרא"ש, וסבר דאין הבדל ביניהם, ורק משגיחין על ההשבחה לחול מהקדש, וזה כמו שכתבנו לעיל דסברת הרא"ש דעיקר הא דאכחושי הוא משום דאסור להשתמש לחול ממה שהוקצה להמצוה, ובדיו מרובה, אשר אין צורך להאות לא שייך הוקצה למצוה כי האות אין צורך בו, כי אין צורך מצוה רק על דיו הדבוק להגויל, וזה נתקדש ולא יותר. ז והנה קשה לי טובא לפי שיטת הרבינו פרץ שמפרש המשנה דמעילה פר"ג ולד המעושרת לא ייניק מן המעושרת דמיירי בולד מוקדשים שילדו שהיו מוקדשים, והלימוד דגם הקדש אסור ליהנות מהקדש, והובא פירושו בתוסיו"ט, וכן משמע גם פירוש הרמב"ם בפיה"מ ובספר הי"ד פר"ג דמעילה הי"ב, וא"כ תקשה בלאו הכי היאך היו במנורה מדליקין מנר לנר והא אסור להקדש להנות מהקדש, וע"כ צריך לומר דזה פשוט להש"ס דלא שייך כאן איסור נטילה מהקדש כיון שאינו נוטל כלום ואין זה דמיון להא דולד המעושרת דנוטל ממש מן החלב ומשביח בזה, וענין אכחושי מצוה שייך אפילו באופן שאין פחת מן ממש, והיינו אפילו כשמדליק מן השלהבת ואינו נוטל מן הממש כלום, ואף כשנוטל מן הממש, אבל אין ממש זה בתור משביח בהנר הנדלקת מנר זה, ומזה מקור לדברי הרא"ש, כמו שנתבאר. ח והנה ראיתי בחת"ס לשבת שהביא קושיא בשם ספר בני יונה דמקשה דמאי פריך הש"ס ממנורה דלמא מדליק משלהבת ואינו שואב משמנו וקיי"ל בביצה ל"ט ע"א דשלהבת של הקדש אין בו משום מעילה,

יעוי"ש, ודברים תמוהים הם דמה שייך הא דאין בו משום מעילה הכא, דהלא הענין הכא הוא משום אכחושי מצוה, וממילא אף אם אין בו ממשות של הקדש לענין חיוב מעילה, אבל עכ"פ מצוה איכא בשלהבת גם כן, ואם יש במצוה משום אכחושי מצוה, ע"כ גם בשלהבת שייך אכחושי. א דף פז אין מביאין לא מתוק ולא מבושל וכו' רב אשי אמר חוליא דשימשא לא מאיס, חוליא דפירא מאיס, ביאור הדברים דבאופן שהפרי עצמה נתקלקלה, ובשביל זה נעשית מתוק מאיס, והיינו שהמתיקות באה מפני חולשת הפרי, וזהו לגירסת רש"י, אבל הרמב"ם גריס להיפך, כמו"ש מרן בפר"ו מאי"מ ה"ט, והיינו שהרמב"ם נחית לעיקר אם יש טעם בישול, ע"י בישול, וזה אין הבדל אם הטעם של הבישול באה ע"י האש. או ע"י השמש, רק ההבדל אם השמש פעלה איזה שינוי שהוא ענין בישול פסול גם בדיעבד, ומפרש חוליא דשימשא היינו שהשמש פעלה טעם בישול פסול, אחוליא דפירא היינו אף שהונחו בשמש, אבל השמש לא פעלה ענין בישול כשר בדיעבד. ב ויש להביא ראיה לשיטת הרמב"ם שמפרש דכל הני משום מבושל הוא, מהא דב"ב צ"ז דאמר שם רב אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לנסך ע"ג המזבח, ופריך שם למעוטי מאי ע"ש, וקשה אמאי לא קאמר למעוטי יין מתוק, אבל לשיטת הרמב"ם אתי שפיר, כיון דכל זה בכלל מבושל הוא ואין מברכין עליו בפה"ג ג"כ כמו"ש שם התוס' ד"ה אילימא, ורב דקאמר אין מקדשין משמע אבל מברכין עליו בורא פה"ג, ולכן כמו דלא אמרינן למעוטי מבושל, הנה כמו כן לא אפשר לומר למעוטי מתוק, דע"כ אם המתיקות ע"י טעם בישול אין מברכין עליו בפה"ג, ואם המתיקות בלא טעם בישול כשר בדיעבד גם למזבח. ג והנה הלח"מ הקשה מדוע לא חשיב הרמב"ם יין מזוג המבואר בב"ב שם דפסול גם בדיעבד, ונראה דסברת הרמב"ם בזה דלפי מה שפסק בהדלה גפן ע"ג תאנה יינה פסול לנסכים מפני שנשתנה ריחו הרי הוא אומר זבח ונסכים מה זבח שלא נשתנה אף נסכים שלא נשתנו, והוא מימרא דרב אשי בכורות י"ז, והנה לאחר שידענו דגם שינוי ריח מעכב אעפ"י שאין בו שינוי עצמותו, ומכ"ש מזוג שיש בו גם שינוי לעצמו דהיינו המים שבו, ולא ימלט גם משינוי ריח ופשיטא דפסול, ומטעם זה שפיר השמיט הרמב"ם הא דיין מזוג פסול לנסכים וכדומה, מטעם דנכללים בדין דהדלה גפן ע"ג תאנה. ד איברא דיש להעיר מדברי הרמב"ם פרי"א ממאכלות אסורות דמשמע לכאורה דלדעת הרמב"ם יין מזוג כשר לנסכים, והוא דכתב שם וז"ל אין מתנסך לעכו"ם אלא יין שראוי להקריב ע"ג המזבח, ומפני זה כשגזרו על סתם יינם, וגזרו על היין שיגע בו שיהי' אסור בהנאה לא גזרו אלא על היין הראוי להתנסך לפיכך יין מבושל של ישראל שנגע בו עכו"ם אינו אסור וכו' אבל יין מזוג שהתחיל להחמיץ

ואפשר שישתה אם נגע בו נאסר, יעוי"ש, והנה דברי הרמב"ם סותרין רישא לסיפא, דהלא כיון דכתב דיין שאינו ראוי לנסך אינו נאסר במגע עכו"ם, א"כ תקשה הא דיין מזוג, וכתב הלח"מ דדעת הרמב"ם דיין מזוג כשר לנסכים יעוי"ש, אבל תמוה דלפי זה ע"כ גם יין שהתחיל להחמיץ כשר, וזה ודאי תמוה, ועוד תמוה דאם כדברי הלח"מ דמפרש בסברת הרמב"ם דלהכי סבר דיין מזוג ישנו באיסור יי"נ משום שכשר לנסכים, דלפי"ז מדוע יצא הרמב"ם לפרש יין מזוג לאיסור, הלא כבר כללא כייל דכל שישנו בניסוך ע"ג המזבח ישנו באיסור סתם יינם, ומה זה שכתב אבל אין מזוג וכו' דמשמע דדבר חדש משמיענו, והלא זה נכלל בהדברים הקודמים, ודוחק לומר דזה עצמו בא ללמדנו דיין מזוג כשר להקרבה, הלא אין זה מקומו, (וגם בהא דיין מזוג פשטות הסוגיא מוכח דפסול להקרבה, וכן כתב הר"ן בע"ז פר"ב להדיא דיין מזוג פסול לנסכים ומקשה על הרמב"ם מזה עצמו דאעפ"י שפסול לנסכים, ומ"מ ישנו באיסור יי"נ כמבואר שם, אבל זה תמוה מדוע לא הקשה הר"ן על הרמב"ם מסתירת דבריו), סוף דבר דברי הרמב"ם תמוה. ה ונראה לפרש דשני דינים משמיענו בזה הרמב"ם והיינו דשני מיני שינויים איכא ביין, א) שינוי העצמו שנתבטל ממנו תורת יין, ב) שינוי הדין, והיינו כי יין מבושל נשתנה לגמרי, ואין לו תורת יין, והרי הוא כמין אחר לגמרי, ובזה אין בו תורת ניסוך כלל, ואיכא עוד שינוי שאין בו שינוי בעצמותו, ורק שינוי הדין יש בו. אמנם לא יצא מתורת יין עדיין, וזהו יין מזוג ויין שהתחיל להחמיץ, דבזה יש תורת סתם יינם, והביאור בזה כי השינוי במין ליכא בו יי"נ מטעם שאין זה יין כלל, והשינוי בדין יש בו יי"נ, וכוונת הרמב"ם שכתב אין מנסכין אלא יין שראוי להקריב ע"ג המזבח, היינו לאפוקי היין שנעשה בו שינוי העצמי כמו יין מבושל וכדומה, ומטעם זה הורו גאוני המערב שאם נתערב ביין ישראל מעט דבש וכו', והיינו מפני שיש שינוי העצמי, ונעשה פנים חדשות, והוי בזה הרמב"ם לפי שיטתו לפמ"ש הגר"א ז"ל ביו"ד סי' רי"ז סקכ"ב דלדעת הרמב"ם הנודר מן היין מותר ביין מבושל, והיינו מפני שאין יין מבושל במין יין, משא"כ ביין מזוג אעפ"י שיש בו שינוי בדין שאינו עולה המזבח, אמנם אין סיבתו סיבת עצמי רק סיבת המים שבו, אבל עכ"פ תורת יין עליו, וכמו כן יין שהתחיל להחמיץ, דבזה יש תורת סתם יינם, וזהו תוכן דברי הרמב"ם לדעתי בזה, ועכ"פ אין הכרח לומר דסבר הרמב"ם דיין מזוג כשר למזבח. ו כתב הרמב"ם פר"י מתו"מ ה"ז וז"ל ואם עירה המים לתוך היין או היין לתוך המים ונסך שניהם מכלי אחד יצא עכ"ל, ולכאורה יש להעיר הלא הוי מזוג, ואם אמרינן דמזוג פסול, א"כ הרי אין כאן מצוה של ניסוך, אמנם נראה כי כוונת הרמב"ם לפי הגירסא שהביא התוסיו"ט ונסך שניהם "בכלי אחד" והביאור

בזה כי באמת לא ערב היין והמים ביחד, אלא הכוונה שלא עירה היין בהספל המיוחד ליין, וכן למים אלא שעירה שניהם בספל אחד, או בהמיוחד למים, עירה גם היין, וכן להיפוך, אבל עירה זא"ז, ורק הכלי היה אחד. והחידוש בזה שעירה שניהם בכלי אחד בזה אחר זה, וסד"א שיש בזה פסול הא דעשה ניסוך לשניהם בכלי אחד, ולכוונה זו גריס התוסיו"ט ונסך שניהם בכלי אחד, דהיינו שהכלי היה אחד לשניהם ולא עירה בכלים המיוחדים להם, והביאור בהרמב"ם ואם עירה המים לתוך היין, היינו שעירה המים לתוך הספל דהיין, וכמו כן להיפוך, ונסך שניהם בכלי אחד, היינו דהסיפא ביאור להיא דהנסיכה היה בכלי אחד לשניהם, נמצא דעשה שינוי בהנתינה שלא עירה להכלי המיוחד לכל אחד, ויצא בדיעבד, ומצאתי בספר לקוטי הלכות להגה"צ מהרי"מ יצ"ו שנחית לזה ומביא בשם המאירי גם כן, ועכ"פ מבואר בדעת הרמב"ם דהמזוג פסול וכפשטות הסוגיא, וע"כ כמו שנתבאר לעיל דלא כתב הרמב"ם הא דמזוג כיון שזה נכלל במכש"כ בהא דשינוי שכתב הרמב"ם דפסול לנסכים. ז ולכאורה יש להעיר מהא דכתב הרמב"ם שם בפר"ו מאי"מ וכן יין צמוקים וכו' כשר בדיעבד, והלא במה עדיף מיין מזוג, דהרי יין צמוקים ג"כ לא אפשר בלא מים, ונראה דהמים הבאים להצמוקים אינם פועלים רק פעולת הריכוך על הענבים ולהעמידן על כמותן שהיו מעיקרא טרם נצטמקו, דוגמה לזה משנה טהרות פר"ג מ"ד הניחן בגשמים ונתפחו טמאין וחייבין עליהן משום פיגול ונותר וטמא יעוי"ש, ולכאורה תקשה הא אין היתר מצטרף לאיסור, וא"כ היאך יתחייב בשביל הגשמים דהיתר, אמנם הדברים מבוארים לנכון דע"כ הגשמים המה מעוררים לנקבי היבישות שמבפנים עד שיוחזרו לכמות שהיו מעיקרא. ח והנה ע"כ אנו מוכרחים לומר כן דהרי מבואר לעיל נ"ד דכל היכא דמעיקרא לא הוי בי' כשיעור והשתא הוי בי' מדרבנן יעוי"ש, והיינו דכיון דההוספה הוא מדבר אחר דהרי מעולם לא היה בו מעולם כשיעור, ומטעם זה לא הוי יותר מאיסור דרבנן, וא"כ גם אם היה מעיקרא כשיעור אם אמרינן דההוספה דאח"כ הוי הוספה חדשה ולא מעצמותו, א"כ היאך יתחייב בזה מדאורייתא, וע"כ צריך לומר דכל היכא דהוי בי' כשיעור מעיקרא אמרינן דההוספה הנראית הוי מעצמותו, וא"כ תקשה הלא אנו רואים המים דהגשמים, וע"כ צ"ל דקים להו לחז"ל דהמים אינם באים אלא בפעולת הריכוך. ט עוד נראה בזה להוסיף דהבדל יש בין אם המים באים ביין גמור שאז גורעין את כח היין ומשנים טעמו וריחו, משא"כ כשבאים המים טרם נעשה יין שאז ע"כ כשחוזרים הצמוקים לאיתנם הראשון כבר המים המה מעורבים עמו וכאחים יחדיו אחודים, ונעימים חברתם לא יורגש בזה שינוי, והביאור בזה הוא כמו"ש התשב"ץ ח"ב סי' ד' דהבדל יש בין הרכבה

שכנית לבין הרכבה מזגיית, ומטעם זה פרדה אינו אסורה אעפ"י שהיא באה מסוס וחמור מפני שהיא הרכבה מזגיית, והרי היא כברי' חדשה, וה"נ בההיא דיין צמוקים לפי מה שביארנו הרי היא הרכבה מזיגיית, והיינו שזהו סיבת היין, ומטעם זה מכשיר הרמב"ם בדיעבד ולא נחשב לשינוי, מטעם הנתבאר. י כתב הרמב"ם בפרי"ד ממ"א ה"ד וז"ל כזית חלב וכו היה פחות מכזית מתחילה ונתפח ועמד על כזית אסור ואין לוקין עליו עכ"ל, והנה מהא דאין לוקין עליו מבואר ג"כ דההוספה דתפיחה אין בו תורת ממש, אמנם יש לתמוה מה משמיענו בהא דכתב אסור, הלא בלאו הכי אסור מטעם ח"ש, ואפשר דכוונת הרמב"ם לומר שאסור מדרבנן מטעם שיעור שלם, ונפק"מ לענין תערובות, היינו דיש לומר דח"ש אסור מדאורייתא דוקא כשהוא בעיניה כמו לר"ש לענין מלקות, ולזה נוטה הר"ש בפר"ג דטבו"י מ"ג והמהרש"א בפסחים מ"ד, ואם סבר הרמב"ם כן להכי כתב דזה אסור מטעם שיעור שלם, וכסוגיא דמנחות לעיל, עוד נראה דבא להודיענו דלא דנין התפיחה לדין תערובות וממילא אין כאן איסור כלל, לזה משמיענו דעכ"פ איסור דאורייתא דח"ש יש כאן, ואין זה ענין לתערובות, ויש להעיר להפוסקים שו"ע או"ח סי' ר"י שלא כתבו הדין באוכל פחות מכשיעור ונתפח, ועמד על השיעור, דיש חיוב ברכה מדרבנן, כסוגיא דלעיל נ"ד, דבאופן זה דנתפח הוי שיעור חשוב מדרבנן, ועכ"פ מבואר דאין ענין יין מזוג ליין צמוקים, דאף דיין מזוג פסול לנסכים יין צמוקים כשר, ואתי שפיר פסקי הרמב"ם, גם במה שהשמיט הא דשל שמרים ושל ריחו רע, המבואר בב"ב שם, מטעם דכל זה נכלל ביין שיש בו שינוי, וכמו שנתבאר לעיל.. פרק עשירי - שתי מדות א עמוד ב בעא מיני' רמב"ח חביתי כהן גדול במה מחלקן לחלות ביד או בכלי, ומסקנא דביד דהיינו באומד משום סימן ברכה, והנה רש"י פירש דהחלוקה קאי על העיסה, והיינו שהיה מחלק העיסה לשש חלות בבוקר, וכן בערב, והתוס' הקשו על זה מהא דאמרינן לקמן דרביעית נמשחה שבו היה מודד לחביתי כהן גדול רביעית שמן לכל חלה וחלה, וקודם לישה צריך לבלול כשהוא סלת, ולהכי מפרש דהחלוקה היתה כשהוא סלת ונדרש סימן ברכה בסלת כמו בעיסה, יעוי"ש, וא"כ מפרשי התוס' במה מחלקן היינו הסלת, וכן מפרש השיט"מ, אמנם מדברי הרמב"ם משמע שמפרש דקאי על החלוקה דהחלות, והיינו דהרמב"ם סבר דהחביתין היה אופה שנים עשר חלות בבוקר ואח"כ חוצה כל חלה וחלה לחצאין להקריב מחצה בבוקר ומחצה בערב, ועל זה בעי אם באומד או בכלי, ומסיק דביד, והיינו מאומד משום סימן ברכה, ולדבריו הדבר כי באפי' נאמר ואפו עשר נשים וגו', אבל בדבר החלוקה דהחלות אינו מבואר ברמב"ם אם היה חולק סלת לשש חלות, או שחולק עיסה, אמנם מלשון הרמב"ם בפיה"מ משמע

שסבר כפירש"י דכתב ולש כל הששׁ חלות ועושה ששׁ חלות, יעוי"ש, והנה לפי זה גם להרמב"ם תקשה קושיית התוס' מהא דרביעית שמן, ולולא דמסתפינא אמינא דלרש"י והרמב"ם בולל השמן בכל חלה ולש אותה עוד פעם היינו מלבד הלישה דמעיקרא שהי' בולל כל החצי עשרון יהיה בולל עוד פעם כל חלה עם השמן. ב והנה לפירוש הרמב"ם אתי שפיר טפי הא דבעי במה מחלקן בחביתי כה"ג דוקא ולא בעי בכל המנחות הבאות עשר עשר, והיינו אחת משתים, או דלא הוי קפידא גם אם עושה החלוקה בכלי, והוא דלא קפדינן בסימן ברכה אלא לאחר אפיה כדכתיב בקרא ואפו וגו', או דאין קפידא בשווי וגם אם אינן שוות לא איכפת לן, ודוקא בחביתי כהן גדול יש קפידא דלחצאין שאמרה תורה, אבל לשיטת רש"י ותוס' דהחלוקה להעיסה, או להסלת, הנה בעי' זו שייכה גם בכל המנחות הבאות חלות, וצריך עיון, ואפשר לומר דהכא גם כן הכוונה העיקרית בשביל החלוקה דלחצאין דהיינו ששה וששה, ועל זה עיקר הקפידא דבעינן חלוקה דשוות, אבל על החלות אין קפידא, אבל יש לעיין מהא דתניא לעיל ע"ו ע"ב כל המנחות שריבה במדת חלתן, או שמיעט במדת חלתן כשרות חוץ מלחה"פ וחביתי כהן גדול, וכתבו שם התוס' משום דכתיב חיקה יעוי"ש, לפי"ז משמע דהכל הוא לעיכובא, וא"כ אפשר לומר דהתוספות לשיטתייהו דבעינן כל החלות שתהי' שוות, וכן דעת רש"י, ולהכי בעי בחביתי כהן גדול, אבל תמוה מדוע לא בעי גם בלחה"פ, אבל הרמב"ם כנראה לא סבר לה, ועיין לעיל בחידושנו שם.

א בעא מיני' רמב"ח מר"ח שולחן מחו שיקדש קמצים מדמקדש לחם קמצים נמי מקדש, או דלמא דחזי לי' מקדש דלא חזי לי' לא מקדש, ומסקנא דאינו מקדש ליקרב, אבל מקדש ליפסול, ביאור הדברים דזה פשיטא להש"ס דהשולחן תורת קדושה עליו שלא יהיה דינו כרצפה דאם נפל הקומץ על הרצפה טרם קידוש כלי דנפסל, כדין דם בהמה שנשפך מהצואר על הארץ טרם קבלה, ודין זה מבואר ברמב"ם פרי"א מפסוה"מ ה"ה, וכן הוא בתוסי"ש יומא מ"ח ד"ה נתפזר, והכס"מ שם כתב שזה מבואר להדיא בתוספתא, והיינו דהשולחן יש לו עכ"פ קדושה לקדש לחם, ואם כן עכ"פ אינו גורם פסול, ועיקר הבעי' אם סגי השולחן להיות במקום קידוש כלי, ועל זה מסיק הש"ס דאין לו להשולחן קדושה זו להיות סגי במקום קידוש כלי להקומץ שיקריבו אותו מהשלחן על המזבח שלא בכלי שרת. ב והנה תמהני טובא מהא דתנן לעיל כ"ו שלא בכלי שרת פסולה ור"ש מכשיר, א"כ ע"כ בעיא זו רק אליבא דר"ש, דלרבנן בלאו הכי פסולה מטעם דבעינן הקטרה על המזבח בכלי שרת דוקא, והכא א"א, דהרי לא היה מטלטלין השולחן עד המזבח עם הלחה"פ, ולהקטיר ממנו את הקומץ על המזבח. ג והנה אם אמרינן דסתמא

דסוגיא זו אליבא דר"ש אזלא, אתי שפיר פסקו של הרמב"ם בפר"ב מפסולי המוקדשין הכ"ד וז"ל האימורין ואברי העולות והקמצים והלבונה ומנחות הנשרפות אחר שנתקדשו בכלי שרת, אם זרק אחד מכל אלו על גבי האישים בין בכלי בין בימין בין בשמאל הרי אלו כשרים עכ"ל, ודבריו תמוהין מדוע פוסק כרבי שמעון ולא כרבנן, והעיר בזה הלח"מ וכתב דדעת הרמב"ם דבדיעבד כשר, אבל תמוה מניין להרמב"ם לפסוק כן, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר יען דמסוגיא זו ע"כ מבואר דאם השולחן מקדש קמצין, יכול להקריבו על המזבח, ונוטל הקמצין ביד, ומעלהו כן על המזבח. ד אבל באמת אי אפשר לומר כן בדעת הרמב"ם דהרי כתב בהדיא בפרי"א מפסוה"מ ה"ו וז"ל היתה המנחה שלא בכ"ש או שהיתה קומצה שלא בכ"ש, או שהעלהו למזבח שלא בכלי שרת פסולה, יעוי"ש בכס"מ, וע"כ דפוסק בזה כרבנן דר"ש, ולפלא על הלח"מ שלא כתב מזה, והעלה בדעת הרמב"ם להכשיר בדיעבד במקום שהרמב"ם פסק דפסולה, ודברי הרמב"ם נראין כסותרין זה את זה ממה שפסק בפר"ב מפסוה"מ, ואולי אפשר לומר דשני דינים נינהו הא דפרי"א מפסוה"מ מהא דפר"ב דפסוה"מ, והיינו דשני דינים איכא בזה, א) העלאה על המזבח, ב) הנתינה על האש, והיינו שנוטל מעל המזבח ונותנו על האש שעל המזבח, והנה בהעלאה על המזבח פליגי ר"ש ורבנן, ורבנן סברי דבעינן דוקא מכלי שרת, ובזה פסק הרמב"ם בפרי"א מפסוה"מ ה"ו וכתב או שהעלהו על המזבח שלא בכלי שרת פסולה, אבל בזה שכתב בפר"ב מפסוה"מ כתב אם העלן לאישים בין ביד וכו', שם הכוונה דלאחר שכבר העלה על המזבח הנה הנתינה על גבי האישים כשר גם שלא בכלי שרת, ומדויק הלשון שפיר, ולפי המבואר הדרא הקושיא הלא הכא בשולחן לא תהי' העלאה בכלי שרת ובלאו הכי פסולה. ה והנה אפשר לומר השולחן מקדש קמצים יטלטלו השולחן עם הקומץ לגבי המזבח, אבל זה תליא בפלוגתא דפליגי רבותינו הרמב"ם והראב"ד בפר"ג מכלים ה"א דכתב הרמב"ם כלי עץ העשוי לנחת אפילו אינו מקבל אלא דבר מועט אינו מקבל טומאה, וכו', וכתב הראב"ד וז"ל דבר זה אינו יודע מאין הוציאו אלא משולחן של מקדש ומנורה שהקשו עליהם כלי עץ העשוי לנחת הוא וכו' ואינו מיחוור דהתם איסורא נמי איכא בטלטולה יעוי"ש, וע"כ דדעת הרמב"ם דאין איסור בהטלטול השולחן כמבואר בכס"מ יעוי"ש, ומסוגיא זו איכא הוכחה דע"כ אין איסור בטלטול השולחן כמו שכתבנו. וצ"ע. ו והנה בהא דמסיק הש"ס דמקדש ליפסל פירש"י להיות נפסל בלינה ובטבו"י, והקשו התוס' הא לענין זה כבר הוקדשה בהכלי שרת של קדושת העשרון, ומפרשי דהוקדש לענין שלא מהני תו חזרה לכלי שרת כמו דלא מהני חזרה בזר שקמץ, לעיל ו', יעוי"ש, ואינו מובן בסברא דכיון דע"כ לא הוי

השולחן כמו הרצפה דלהיות דינו כמו נפל הקומץ על הארץ, וכמו שכתבנו לעיל, וא"כ מדוע גורם דלא תיהני חזרה לכלי שרת, אמנם בשימ"מ מפרש דמיירי הכא שקמץ זר, ואליבא דמ"ד יחזיר. והכא בשקמץ וגם קידש על השולחן נפסל דלא מהני חזרה לאחר קידוש השולחן, וזה הפירוש נאה, אבל דוחק לאוקמי' הסוגיא כיחידאה, דהרי רב שאמר לעיל בקמץ זר יחזיר במסקנא דאמר זה רק לבן בתירא, וא"כ דוחק לאוקמי' סוגיא דידן אליבא דיחידאה דלא קיי"ל כן. י כתב הרמב"ם בפרי"א מפסוה"מ הכ"ד וז"ל קמץ ונתן הקומץ למעלה על השלחן כנגד גובה מערכת לחה"פ, קדשו השולחן להפסל, אבל אינו מקדשו ליקרב, ואינו קרב עד שיתקדש בכלי שרת הראוי לקומץ עכ"ל, מדבריו מבואר דאינו נפסל הקומץ עד שלא תיהני חזרה לכלי שרת, דהרי לשונו מורה דהחזרה לכלי שרת תועיל לו להיות קדש להקרבה, וזה שלא כדעת התוס', אבל ע"כ הא דכתב דהשולחן מועיל לו להפסל, ע"כ הוא כוונת לינה היינו שקדוש הוא להיות נפסל בלינה, וזהו כפירש"י, ותקשה גם על הרמב"ם קושיות התוס' דהלא לפסול לינה כבר יש לו קדושה מהא דקדושת עשרון. ח ונראה בזה דרש"י והרמב"ם מפרשים דהשולחן פועל קדושה על הקומץ שלא יהיה דינו כמונח על גבי רצפה, וממילא דינו כמו שנפל הקומץ על הארץ קודם שהונח בכלי שרת דנפסל תיכף ומיד, על זה מסיק הש"ס שיש קדושה בהשולחן לקדשו שלא יופסל בזה שהונח על השולחן, וממילא גורם גם כן להפסל, בלינה אם לא יהיה נקטר היום. וזהו כוונת רש"י ג"כ להיות נפסל בלינה. א דף פח מאי איכא בין ר"מ לר' יהודה א"ר יוחנן בירוצי מדות איכא בינייהו למ"ד ממטה למעלה קסבר בירוצי המדות נתקדשו וכו' למ"ד מלמעלה למטה סבר בירוצי מדות לא נתקדשו, ועיין בפירש"י שמבואר דאם הבירוצין נתקדשו, וכשנותן המדידה מלמטה למעלה איכא בירוצי קודש, ומזה תסוב קושיא גדולה על הרמב"ם דפסק דבירוצי המדות של לח היה קודש כמבואר בפר"ב ממעה"ק ה"ט, ואיהו פוסק בפר"א מכלי המקדש הי"ז דהכלים היו במקדש מלמעלה למטה, וזה היפך מדברי ר' יוחנן דהכא, והלח"מ בפר"ב ממעה"ק עמד בזה, יעוי"ש מה שדחק שם דפסק כאביי, ותמוה ששבק דברי ר' יוחנן ופוסק כאביי, עוד תמוה דברי הרמב"ם מסוגיא דזבחים פ"ח דאיתא שתי לשונות בשמואל אם כלי שרת מקדשין מבחוץ, וקאמרה הסוגיא דפליגי בבירוצי המדות, והרמב"ם דסבר דבירוצי המדות קודש, ע"כ סבר דכלי שרת מקדשין גם מבחוץ, והרמב"ם בפר"ג מפסוה"מ ה"כ כתב דכל הכלי שרת אין מקדשין אלא מתוכו, ועיין שם בלח"מ, ובכדי לבאר שיטת הרמב"ם בזה נראה להקדים עוד קושיא גדולה בעצם הסוגיא. ב והנה ע"כ הא דברוצי מדות אם נתקדשו תליא אם נתקדש הגב של הכלי שרת, וזה תליא אם נמשחו הכ"ש גם

מבחוץ, ופליגי בזה ר' יאשיה ור' יונתן לעיל נ"ז ע"ב, וא"כ הכא בפלוגתא דר"מ ור"י אם פליגי בבירוצין אם קדושין הן ע"כ תליא ג"כ בפלוגתא דר' יאשיה ור' יונתן, וא"כ מדוע לא קאמר הש"ס שם (והתם מיירי ג"כ ר' יוחנן), דפליגי בפלוגתא דתנאים הקודמים, והם ר"מ ור"י. ג והנה נקדים בראשונה לשון הרמב"ם בפר"ב ממעה"ק ה"ט וז"ל בירוצי המדות של סלת חול שאין גב בעשרון קודש, ובירוצי היין והשמן קודש לפי שהוא יורד על גב הכלי, וכלי הלח נמשחו מבפנים ומבחוץ, ולמה יתקדשו הבירוצין אעפ"י שאין כוונת המודד אלא למה שבכלי בלבד כדי שלא יאמרו מוציאין מכלי שרת לחול, עכ"ל, ויש להבין מה זה דקאמר הרמב"ם ולמה יתקדשו הבירוצין, אעפ"י שאין כוונת המודד לזה, וקשה הא כיון דפסק דהבירוצין הן קודש, מטעם דהמשיחה להכלים היתה גם מבחוץ, והוא בכדי להקדיש הבירוצין, וא"כ ע"כ הבירוצין הן בכלל המדה, וא"כ בהכרח יכוון לזה גם המודד, כיון שזהו המידה האמורה כפי ההלכה בהלכות משיחת הכלים, וע"כ צריך לומר כן דאם יש קדושה להבירוצין ע"כ זה נכנס בכלל המדה ג"כ, והוא בסוגיא דידן דקאמר ר' יוחנן דלמ"ד ממטה למעלה הוא משום דסבר הבירוצין נתקדשו, וא"כ לפי זה להרמב"ם דסבר דבירוצי המדות נתקדשו, אם כן הבירוצין בכלל המדה, וא"כ מה שייך לומר דחסר בזה כוונת המודד, הלא בהכרח יכוון לזה המודד כיון שבכלל המדה יחשב, סוף דבר ענין זה נדרש לביאור. ד ונראה לבאר דשני עניני בירוצי מדות איכא, א) מה שנדבק בהכלי בין למעלה על דופן הכלי וגם מה שבגב הכלי ונדבק בדופן, וכששופך מהבלי להעשרון נוטף מהכלי לתוך העשרון, ב) איכא שמן הנוטף מן הכלי טרם שישפך מן הכלי להעשרון, והיינו כשנדבק הרבה בהכלי ומנטף גם טרם שיגיע לעשרון, ובזה נבוא לביאור הענין לנכון. והוא דלענין המשקה הנדבקת בדופן דהיינו מה שמונח על דופן הכלי, וגם מה שנדבק בגב הכלי, זה תליא אם היתה משיחה מבחוץ, והיינו דאם לא היתה משיחה מבחוץ כלל, דאז היה הדין ליתן המשקה הלח רק מה שתוך הכלי דוקא, משום דאין קידוש אלא מה שבתוך הכלי דוקא, ואז היה הדין שצריך לקנח מה שעל הדופן למעלה ומה שעל גב הדופן, כיון שזה לא נתקדש, אבל אם אמרינן דהיתה משיחה גם מבחוץ, דעתה נתקדש כל המשקה הנדבקת ג"כ, ובזה פליגי ר' יאשיה ור' יונתן, אמנם הפלוגתא בנידון זה דר"מ ור"י הוא בבירוצי המדות, הנופל מהכלי משעת מדידה עד השפיכה להעשרון, ומ"ד מלמעלה למטה סבר דהני בירוצין לא נתקדשו, ואינם בכלל המדידה, ומ"ד מלמעלה למעלה סבר דגם זה בכלל הקדושה, וממילא זה גם בכלל המדידה ג"כ. והנה הרמב"ם פוסק דהבירוצין הנדבקין עד השפיכה להעשרון נתקדשו, מטעם המשיחה דמבחוץ, אבל מה ששייך להנפילה

טרם שיגיע להעשרון זה אינו בכלל הקדושה, וממילא אינו בכלל המדה ג"כ, והיינו דסבר מלמעלה למטה, וזהו כר"מ, דסתם משנה בזה כר"מ. ה ובזה יבואר דברי הרמב"ם לנכון והוא שכתב ובירוצי היין והשמן קודש לפי שהוא יורד על גב הכלי, וכלי הלח נמשחו מבפנים ומבחוץ, אבל כל זה דוקא על מה שבגב הכלי, אבל לא יותר מזה, ואח"כ שואל הרמב"ם,ולמה נתקדשו הבירוצין וכוונתו על הבירוצין האלה שהן יותר מזה והן נופלין על הארץ עד שישפכו למקום הדרוש. ובזה אמרו חכמים שהן ג"כ קודש, והיאך יתקדשו, דהרי אין כוונת המודד לזה, וזהו שכתב,שאין כוונת המודד אלא למה שבכלי בלבד, כוונת הרמב"ם על מה שבכלי היינו מה שבפנים ומה שנדבק בהכלי עד שישפך, מפני שזהו בכלל המדידה, וממילא זהו בכלל הכוונה גם כן, אבל מה שישפך טרם בואו להמקום הנדרש אין זה בכלל המדידה, וממילא חסר בזה כוונת המודד, על זה כתב שהוא מדרבנן כדי שלא יאמרו מוציאין מכלי שרת לחול. ו והנה גם בסוגיא דזבחים פ"ח דקאמר שם בהני תרי לישנא דפליגי בברוצי מדות אם נתקדשו, ג"כ הכוונה על הני בירוצין כמו הכא בפלוגתא דר"מ ור"י, ובזה פסק הרמב"ם בפר"ג מפסוה"מ ה"כ דכ"ש אין מקדשין אלא מתוכן, וכוונתו ג"כ להנדבק בהכלי מטעם דהמשיחה דבחוץ, וכוונתו לאפוקי הבירוצין שהן יותר מהשיעור הזה. ז עוד נראה דכוונת הרמב"ם לפי מה שפסק בפר"א מכלי המקדש הי"ב דלדורות לא בעי משיחה אלא עבודתן מחנכתן, דהיינו השימוש, דאז ע"כ אין הבירוצין קודש, ואינן מקדשין אלא מתוכן, ולא כתב הרמב"ם הכא דיני הכלים המשוחים כיון שכבר כתב בכלי המקדש, וזה נראה פשוט, ובעיקר הדברים שכתבנו לעיל נראה לנכון בס"ד. ח תוספות ד"ה בירוצי מדות וכו' אבל למ"ד נתקדשו הא אין להם פדיון, ויש לומר דמיירי בנסכי צבור ולב בי"ד מתנה עליהן כדמפרש בירושלמי דשקלים, ותמוה דשם בירושלמי מבואר דמיירי גם בנסכי יחיד, וגם זה בכלל מותר נסכים, ומצאתי בקר"א שעמד בזה, ולולא דמסתפינא אמינא והייתי מפרש דמותר נסכים דתנן שם היינו המותר שהוא מהנשאר אחרי המדידה שהוא ממטה למעלה, דהיינו מה שנשפך מקודם שיותן בכלי שרת, והיה נשפך על הארץ, ומעמידין כלי תחתיו, והוא מותר נסכים, וזה נקרא מותר, ולא בירוצין, ולזה לכו"ע קדוש רק מדרבנן, ולזה מהני פדיון לכו"ע, וכמוש"נ. ט אביי אמר כו' מר סבר מלאים שלא יחסר ושלא יותיר ומר סבר מלאים שלא יחסר, אבל יותר מלאים קרינן בי', והביאור בזה דהיינו מותר כזה שהוא ההבדל שבין מלמעלה למטה לבין ממטה למעלה, היתרון הזה אינו גורע הא דמלאים שגם זה בכלל מדה נכונה, אבל פשיטא שאסור להוסיף על המדה רק סברי שזהו בכלל המדה, ולחנם דחק בזה בפר"א, וביותר כמו שכתבנו לעיל

א עמוד ב אי לחמי תודה בשחיטת תודה הוא דקדשי, לכאורה לפי המבואר לעיל פ"א דלחמי תודה אפייתן בחוץ דפריך שם ולייתי לחם וליתבה חוץ לחומת העזרה וכו' א"כ לא בעינן כלי"ש, והרמב"ם בפר"ט ממעה"ק הכ"ד כתב דמעשה הלחם של תודה ושל איל נזיר שניהן חוץ לעזרה, ומרן לא כתב מקורו, אבל מסוגיא דלעיל פ"א מוכח כדבריו, והמל"מ כתב לעיין בברכת הזבח, וכוונתו שהקשה שם על הרמב"ם מסוגיא זו דמאי פריך בשחיטת תודה הוא דקדשי, הלא לשיטת הרמב"ם בלאו הכי לא שייך כלי שרת יעוי"ש, אמנם נראה דהכא הכי פירושו, דפריך חצי לוג למה נמשח, ואם יש מקום לומר דנמשח עבור לחמי תודה ואיל נזיר, וזהו שמפני שאין אנו יודעין משיחתו למאי, וא"כ יש מקום לומר שנמשח עבור לחמי תודה ואיל נזיר, ממילא תצא הדין דבעינן עשייתן בפנים דוקא, אבל כשאנו מוצאין משיחתו עבור ליתן חצי לוג שמן לכל נר, ממילא הדרא לקמייתא האי דינא דלחמי תודה ואיל נזיר דלא בעינן עשייתן בפנים. ב אמר ר' יוחנן אמר רבי נר שכבתה נידשן השמן נידשנה הפתילה וכו' ופירש"י אם הפתילה כבתה בחצי הלילה הרי היא כדשן, ויש לעיין אם הכוונה דאפילו אם הפתילה עוד טובה, דינה כדשן ובעינן אחריתי, או"ד שנעשית כדשן ואינה ראויה להדלקה, ורש"י כת"י פירש נדשן השמן היינו שנתמלא הפתילה שמן, ואינה ראויה בשביל זה עוד להדלקה, ומרן בפר"ג מתו"מ הי"ב מבאר פירש"י דהפתילה שכבתה השמן שבנר הרי הוא כדשן יעוי"ש, ביאור דבריו, מפני שהשמן שבפתילה מפני שהודלק ממנו, הרי הוא כאברים של עולה לאחר שנעשה פחם במלה ממנו המצוה, והרי הוא שמן פסול. ואינו מקיים מצות הדלקה בו, ומחדש ר' יוחנן דכשם שצריך פתילה חדשה כך צריך שמן חדש לגמרי, ואעפ"י שמצות הערכה הוא מערב ולא בחצי הלילה, ויש להבין הטעם מדוע באמת צריך לשמן חדש, ואפשר לפרש בזה שתים, א) מפני שיצא מעט שמן מהפתילה לתוך השמן, והרי"ז כנתערב שמן פסול, ב) מפני שנעשה כולו פגום והרי הוא כבעל מום, והרמב"ם השמיט להאי דינא דנר שכבתה בחצי הלילה, ומפרש דברי ר' יוחנן בהטבה ובהדלקה דבבוקר. א דף פט הרי היא ככל המנחות, הכוונה מטעם הטענת שמן, וזהו שפירש"י ד"ה הרי היא וכו' דלא מצינו חלות ורקיקין בלא שמן, עיין בהגהות. ב מביא לוג שמן וחוצהו, מבואר דבחלות תודה בשל חמץ לא בעי שמן. ג ושיערו חכמים חצי לוג מאורתא ועד צפרא, איכא דאמרי מלמעלה למטה, וא"ד ממטה למעלה, ועיין תוס' ד"ה ושיערו, בשם הירושלמי, ויש לעיין מדוע לא שיערו ע"י חשבון להדליק ביום פעם אחת מדה של שמן, ולראות כמה שעות דלקה, עד שתם השמן, ועפ"י חשבון זה יש לחשוב כמה שעות תארך ליל ארוך של טבת, וצריך עיון, אם לא שנאמר דאין

ראיה מהדלקה של חול להדלקה של קודש, שהיה בצירוף סיוע של נסים, ונר מערבי יוכיח שממנה היה מדליק ובה היה מסיים. ד משנה, מערבין נסכי פרים וכו', ביאור כל הסוגיא מבוארת בספר ושב הכהן. א עמוד ב אמר ר' יוחנן אשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים שאם אי אתה אומר כן פסלתו, ביאור הדברים דהתורה הכשירה קרבן שלא לשמו, אבל בתנאי שיהיה שמו עליו בכל הפרטים ובלא שום שינוי, ואם משנה מהלכותיו, הרי זה נעתק משמו המיוחד עליו, וזה לא אמרה תורה להיות כשר בשלא לשמו, ולהכי אעפ"י שהנסכים אינם מעכבין את הקרבן, זהו דוקא בקרבן שנעשה לשמו, משא"כ בקרבן שנעשה שלא לשמו. אם משנה מהלכותיו, לא נכנס להיות קרבן זה המיוחד, להכי הנסכים מעכבין את הכשרו, ובזה אתי שפיר דפריך מהא דתמיד אם נשחט שלא לשמו, ולא הובאו השני נזירין דגם כן יש מקום לומר שאין זה קרבן תמיד, אלא איזה קרבן אחר, וממילא בתמיד של שחר יופסל מטעם דלא הוי שם תמיד עליו וממילא יש כאן פסול שנשחט קרבן קודם תמיד של שחר, דהרי בעינן לתמיד קרבן אחר, והתמיד הראשון לא הוי עליו תורת הכשר של תמיד, ובשלמא אם נעשה כסדר וכדין תמיד, אז כיון דהדין דשלא לשמו כשר ואינו מרצה לשם תמיד, אבל עכ"פ דין תמיד עליו, ומהני לגבי עצמו, אבל בלא שני גזירין, לא יוכר עליו תורת תמיד וממילא הרי הוא כקרבן עולה שנשחט קודם התמיד, ואפילו לשיטת התוס' דלא נפסל בהקרבה קודם התמיד, עיין תוס' עירובין ב' ועו"מ, גם כן יש לומר דנפסל מטעם שלא לשמו, משום דכל ההכשר בשלא לשמו הוא דוקא באופן אשר לכהפ"ח נשאר בהכשרו עם הדינים השייכים לו, ואם חיסר פרט מן הדברים השייכים לו, שוב נגרע עצם שמו, ובזה לא הכשירה תורה שלא לשמה, ופסולו מטעם שלא לשמו, וכמו כן בתמיד של בין ערבים אם חיסר שני נזירין בשני כהנים, אין זה נקרא תמיד של בין ערבים הגומר את העבודות של יום, ואם לא נעשה כהלכתו בכל הפרטים אין עליו תורת גומר שהוא השלמה. ב ותמיד של שחר ששחטו שלא לשמו יהא טעון שני גזירין בכהן אחד וכו'. הנה התוס' ביומא כ"ז ע"א ד"ה הולכת עצים כתבו וז"ל הקשה ה"ר אליהו מאיבריוק לר"ש דאית לי' שני גזירין בעי כהונה מנ"ל אי מהכא הא איצטרך לגופי' סד"א כיון דאפשר לבטלה היא כשרה בזר וכו' יעוי"ש, וכוונת התוס' דהקרא והקריב הכהן את הכל המזבחה דילפינן מזה הולכת אברים לכבש דבעי כהונה איצטרך לגופי' דבזה עצמו בעי כהונה, וממילא אין כאן לימוד למעט הולכת עצים דכשר בזר, וממילא אין כאן לימוד על שני גזירין דבעי כהונה, והנה קשה כיון דאם הוי אמרינן דהקרא לגופי' אתא א"כ אין כאן מיעוט להולכת עצים כלל, וממילא הולכת עצים בכלל והקריב, וא"כ גם הולכת עצים

בעי כהונה, ומכש"כ דשני גזירין בעו כהונה דע"כ עדיפי הא דשני נזירין מהולכת עצים כמו"ש התוס' בזה הדיבור עצמו לעיל, וא"כ ע"כ גם שני גזירין בעו כהונה מכח כש"כ מהולכת עצים סתם, וכולם בכלל והקריב הכהן נינהו, אמנם דברי התוס' ברורים לפי סוגיא דהש"ס דהנה הש"ס ממעט הפשט וניתוח דכשר בזר מהא דכתיב וערכו בני אהרן הכהנים וכו' וערכו למ"ל למעוטי הפשט ונתיח, ופריך ואימא למעוטי סידור שני גזירין, ומשני מסתברא דיבחא דכוותי' ממעט ופריך אדרבה סידור דכוותי' ממעט, ומשני לא ס"ד דאמר מר והקריב הכהן וגו' הא סידור שני גזירין בעו כהונה, וכוונת התוס' להקשות דלר"ש כיון שאין להוכיח מהא דוהקריב הכהן לאיזה מיעוט מטעם דאיצטרך לגופי' דהולכת אברים לכבש בעו כהונה, א"כ עכשיו שפיר יש לנו למעט שני גזירין מקרא דוערכו בני אהרן, וכמו שס"ד דש"ס לעיל דפריך אדרבה סידור דכוותי' ממעט, ועכשיו שיהיה ממועט סידור שני גזירין מכהונה מקרא דוערכו בני אהרן, א"כ פשיטא שהולכת עצים סתמא פשיטא דלא בעו כהונה, וזהו כוונת התוס' בהקושיא, ולזה שפיר הוכרחו התוס' לומר דר' שמעון לשיטתו אזיל דלא סבר כלל האי סברא דמפני שאפשר לבטלה לעבודה דלא תיבעי כהונה מטעם זה, וסברת ר' שמעון דלא סבר סברא זו נראה דסבר דאין זה דרך כבוד כלפי מעלה לזרוק על המזבח, ולהכי לא חשיבה עבודה באופן זה, ואתי שפיר הסוגיא הכא גם לר' שמעון. א דף צ ר"ע סבר וכו' מדת יבש לא נמשחה כל עיקר, והנה לפי"ז לר"ט במנחת חוטא שאין לה שמן, אין לה קדושה כל עיקר, וממילא גם קידוש קומץ אין לו שגם הוא מדת יבש, והיאך קרב לגבי מזבח דבר שאין לו קדושה"ג, ואפשר לומר דלאחר קמיצה אמרינן דעבודתו מחנכתו, והיינו דהמתן הקומץ בכלי שרת, שזהו כקבלת הדם, בהכרח עבודתו, מחנכתו, כמו לאחר שנגנז שמן המשחה דעבודה מקדשתן, וזה היה גם בזמן משה לר"ע בהמדות היבשות דלא היתה להן שמן המשחה, אמנם דוקא עבודות האלו שהן מקבלה ואילך, וזה נכון. ב ו וביסוד זה יש ליישב קושיות התוס' על רש"י לעיל פ"ז ע"ב דמסיק הש"ס דהשולחן מקדש קמצים ליפסל, ופירש"י להיות נפסל בלינה. והקשו בתוס' דבלאו הכי נפסל בלינה מטעם הקדושה דהעשרון, ויש לומר דהסוגיא אזלא אליבא דר"ע דסבר דכלי היבש לא נתקדשו, ורק העבודה שמקבלה ואילך עבודתו מקדשתו, ולפי"ז תצא נפק"מ במנחת חוטא שבא בלא שמן, ואין לו קדושה. רק מהקבלה שלאחר קמיצה, ואם הניחו על השולחן נתקדש להיות נפסל בלינה, אבל להרמב"ם אי אפשר לומר כן, וביארנו לעיל שיטתו לנכון, ובמנחת כהן שאין לה קמיצה לרבנן דר"ש, ע"כ כל המנחה כולה דינה כהקומץ, ובהכרח מניחה בכלי כעין קבלת כל הדם בכדי שתיקדש. א עמוד ב בתוס' ד"ה מארבע וכו' ועוד דאפילו

בכי ה"ג אסור מדאורייתא דחשוב כאילו הויא הנאה למלוה כיון דקעביד על פיו והוי כמו הן מנה לפלוני ואקדש אני לך דמקדושת מדין ערב יעוי"ש, מבואר מדברי התוס' דהמלוה מעות לפלוני ברבית שיתן הקרן והרבית להקדש הוי איסור דאורייתא משום רבית, והיינו אע"ג דלא מטי הרבית לידו של מלוה, וזהו מפני שזה שנותן להקדש הרי"ז נחשב כאילו הגיע לידו, ויש לעיין אם הוא זה מטעם ערב כמו שכתבו התוס', וזהו משום דנפיק ממונא אפומי', וע"כ הכוונה על הרבית, דהקרבן בלאו הכי מחויב לשלם, אבל יש לעיין כמה הוא הרבית אם כל הסך שנתן עבור הרבית, נחשב כאילו בא לידו ממש כל הסך הרבית, או דלמא כיון דהעיקר הוא בשביל ההנאה, דקעביד על פיו, וא"כ אפשר שזהו רק פרוטה, ונפק"מ לענין להוציא בדיינים אם מוציאין ממנו כל הרבית שנתן להקדש, או דלמא שאין מוציאין רק פרוטה. ב גרסינן בקדושין ז' ע"א אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב, ערב לאו אע"ג דלא מטי הנאה לידי' קא משעבד נפשיה, האי אתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקני' נפשה, והנה בערב באמת איכא הנאה להערב בזה שעושה על פיו ומהימן לי' וכמבואר ב"ב קע"ג דמסיק רב אשי שם דהשתעבדות של הערב הוא מטעם בההוא הנאה דקא מיהמן לי' גמר ומשעבד נפשי', ומבואר בראשונים דבההיא הנאה דמחזיקו בנאמן וגם סומך עליו חשובה הנאה זו בעיניו כאילו נתן לו דמים ממש, ודמים האלו עושים השתעבדות, ולפי"ז היאך קאמר הש"ס הכא דבערב לא מטי הנאה לידי', וע"כ כוונת הש"ס דלא מטי הנאה דמנה לידי', ומכ"ז עושה השתעבדות עבור ההנאה דקא מיהמן לי', ונותן מעות על פיו, הכי נמי באשה איכא הנאה זו שנותן מעות על פיה, והנה עדיין יש לעיין בדבר התפסת הקדושין בזה, עבור איזה מן הדמים נעשה קדושין, והיינו כי שתים יש בזה, וזה הדבר כי לאחר שחידשה תורה דין ערב וחיובו, הוה הכא בהאשה הלזו שאמרה תן מנה לפלוני ואקדש אני לך, ע"כ יש כאן ערבות בפועל גם כן, דזה פשיטא שאם יתבטל הקדושין שאז היא מחויבת לשלם מטעם ערבות, מפני שהנותן ע"מ קדושין נתן, ולפי"ז הכא בהאשה הלזו יש כאן שני מיני דמים, א) עצם המנה שנותן לפלוני והיא נכנסת ערב בזה, ב) ההנאה שנותן ממון על פיה, וההנאה זו תורת כסף יש בזה, וא"כ יש לעיין עבור איזה מן הדמים הקדושין נתפסים הכא אם בעבור עצם המנה שנותן לפלוני על פיה, או בעבור ההנאה שמגיע לה שנותן על פיה, והרי זה דומה כמו הא דאדבר עליך לשלטון, או שהקידושין נתפסים עבור שניהם, והנה כתב הרשב"א וז"ל תן מנה לפלוני וכו' כלומר חוזר ואומר לה התקדשי לי בהנאה זו שאני נותן במתנה זו לפלוני בדבורך דערב נמי בההיא הנאה דקא מהימן לי' משתעבד ולא מחמת גוף הממון ממש שאינו מקבלו, וכ"כ

הרמב"ם האשה שאמרה וכו' ואמר לה הא"מ לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת עכ"ל, וכן מצאתי בריטב"א וז"ל לאו למימרא דלא מטא לי' שום הנאה דאם כן במה נשתעבד, אלא לומר אע"ג דלא מטא לי' הנאת ממון שהוציא המלוה ולא הגיע לידו של ערב לא כסף ולא שוה כסף, אפ"ה משתעבד בהנאה דמטי לידי' במה שהלוהו לזה על אמונתו דהאי בכל דוכתי חשיב ככסף, הכי נמי אע"ג דלא מטא לידה הנאת ממון עצמו, מקנה נפשה בהאי הנאה דשוי' פרוטה דיהבי' מנה לפלוני בדיבורה עכ"ל, הרי מבואר מכל זה דעיקר הקדושין הוא מטעם ההנאה הלזו שנותן ממון על פיה, והביאור בדברי רבא דכמו שנעשה אדם ערב בהנאה זו דהוצאת ממון על פיו. כן נעשית אשה מקודשת בהנאה זו דהוצאת ממון על פיה, ויש לעיין מדוע לא תתקדש בעצם הערבות שע"י הקדושין היא נפטרת מהערבות, וע"כ צריך לומר דהרי זה כמקדש במלוה דגם כן איכא הנאת מחילת מלוה ומכ"ז אינה מקודשת כיון שכעת מקדשה בדבר שאינו מגיע כלום לידה, וה"ג כשמקדשה בהמעות שנותן לפלוני מפני הערבות שלה, והוא נותן בשליחותה, הרי זה בדמיון שמלוה לה מעות ומקדשה במלוה זו שג"כ אינה מקודשת אף שהלואה והקדושין היו באים בזה אחר זה דהיינו שתיכף בעת חלות ההלואה, חלה הקדושין תיכף ומיד, ומכל זה אין הקדושין חלין, מטעם דהרי זה קדושי מלוה, וכן בהא דערבות שתורת מלוה איכא בזה, ולהכי הוכרח רבא לומר דהקדושין בזה הוא מטעם ההנאה דנותן על פיה. ג אמנם עדיין יש להבין מדוע אמר רבא דמקודשת מטעם ערב, הלא בפשיטות מצי למימר דהוי קדושין מטעם ההנאה הלזו דעושה עפ"י דבריה ונותן לפלוני, וזהו בההיא הנאה, וכמו דקאמר הש"ס בעלמא בההיא הנאה, ולאיזה צורך אמר לן רבא הדמיון לערב, ונראה דהנה בערב דעלמא גם כן שתים יש, א) עצם ההלואה שנותן להלוה על פיו של הערב ובשליחותו, ב) בההיא הנאה דוקא מהימן לי', והנה מטעם השליחות הרי"ז כאילו הוא עצמו הוא הלוה, כדין שליחות בכ"מ, וכן פירש הרשב"ם ב"ב שם ד"ה גמר ומשעבד בלב שלם ושליחותא דערב קא עביד מלוה כאילו הוא עצמו הלוה עכ"ל, וא"כ איכא הלואה אצל הערב, ולטעם השני הרי מקבל הערב כסף עבור הערבות, וזהו בההיא הנאה, והנה מהטעם הראשון לחודיא לא יספיק לחייב את הערב. ובעינן שיקבל הערב כסף להשתעבדות שלו וזהו בההיא הנאה, והנה הכא בנידון דידן באשה האומרת ליתן לפלוני מנה גם כן שתים יש, א) השליחות שזהו כמו שהיא בעצמה לותה, ב) הכסף שמקבלת, וזהו בההיא הנאה, נמצא שיש כאן תורת ערב דעלמא, ולהכי אמר רבא בזה שמקדושת מדין ערב, והיינו ערב ממש, כיון שכן הוא האמת, ועדיין יש לחשוש בקדושין שמא מקדשה בהחלק ההלואה שיש בזה דהיינו בזה שהיא משלחת

ליתן לפלוני, ובזה הרי היא כלוה, ובזה אין קדושין נתפסין, להכי מסיים רבא ואמר כי הקידושין הכא בהשעבוד של הערב, במה שהערב משתעבד עצמו, והיינו בהקבלת כסף שמקבל, וזהו בההיא הנאה ובזה הוא מקדשה, ואפשר שמטעם זה דייקו הרמב"ם והרשב"א שצריך המקדש לומר לה שמקדשה בהנאת מתנה שנתתי על פיך" והיינו משום דאם לא אמר לה כן אלא אמר סתם שמקדשה בזה, שאז תתפרש שהקידושין הוא בשביל הערבות, והרי זה כמקדש במלוה ופרוטה, להכי מצרכו שיאמר שמקדשה בהנאת שנתתי על פיך, וזהו שמקדשה בההיא הנאה, וכמו שנתבאר, אמנם רש"י פירש בד"ה ואקדש אני לך וכשנתנו לו אמר לה התקדשי לי מקודשת יעוי"ש, משמע מזה דאעפ"י שאמר לה סתם גם כן הוה קדושין, ולא חיישינן לקדושי מלוה בזה דהיינו במעות הערבות של הלואה, ונראה דסברת רש"י בזה דכשמקדשה באופן זה דערבות, הנה גם בסתמא המובן שתחול הקנין בדין ערב, וזהו הכוונה באופן המועיל, והיינו כמו שמהני בערב, והרי זה כמו שאמר בפירוש מדין ערב שפשיטא דמהני, וכיון שביארנו דעיקר הקדושין עבור ההנאה שהיא שו"פ, ה"נ עיקר הרבית הוא הפרוטה ותו לא. א דף צא וכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן, מבואר דזבח שנזבח שלא לשמו טעון נסכים, ומזה מקור למה שכתב הרמב"ם בפרי"ב מפסוה"מ ה"ז וז"ל כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן יקריבו נסכיהם, ועי' בכס"מ, ובמל"מ, ויש לעיין מדוע לא כתב טעון נסכים, כיון שזהו המחודש לפום סוגיא דידן. ב ונראה דהנה בנשחט הקרבן שלא לשמה, והיו הנסכים מופרשים עם הקרבן ביחד, יש מקום לומר דלא יקריבו אותן הנסכים עם הקרבן הזה דשלא לשמה, והוא דיש מקום לומר דהפסול דשלא לשמו, אינו נקבע בהנסכים כיון שאינם מגופא דזיבחא, וממילא עומדים הנסכים בקיבעא קמייתא היינו בהפרשה דלשמו, וא"כ אין להקריב הנסכים עם הקרבן דשלא לשמו, ומסתבר שזה הקרבן דשלא לשמו אם כי קרבן כשר הוא אמנם טעון נסכים מיוחדים לשם זבח זה עצמו, היינו הבאים בתחילה לשם קרבן זה הקרב דנדחה מכח שלא לשמו, אמנם יש מקום לומר גם לאידך גיסא דכיון דקיי"ל דאף הקרבן שנזבח שלא לשמו, מ"מ שארי עבודות באים במחשבה דלשמו, כמבואר בגמ' אבל בקדושתייהו קיימי, וא"כ חזינן דיש בקרבן זה עצמו גם הענין דלשמו, וא"כ שפיר יש להקריב אותן הנסכים שהיו מופרשין בשעת זביחה במחשבה דלשמו, וזהו כוונת הרמב"ם שכתב ובל הזבחים שנזבחו שלא לשמן יקריבו נסכיהם, היינו אותן הנסכים עצמן שהופרשו לשם זבח זה, והיו מופרשין גם בשעת הזביחה, ומדויק בלשון, "נסכיהן" היינו מיוחדין מבראשונה, והרמב"ם מחדש דהנסכים עצמן כשרים, ואינו מעון נסכים אחרים, ובזה יובן דברי מרן שלא הראה מקום לסוגיא דידן, משום דסוגיא זו

מורה דטעון נסכים, אבל אכתי לא ידענו דאותן נסכים עצמן כשרים, אבל באמת מוכיח הרמב"ם דינו מסוגיא דידן דע"כ קרא כי אתא לאכשורי אותן נסכים עצמן, והוא בהקדם קושיות התוס' הכא ד"ה וכל הזבחים, שהקשו תימא הלל"ק כיון דדרשינן בריש מכילתן דאם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה, ליבעי נסכים כנדבה, אמנם הרמב"ם מפרש דהקרא משמיענו דאותן הנסכים עצמן כשרים, ואם לאו קרא הו"א דיש להפריש נסכים אחרים עבור נדבה זו הנעשית מכח לשמה ואינתק לשלא לשמה, וזהו שכתב הרמב"ם האי דינא ומקורו מכח סוגיא זו ומפרש הסוגיא לכוונה זו, וכמו שכתבנו. א עמוד ב או לאיל למ"ל לרבות או הפלגס הניחא לר' יוחנן דאמר ברי' הוא דתנן הקריבו מביא עליו נסכי איל ואינו עולה לו מזבחו ואמר ר"י או לעיל לרבות את הפלגס, אלא לבר פדא דאמר מייתי ומתני דספיקא הוא איצטרך קרא לרבויי ספיקא ודאי לבר פדא קשיא, ע"כ הסוגיא, והנה דברי הרמב"ם בזה תמוה ופסקיו סותרין זה את זה, דבפר"ב ממעה"ק ה"ו כתב והמקריב את הפלגס מביא עמו נסכי איל ולא עולה לו זבחו, מבואר מזה דסבר דפלגס בריה הוי, והיינו מדלא כתב שאינו יוצא מספק, משמע שאינו יוצא כלל לא משום איל, ולא משום כבש, והיינו דסבר דברי' הוא ולא הוי לא איל ולא כבש, וזהו כר' יוחנן דסבר פלגס בריה הוי, ואילו בפרט"ז ממעה"ק ה"ב כתב וז"ל נדר עולה מן הכבשים או מן האילים והביא פלגס הרי"ז ספק אם יצא ידי נדרו או לא יצא יעוי"ש, ומדלא כתב שבודאי לא יצא מטעם דברי' הוא כמו שכתב לעיל בפר"ב, ע"כ חזינן מזה דסבר הרמב"ם דפלגס ספקא הוי, וזה תמוה בלאו הכי מדוע פסק כבר פדא כיון דאסיק הש"ס בקשיא אליבי', ועמד בזה הלח"מ, וכתב דיש מקום לומר דהלכתא כבר פדא מטעם דבעי' דר' זירא בחולין אליבא דב"פ דבעי' שם אם יש להסתפק גם בבריה, ואם בשביל דאסיק בגמ' בקושיא, לא אסיק בתיובתא, וקרא דאו לאיל לשום דרשא דריש לי', (לפלא שלא הביא דברי רש"י שם בחולין שפירש כן דבר פדא דריש לה לדרשא אחריתי) וכתב עוד אבל הא קשיא לי דלא ראיתי לרבינו ז"ל ז"ל בפר"ב מהלכות אלו כשכתב המקריב את הפלגס מביא נסכי איל ואינו עולה לו מזבחו שיזכור שם התנאי שצריך לעשות לבר פדא דקיי"ל כוותי' יעוי"ש, ואני מוסיף לתמוה מדוע לא הביא הרמב"ם בעי' דר' זירא בחולין בפלגס דספק ברי', ונפק"מ לענין נסכים שצריך להתנות בתנאי דכולו נדבה, וזה תקשה גם לדברי המהרי"ק שהביא מרן שכתב דדעת הרמב"ם דמספקא לי' אם הלכה כר' יוחנן או כבר פדא, דע"כ ג"כ צריך לחוש כל הספקות. ב ונראה לבאר דבאמת פלגס ספיקא הוי לכו"ע בין לר' יוחנן ובין לב"פ, כיון דזהו מציאותא בטבע שהוא לא מוכרע אם הוא כבש או איל טרם שבא לגדלותו, והתורה לא באה לברר ספיקות המציאות,

כי זה ניתנה לבני אדם, כי התורה נתנה לחכמים להכריע, ואם באמת אין לזה הכרעה בטבע לפי מציאותו, על זה לא נתנה תורה הכרעה, כי התורה לא לברר מציאות באה, ועל זה נאמר גם כן לא בשמים היא", רק במה שנוגע לדיני נסכים רבתה תורה ואמרה כי יש לפלגס דין איל וצריך ארבעה לוג, וזה נלמד ממה שנאמר או לאיל לרבות פלגס, והיינו שהסמוך לאיל דינו כאיל לנסכים, ובזה פליגי ר' יוחנן ובר פדא, אם כוונת התורה שיהיה הפלגס דינו כדין איל בודאי, ואין צריך לצאת ידי חובת כבש כלל, או"ד שכוונת התורה שצריך נסכים, אבל מפני שטבע מציאותו ספק הוא, ממילא מובן שצריך לצאת ידי חובת כבש גם כן, ור' יוחנן סבר דלא ירדה תורה לספקות, והיינו דמדרבתה תורה הריבוי אצל איל ע"כ כוונת התורה לעשותו איל ודאי לנסכים, ולא נצרך עוד לצאת ידי חובת ספק של כבש, וב"פ סבר דרבתה אותו תורה לדין נסכים, וכוונת התורה שרבתה אותו לאיל, הוא רק להורות שנדרש לצאת ידי נסכים של איל, אבל ע"כ צריך לצאת גם ידי חובת נסכים של כבש ג"כ ואייתי ומתני, ועל זה פריך הגמ' לב"פ איצטרך קרא לרבויי ספקא, היינו שעיקר הפירכא מדוע רבתה תורה איל, ולא כבש, כיון דשניהם שווים לדינא לצאת מידי ספק, ומדויק זה בלשון רש"י כת"י. ג ולפי פירש זה אין אנו מוכרחין לומר דר' יוחנן סבר דפלגס בריה הוי בטבע המציאות שלו, ושפיר יש לנו לומר דנשאר במציאותו לספק, דוגמא לזה מצינו שקראו חכמים ברי' אף שאינו מין בפני עצמו, עיין תוספות יבמות פ"ג לענין אנדרוגינוס, ובמהרש"א שבת כ"ח לענין תחש, אמנם בזה שנוגע לנסכים, כיון שרבתה תורה שמביא נסכי איל, בתורת ודאי איל, ולא צריך לצאת ידי ספק כבש, הנה לדין זה דנסכים דינו כבריה, כיון שהטילה עליו תורה תורת איל, ולא תורת כבש כלל, להכי דינו כברי' בפני עצמו לנסכים, והיינו דאף שרבתה תורה להיות דינו כאיל, אבל כיון שבאמת לאו איל הוא, ממילא לענין נסכים דינו כברי'. ד ור' יוחנן מפרש המשנה הקריבו לפלגס מביא עליו נסכי איל, ואינו עולה לו מזבחו, היינו שבין אם נדר איל, ובין אם נדר כבש אינו יוצא ידי חובתו, לא חובת כבש ולא חובת איל, כיון דבאמת ספק הוא, ונשאר בספיקו, וזהו מה שכתב הרמב"ם בפר"ב ממעה"ק ה"ו, וזהו דאעפ"י שרבתה תורה לנסכים שדינו כאיל ודאי, זהו רק לענין זה דנסכים שעשאה אותו תורה כדין איל ודאי, אבל במציאותו ספק הוא, ואינו יוצא ידי חובתו, והכוונה דנשאר בספקו, וממילא כשנדר ואמר להביא עולה מן הכבשים, או מן האילים והביא פלגס הרי"ז ספק אם יצא ידי נדרו או לא יצא, וזהו מה שכתב בפרט"ז ממעה"ק ה"ב, ודברים אלו הם השלמה למה שכתב בפר"ב ממעה"ק, וכמו שכתבנו, ואתי שפיר שלא כתב הא דאייתי ומתני בשהביא פלגס לקרבן, כיון דלענין נסכים סבר כר' יוחנן, דדינו

כאילו ודאי. ה והנה מלבד הסברא בעצמותה שיש לפרש כן פירוש הסוגיא, עוד נראה ראיה לפירוש זה מבעי' דר' זירא שם בחולין באומר הרי עלי עולת בהמה מן האיל או מן הכבש והביא פלגס מהו לר' יוחנן לא תבעי לך דאמר ברי' הוי כי תבעי לך אליבא דב"פ דאמר מייתי ומתני, מי אמרינן איל וכבש מתנה, בברי' לא מתני או דלמא בברי' נמי מתני וכו' יעוי"ש, וקשה מדוע לא מבעי' לענין עצם הקרבן, והיינו דבאופן שנדר קרבן אחד בין מן האיל, בין מן הכבש, דאם פלגס ספקא הוא או איל או כבש יוצא ממנ"ש בפלגס, אבל אם ספק ברי' הוא, אינו יוצא ידי ספק, ומדוע בעי רבי זירא לענין נסכים, איברא דרש"י פירש שהוא הדין לענין לצאת ידי חובת קרבן, אבל תמוה מדוע בעי לענין הטפל להקרבן, ולא בעי לענין עצם הקרבן גופה, ומטעם זה סבר הרמב"ם דלענין עצם הקרבן בודאי דספקא הוי אליבא דכו"ע ואפילו לר' יוחנן וכשאמר שיביא קרבן או מן האילים או מן הכבשים ג"כ ספק הוי, והיינו ספק ברי' גם כן, והיינו דכיון דסבר ר' יוחנן דלענין נסכים דינו כאיל, זה יספיק לנו מצד דין התורה להסתפק בברי' גם כן, וזה ודקאמר הש"ס אליבא דר' יוחנן לא תיבעי דאמר בריה הוי, היינו כיון שאמר לגבי נסכים שדינו כבריה, ממילא יש לנו להסתפק דלמא בריה הוא גם לגבי הקרבה, כי תיבעי לך אליבא דבר פדא דאמר מייתי ומתני, והיינו דסבר שרק ספק איל הוא או כבש, ואין לו ספק דלמא גם בריה הוא, או דלמא שספקא הוי דלמא גם בריה הוא, לענין נסכים, וצריך להתנות בכולו לנדבה. ו ותצא לפי"ז שהרמב"ם פוסק לגמרי כר' יוחנן דלענין נסכים פלגס דינו כאיל ודאי, ומביא ארבעה לוגין, אבל מצד עצמותו ספק הוא, וכמו שספק הוי אם הוא כבש או איל, כן ע"כ יש ספק דלמא בריה, ונפק"מ דגם באמר נדר בין מן הכבשים ובין מן האילים ג"כ אינו יוצא ידי חובתו, מטעם דלמא בריה הוי כמו שחזינן דהשבה אותו התורה למין בפני עצמו בזה שמביא נסכים כמו איל ודאי, והפירוש בדברי הרמב"ם בפרט"ז ממעה"ק ה"ב נדר להביא מן הכבשים או מן האילים, היינו שנדר כן בפירוש, ומכל זה לא יצא מידי ספס, והיינו בספק בריה, משום דזהו ע"כ גם לר' יוחנן, והוא עפ"י סוגיא דחולין, וכמו שנתבאר, זהו מה שנראה בביאור שיטת הרמב"ם בזה בס"ד. א דף צב כל קרבנות היחיד טעונין סמיכה חוץ מן הבכור והמעשר והפסח, וכולהו ילפינן לקמן מקראי, ויש לעיין לשיטת רש"י בתמורה ב' דשותפין אינם בסמיכה כלל, וא"כ לר' יהודה דסבר בפסחים צ"א אין שוחטין פסח על היחיד, א"כ נשחט תמיד בשותפות, ובלאו הכי אין בו דין סמיכה, ולדידי' לא בעינן קרא למעט פסח מסמיכה, איברא דלהמסקנא הוי הקראי אסמכתא, אבל מדוע לא פריך הש"ס מזה לר' יהודה, ואפשר לומר דשאני מצוה דפסח אם לא סני בלאו הכי בלא שותפות, הרי הוי

כקרבן יחיד לדין זה, ודינו לסמיכה כמו פרו של אהרן, וכדומה.. ב תנו רבנן וסמכו וכו' ורמינהו החי החי מעון סמיכה ואין שעירי עכו"ם מעונין סמיכה וכו', וקשה לשיטת הרמב"ם בפר"ד מעבודת יוהכ"פ דיליף מן והחי למעט טרפה, והיינו אם נעשה טרפה לאחר ההגרלה, ואם כן איצטרך, הא דוהחי למעט טרפה, ואין למעט שעירי עכו"ם. א דף צג הכל סומכין חוץ מחש"ו, ויש לעיין כיון דסמיכה בבעלים, וחש"ו אין להם יד לזכות בקרבן, וכיון שאין להם קרבן, ממילא לא שייכי בסמיכה, אבל יש לומר דכיון דהמשנה כמ"ד דסבר דמרבה יורש לסמיכה, וחש"ו יש להם זכיי' בקרבן אביהם, וקיי"ל דיורש מביא קרבן אביו, ועל זה משמיע התנא דאינם בסמיכה, ומצאתי שכתב כן, והנה בהגהות הרש"ש כתב דמשכחת בקטן מצורע, ומבואר דמביאין קרבן על מחוסרי כפרה אעפ"י שאין בהם דעת כמבואר בנדרים ל"ו, דבריו תמוהין דהלא אעפ"י שמביאין קרבן מצורע על חש"ו, אבל עכ"פ זכיי' בהקרבן אין להם, וממילא אף שהקרבן עושה הפעולה עליהם שמכשירם בקדשים לאכילה, אבל אין לומר שבשביל זה יזכו בהקרבן כיון שאין להם יד לזכות, ודוקא בגדולים ובני דעת שהם בני קנין, שייך לומר שבשביל כפרה נעשה הקרבן שלהם, משא"כ הני שאין להם זכייה. ב לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה, ור"י לית לי' וכו' ופירש רש"י כת"י דר"י סבר אחד סומך על ידי כולן, ובריש תמורה פירש"י, והובא הכא בתוס' ד"ה לרבות וכו', דלא סמכי כלל ונראה לבאר שיטתם במה פליגי, והוא דבקרבן הבא בשותפות אם הכפרה מגיע לכל אחד להיות כפרה שלימה, והתייחסות הכפרה בשלימותה שייכה לכל אחד, וממילא הסמיכה צריכה להיות בכל אחד ואחד, ונקרא בעלים של הקרבן ג"כ, וממילא כשאחד סומך נקרא זה בעלים על כל הקרבן כולו, כיון שיש לו הקרבן בשלימותו, והא דמהני הסמיכה לכולן אעפ"י שמיעטה התורה שליחות בסמיכה, אפשר לומר דשאני שותפין מטעם דעדיפא משליחות, והטעם פשוט כיון דהסומך הוא בעלים של הקרבן, וכמו שמחלק כן הש"ס בקדושין מ"ב בין שליח לשותפות, ורש"י בתמורה סובר דשותפין בקרבן אינו מגיע לכל אחד כפרה שלימה, אלא יש לכל אחד חלק בכפרה כפי מה שהוא בשותפות, וממילא האחד הסומך אין לו תורת בעלים, אלא דין שליח לחודיא, וגם אם כולם סומכים כיון שאין לכל אחד ואחד כל הקרבן, ממילא לא הוי על כל אחד ואחד אלא תורת שליח, ולא תורת בעלים כמובן, וכיון שהתורה מיעטה שליח לדין סמיכה, ממילא אין לקרבן הבא בשותפות דין סמיכה כלל, וכשרבתה תורה קרבן בשותפות, הרי"ז כאילו אמרה תורה בהדיא שאין לקרבן זה דין סמיכה. ג והנה הטו"א בחגיגה ו' ד"ה הראיה מוכיח דעולת ראיה באה בשותפות, דאל"כ מדוע לא נילף מעולת ראי' דשותפין אינן בסמיכה, כמו

שילפינן דסומא אינו בסמיכה מדליתא בעולת ראי', ואם כן קשה טובא לר' יהודה דסבר דאחד סומך על ידי כולם לפירש"י ותוס' הכא, ומזה מוכח דע"כ עולת ראיה באה גם בשותפות עכת"ד, ולכאורה קשה דלפי"ז מאי פריך הש"ס בחגיגה ד' בהא דדרשו זכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס איצטרך קרא למעוטי ספקא, ופירשו התוס' משום דהוי חוב"ע, והקשו דיביא על תנאי דאם הוא אשה תהא נדבה, ותרצו משום דמבטל מסמיכה ולהכי אינו בהבאה דקרבן אפילו על תנאי, וזה כוונת הש"ס דפריך פשיטא ולמ"ל קרא, וקשה דאם עולת ראי' באה בשותפות יביא בשותפות, ואין כאן ביטול סמיכה, מטעם דלר' יהודה אחד סומך בקרבן הבא בשותפות, וא"כ יכול הטומטום להביא עולת ראי' עם עוד שותפים, ולהתנות אם הוא איש יש לו חלק בהקרבן, ואם אינו איש מסולק מהקרבן, והיינו דהחלק המעות שנתן יהי' מתנה להשותפין השייכים בו, ואין כאן ביטול סמיכה כיון שבלאו הכי אחד סומך ע"י כולם, ואין לומר דלא מהני סמיכה דאחד על כולם אלא על השותף שגם הוא ישנו בסמיכה, וראוי להיות גם סומך, משא"כ בספק איש שאינו בר סמיכה מספקא לא מהני סמיכה דאחד על הטומטום כיון שאינו ראוי להיות סומך, דזה ליתא דע"כ עיקר הסמיכה הוא במצוה דהקרבן, וכיון שמקוים סמיכה בקרבן שוב לא איכפת לן בזה שאינה נחשבת המצוה על הטומטום, מטעם דעכ"פ יש מצות סמיכה בהקרבן, עי' תוס' ריש תמורה, וביותר כפי מה שביארנו דכל אחד מהשותפין נקרא בעלים על כל הקרבן כולו, והרי זה כאילו הוא בעלים על כל הקרבן כולו. ד ואפשר לומר דהסוגיא אזלא לשיטת רבנן דר' יהודה דסברי דבשותפין כולם צריכין לסמוך, ודרשי מקרא לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה שכולם צריכין לסמוך, וא"כ האי טומטום אינו יכול לקיים מצות סמיכה, והביאור בזה כי לכל שותף מתייחס הקרבן לשלו, וכשאחד אינו סומך, הרי"ז נחשב לביטול מצות סמיכה בהקרבן כולו. ה והנה הוכחת הטו"א שם דעולת ראי' ישנה גם בשותפות גם אליבא דרבנן, והוא דמדדרשו לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה שכולן צריכין לסמוך, דלמא לא אתי קרא לרבות אלא לדין סמיכה שיהא אחד סומך ע"י כולן, משום דאי לאו קרא הו"א נילף מעלות ראי' דאין בשותפין כלל דין סמיכה, אלא ודאי דעולת ראי' ישנה בשותפות עכת"ד, ולפי זה אין להשיב על הטו"א מזה שכתבנו דשפיר איצטרך קרא טומטום באופן שלא יביא גם בשותפות עם אחרים, משום דאכתי יש לפרוך פשיטא משום ביטול סמיכה, דע"כ ישנו גם בשותפין, לשיטת רבנן, וכמו שכתבנו. ו אמנם לפי מה שפירש"י בתמורה דלר' יהודה ליתא דין סמיכה כלל בקרבן שותפין אתי שפיר ג"כ שיטת הסוגיא שם בחגיגה דפריך פשיטא דטומטום אינו בראי' משום ביטול סמיכה, ואין לומר דיביא קרבן בשותפות, דליתא דלשיטה זו

דסבר ר' יהודה דאין בקרבן שותפין דין סמיכה, אפשר לומר דיליף זה מקרבן עולת ראי', והיינו דסבר דכשם שאין עולת ראי' באה בשותפות. כך קרבן שותפין אינו בסמיכה, וממועט קרבן שותפין כמו סומא שנלמד מעלות ראי', וכל עיקר חידושא דהטו"א הוא לפירש"י ותוס' דהכא בין לר' יהודה ובין לרבנן. ז נמצא לפי זה לדידן דקיי"ל כרבנן דר' יהודה דקרבן שותפין כולם סומכין וכסתם משנה לקמן ע"ב, וזהו ההבדל שבין תנופה לסמיכה דבתנופה אחד מניף ע"י כולם, ובסמיכה כולם סומכין, וכמו שפסק הרמב"ם בפר"י ממעה"ק הט"ו, שפיר קמה ונצבה הוכחת הטו"א דעולת ראי' באה בשותפות. ח והנה יש לומר דבזה נפק"מ לדינא בפלוגתא דרב חסדא ורב יצחק בר אבדימי דמר יליף מעולת ראי' ומר יליף מזקני העדה והיינו עולת ראי' אם בא בשותפות, אבל לפלא מה שחידש הטו"א דינו ולא העיר שזה תליא בפלוגתא דאמוראי, דהרי למאן דיליף מזקני העדה, אין מקום לחדש האי דינא דעולת ראי' בא בשותפות. ט וגם בעיקרא דמלתא נראה להעיר דאינו דומה שותפין לסומא, והוא דאעפ"י שנתמעט סומא מסמיכה מהלימוד דעולת ראי' דפטרי' רחמנא, אפשר לומר דזה דוקא בחסרון הגוף היינו שגוף זה לעולם לא שייך במצוה זו, כמו הא דעולת ראיה דלעולם אינו בחיוב ראי' כל זמן שלא נתפקח, מה שאין כן שותפין דאין זה חסרון בגוף, והאנשים האלה ישנם בחיוב סמיכה בקרבן יחיד, ממילא אין ללמוד מעולת ראי' לומר שכמו שעולת ראי' אינו בא כשותפות, כך ליתא לדין סמיכה בשותפות, מה זה ענין לזה, דשאני התם הא דאין מביאין קרבן עולת ראי' בשותפות לא הוו זה מטעם חסרון אלא אדרבה הוא מצד המעלה, והיינו שחיוב עולת ראי' הוא בתוקף עוז מפני שכל יחיד ויחיד מחויב בה, ואינו בצירוף, והוי כמו קרבנות חובה כמו חטאת ואשם דליתא ג"כ בשותפות, ואין מזה ראיה לסמיכה לקרבן הבא בשותפות שג"כ אין בזה חסרון בגופין המחויבין. ותוס' דהכא בין לר' יהודה ובין י ובזה יש ליישב ג"כ קושיות התוס' שהקשו מדוע לא נילף מעולת ראי' למעט סומא באחת מעיניו דפטור מן הראוי' יעוי"ש, ונראה ג"כ דהבדל יש בין סומא בשתי עיניו לסומא באחת מעיניו, והוא דחיוב ראיה שהטילה התורה שתים בעינן, היינו שמלבד שבעינן שלא יהי' בעל חסרון עוד בעינן שיהי' בר מעלה, וזהו ההבדל שבין סומא בשתי עיניו לסומא באחת מעיניו, דבסומא בשתי עיניו הוא נחשב בעל חסרון, ובסומא באחת מעיניו לא פסלה אותו תורה מצד חסרון, אלא מפני שחסר לו המעלה להיות רואה בשתי עיניו, מטעם דבעינן כשם שבא לראות ולהראות, והלימוד לסמיכה מעולת ראי' לא בא רק באופן זה שהוא מפאת החסרון, אבל לא בשביל חסרון שחסרה לו המעלה, כמו הראי' בשתי עינים, אף שלא חסר לו עצם הראי' רק חסר לו המעלה לראות בשתי

עיניו, ומטעם זה אין למעט מסמיכה עוד הרבה שפטורים מראי' הנחשבים שם בריש חגיגה, ומטעם זה גם למאן דיליף מזקני העדה למעט סומא מסמיכה אין למעט אלה שפסולים לסנהדרין מצד חסרון המעלה, כמו שצריך להיות נקי מכל מום, וכדומה, שזהו רק מפני מעלתם של סנהדרין, וכמו שנתבאר. פרק אחד עשר א דף צד שתי הלחם נילושות אחת אחת ונאפת אחת אחת לחה"פ נילושות אחת אחת ונאפות שתים שתים, ומבואר בגמ' הטעם דבלישה כתיב החלה האחת, ואפיי' כתיב בלחה"פ ושמת אותם לומר דהאפיי' תחי' שתים שתים, ומיעט רחמנא באפיי' לומר שזה דוקא בלחה"פ אבל לא בשתי הלחם, והנה יש לדייק בשתי הלחם דנאפות אחת אחת אם הכוונה שכן צריך להיות בהכרח ואינו רשאי לאפות שתים שתים, או דלמא דהכוונה שיכול לאפות אחת אחת, שלא כאפיי' דלחה"פ, אבל רשאי לאפות גם אחת אחת כאפיי' דלחה"פ, והנה בספר טהרה"ק כתב לדבר ברור דכיון דהאפיי נתמעטה בשתי הלחם ממיעוטא דאותם הנאמר בלחה"פ, הנה לא נתמעטה רק ממצוה לומר שאינו מצוה בשתים שתים כמו בלחה"פ, אבל רשות איכא לאפות שתים שתים יעוי"ש, ולדעתי נראה דלעיכובא בעינן בשתי הלחם שתהי' האפיי' אחת אחת, והיינו דכיון דשני כבשים איכא ע"כ הכוונה חלה אחת לכבש, וממילא בעינן ע"כ שתהי' בין הלישה ובין האפיי' אחת אחת משום דשתי מצות הן, וכן יש להוכיח נ"כ מהתוספתא פרי"א ממנחות דתניא שם תנור הי' לה כמין מזרת מרובע, של שתי הלחם הי' מחזיק אחת, ושל לחה"פ היה מחזיק שתים יעוי"ש, מבואר מזה דכל אחד הוא לעיכובא, ובלקוטי הלכות בתורת הקדשים כתב שזה בדוקא, אבל לא הראה לזה מקור, ולדעתי נראה שכן מוכח מן התוספתא. ב עוד יש להתפק הא דלחה"פ נאפה שתים שתים ושל שתי הלחם אחת אחת, אם הכוונה על השימה בתנור לחודיא היינו שהדפוסים היו כמו אלה אבל האפיי' בתנור היה נאפה כשיעור בשלימות, והיינו כל החלות של לחה"פ נאפות בבת אחת, וכמו כן בשתי הלחם השתים, או דלמא שגם האפיי' היתה בזה אחר זה, ולכאורה אם התנור מקדש, א"כ לפי"ז מה דקיי"ל אין כ"ש מקדשין אלא מלאין דהיינו השיעור בשלימותו, וא"כ מסתברא דהאפייה היתה על כולן בב"א, וכן מצאתי כתב הקר"א יעוי"ש, והנה מלשון התוספתא שכתבנו לעיל משמע דהפיי' היתה בזה אחר זה מדנקט התנא תנור היה לה כמין מזרת, משמע שדפוס אחת היה נתון בתנור, ואם בשביל הקידוש כלי שרת, אפשר לומר דכיון דזהו כפי מה שקבעה תורה, אין זה חסרון לקידוש. ג והנה בדבר הדפוס אם בעינן גם לשתי הלחם, נראה דכיון דעיקר הלימוד של דפוס נלמד מן ושמת כמו שכתבו התוס' והוא מדלא כתיב ונתת, וכיון שזה אמרה תורה בלחה"פ, א"כ משמע שדין הוא רק בלחה"פ,

וכן מדויק ברמב"ם בפר"ח מתו"מ ה"ז שכתב ואופין אחת אחת, ולא כתב דבעינן דפוס כמו שכתיב בלחה"פ בפר"ה מתו"מ, אבל מלשון התוספתא שכתבנו לעיל משמע שגם לשתי הלחם היה דפוס בתנור שהרי נקט התנא וז"ל תנור היה לה כמין מזרת (כוורת לשון הש"ס צ"ה) של שתי הלחם היה מחזיק אחת, ושל הלהה"פ היה מחזיק שתים, הרי מבואר דגם לשתי הלחם היה דפוס בתנור. ד כיון דאפי לה נפחה וכו', הביאור נפחה היינו בין הדפנות באמצע, דאילו מן הצדדין היו הדפוסים שומרים שלא יתוסף המדה, וכל הנפח הוא באמצע, וזהו ההבדל שבין דפוס שבתנור לדפוס לאחר שיצא מן התנור, דבתנור היה הדפוס מכסה הצדדין, והתוך היה מגולה, והדפוס השלישי לאחר שיצא מן התנור היו נותנין בדפוס רחב, והתוך ג"כ הי' מכוסה, ובזה יש לעיין מה שכתבו התוס' ד"ה ובדפוס שהקשו היכי מנפחה הא אין הדפוס מניחה, וקשה הא הדפוס לא היה רק משני צדדין, וגם למעלה היה מגולה, ואם כן איכא נפח, ושפיר נדרש לדפוס גדול בכדי שלא ישברו אותן הבליטות, וצריך עיון. ה והנה בדבר החביתי כהן גדול, מבואר ברמב"ם פרי"ב ממעה"ק שדינן באפיי' אחת אחת, ועיין במל"מ. א דף צה כמין כוורת הי' לה בתנור ודומה כמין טבלא מרובעת, ביאור הענין לנכון מבואר בשו"ת, תשב"ץ ח"ר סי' קל"ד. א איבעי' להו לחה"פ נפסל במסעות וכו' ופירש"י כשהיו ישראל נוסעין במדבר ומפרקים המשכן ונושאין השלחן עם הלחם, וזה לא קשה מדוע לא פשיט מזה גופא שהיו נושאים את השלחן עם הלחם, משום דאם פסול הוא שרפה בעי, וכן הקשה בספר מהרה"ק, וכתב משום דבעינן שרפה במקום קדוש, אבל זה לא דייקא משום דזה ג"כ בכלל הבעי' אם היו נושאים הלחם עם השלחן, וכן מצאתי בפירוש רגמ"ה, והנה יש לעיין דמשמע מדברי רגמ"ה דאם נפסל במסעות דאז לא היו נושאין השולחן עם הלחם, וע"כ דהיו שורפין הלחם, וקשה הא בעינן שרפה במקום קדוש, ואפשר לומר דנתבטל מצוה דבמקום קדוש כיון דליתא מקום קדוש, ויש לעיין אם לא נשרף טרם באו למקום קדוש, אם אמרינן בזה תורת דהוי כמו שכתבו התוס' בזבחים ס"א לענין אכילה, ומסופקני אם יש בזה תורת דחוי כמו גבי אכילת קדשים והקרבה, או דלמא דאין בזה תורת קדשים לנידון זה, אלא הוי כעין דחוי במצות, וצ"ע.

ג והנה לכאורה קשה מה בעי אם לחה"פ נפסל במסעות במדבר, הלא מה דהוה הוה, ולמאי נפק"מ לדינא, וכמו שפריך הגמ' בפר"ק דיומא דף ה' ע"ב, והתם משני למיסבר קראי, ואפשר לומר דנפק"מ לדינא לענין היתר זבין ומצורעין, וזה שייך לפלוגתא דלקמן הוגללו הפרוכת הותרו הזבין וכו', ונפק"מ למקום המקדש בזה"ז, והנה הרמב"ם השמיט לבעי' זו, וע"כ משום דפסק כרבנן דר"א דגם בשהוגללו הפרוכת לא הותרו

לזבין ומצורעין לכנס לשם, כמבואר בפר"ד מביא"מ הי"ב, וא"כ אין נפק"מ לדינא. ד ורמינהו הוגללו הפרוכת הותרו הזבין ומצורעין ליכנס לשם, אמר רב אשי לא קשיא הא ר' אליעזר הא רבנן דתניא ר' אליעזר אומר יכול דחקו זבין ומצורעין ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה יכול יהו חייבין ת"ל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש בשעה שטמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין אין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין משתלחין, ופירש"י ותוס' דעכשיו שהוגללו הפרוכת, ואין מחיצה לטמאי מתים להשתלח דטמא מת מותר ליכנס למחנה לוי' כדכתיב ויקח משה את עצמות יוסף עמו במחיצתו, בשעה זו אין זבין ומצורעין משתלחין, ורבנן סברי אעפ"י שטמאי מתים אין משתלחין זבין ומצורעין משתלחין, ויש להעיר בהא דגרסינן בפסחים ס"ו ע"ב אשכחן תמיד ופסח דדחו שבת דדחו טומאה מנלן וכו' א"ר יוחנן דאמר קרא איש איש כי יהיה טמא לנפש איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה וכו' אלא ארשב"ל מהכא וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש יאמר טמאי מתים ואל יאמר זבין ומצורעין ואני אומר אם טמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין לא כש"כ אלא יש לך שעה שזבין ומצורעין משתלחין ואין טמאי מתים משתלחין, ואיזה זה פסח הבא בטומאה וכו' והקשו בתוס' ד"ה אלא וכו' וז"ל תימא לרשב"א לדר"ל הניחא לר' יהודה אלא לר' שמעון דאמר לקמן דלהכי כתב רחמנא טמא מת זב ומצורע לפי שחלוקים בשילוח מחנות פסח דדחי טומאה מנא לי' עכ"ל, והקשה המהרש"א וז"ל ק"ק דהא לר"י נמי דמסיק לק' לר"י כדר"א דאיצטרכו כולהו למדרש דבשעה שטמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין אין טמאין כו' הך מלתא דר"ל מנלי' ויש ליישב ודו"ק עכ"ל, ולכאורה דברי המהרש"א תמוה דהלא גם מדרשת ר' אליעזר נלמד ממילא דפסח בא בטומאה, דאל"כ לא יצוייר האופן שאין טמאי מתים משתלחין, וממילא ידענו דפסח בא בטומאה כשרוב ציבור טמאין, ומצאתי בקרני ראם שכתב ליישב קושיות המהרש"א בזה, ודברי המהרש"א תמוה טובא, ומצוה ליישב דבריו, וכאשר נבאר עוד בזה מה שקשה לכאורה לר' יוחנן, אתי שפיר נמי דברי המהרש"א, והוא דהנה גם לדרשת ר' יוחנן דיליף דפסח בא בטומאה מהא דאיש נדחה ואין ציבור נדחין, וקשה לכאורה טובא לר' אליעזר דסבר דרשא זו דבשעה שאין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין משתלחין, א"כ ממילא אנו יודעים דפסח בא בטומאה מלימוד זה, דאל"כ לא משכח"ל הא דאין ממאי מתים משתלחין מן העזרה, וא"כ למ"ל לר' יוחנן ללמוד האי דינא דפסח בא בטומאה מדרשא דאיש נדחה ואין צבור נדחין. ה אמנם לפי המבואר בסוגיא דידן יש לומר בשני אופנים, או דר' יוחנן לא סבר כלל האי דרשא, כמו דלא סברי רבנן להאי

דרשא. או אף אם סבר ר' יוחנן כר' אליעזר, אין מזה ראי' לפסח שבא בטומאה בציבור, דהרי שפיר נדרש האי קרא בשעה שאין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין משתלחין, היינו בשעה שהוגלל הפרוכת. ולהכי מוכרח ללמוד דפסח קרב בטומאה מהא דאיש נדחה ואין ציבור נדחין, ועכשיו דאנו יודעים דפסח בא בטומאה שפיר י"ל דנכלל בהאי דרשא שתים, א) דבשעה שאין טמאי מתים משתלחים מטעם פסח הכא בטומאה בציבור, ב) אם הוגלל הפרוכת ואז מותרים טמאי מתים ליכנס למחנה לוי' וגם זבים ומצורעים מותרים ליכנס לשם. ו ובזה מיושב דברי המהרש"א בקושייתו דשפיר הקשה, דהלא גם לר' יהודה דמוכרח לסבור כר' אליעזר למידרש מהאי קרא דבשעה שאין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין משתלחין כדמוכח שם בפסחים ס"ז ע"ב, ור' יהודה דריש לקרא כר' אליעזר, וא"כ היאך ידרוש ר"ל לר' יהודה ללמוד מזה לפסח שבא בטומאה בציבור, ואין לומר כמו שכתבנו לעיל דע"כ נלמד ממילא דיש שעה שמותרים טמאי מתים ליכנס לעזרה, וזהו ע"כ על פסח הבא בטומאה, וכמו שכתב הקרני ראם, דליתא דע"כ עיקר דרשת ר' אליעזר להתיר זבין ומצורעין ליכנס לעזרה בשעה שהוגלל הפרוכת, וכמו שמבואר הכא בסוגיא, וא"כ אין כאן לימוד כלל לפסח הבא בטומאה בציבור, וקושיות המהרש"א קושיא גדולה היא אף על פי שכתב ק"ק. ז ויבואר גם כן הא דתניא בסנהדרין פ"ג דאמרה תורה דטבו"י ומח"כ שעבדו עבודה בקרבן חייבין מיתה, דקשה היאך משכח"ל חיוב מיתה הלא בלאו הכי חייבין כרת על הכניסה לעזרה, אמנם יצוייר בשני אופנים, א) דהטמאי מתים דעבדו פסח בטומאה נעשו זבין ואמרינן הואיל והותרה הותרה, ב) בדינא דר"א בשעה שאין טמאי"מ משתלחין אין זבין ומצורעין משתלחין, ולפי מה שמבואר דין זה הוא בהוגלל הפרוכת, והנה באופן הראשון הוא דוקא למ"ד טומאה הותרה בציבור, כמבואר בזבחים ל"ב, ולמ"ד טומאה דחויה בציבור, ע"כ אין לומר כאופן הראשון, אלא כאופן השני, ואם אמרינן דר"ל סבר טומאה דחוי' בציבור, א"כ ממילא לא יצוייר האי דינא דאמרה תורה דטבו"י ומחו"כ חייבין מיתה על עבודה במקדש רק באופן זו שאין טמאי מתים משתלחין, וטרם שידע דרשא זו דטומאה הותרה בציבור שזהו חידוש יותר גדול, ממילא הוי אמרינן גם בלא שום קרא אלא מהוכחה זו דחייבה תורה מיתה לטבו"י ומחו"כ בעבודה במקדש, מזה עצמו נלמד דע"כ בשעה שהוגלל הפרוכת ואין טמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין ג"כ אין משתלחין, ואם עבדו עבודה בשעה זו אין עליהם חיוב כרת רק חיוב מיתה, ובסברת זו אין הכרח לר' יהודה למידרש להאי קרא דוישלחו מן המחנה להתיר זבין ומצורעין ליכנס לעזרה בשעה שהוגלל הפרוכת, משום דזה נלמד מהא דרבתה תורה חיוב מיתה

לטבוי' ומחו"כ ששימשו בעבודה במקדש, ואם כן מיותר האי קרא וישלחו מן המחנה, להכי שפיר דריש ר"ל להאי קרא גם לר' יהודה להיות חידוש יותר גדול להתיר ציבור להביא פסח בטומאה, (ואעפ"י שר' יהודה עצמו סבר טומאה הותרה בציבור, כמבואר ביומא ז', אמנם ר"ל סבר דרשת ר' יהודה בזה לפי שיטת עצמו דסבר טומאה דחויה בציבור), והא דקאמרה הסוגיא ר' יהודה דאמר כר' אליעזר, היינו להשיטה דטומאה הותרה בציבור, ואין הכרח מהא דחיוב מיתה בטבו"י כששימשו במקדש, משום דלמ"ד הותרה, יצוייר חיוב מיתה באופן שהטמאי מתים נעשו זבים, וכאופן הראשון, אבל ר"ל אליבא דידי' לשיטת עצמו דסבר טומאה דחוי' בציבור, אינו מוכרח לומר לדרשת ר' אליעזר, וכמו שנתבאר. ח והנה יש לעיין דשאני הא דהוגללו הפרוכת מהא דקרבן ציבור בא בטומאה, דהתם הקדושה בתוקפה ורק הותרה או דחויה, אבל בזה שהוגללו הפרוכת אפשר דנתבטלה הקדושה לגמרי, ונפק"מ לענין היתר, והיינו דהתם רק מכרת נתמעט, אבל הכא מותר לגמרי, וצ"ע, ולדידן דקיי"ל כרבנן, וכמו שפסק הרמב"ם, כמו שכתבנו לעיל אין נפק"מ לדינא, כיון דלא קיי"ל כר' אליעזר. בדין טמאים טומאת מגע לענין אכילה בפסח ט כתב הרמב"ם בפר"ז מקרבן פסח ה"ח דפסח הבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבין ומצורעין, אבל טמאין טומאת מגע אוכלין, (ומיירי באופן שאין איסור שלא למנויין, דהיינו שנטמא בין עשיי' לאכילה), והקשה הלח"מ מסוגיא דבכורות ל"ג דמבואר שם בסברת ב"ה דמתירין, בכור בע"מ לכל הטמאין, והא דגבי פסח יש הבדל בין טומאה יוצאה מגופו, זהו מפני שאימעטי מעשיי' דפסח. משמע מזה דכל דאימעיט מעשיי' אינו באכילה, וכיון שפסק הרמב"ם דגם טמאי מגע דכל הטומאות נתמעטו מעשיי', כמבואר בפר"ד מה' ביאת מקדש, עכת"ד, והיא קושיא חמורה. י ונראה דאעפ"י שכלל זה נכון דכל שנתמעט מעשיי' איתמעוט גם מאכילה, אבל ע"כ כיון דטמאי מתים אוכלין מן הפסח תבא בטומאה, הנה בכלל זה ישנם גם כל טמאי מגע, דאמו הטמאי מתים אינם טמאי מגע, וכי הטמא מת אינו טמא שרץ ונבילה, אתמהה, וכשרבתה תורה טמאי מתים לאכילת הפסח ישנן בכלל זה כל טמאי מגע, וע"כ רק מזכות עשיית הפסח נתמעטו, היינו שאין להם זכות עשיית הפסח, וזכות זה דעשיית הפסח בטומאה לא נתנה תורה רק לטמאי מתים, וחידוש דין הוא, ואין לנו לחפש אחרי טעמי התורה, ואולי אפשר לומר דשאני טמאי מת, דהטומאה באה להם על פי דיני התעסקות עם המת שהוא מצוה, ולפעמים מצוה על כל הציבור להטמאות, כגון דמת נשיא, כמבואר בפסחים ע', אבל אין לנו לחפש אחרי הטעמים, אבל כן הדבר דרק טמאי מתים יש להם היתרון הזכות הזה, אמנם לענין אכילה, והיינו באופן שנטמאו בין עשיי' לאכילה,

אין למעט כל ממאי מגע טומאה מאכילה, מטעם דבכלל טמאי מת ישנם ג"כ כל טמאי מגע, וממילא כשטמאי מתים מותרים באכילה בפסח הבא בטומאה, ישנם בכלל זה גם כל טמאי מגע, אבל הטמאים האלה שטומאה יוצאה מגופם, אין בכלל טמאי מתים, וממילא אין להם היתר אכילה. יא וסברת ב"ש נכונה דסברי דסתם טמא האמור בבכור הטמא והטהור יאכלנו, הכוונה לטמא שאין טומאה יוצאה מגופו, כיון שלא מצינו בכ"מ שטמא כזה אוכל בקדשים, אבל שארי טמאים שמצינו דלפעמים אוכלים בקדשים, וזהו בפסח הבא בטומאה, והיינו טמאי מת, וממילא יש בכללם נם כל טמאי מגע, וסברת ב"ה דשאני פסח שנתמעמו מעשיי', והיתר אין להם, ואין מזה ראי' לסתם טמא האמור בתורה. יב הא דתנן פסחים צ"ה פסח הבא בטומאה אם אכלו זבין וזכות פטורין, ותניא בתוספתא פר"ח בזמן שהפסח בא בטומאה וכו' ר"ש אומר משום ר' יהושע אם שחטו הרי אלו פטורין שנא' כל טהור וגו' הנשחט לטמאים אין חייבין עליו משום טומאה, וכן מבואר בירושלמי פר"ט דפסחים ה"ד, ויש לעיין היאך הדין לר"ש ור"י באלה הטמאים שפטורים מכרת על אכילת פסח זה הבא בטומאה אם נמנו על הפסח אם יצאו ידי חובתם, ושוב אין נזקקין לפס"ש, והנה לכאורה יש לומר גם כן דכן הוא האמת, דכיון דאין כרת על אכילתן בטומאה, א"כ יש לנו לומר דעשה דפסח דוחה לא תעשה שאין בו כרת. יג אבל יש להוכיח מסוגיא דבכורות שכתבנו לעיל מהא דאמרו ב"ש דאין טמאין אלו שהטומאה יוצא מגופן אוכלין בפסח הבא בטומאה, ודוחק לומר דר"ש ור' יהושע לא סברי בזה כב"ש, מדלא מצינו פלוגתא בזה, ואין לומר דכיון דאמרה תורה דרק טמאי מת עושין פסח בטומאה, מדכתיב טמא לנפש, והרי"ז כאילו אמרה תורה בהדיא דאלו הטמאים שטומאה יוצא מגופן לא יעשו פסח בטומאתן, דליתא דאפשר דכוונת התורה דטמאין בטומאה אחרת אינם מצטרפין לרוב ציבור שיעשו בטומאה, אבל כשהפסח בא בטומאה מפני רוב ציבור טמאי נפש, אפשר לומר שגם אלו הטמאים בטומאה אחרת יעשו גם כן עמהם. יד וע"כ הא דבאמת לא אכלי טמאים אלו בטומאה יוצא מגופן בפסח הבא בטומאה, הוא משום דאינם בקיום המצוה, ואכילת מטמאים האלה לא חשיבה אכילה אפילו בפסח הבא בטומאה, והטעם בזה י"ל דאעפ"י שפטרה תורה אותם מחיוב כרת, היינו דאין עונשין כרת עבור זה, אבל האיסור כרת לא נפקע, והלאו בתקפו עומר כיון שהוא לא תעשה שיש בו כרת, אעפ"י שאין עתה כרת, אבל לא נדחה מפני העשה, וזהו סברת ב"ש דכמו שחזינן שאעפ"י שאין כרת באכילתן, מ"מ הל"ת חמור אצלם, כיון שעכ"פ האיסור חמור, ולא איקלש קדושת פסח הבא בטומאה לגבייהו, והיינו להטמאים שטומאתם חמורה שטומאתם יוצאה מגופם, והכי נמי ילפי ב"ש בבכור

בע"מ, אעפ"י שאילש קדושתו, מ"מ אסור באכילה למי שטומאה יוצא מגופו. מו ולפי"ז מבואר דלכולי עלמא אין טמאין האלו שהטומאה יוצא מגופן בקיום מצוה דפסח, אבל כל זה באלה שטומאתן יוצאה מגופן, משא"כ טמאי מגע שאין טומאה יוצא מגופן מודים ב"ש דאכלי בפסח הבא בטומאה, והיינו גם כן דמקיימי מצות פסח, ויש מזה יסוד גדול וסייעתא לדברי הרמב"ם שפסק דטמאי מגע ישנם בפסח הבא בטומאה באכילה, וע"כ דמקיימי גם מצות פסח באופן שהטומאה באה להם בין עשיי' לאכילה, ויש בזה גם לדעת ב"ה דסברי דהעיקר תלוי בסיבת מי שישנו בעשיי' דפסח, הוא מפני שטומאת מגע הותרה אכילתן בפסח הבא בטומאה מפני שהטמאי מתים הם גם כן טמאי מגע, וכל טמאי מגע הם בכלל טמא לנפש. וכמוש"נ. א עמוד ב במשנה, אחת שתי הלחם ואחת לחם הפנים לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים ואינן דוחות את השבת וכו' ובגמ' פריך הא גופא קשיא וכו' ובמסקנא, והא דרב אשי בדותא, ופירשו התוס' ותברא מי ששנה זו לא שנה זו, והיינו דאם אפייתן בפנים, ממילא דוחה שבת, משום דאל"כ תיפסל בלינה, ומ"ד שאינה דוחה שבת ע"כ סבר דלא בעינן אפייתן בפנים, ולכאורה יש להעיר מהא דאיתא בירושלמי פ"א דשבת הי"א וז"ל מודה ר"א בלחם הפנים שאינה קרויה לחם עד שיקרמו כל פניה בתנור דכתיב ואפית אותה עד שתהא אפויה כל צורכיה עכ"ל, ולפי"ז גם בשתי הלחם דכתיב לשון אפייה ג"כ כמו דכתיב בפרשה אמור חמץ תאפינה, משמע דבעינן ג"כ אפיי' מכל הצדדין, נמצא דאעפ"י דלענין שבת סגי באפיי' כמב"ד, וזהו השיעור לענין מצה כל שאין חוטין נמשכין ממנה כמבואר בתוס' לעיל נ"ז יעוי"ש, מ"מ הענין קודש בעינן אפוי' ביותר דלפי"ז מאי מקשה הסוגיא הכא ואפייתן בפנים ודוחות את השבת וכו' וקשה מדוע לא משני הש"ס דנאפית בע"ש עד כמב"ד, ושוב אין אפייה איסור בגמר האפיי' לשיטת הרשב"א הובא בב"י או"ח סי' שי"ח ופליג על הרמב"ם וסבר שבלא נאפה כל צורכי' יש בא"ב, והרשב"א סובר דגם בבישול של מב"ד, שוב אין אחריו חיוב בישול, וא"כ שפיר משכחת שנאפת מערב שבת כמב"ד ואכתי אין כאן קדושה, ולא נפסל בלינה. ב אמנם נראה דלא קשה כלל והיינו דלכאורה י"ל דשייך איסור שבת גם באפיי' שניי' מטעם מגו וכו', אבל נראה דהכא לא שייך מגו לאיסור שבת דעיקרה ויסודה הוא מלאכה, והיינו מלאכת הבישול, והאפיי' היא תולדת הבישול שהיתה במשכן בישול סממנים, ואם נגמר האפייה בער"ש, שוב אין לחייבו בבישול בשבת, שהיא רק למטרת הקודש ואין בזה מטרת מלאכה לשיטת הרשב"א דסבר אבא"ב באופן שנתבשל כמב"ד, ולא מהני מגו לומר על דבר שאינו מלאכה שתהי' מלאכה עבור מגו, דענין מגו לא שייך אלא בדבר שהוא מצד חסרון חשיבות,

וכדומה ג ובעיקר הקושיא נראה דהרשב"א מודה דיש בזה איסור מטעם דיש לחייבו משום מכה בפטיש, והיינו דכיון דע"י האפיי' השנייי' נגמר תורת הקדושה של שתי הלחם, אעפ"י שלכאורה י"ל דלא שייך מכ"ב באפיי' נעשית מאלי' ממילא, וכן כתב המנח"ח במוסך לשבת אות י"א, אמנם כל זה בעיקר האפייה בפעם הראשון שעיקרו של המלאכה הוי ההכנה, וזהו באמת תמיד מלאכת הבישול, היינו ההכנה להיות נתבשל, אמנם הכא באפיי' השנייה שזהו רק למטרה זו להיות נגמר קדושת לחם על ידי האפייה, שפיר יש לחייבו משום מכ"ב, וכמובן בסברא. ד ובעיקר אם יש מ"ב באוכלין, נראה להוכיח כדעת הלבוש דיש מכ"ב באוכלין, מהא דאיתא בירושלמי פר"ז דשבת ה"ב ההן דשחק תומא וכו' גמר מלאכתן משום מכה בפטיש יעוי"ש, הרי מבואר דיש מכ"ב באוכלין. ה עוד נראה דבאופן זה יחסר קדושת כלי שרת על חלק הראשון דהאפיי' מטעם דנתבטלה האפיי' הראשונה שמער"ש ושוב אינו חוזר ונועד (דוגמא לזה שהייה בשחיטה) דבשלמא באפייה אריכתא נחשב כחדא, משא"כ כשנצטננה בינתים שאז ע"כ אפיי' הראשונה אינה מהקדושה, וכמובן. ו והנה תמוה דברי הרמב"ם בהא דפסק בפר"ח מתו"מ ה"ז ח', ובפר"ה שם ה"י דסבר שאינו דוחה שבת ונאפין בפנים, והלח"מ עמד בזה, ועיין בברה"ז. ז ונראה לפי מה שכתבו התוס' לעיל נ"א בד"ה אפי לה שהקשו הלא אין כ"ש מקדשין שלא בזמנן, ותירצו דכיון דלא דחי שבת אם כן מאתמול הוי זמן יעוי"ש, והנה לפי"ז אם יצוייר האפייה בשבת בהיתר דאז אין כ"ש מקדשין מערב שבת, ולפי"ז לדידן דקיי"ל שנים שעשו פטורין בזה יכול וזה יכול, א"כ הלא יצוייר מעשה לחה"פ ושתי הלחם בשבת בהיתר ע"י שנים, וא"כ לא יקדשו הכלי שרת מער"ש כיון דהוי שלא בזמנו, והא דבאמת אין עושין כן לעשות ע"י שנים זהו מפני החשיבות המצוה שאין חולקין אותה לשנים, וע"כ דזה לא הוי דרבנן גרידא, אבל עכ"פ לענין פסול לינה שפיר יש מקום לומר דלא שייך פסול לינה קודם הזמן, ואם בשביל דלא אפשר בשבת, הלא אפשר ואפשר, וזהו ע"י שנים, ואעפ"י שאיסור דרבנן איכא גם ע"י שנים, אמנם כיון דלא הוי אלא דרבנן גרידא, ועוד דאין שבות במקדש, ממילא אין כאן קידוש כלי קודם הזמן, אבל מפני שעכ"פ חק קבוע במקדש שאין עושין מלאכת הקודש ע"י שנים, ממילא בשביל זה קרינן לה לא אפשר למיעבד בשבת, ובשביל זה יש. קידוש כלי גם כן, אבל קידוש זה לא הוי אלא קדושה מדרבנן, אולם לענין פסול אוקמינהו אדאורייתא שאין כאן קידוש כלי, ושפיר פסק הרמב"ם דנאפין בפנים, ואינם דוחין את השבת, והא דפריך הסוגיא ומוכרח למימר תברא, הוא משום דסתם משנה ר"מ, ובתוספתא פרי"א דמנחות תניא בהדיא אליבא דר"מ, ור"מ סבר בשנים שעשו בזה יכול וזה יכול דחייב, נמצא

דלר"מ לשיטתו מוכרחין לומר תברא, אבל הרמב"ם דפסק בזה יכול וזה יכול כר"י ור"ש דפטור וכן פסק בפר"א מהלכות שבת, שפיר פסק להאי דינא דנאפין בפנים ודוחה את השבת, וכמוש"נ. א דף צו כלל אמר רב עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת ושאי אפשר לה לעשותה מערב שבת דוחה את השבת, ופירש"י ושאי אפשר אפייתן אי אפשר לעשות מאתמול ולא לישה ועריכה דכיון דקדשה בכלי מיפסל בלינה, מבואר מזה דלאו דוקא עצם המצוה אלא גם מכשירי מצוה כמו לישה ועריכה גם כן דוחה את השבת מטעם דאי אפשר למכשירין האלו להכין מערב שבת, ויש להסתפק היאך הדין במכשירין האלו שאי אפשר להכין מערב שבת לא מטעם פסול לינה אלא מפני מציאותן כגון להחם חמין דלא בעי כלי שרת ולא שייך בהו פסול לינה אם דוחין את השבת, אבל הדבר ברור שגם זה נקרא בכלל אי אפשר לעשותן מערב שבת, אבל יש להסתפק אם דוחין את השבת דוקא בשעה שיש חיוב מצוה דעבודה וכדומה, או דלמא שגם טרם בא חיוב מצוה מותר בשבת מטעם כיון דעכ"פ ניתן שבת להדחות אצלה, ונפק"מ אם מותר להחם חמין למנחות קודם עמוד השחר שהוא טרם בא זמן עבודה וחיובה, אולם שאלה זו מבוארת בירשלמי פר"ק דר"ה ה"ח דבעי שם דבר שהוא דוחה שבת ביום מכשירין מהו שידחו את השבת בלילה, ולא איפשטא. ב ולכאורה יש להעיר דכיון דקיי"ל דלילה לא הוי מחוסר זמן ומטעם זה במעשר בליל שמיני נכנס לדיר להתעשר, ומטעם זה אמרו בירושלמי פרי"ט דשבת דערל בליל שמיני נקרא ערל מטעם דלילה לא הוי מחוס"ז, וממילא תמוה טובא מדוע לא פשיט הירושלמי מזה דלילה הוי כביום, ולזה העיר לי חכם אחד. ג ונראה דהנה באופן שהגיע הזמן דהמצוה דלמחר, הלילה הקודם יש לדון בו שתים, א) מטעם חסרון זמן, ב) מטעם חסרון דלילה, והביאור בזה כך הוא, דיש לדון בזה ענין שלילי, וענין חיובי, ענין שלילי כיצד, היינו דלענין חסרון זמן המעכב הן בעשיית המצוה, הן בהקרבת הקרבן, בזה אמרינן דחסרון זמן דלילה לא הוי עיכוב בדבר, מפני שלילה לענין להיות ראוי להמצוה, אמרינן דלילה לא נחשב לחסרון זמן, לומר דהוי עיכוב בעצם הדבר, ומשום דכיון דזמן ממילא אתיא, והלילה נחשב ליום שלאחריו, לכן אנו דנין כאילו גם בא הזמן, ואעפ"י שעדיין חסר הזמן האמתי, דהיינו דבעינן יום ממש, אמנם לא הוי עיכוב לענין ראוי, ואמרינן דגם בלילה ראוי להיות המצוה נעשית מצד עצמה מצד הזמן, והא דחסר עדיין יום, זהו רק ענין שלילי, וזה אינו מעכב להיות נידון ראוי למצוה, וזה נלמד מהא דליל שמיני נכנס לדיר להתעשר, דדנין הלילה לומר דהזמן בא, ומזה יליף הירושלמי בשבת גם לליל שמיני לתינוק שלא מל, דתורת ערל עליו, ומפני זה שאנו דנין דלא הוי מחו"ז, אלא נקרא

ערל ממש, מפני החיוב מילה שעליו, ואף שחסר עדיין זמן קיום המצוה דבפועל, מכ"ז לא יצא מכלל ראוי למילה, דחסרון יום הוא רק חסרון שלילי לענין זה, אמנם כשאנו דנין ע"ד החיוב בעצמו, היינו כשאנו דנין בעצם קיום המעשה, ועל זה נדרש יום בחיוב, כמו מצות מילה דבפועל, ומצות הקרבת הקרבנות, מובן מאיליו דזמן הקרבה לא בא עדיין כיון דנדרש לזה יום ממש, ומטעם זה מעשה החביתין, וכל המכשירין להם דמעשיהם הוא מעשה הקרבן, לזה נדרש יום ממש, ואעפ"י שמעשה המכשירין האלה כשרים גם בלילה, אמנם עיקר מצותן אינו אלא ביום, ונפק"מ לענין שבת שנדחית מפני הקרבן, ועיקר הדחיי' אינו אלא ביום שהוא זמן הקרבה דבפועל, אפשר לומר דבלילה שאינו זמן הקרבה דבפועל, ממילא אין בלילה בליל שבת תורת דחיי' להדחות שבת, וזהו כוונת הירושלמי בבעי' זו. ד והנה לכאורה הי' מקום לומר ביישוב דברי הירושלמי דלא פשיט דליל שמיני נכנס לדיר להתעשר, משום דיש לומר דשאני מכשירין דיש לומר דלא דחו בלילה אף שאין מחוסר זמן, ומשום דהרי המכשירין באין משום העצם, וכיון דהעצם לא דחי עכשיו, משום הכי יש לומר דמכשירין ג"כ לא דחו עכשיו, והוא מטעם שלא יהא הטפל עדיף מן העיקר, אבל זה ליתא דאם נפרש כן סברת הירושלמי תצא מזה דבאופן שלא ניתנה עדיין לעשות העיקר, אין רשות לעשות המכשירין, ומזה אף ביום קודם זמן עשיית העצם, אין מקום לעשות המכשירין, ולפי"ז קודם פתיחת דלתות ההיכל וקודם הקרבת התמיד, דאין להקריב לפני זה שום דבר, אז אסור גם לעשות המכשירין לפי סברת האבעי', וא"כ תקשה מדוע בעי אם לעשות המכשירין בלילה, וע"כ מוכח דסבר הירושלמי דביום בודאי מותר, וע"כ הטעם כיון דעכ"פ זמן הקרבה בא, אף שעדיין אין להקריב מטעם סדר ההקרבה, אבל עכ"פ זמן הראוי לקרבן בא, והוא היום שהוא ראוי להקרבה, ולכך בעי הירושלמי לענין לילה דוקא, שהוא זמן שאינו ראוי להקרבה, וא"כ שוב תקשה מדוע לא פשיט מהא דליל שמיני נכנס לדיר להתעשר, דמוכח דלילה ג"כ הוי זמן הראוי להקרבה, ולא הוי בזה חסרון בזמן, ועוד בעיקר הסברא משום דהעצם לא דחי עדיין, לכן המכשירין לא עדיפי מהעיקר, אין ענין זה לזה, דהרי הא דהעצם לא דחי, הוא מפני שלא הגיע זמנו עדיין, והיינו לא מצד העדר דין דדחוי, רק מצד עיכובא דלילה, וא"כ במכשירין דלא שייך זה, דהרי בפעולת המכשירין, דהיינו ההכנה להעצם, אין הבדל בין יום ללילה, מדוע לא ידחו, כיון דזמן דחייה הוא, מפני שלילה לאו חסרון זמן הוא, עפ"י הירושלמי דשבת שם, ועוד דלפי דברי הירושלמי דלילה לאו מחוסר זמן הוא, ממילא יש לנו לדון גם על עצם המצוה דישנה גם בלילה, כיון דאין כאן חסרון זמן, ונחשב כמאן דאיתא למצוה, והא דאינו בהקרבה הוא רק משום דין עיכובא דלילה, אבל

עצם המצוה שהוא העיקר ע"כ נחשב שישנו גם בלילה, וא"כ לא שייך לומר הכא לא יהא טפל עדיף מהעיקר, כיון שבאמת גם העיקר ישנו בלילה לענין זמן, רק בהקרבה בפועל אינו, וזה לא שייך לענין מכשירין. ה ועוד הוכחה לזה מהא דמבואר שם בירושלמי סופר"ק דר"ה בענין זה דבעי להוכיח מהא דקה"ח, היתיב ר' יעקב בר סוסיי והתנינן שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החדש וכו' והביאור דכיון דיוצאין בלילה להעיד על עדות החדש ביום, דבלילה אין מקדשין החדש, הרי שבלילה מחללין השבת לדבר שהוא ביום, וכן פירשו המפרשים שם, והנה שם בקידוש החדש ע"כ ליתא שום דחיי' שבת בעצם הקידוש, והא דרבתה תורה דמותר לחלל שבת בדבר הקידוש, אינו רק אלא לענין מכשירין. וכמבואר, ומדחזינן שרצה הירושלמי לפשוט מזה גם בנידון מכשירין להקרבת הקרבן, ע"כ מוכח דאין לדון ולומר דהטפל אינו עדיף מהעיקר בזה, דאל"כ איזה דמיון הוא לקיה"ח, דשאני התם דהמכשירין הם בעצמן העיקרין בדבר הדחייה, כיון שאין להן עיקר וממילא המכשירין בעצמותן הם העיקר ומהאי טעמא ישנן בדחייה, אמנם בדבר המכשירין של הקרבן דישנן להמכשירין ההם עיקר, דהיינו הקרבת הקרבן בעצמו, וכיון שעדיין לא בא זמן ההקרבה דהקרבן, ממילא לא עדיף הטפל מן העיקר, ומדחזינן שרצה הירושלמי לפשוט מקה"ח לנידון זה, ע"כ מוכח דלא ס"ל להירושלמי חילוק זה, ואם כן חזינן דהמכשירין והעיקר שניהם שווים, אלא שיש להעיקר זמן קבוע להקרבתו, ולהמכשירין אין זמן קבוע להם, ובזה בעי הירושלמי אם יכול לעשות המכשירין גם בלילה, וע"כ הספק בזה אם לא נחשב הלילה לחסרון זמן, וא"כ שוב תיקשה מדוע לא פשיט הירושלמי מהא דליל שמיני נכנס לדיר להתעשר, כמו שפשיט כן הירושלמי בפרי"ט דשבת, וע"כ הביאור בזה כמו שכתבנו לעיל:

ו והנה רוצה שם בירושלמי לומר דמכשירין דחו בלילה ג"כ, כיון שעכ"פ שייכים הם לקרבנות דשבת, ולכאורה יש להעיר על הרמב"ן והר"ן דכתבו בפר' ר"א דמילה דס"ל שאין להחם חמין קודם המילה בשביל פיקו"נ דהתינוק שהוא בסכנה מפני המילה, וטעמם כיון שעתה הסכנה לא באה, וקשה מדוע שאני דין זה מהא דהירושלמי שרוצה לומר דמותר לעשות כל צרכי קרבן גם בלילה, טרם בא זמן ההקרבה, אמנם לפי מה שביארנו אתי שפיר, והיינו דהנה כיון שמצד השלילה אין שם חסרון זמן, כיון דבאמת לילה לא הוי מחוסר זמן לענין ראוי, לומר דאין חסרון בעבור הזמן, באופן השלילי, ולכן כיון דיש לדון בזמן הקרבה דקרבנות שבת גם בלילה דהזמן בא, ולא הוי רק חסרון שלילי ולא חסרון חיובי, ועל זה רוצה לומר שם בירושלמי דגם בלילה מותר לעשות כל המכשירין השייכים להקרבן, מה שאין כן הכא דאעפ"י דאנו דנין דזמן המילה בא, אבל

עכשיו אין אנו דנין בדבר המילה, אלא בדבר הפיקו"נ שיבוא להתינוק אחרי המילה, ולהכי בדבר דפיקו"נ יש כאן חסרון חיובי גם כן, והיינו כי עדיין חסרה מעשה המילה המביאה לידי סכנה. ו הנה קשה לי טובא בהא דסוגיא דשבת קל"ב דלר"א דמכשירין דדחו שבת יליף מהא דביום אפילו בשבת, ומילה עצמה דדוחה שבת הלכה היא, וקרא דביום אתא למכשירין וכמבואר שם בסוגיא ובפירש"י וא"כ בהא דאיתא שם דפריך מהא דאר"א דפיקו"נ דוחה שבת יליף מק"ו ממילה, ומה מילה שהיא אחד מאבריו של אדם כש"כ בפיקו"נ וכו' ופריך והלא אין למידין ק"ו מהלכה, וכמבואר שם, וקשה לימא דיליף הק"ו ממכשירי מילה, דהרי איכא קרא לרבות דמכשירי מילה דוחה שבת, וממילא שוב איכא ק"ו, ומכש"כ הוא מה לענין אבר אחד אפי' מכשירין דחו, כש"כ לגופו של אדם, וממילא איכא למילף בק"ו ממכשירי]. ח והנה בירושלמי שם בר"ה מביא ראיה מהא דתמיד כ"ח דעושי חביתין היו מחמין חמין למנחות קודם עלות השחר, ודחי שהוא בחול, והנה הרמב"ם בפר"ה מביהב"ח הי"א כתב דעושי חביתין מחמין חמין קודם עלות השחר, ולא כתב לחלק אם הוא דוקא בחול ולא בשבת, משמע דעתו שגם בשבת היו עושין כן, וצ"ע. ט תוספות ד"ה שאילו וכו' ומאפה תנור, ויש לעיין הא מנחת מאפה תנור דלא בעי שמן קודם אפייה, ולא בעי כלי שרת כמבואר בתוס' לעיל נ"ה ד"ה כל המנחות, וע"כ דמנחת מאפה תנור לא הוי בהיקשא דאשם וחטאת, ובעיקר הדבר שכתבו דלא בעי לימוד למנחות דבעינן כלי מטעם דבהדיא כתיב בהו כלי, דהיינו שנאמר, מחבת, מרחשת, הנה לעיל ס"ג ד"ה וכשרות כתבו דכיון דלא כתיב עשה במחבת עשה במרחשת כמו שנאמר בחביתין על מחבת בשמן תעשה אינו מוכח דטעונה כלי, וא"כ שפיר יש לומר דמאפה תנור לא בעי כלי שרת מטעם דלא כתיב תעשה בתנור, ולא נלמד גם בהיקשא מטעם דלא בעי שמן, אבל כל המנחות נלמד בהיקשא דלאשם ולחטאת, וכמו שנתבאר. י תוספות ד"ה והאיכא בזיכין, הקשה בקונטרס אמאי פריך הכי דהא שלחן לא מקדש להו לבזיכין, ונראה דלא קשה מידי דהא אמרינן בפ"ק דקומץ מנחה מכלי שע"ג קרקע שכן מצינו בסילוק בזיכין, משמע דהוי כקומץ מע"ג השלחן, עכ"ל, וקשה טובא דהלא שפיר הקשה רש"י להמקשן דפריך והאיכא בזיכין, וכוונתו שאם אין קדושה למעלה מהחלות, וע"כ הביאור דאין השלחן מקדש מפני קדושתן של החלות, ועל זה פריך דס"ד דהבזיכין הם למעלה מן החלות, ואין להם קדושה, ועל זה הקשה רש"י מנין להמקשן דהבזיכין יצטרכו לקדושת השלחן, הלא הבזיכין הם כלי שרת, ומקדשין הלבונה מצד עצמן, והא דמצינו שיליף הש"ס דקומצין מכלי שע"ג קרקע מהא דמצינו סילוק בזיכין, הלא אפשר לומר שזהו למסקנא דש"ס דילן דהבזיכין בגווי' הלחם הוי

יתבי, ולבהדי דלחם הוו קיימי, וא"כ חזינן דהבזיכין הוצרכו לקדושתו של השלחן, אבל רש"י הקשה להס"ד, מנין היה פשוט לו דהבזיכין בעצמם אינם מקדשין ללבונה. א עמוד ב כלי עץ העשוי לנחת ואינו מקבל טומאה, משמע מכאן דכלי עץ העשוי לנחת לא בעינן כלי הבא במדה, אלא גם כלי קטנה כהשלחן ומכ"ז אם הוא עשוי לנחת אינו בר קבולי טומאה הוא, וזהו שכתב הרמב"ם בפר"ג דכלים כל כלי עץ העשוי לנחת אפילו כלי קטן אינו מקבל טומאה, וכתב הראב"ד דמקורו מהא דשולחן של מקדש דדין כלי העשוי לנחת הוא אם לא היו מטלטלין אותו ברגלים, רק מקשה דלמא שאני הכא משום דאסור בטלטול מדכתיב תמיד לפני, יעוי"ש, וביאור הדברים דאכתי אין ללמוד מזה באופן שרק עפ"י ייחוד גרידא ייחדוהו להיות לנחת. ב ונראה דע"כ הא דעשוי לנחת אינו מקבל טומאה, לא הוי מפני שמשתמש לנחת, אלא מפני שעיקר העשיי' היתה לנחת, דזה ודאי אם העשי' היתה עבור תשמיש שהוא שלא לנחת, לא נפקע שם כלי טלטול ממנה אפילו אם ההשתמשות הוא לנחת, והיינו מפני כי לא יתבטל תורת כלי טומאה ממנה רק בשינוי מעשה, וכן מבואר בתוס' חגיגה כ"ו ד"ה כלי עץ, יעוי"ש, ולפי"ז הכא גם כן אין לומר הטעם בהשולחן של מקדש מפני שאסור בטלטול, והוא כי האיסור טלטול שלו הוא ההשתמשות לנחת, וזה לא מהני, רק באופן שהעשיי' היתה לזה מעיקרא, מה שאין כן השתמשות גרידא בלא עשיי' דמעיקרא לזה לא מהני, וכיון שרק העשיי' קובעת לזה, א"כ אין לחלק בין היתה העשיי' לנחת לפי דעתו גרידא, או שהיתה העשיי' לנחת גם באיסור טלטול, כי במחשבה לא יותפס האיסור שאח"כ, ומבואר לנכון פסק הרמב"ם, ובטורי אבן במגילה כ"ו כתב דמקורו מש"ס דשם מתיבותא דשם, דפריך רבא כלי עץ העשוי לנחת הוא, יעוי"ש, אבל דלמא גם שם מיירי שהיתה גדולה ואינה בת טלטול מפני כובדה וגדלותה, והנכון כמו שכתבנו. ג אלא מלמד שמגביהין אותו לעולי רגלים ומראין בו לחם ואומרים להם ראו חיבתכם וכו' סילוקו כסידורו וכו', הנה משמע שגם מרחוק נראה הנס הנעשה בלחם הפנים, וזהו ע"כ כמו שפירש הריטב"א ביומא כ"א שכתב שהיה חם הרבה עד שהבל יוצא ממנו כלחם היוצא מן התנור, ומפרש הא דמראין אותו לעולי רגלים שכל עולי רגלים ראו הנס הזה, ואי אפשר לראות מרחוק שהיה חם אלא על אופן זה, יעוי"ש, ושפתים יושק. ד הנה חשיב שם ביומא הנס שלא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, ופירש"י שם שאם יארע פסול אין אחר תחתיו מפני שאין מרבין לקצור וכו' יעוי"ש, והקשה הריטב"א שם למה אין תקנה לפסול העומר והא תניא ביומא ז' שאם נטמאת, ואם יש אחרת מביאין אחרת תחתי', יש לומר כי פעמים שהיו קוצרין הרבה וטוחנין כדי שני שיעורים, אבל זה לא היה מצוי יעוי"ש, וקשה לי

טובא הא ע"כ התם הפירוש מביאין אחרת היינו אף במחובר כמבואר להדיא בסוגיא לעיל ע"ב דפליגי שם רבי וראבר"ש ורבי סבר שם דמביאין אחרת מהמחובר אף שהוא נקצר שלא כמצותו, מפני שלא נקצר בליל ששה עשר, ולפי"ז אתי שפיר דהוצרך הנס בכדי שלא תהי' העומר מהנקצר שלא כמצותו. א דף צז התחתונה אינה צריכה כל עיקר לפי שמונחת על טהרו של שולחן, והנה יש לעיין בשולחן שנטמא היאך מטבילין אותו, דהלא כיון שהחלות תמיד עליו, היינו לרבנן דמבואר לקמן דפליגי אר' יוסי וסברי אלו מושכין ואלו מניחין, וכבר עמלו בזה גדולי אחרונים כאשר יבואר. ב גרסינן בפסחים ק"ט אמר רב אשי אמר לי רבין בר חיננא שולחן של מקדש של פרקים הוי דאס"ד הדוקי הוי מיהדק אמתא באמתא היכי יתיב וכו' יעוי"ש, וכתב הגאון אור חדש בשם הגאון מוהר"ה הא דנקט שולחן משום דשאר כלים אפשר ליטבול חוץ לעזרה במקוה גדולה יותר רק השולחן דא"א ליטבול בחול דהי' מונח עליו לחה"פ, ולחה"פ דוחה טומאה, ורק בשבת אפשר ליטבול כשסילקו השני טרם סידרו החדשה, ובשבת אסור ליטבול, ורק במקדש מותר מטעם דאין שבות בעזרה, והקשה האו"ח שם בשם ספר א"י דע"כ זה דוקא לר' יוסי דאילו לרבנן א"א לטבול מטעם דסברי דלא נקרא תמיד אלא באופן שאלו מושכין ואלו מניחין, וא"א למבול, ולר' יוסי דסבר דאפילו סילוק הישנה שחרית, וסידר החדשה ערבית גם זה נקרא תמיד, א"כ היה יכול להמתין בסידור החדשה עד מוצ"ש ולטבול בלילה במקוה גדולה חוץ לעזרה, ועל זה השיג האו"ח שם דע"כ א"א לטבול בלילה מטעם דבעי הערב שמש, ומפרש דע"כ כוונתו דטבילה צריכה להיות ביום השבת דוקא משום דבעי הער"ש, והסידור הלחה"פ יהיה בלילה אחרי הער"ש, וזהו לר' יוסי דוקא, עכת"ד, ובהגהות מצפה איתן הקשה דאי מיירי בטומאה שצריך הער"ש היאך יעבור על שבות בשבת בשביל צורך למוצאי שבת, יעוי"ש, וזה יש לדחות דבאמת הוי הצורך גם לשבת, דהרי מצוה איכא לסדר תיומ"י ורק מטעם האיסור, והוא המעכב לסדר עד מוצ"ש, אבל כיון שצורך איכא גם ביום אפשר שגם בזה לא גזרו שבות במקדש. ג אבל עיקרן של הדברים תמוה טובא הא דפירשו דהסידור בערבית לר' יוסי הכוונה בלילה, דזה ליתא הא סידור לחה"פ עבודה היא, ובעינן דוקא יום, כמבואר במגילה כ', והסידור בלילה פסול, ונפסל גם הלחה"פ, כמבואר ביומא כ"ט ע"ב דפריך שם כי מטי בי שמשי תקדוש ותפסול, ופירש"י משום כידור דלילה, וע"כ כוונת ר"י הא דסדר הישנה ערבית היינו בין הערבים, וגם מברייתא דאב"ש מוכח כן. ד ובעיקר פירושא דהסוגיא היה נראה לומר לרבנן ג"כ דסברי אלו מושכין בצד זה ואלו מניחין בצד זה, וזה תמיד האמור בתורה, וכשבאו לטבול השולחן ע"כ טובלין אותו והלחה"פ עליו,

ולא הוי חציצה לטבילה כיון שתמיד כן דהלחה"פ עליו, והרי"ז כאינו מקפיד, ולא גרע מטבעת שעל האצבעות אם אינו מקפיד עליו אינו חוצץ, ואם נטמא השולחן ובאופן דלא בעי הער"ש אתי שפיר דמניחין תיכף אח"כ החדשה, ואם בעי הער"ש אזי אין ברירה דלחם הפנים החדש יטמא מהשולחו מטעם דטבו"י מטמא קודש, אבל התועלת תהי' לשבת הבאה, שיזהרו בנגיעה, ולשבת הבאה יהיה לחה"פ טהור, והנה לפי מה דתניא הכא שהחלות התחתונית היו מונחות על טהרו של שולחן, לכאורה אין המים נכנסים שם כלל, וע"כ צריך לומר כמו שכתבנו דהמצוה דתמיד משויהו כאינו מקפיד, ואין כאן חציצה. א דף צח ובדיו מנלן דתניא ויאריכו הבדים יכול היו נוגעין בפרוכת ת"ל ויראו וכו', והנה בדין של הבדין כתב הרמב"ם בפר"ב מכלי המקדש הי"ג וז"ל המסיר אחד מן הבדים מן הטבעת לוקה, יעוי"ש, ותמוה מניין לרבינו שלוקה גם על אחד, הלא בגמ' יומא ע"ב ומכות כ"ב אמרו המסיר בדי הארון לוקה, משמע שנים, וגם הנו"כ לא כתבו מקור לזה, עוד יש לעיין היאך הדין בשהסיר שניהם אם לוקה שמנים, ומצאתי בספר מעין החכמה שעמד בזה. ב ונראה דהנה קשה לכאורה אמאי לוקח הא הוי לאו שניתק לעשה דכתיב בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו, ואם מסיר הבדים כל ימיו בעמוד והחזר קאי לתקן הלאו, לכן נראה דזה הוקשה גם לרבינו אמאי לוקה האי הוי אפשר לתקנו, וממילא הוי לאו הניתק לעשה, ומזה למד הרמב"ם דהכא ע"כ איכא מלקות גם באחד מן הבדים, והיינו מדאמרה הסוגיא במכות כ"ב דיש מלקות להמסיר בדי הארון, ממילא מוכח דע"כ יש מלקות באחד, וכאשר יבואר. ג והוא לפי הכלל שכתב הרמב"ם בפר"א מתמורה ה"א וז"ל ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבה ניתק לעשה וכו', ועוד שאין לאו שבה שוה לעשה שהצבור והשותפין אין עושין תמורה וכו' יעוי"ש, ביאור הדברים שמפני שהלאו כולל יותר מהעשה, דצבור ושותפין ישנם בלאו ואינם בעשה, להכי יש בזה מלקות, ואין כאן לאו ניתק לעשה, ומטעם זה הכא בהא דמסיר בדי הארון אם אמרינן דגם במסיר בד אחד לוקה, נמצא דהלאו כולל יותר מהעשה, דהרי הלאו ישנו גם באחד מן הבדים, והעשה לאו יתוקן רק אם מושיב את שניהם, דע"כ אם הסיר את שניהם לא מהני אם הושיב אחד, דהרי עכ"פ טרם קיום מצוה זו דבטבעות הארון יהיו הבדים, נמצא דהל"ת ישנו בין באחד ובין בשנים, והעשה אינה אלא דוקא בשמתקן את שניהם, נמצא דהלאו כולל יותר מן העשה, ובזה לא דנין דין ניתק לעשה, ולהכי לוקה. ד אמנם כל זה אם אמרינן דגם במסיר בד אחד לוקה, דאל"כ אלא אמרינן דדוקא בשמסיר את שניהם לוקה, נמצא דאין הלאו כולל יותר מהעשה, וא"כ הוי לאו שניתק לעשה, ואמאי לוקה, ומכח זה הי' הוכחה להרמב"ם דע"כ גם במסיר בד אחד

לוקה. ה וממילא מוכח דאינו לוקה שמנים אם מסיר את שניהם, דאל"כ אלא אמרינן דיש לאו מיוחד על כל אחד מן הבדים, א"כ הוי כל אחד בפני עצמו, וא"כ שוב הוי כל אחד ניתק לעשה, משום דאם הוי שני לאוין ע"כ יש עשה על כל לאו בפ"ע, וא"כ שוב הוי ניתק לעשה, ואתי שפיר דלא כתב הרמב"ם דלוקה שמנים כשמסיר את שניהם, וכמוש"נ. א דף צט עמוד ב' במשנה והחלות מתחלקות לכהנים, הנה בדבר חלוקת החלות לפי ההתייחסות הכהן גדול בעבודתו בכל הקרבנות וגם בהחלוקה מבואר בפר"ק דיומא דף י"ז, ת"ר כיצד מקריב חלק בראש אומר עולה זו אני מקריב וכו', ויש לעיין אם יש לו זכות לכהן גדול גם בקרבן של כהן עצמו, ומקום הספק לזה, אם אמרינן דהתורה העדיפה כחו של כהן גדול לגבי המשמרת, אבל לא העדיפה תורה כחו יותר מבעלי המשמר, והנה בקרבן של כהן עצמו מצינו שמדחה את בעלי המשמר כדתניא ב"ק ק"ט מניין לכהן שבא ומקריב בכל עת ובכל שעה שירצה ת"ל ובא בכל אות נפשו ושרת יעוי"ש, הרי חזינן דכהן בקרבן של עצמו מקריב גם במשמר שאינו שלו, וא"כ עדיפא כחו מבעלי משמר א"כ יש לומר דעדיפא כחו מכהן גדול ג"כ או דלמא שכח כהן גדול עדיפא גם להדחות כהן מקרבן של עצמו, והנה בגבו"א מחליט שכח כהן גדול עדיפא אפילו להדחות כהן מקרבן של עצמו, אבל לדעתנו נראה דכיון דכהן בקרבן של עצמו בודאי דהוי בעלים על זכות ההקרבה, ובכהנים בודאי הוי כהן המקריב שלוחו של כהן הבעלים דכיון דהוא מצי עביד הוי בר שליחות, וכן מבואר להדיא ב"ק ק"י דאיתא שם עבודה דכי עביד ע"י הדחק שליח נמי מצי משוי יעוי"ש, וכיון שכן בודאי דהכהן יש לו לעכב הקרבן שלא להקריבו בלעדי שליחותו, ובדבר שבעינן שליחותו של בעלים, בזה לא מצינו שנתנה התורה יתרון כח לכהן גדול, ומה שהביא ראי' דמצינו כח כהן גדול גם ברגלים שכל המשמרות שוות בו ואין כח משמר הקבוע יפה בו, ומכל זה כהן גדול יפה כחו, ומזה מוכח דכהן גדול יפה כחו גם נגד משמר הקבוע, אינו דמיון דהתם בקרבנות ציבור שאני, משא"כ בקרבן של עצמו שאינו שייך לציבור פשיטא שהכהן בעצמו הוא הבעלים של הקרבן, ואין לכהן גדול זכות בהקרבתו, וצריך עיון. ב שם ביומא אתאן לרבנן דאמרי לא שקיל פלגא, וכתבו התוסי"ש וז"ל ומחצה לאהרן ומחצה לבניו לאו דוקא שיטול כנגד כולם אלא קרוב למחצה עכ"ל, ורצונם בזה דמנא להו לרבנן לומר דנוטל קרוב למחצה, ואם בשביל ליפות כחו של כהן גדול סגי ברביע או שליש, ולזה כתבו דבאמת כך דרשו חכמים את הקרא כמו שדרש רבי דמדכתיב והיתה לאהרן ולבניו, ופרט לאהרן להדיא דהכוונה בהכרח לדרוש שהכוונה מחצה לזה ומחצה לזה. ורק בזה פליגי דרבי סבר דכוונת התורה דוקא לחלקים שוים מחצה לזה ומחצה לזה, ורבנן סברי דכוונת

התורה קרוב למחצה, וכפי שישערו חכמים, זהו ביאור דבריהם בזה, ובגבו"א מצאתי מפרש דרבנן גם כן סברי כרבי מחצה לזה ומחצה לזה, ורק מפני כבודו של כהן גדול אינו נוטל מחצה, וכסברת התוס' ד"ה ומודו רבנן, יעוי"ש, הנה לפי מה שביארנו מבואר בתוסי"ש דלא כדבריו, וגם הריטב"א כתב דרבנן לא סברי כרבי וכתב דרבנן סברי ליפות כחו של כהן גדול בבציר מפלגא גמרא גמירי להו, ולא ממשמעותי' דקרא, יעוי"ש, ודעת התוסי"ש דזהו פשוטו של קרא ממש לפי דרשתם, וכמו שכתבנו. ג שם י"ח ומאי ארבע או חמש לרבנן דאמרי נכנס נוטל שש והיוצא נוטל שש, ושכר הגפת דלתות לא שקיל משתים עשרה בעי מיפלג בציר חדא מפלגא חמש שקיל, ולר' יהודה דאמר נכנס נוטל שבע שתים בשכר הגפת דלתות וכו' מעשר בעי מיפלג בציר חדא מפלגא ושקיל ארבע, ויש לעיין לר' יהודה אמאי לא פלגינן מאחד עשר, והא ע"כ בשכר הגפת דלתות אינו מגיע אלא חדא דהרי ע"כ ששה היה נוטל בלאו הכי כי כן הוא החלוקה דלחצאין, ורק נוטלין חלה אחת מן המשמר היוצא ונותנין למשמר הנכנס עבור שכר הנפת דלתות, וא"כ החלוקה צריכה להיות מאחד עשר חלות, דהיינו מחמשה של היוצאין, ומהששה של הנכנסין, ואעפ"י שאין לחלק החלה האחד עשר משום דאין נותנין פרוסה לכה"ג, אמנם פרוסה זו יוותר הכה"ג ויחלקו המשמרות השנים את האחד עשר ביניהם, והכ"ג יקיים בזה החלה הא דדינו לישקל בציר מפלגא, וממילא נשארו עשר חלות, ויטול כה"ג חמש, והיא קושיא עצומה, ומצאתי בגבו"א עמד בזה יעוי"ש, ודבריו לא יספיקו לתרץ מניין להש"ס לדייק מהמשנה דשתים היה עבור שכר הגפה דלתות, דלמא רק אחת עבור הגפה. ד והנה בריטב"א מצאתי כתב וז"ל ושכר הגפת דלתות פירש ולא חשיבי ממנין החלוקה כלל וכאילו אין באין לחלוקה אלא עשר חלות בלבד עכ"ל, וכנראה שהוקשה לריטב"א גם כן בזה ופירש שהשתי חלות הוא עבור השכר הגפה, אבל עדיין אינו מובן איזה היכר יש שהשתים הוא בשכר הגפה, כיון שעכ"פ ששה מגיע לו בלאו הכי, ושכר הגפה אין לו אלא אחת, וצריך עיון. ה והנה במשמר המתעכב פירש"י כגון כשחל יו"ט ראשון בשבת שהיו יכולין לבוא באחד בשבת והם קדמו ובאו בער"ש, או שחל יו"ט אחרון להיות בחמישי שהיו יכולין לילך מער"ש ונתעכבו שם בשבת אין נוטלין אלא שתי חלות, (ואין דינם כשבת שבתוך הרגל שכולן שוין מפני שהיו יכולין לילך מכאן, או שלא להקדים ביאתן), ומשמר הקבוע נוטל עשר ומחלקין ביניהם, ולר"י שתים בשכר הגפה, ומחלקין ביניהם שמנה, והנה הרמב"ם בפירושו להמשנה בסוכה מפרש כשחל יום ראשון בשני בשבת, ואין להמשמר הנכנס בשבת שקודם יו"ט אלא יום אחד בלבד, ויבוא החג וישתתפו כולם בעבודה, או שיחול יו"ט אחרון יום ה' ואין

להמשמר הזה אלא יום אחד, ובאופן זה כך הוא הסדר דכשחל יום טוב ראשון בשני בשבת, אז נוטל המשמר היוצא עשר חלות, והמשמר הנכנס מפני שמתעצלין לבוא ליום אחד בלבד, להכי אין מגיע להם אלא שתים, וכן אם חל יו"ט האחרון של חג ביום ה' שאז אין להמשמר הקבוע אלא יום אחד אז המשמר היוצא נוטל שתים, והנכנס נוטל עשר, כן מבואר בכס"מ פר"ד דתו"מ הי"ג יעוי"ש, ולפי פירוש הרמב"ם ע"כ לר' יהודה דסבר דשתים ניתנין להמשמר הנכנס עבור הנפת דלתות הכא באופן שחל יו"ט ראשון בשני בשבת שאז בשבת הקודם יו"ט מגיע להמשמר הנכנס שתי חלות ולא יותר, ולר' יהודה כשנותנין לו עוד שתי חלות עבור הגפה, הרי להדיא ניכר שכרם, שכר הנפה כיון שאין כאן תורת חלוקה כלל, וכיון שלפעמים היה ניכר להדיא שהוא שכר הגפת דלתות, להכי נקבע בקביעות שתי חלות עבור שכר הגפה, ולא נכנסו בכלל החלוקה, ולהכי אתי שפיר הכא דהכהן גדול לא שקיל בחלוקה מהשתים האלו כלל, ואפשר שזהו כוונת הריטב"א, וא"כ יש כאן יסוד גדול להרמב"ם ז"ל דלכל המפרשים תקשה מניין שהשכר היה שתי חלות הלא לפי חשבון היה השכר חלה אחת, ולפירוש הרמב"ם מבואר להדיא כי שתי חלות היה שכר הגפה. ו שם, הא דאיכא משמר מתעכב והא דליכא משמר המתעכב, והנה לפירש רש"י אתי שפיר משום דלפעמים לא היו מתעכבין המשמרות עד לאחר שבת, וא"כ פעמים פעמים יש, אבל לפירוש הרמב"ם מה שייך הא דאיכא משמר המתעכב הא ע"כ יש אימתי שחל יום טוב בשני בשבת ומשמר המתעכב הוא משמר הקבוע, וע"כ הכי פירושא דש"ס הא דאיכא המשמר המתעכב היינו כשחל יו"ט באופן הזה כדלעיל, והא דליכא היינו בשאר שבתות השנה, וכן פירש הלח"מ שם ברמב"ם פר"ד מתו"מ. ז והנה נשמע מדברי הרמב"ם דמשמר הנכנס מתעצלים לבוא ביום המוגבל שהוא יום השבת כשחל יו"ט בשני בשבת מטעם דלא הוי אלא יום אחד העבודה המוטלת עליהם, וכן כשחל יו"ט בחמישי בשבת שאין להם אלא עבודת יום אחד שהוא יום ששי בשבת, ומתעצלין לבוא כל המשמר בשביל יום אחד, וממילא הוי המשמר היוצא מועטים, ומדבריו מוכח דאפילו כשחל יו"ט של עצרת שהוא רק יום אחד גם כן הוי הכי, וזה תמוה דהלא כיון שהיו"ט הוי בס"ה יום אחד, וממילא עבודת כל השבוע עליהם מוטל, וא"כ היאך מתעצלים לבוא לעבודה עבור ששה ימים ימי עבודה המוטלת עליהם, עוד תמוה דביו"ט של עצרת שהוא רק יום אחד, א"כ מה זה ההבדל אם חל בשני בשבת או בחמישי, הלא גם אם יחול באחד מימי השבוע עכ"פ יש יום אחד בשבוע שאין עבודה מוטלת עליהם, ומה לי אם יום השני, או החמישי, או יום אחר, וכל זה צריך ביאור. ח וביותר תוגדל התמיה בזה דהלא גם ביו"ט עצמו

כל העבודות של היום לבד מקרבנות הרגל מוטל על המשמר כמבואר במשנה בסוכה נ"ה ע"ב וכן פסק שם הרמב"ם בפיה"מ וגם בפר"ד מכלי המקדש פסק כן להדיא וגם נדרים ונדבות עליהם מוטל יעוי"ש, וא"כ התמיה רבתי על הרמב"ם וכבר הקשה בזה הגאון החכם צבי סי' קס"ו יעוי"ש, והיא תמיה עצומה. ט אמנם מכח רב התמיה, נראה לומר בכוונת הרמב"ם כך, דהתעצלות המשמרות בא משום שכיון שרק יום אחד לפני יו"ט כשחל יו"ט בשני בשבת, ואז כבר הרבה מן המשמרות כבר בא בעזרה, וכמו שכן היה בהכרח המציאות כמו שפירש"י משמר המתעכב, וכיון שיש הרבה מן המשמרות ממילא בני המשמר, הקבוע מתעצלים בחשבם שכעת הרבה יש מן המשמרות ודוחקים עצמם לעבודה, ובלעדם תהיה ההקרבה כהוגן, ולכן כשרק יום אחד מפסיק בין שבת, להרגל, שאז כבר באו הרבה מהמשמרות, להכי בני המשמר הקבוע מתעצלים, אמנם כשיש שני ימים בין שבת לרגל אז יראים בני המשמר פן יתעכבו הקרבנות בהתעצלותם, מפני כי בני המשמרות הבאין לרגל עדיין לא באו שני ימים קודם הרגל, וחובה מוטל על המשמר הקבוע, ולכן יבואו כולם, וכן בשחל יום טוב בחמישי בשבת חושבים בני המשמר כי מפני שעדיין מתעכבים בני המשמרות מהרגלים שלא הלכו עדיין לביתם, והמה דוחקים לעבודה, וא"כ ע"כ לא יתבטלו הקרבנות אף רגע, לכן מתעצלים בני המשמר בחשבם כי בלעדם יוקרב הקרבן במועדו, אבל כשחל יו"ט ברביעי בשבת אז יש לחוש כי ביום הששי כבר הלכו כל המשמרות בי לא יתעכבו שני ימים או שלשה, וממילא יראים בני המשמר הקבוע להתעצל ולהתעכב ובאים כולם בשבת, וגם בזמן הקבוע לעבודה, ואם נפרש כן בכוונת הרמב"ם אף שאין זה נכלל בלשונו היטב, אמנם אם נאמר כן בכוונתו מיושב הכל, כי אין כוונת הרמב"ם שמתעצלים מפני שאין להם עבודה, רק כוונתו כי מפני ריבוי בני המשמרות הממהרים לבוא לעבודתם עבודת הרגל, להכי גם בערב הרגל דוחקים את עצמן לעבודה היינו שרוצים שיכבדו להם, ומטעם זה מתעצלים בני המשמר הקבוע לבוא בשבת, אבל ברגל ע"כ באים כשארי בני משמר, ורק ביום השבת לא באו, ולא קשה הכא קושיות הח"צ כלל דהרי ע"כ גם הרמב"ם סבר שיבאו ברגל, ורק ביום השבת לא באו. י ובעיקר שיטת הרמב"ם דסבר דהמשמר שזמנו בשבת שהרגל חל בשני או בחמישי אין מגיע להם אלא שתי חלות, אם הוא מטעם קנס, או דלמא מפני שהמה מועטים ודי להם בשתי חלות לפי ערך הכהנים, אמנם מסוגיא דידן שמבואר שאין לכה"ג חלקו בהשני חלות האלו, יש להוכיח שמצד קנס נטלו מהם חלקם, ולהכי אין לכה"ג עסק עמהם כיון שהשתי חלות האלו אין זה חלקם המגיע להם, וגם מפני שאין זה כבודו של כה"ג ליטול חלק עם הנוטלים האלו שאין נוטלים

חלקם הראוי ובני קנסא נינהו, אבל אם אמרינן דהשתי חלות הוא החלק הראוי להם, א"כ אמאי אינו נוטל הכה"ג חלקו מהם, ומה שכתב הלח"מ מפני שאין להם אלא שנים יעוי"ש, דחוק דהלא אם זה חלקם המגיע בודאי אין סברא שיוגרע בשביל זה חלקו, הלא גם משתי חלות של עצרת נוטל חלה אחת, ומוכח מזה כי מפני עצלותם נטלו מהם חלקם, וזהו כעין קנסא, ואין לכה"ג עסק עמהם, וגם מזה ראיה להרמב"ם דלהראשונים דסברי כרש"י תקשה מדוע מפסיד כה"ג בדאיכא משמר המתעכב מדוע יגרע משבת שבתוך הרגל דכהן גדול נוטל חלק מכולן, וכבר עמוד בזה בגבו"א יעוי"ש, ולהרמב"ם ניחא כמו שנתבאר. יא והנה הלח"מ כתב שם לדעת הרמב"ם דכשחל עצרת ביום ה' דאז נוטל המשמר הנכנס בשבת שלפני עצרת רק שתי חלות יעוי"ש, ודבריו תמוהין כי ע"כ רק באופן שרק יום אחד מפסיק בין שבת לרגל אז הדין דמשמר הנכנס אינו נוטל רק שתים, אבל בשיש עוד יום דהיינו שני ימים בין שבת לרגל שאז משמר הנכנס נוטל חלקו בשלימות, והוי הדין להיפך דכשחל עצרת ביום ה' בשבת שאז משמר היוצא אינו נוטל רק שתי חלות מפני עצלותן לבוא ליום אחד שהוא יום הששי, ומצאתי גם בספר חזון איש סי' כ"א השיג בזה על הלח"מ. יב כתב הרמב"ם פר"ד מתו"מ הי"ד וז"ל כהן גדול לעולם נוטל מכל משמר חצי החלות שזכה בהן שנאמר והיתה לאהרן ולבניו מחצה לאהרן ומחצה לבניו, ואין כהן גדול נוטל פרס שאין זה כבודו, עכ"ל, והקשה הלח"מ הא מבואר בש"ס דדין זה דאין כה"ג נוטל פרס, זה הוי דוקא לשנויא דאביי דמשני הברייתא רישא ומציעתא רבנן, ומודו רבנן בפרוסה דלאו אורח ארעא למיתבי' לכה"ג, ורבא מוקי כל הברייתא כולה כרבי, וא"כ לפי"ז לרבא אין כאן הוכחה להאי דינא דלאו אורח ארעא למיתבי' פרוסה לכה"ג וידוע דאביי ורבא הלכתא כרבא, וא"כ מנין לרבינו לפסוק דאין דינו של כהן גדול בפרוסה עכת"ד יעוי"ש, ולדעתי תמוה הרבה, דהלא להרמב"ם לשיטתו לא יצוייר כלל שיזכה כה"ג בחלקו בפרוסה, דהנה בש"ס חידש אביי דאעפ"י שמגיע לכה"ג פחות משלימה דהיינו פחות מחלה שלימה מחלות דשתי הלחם, מ"מ מפני שאין כבודו של כהן גדול בפרוסה, להכי נותנין אותו שלימה, ולהרמב"ם שפוסק כרבי דתמיד נוטל כהן גדול מחצה א"כ לא יגיע לו לעולם בחלקו חלה פרוסה, ובשלמא לשיטת רש"י והראשונים דמפרשי משמר המתעכב זהו בני המשמרות הבאים לרגל ונתעכבו, או שמיהרו לבוא, ומגיע להם שתי חלות שאין להכהן גדול חלק בהן, וממילא נשארו עשר חלות ומגיע לכל משמר ומשמר חמש חלות, וכשיחלוק הכה"ג עמהם דהיינו מכל משמר ומשמר בפני עצמו, ממילא מגיע לו לכה"ג מכל משמר שתים וחצי וזהו שמגיע לו גם פרוסה לחלקו.

ואז אם תהיה הדין שאין כהן גדול נוטל פרוסה, ע"כ תהיה החלוקה באופן אחר היינו שהכהן גדול יטול חלקו מראש, דהיינו קודם שיטלו המשמרות חלקם ופליג כהן גדול מתרווייהו, וכן כתב הריטב"א שכן היתה החלוקה, יעוי"ש, ובאמת מבואר כן לשון הש"ס דידן דנקט מעשר בעי מיפלג ושקיל חמש, והיינו דהכה"ג נוטל כל המגיע לו משני המשמרות מראש, ואח"כ מחלקין בני המשמרות ביניהם את החמש הנשארים, ויחלקו גם חלה אחת לחצאין, אבל לשיטת הרמב"ם לא משכחת להכהן גדול פרוסה, דהרי מפרש משמר המתעכב, שזהו או משמר הנכנס, או משמר היוצא, שנוטל שתי חלות, והעשר נשארו לבני משמר אחד, וא"כ החלוקה לחצאין אין כאן פרוסה, וא"כ לאיזה צורך כתב הרמב"ם הדין של פרוסה. יג וע"כ דדינו של הרמב"ם הוא באופן אחר, והיינו שהש"ס מיירי בפרוסה המגיע לו לחלקו פרוסה, והרמב"ם ע"כ מיירי באופן אחר היינו שאם נפרסה חלה אחת שלא במתכוון, אז בוררין להכהן גדול השלימין, והיינו שזהו כעין הרמה דתרומה שגם כן הדין שבוררין לתרומה השלימין מפני החשיבות דהשלם כמבואר ברמב"ם פר"ה דתרומות ה"ב וז"ל תורמין בצל קטן שלם אעפ"י שהוא קטן, והיינו מפני חשיבותו ולא מפני שהוא מתקיים כמבואר שם דמיירי אפילו כשהכהן עומד לפניו, וה"נ הוי זה כעין הרמה שמכבדין בני המשמר את הכה"ג ובוררין לו שלימין מפני כבודו, זהו סברת הרמב"ם בזה, ואין זה כלל דינו של אביי שם בסוגיא, וממילא אינו ענין כלל לפלוגתא דאביי ורבא. יד אמנם מדלא הביא הרמב"ם בדין כה"ג בדדאיכא משמר המתעכב אינו נוטל אלא חמש, (דהרי סבר כרבנן דאין נותנין עבור הגפת דלתות, ממילא אית לן לומר דכה"ג נוטל חמש), ומדסתם הרמב"ם משמע דע"כ סבר דכה"ג נוטל תמיד מחצה שלימה, ונוטל גם מבני המשמר המתעכב חלה אחת, וזה מדויק בלשונו, וע"כ מוכח מזה דפסק כאביי, והיינו משום דאסיק הש"ס בקשיא לרבא. וכמו"ש בלח"מ, ולאביי ליכא כלל תנא דסבר דיוגרע זכות כה"ג בדאיכא משמר המתעכב, ועתה שפיר יש לפרש דסבר הרמב"ם דנותנין להם רק ב' חלות מפני כי אין באין אלא מעט, אבל לפי"ז יש לעיין אמאי מפסיד כהן גדול חלקו מהשתים כיון דע"כ השתים הכא כמו שש בעלמא, בשאר ימות השנה, וצריך עיון, ובאמת כתב כן הרמב"ם שם בהלכה י"ג יעוי"ש. והיינו כי לא סבר כרבא, ודוק בזה. אמר ר' יוחנן משום רשב"י אפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית ועברית קיים לא ימוש, לכאורה רשב"י סותר דברי עצמו ברכות ל"ה שאמר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וכו' תורה מה תהא עלי', אבל יבואר לפי דברי הר"ן נדרים ח' ששתי מצות הן בלמוד התורה, א) ידיעת התורה מקרא דושננתם שיהיו דב"ת מחודדין בפיך, ב) לימוד התורה שמחיוב אדם ללמוד תורה אפילו אחרי שיודע

כל התורה על בוריה, והנה שם בברכות הכוונה על המצוה דושננתם, אם יעבוד עבודה חומרית תורה מה תהא עליה, אבל הכא מיירי לאחר שלמד תורה הרבה ויודע הלכה על בוריה, ורק בשביל קיום מצוה דלימוד, על זה אמר רשב"י דבק"ש שחרית וערבית קיים מצוה זו. א דף ק תני אבוה דר' אבין לא זו בלבד אלא אפילו עולת העוף שנמלקה בלילה ומנחה שנקמצה בלילה תצא לבית השרפה, והנה ביומא כ"ט פירש"י דנפק"ל משחיטה דהני במקום שחיטה דקרבן עומדים יעוי"ש, ביאור הדברים דנפק"ל מדכתיב בשחיטה ביום זבחכם, וכל הני דאתי להכשר הקרבן דמיא לזביחה, ומטעם זה אין ללמוד מביום צותו שדין הוא בכל הקרבנות שמצותן ביום ע"כ צריך לומר משום דסברת רש"י דלא מצינו למילף מביום צותו אלא הקטרה, וכל הני עבודות שקודם הקטרה ובאות להכשרו של קרבן דמיא לשחיטה ונלמד מביום זבחכם, ומטעם זה פירש"י הכא דקומץ קרב ביממא יליף מביום צותו, ויש להעיר מהא דאיתא במגילה כ' דמליקה נלמד מביום צותו, ועיין תוספות לעיל ריש מכלתין. ב אלא אפילו עולת העוף שנמלקה בלילה ומנחה וכו', והנה הקשו התוס' הכא וגם ביומא שם תיפ"ל דגם בלא פסול לילה דהיינו אפילו אם נעשות עבודות האלו ביום קודם תמיד של שחר פסולים יעוי"ש, ויש לעיין דהא ע"כ עיקר הדין של איסור הקרבה קודם תמיד של שחר זהו דוקא בזמן הקרבה, דהיינו ביום, משא"כ לילה אינה ענין להקרבת התמידין לא משום ההקרבה דלאחר תמיד של ביה"ע, ולא משום ההקרבה של קודם תמיד של שחר, ורק מפני פסול לילה גרידא נגעו בזה, וב"ה מצאתי בחידושי הריטב"א ליומא שם כתב ליישב כן הקושיא, יעוי"ש, עוד נראה לפי מה שכתבו התוס' דבשביל פסול לילה לא בעינן להמתין מלשרוף עד עמוד השחר, ולפי זה הא דתני ר' אבין תשרף היינו מיד, ואם היה הפסול משום קודם תמיד של שחר היה טעון עיבור צורה כמבואר בפסחים ע"ג והובא בתוס' הכא כי הפסול הזה דלאחר התמיד הוי פסול מחמת דבר אחר ובעי עיבור צורה וה"ה הפסול של קודם התמיד, הוי פסול מחמת דבר אחר, משא"כ פסול לילה הוי פסול מחמת עצמו ופסול הגוף הוא. ג והנה התוס' ביומא שם כתבו והי' נראה לדקדק דלא מיפסל אחר התמיד מדתנן פסחים צ"ח פסח שנתערב בבכור וכו' מיהו מצינן לדחות בההיא במותר פסח אייריי דהוי שלמים, והא דפריך והא אין מביאין קדשים לביה"פ היינו שממעט באכילת מותר הפסח שנאכל לזרים ואוכל כבכורים שאינם נאכלין אלא לכהנים יעוי"ש, וקשה הא בלאו הכי אתי שפיר הכא דממעט באכילת קדשים היינו דמותר הפסח אינו נאכל אלא ליום ולילה ובכור נאכל לשני ימים, וא"כ מספיקא יהיו כולם נאכלים לחומרא ליום ולילה, וע"כ דסברי התוס' דמותר הפסח שתורת שלמים עליהן דין שלמים עליהם

לגמרי גם לענין זמן אכילה ונאכלים לשני ימים ולילה, אבל תמוה הרבה הא מבואר בפסחים פ"ט להדיא דמותר פסח אינו נאכל אלא ליום ולילה, ומצאתי במל"מ פר"א מתו"מ ה"נ ד"ה וראיתי, עוד הוכיח שם מהא דהקשו התוס' ויעלה וילין בראשו של מזבח ותירצו דסבר כמ"ד לינה מועלת בראשו של מזבח, וקשה הלא אף אם לינה אינה מועלת בראשו של מזבח הא התם מיירי במותר הפסח ואם זמן אכילה אינו אלא עד הבוקר, וכל הלילה אסור באכילה טרם הקרבת אימורים, ולמחר אסור מטעם נותר, וע"כ מה מועיל לן ראשו של מזבח, ומזה מוכח דסברי התוס' דמותר הפסח דינו כשלמים לגמרי, אף לזמן אכילה דין שלמים עליו ונאכל לשני ימים ולילה ולהכי אם לינה אינה מועלת בראשו של מזבח שפיר היה הבשר נאכל יעוי"ש, אמנם דברי התוס' תמוה הרבה מהא דפסחים פ"ט דמותר הפסח אינו נאכל אלא ליום ולילה. ד והנה בעיקר הדין במותר הפסח בזמן אכילתו איתא בזבחים ט' אמר ר"ג אמר רבה רב אבהו מניין למותר הפסח שהוא קרב שלמים שנאמר וזבחת פסח וגו' אלא מכאן למותר הפסח שיהא לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר ומאי ניהו שלמים, ועוד איתא שם ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים פירש"י חגיגת ארבעה עשר, וכתבו התוס' דכן פירש"י בסוף כל הפסולים דאיתא שם בתודה שנאכלת ליום ולילה מניין לרבות שלמי נזיר ושלמי פסח ופירש"י זהו חגיגת ארבעה עשר, נמצא דלרש"י יש לומר דמותר הפסח שדינו כשלמים היינו אף לזמן אכילה לשני ימים ולילה כדין שלמים, והתוס' מפרשים שם דמותר דינו כתודה לזמן אכילה, ובאופן זה מפרשים הא דאיתא בתו"כ גם כן, נמצא דדברי התוס' סותרים זה את זה לפי מה שכתבו ביומא שם ולפי מה שהוכיח המל"מ, ולפלא שלא העיר בזה המל"מ, אבל בין לרש"י ובין לתוס' דיומא שם תקשה מסוגיא מפורשת בפסחים פ"ט. ה ובעיקר הדין יש לעיין אם מותר הפסח הוי עליו תורת שלמים לכל מילי א"כ מדוע ישתנה בדין זה דזמן אכילה, ואין לומר דרק הוספת דינים הוסיפה תורה עליהם, אבל לא להקל על דיני אכילה וזמן אכילה, ולהכי אף על פי שתורת שלמים עליו לענין שבעינן סמיכה ונסכים, אבל אין להקל בזמן אכילה, דליתא דע"כ גם להקל תורת שלמים עליו כמו לענין זה שכשר שלא לשמו, וגם לענין אכילה ע"כ מותר ביום הבאתו אעפ"י שפסח אינו נאכל ביום עד הלילה, וגם לענין בל תאחר אינו עובר עד שלשה רגלים כשארי קרבנות ולא כפסח, כמבואר בר"ה ה', והנה לפי שיטת התוס' בזבחים אתי שפיר דילפינן מהא דרבתה תורה בקרא ובשר זבח תודת שלמיו ומרבינן כל מה שדומה לתודה הבאה בכעין חיוב הבאה ואינו דומה לשלמים הבאים לגמרי ברשות, והני מותר הפסח הבאים לשלמים מטעם החיוב שבראשונה, מפני שבאים ממותר פסח, ולהכי לענין זמן אכילה

לא נתנה תורה יותר מתודה, וכן מצאתי בפירוש מלבי"ם בזה, ולשיטת רש"י ותוס' ע"כ סברי דלגמרי תורת שלמים עליו לכל דבר, והיינו דלא מסתבר לחלק בשלמים. ו ויש לעיין בדבר המותר פסח דקרב שלמים היאך הדין בזה אם אמרינן דלאחר שאידחי מפסח הרי הוא שלמים גם מזמן ההקדש, כעין בירור דלמפרע, או דלמא שרק מזמן דלהבא הוא שלמים, ונראה דזה תליא אם בעי עקירה או לא, דאם בעינן עקירה מפסח לשלמים, א"כ ע"כ אין כאן בירור כלל דשלמים הוא מדסתמא פסח הוא, אבל אם אמרינן דלא בעי עקירה וסתמא שלמים הוא א"כ איכא למימר דשלמים הוא למפרע, ונפק"מ בזה לענין זמן אכילה דאם אמרינן דתורת בירור יש כאן ששלמים הוא, א"כ בכל הפרטים דין שלמים עליו ונאכל לשני ימים כשלמים, ואפשר דהתנא שסבר דלענין ב"ת דינם כשלמים וזמן ב"ת שלשה רגלים היינו דסבר דלא בעי עקירה, וא"כ נתברר ששלמים נינהו גם מראש, ובזה אתי שפיר דברי התוס' ביומא שם דסברי דמותר פסח נאכלים לשני ימים, והיינו מפני ששם מיירי למ"ד דלא בעי עקירה, ולדידי' הרי הם שלמים גם מראש, וע"כ הסוגיא דפסחים פ"ט מיירי למ"ד דמותר פסח בעי עקירה, ומעכשיו נעשו שלמים ושלמים כאלו הבאים בחיוב מחמת פסח תורת תודה עליהם, והיינו מפני שסיבת הפסח הביאתן לזה וזמן אכילה בזה הוא כתודה היינו ליום ולילה, ולדינא אם קיי"ל להלכה דלא בעי עקירה, א"כ נתברר ששלמים מעליא נינהו מראש והרי המה באים בתורת שלמים וא"כ גם זמן אכילתם כשלמים, וזהו שיטת רש"י, ולהכי ע"כ מפרש רש"י הא דתו"כ דמיירי בחגיגה י"ד, ואתי שפיר לפי"ז שיטת רש"י ותוס'. ז כתב הרמב"ם פר"ד ה"ח פסח שנתערב בשלמים יקריבו כולן שלמים, וכתב מרן הכס"מ זה פשוט עפי"מ שנתבאר דמותר פסח קרב שלמים יעוי"ש, ותמוה הא אין מביאין קדשים לביה"פ ומותר פסח אינו נאכל אלא ליום ולילה, ומצאתי בספר אור שמח עמד בזה בתמיה וגם הביא מהתוספתא שמותר פסח כיון שאינו נאכל אלא ליום ולילה להכי כשנתערב בשלמים ירעו עד שיסארבו, וימכור ויביא בדמי היפה שלמים באכילה יום ולילה, ויביא בדמי היפה שלמים אחרים ונאכלים שני ימים ולילה יעוי"ש, ולפלא שלא נחית לזה דמבואר שיטת רש"י ותוס' ביומא דמותר הפסח נאכלין לשני ימים ולילה, אמנם בדברינו אפשר לומר דהתוספתא סוברת גם כן דבעי עקירה כסוגיא דפסחים פ"ט והרמב"ם פוסק דלא בעי עקירה כמבואר להדיא בדבריו בפר"ד מפסוה"מ הט"ו יעוי"ש, ואפשר שמצאו להכריע בזה מטעם הדין דב"ת המבואר בר"ה ומזה מוכח דלא בעי עקירה והיינו כי נתברר למפרע ששלמים הוא וכן גזרה בזה תורה דכן הוא דרכו של הפרשת הפסח דמפרישין אותו לזה שאם עפ"י סיבה לא יוגמר לפסח, שאז שלמים הוא

מראשית ההפרשה, (וכן מדויק לשון הש"ס פסחים ע"ג מרישא הוי לי' שלמים), ולהכי לענין ב"ת תורת שלמים עליו לגמרי, ומטעם זה מבואר כי לא בעי עקירה, וממילא לענין אכילה זמנו גם כן כשלמים, ומה שמדייק הלח"מ בפר"ד מפסוה"מ דהרמב"ם סבר דבעי עקירה מדכתב בפר"ד מק"פ ה"ג וז"ל אם שחטו אחר שנודע שמשכו הבעלים את ידיהם הרי"ז ישרף מיד, ומוכח מזה דבעי עקירה והוי פסול הגוף, משום דאל"כ הא הוי שלמים ופסולו מחמת דבר אחר הוא ובעי עיבור צורה יעוי"ש, ושפיר מתפרשה כוונת הרמב"ם שמשכו הבעלים את ידיהם ועדין לא קיימו הפסח וחיוב פסח עליהם, ואם כן עדיין עומד פסח זה להיות קרבן לפסח שני, והרי"ז כנטמאו הבעלים דבזה לכו"ע בעי עקירה כמבואר בגמ' מטעם דעדיין עומד הוא להיות פסח, ועוד דלא שייך הכא לומר הוברר שלאו פסח הוא אלא שלמים כיון דעדיין עומד הוא להיות פסח ולהכי בזה לכו"ע תורת פסח עליו אפילו למ"ד בכ"מ דלא בעי עקירה, והא דפריך הש"ס להוכיח מזה דבעי עקירה, היינו עיקר ההוכחה ממתו הבעלים וכמו שפירש"י שם ד"ה ישרף מיד, (נמצא לפי"ז דלהרמב"ם שני אופנים יש יש אופן דבעי עקירה, ויש אופן דלא בעי עקירה, ולפי"ז אתי שפיר הא דפסחים פ"ט בפשוטו, דהיינו כיון דשם עדיין ספק אם פסח הוא או מותר פסח הוא, ואם כן מספיקא עדיין לא נעקר ממנו שם פסח, ובספק אם פסח הוא עדיין אינו נעשה שלמים מאיליו, בלא עקירה וגם עקירה אינו עושה אלא מכאן ולהבא, ודין תודה עליו לענין זמן אכילה וכמו שנתבאר לעיל) וא"כ עכ"פ אין מזה הוכחה שסבר הרמב"ם דבעי עקירה, ממילא אית לן לומר דסבר הרמב"ם דלא בעי עקירה, ואתי שפיר דפסק הרמב"ם דפסח שנתערב בשלמים יקריבו כולן שלמים. ח כלי שרת מקדשין שלא בזמנין מיתבי כל הקרב ביום וכו' אינו קדוש ליקרב אבל קדוש ליפסל, ופירש"י כגון בלינה ובמחו"כ וכו', וביומא שם פירש"י קדוש להיות מוכשר באותה קדושה ליפסל בטבו"י וכו' ובלינה אם לן, וזו גם היא נפסלת בלינה דקיי"ל בזבחים עמוד השחר עושה לינה יעוי"ש, משמע מפירש"י דדוקא בעמוה"ש עושה הכא לינה, וא"כ יש לתמוה הא לפי"ז תקשה קושיות התוס' שהקשו מאי איריא נקמצה אפילו בלא קמיצה נמי כיון שקדשה בכלי תצא לבית השרפה כדתנן במעילה ט', ותירצו דהקמיצה מהני לענין דלא בעי עמוה"ש, וכן כתב הריטב"א, ולשיטת רש"י תקשה האי קושיא, ונראה דהנה אעפ"י שבעלמא גם בלעדי קמיצה יש פסול לינה על המנחה תיומ"י משהונחה בכלי כמבואר שם במעילה במשנה, אמנם הכא בשנקמצה ואם אין כאן תורת קומץ אם כן הרי זה מנחת שחסרה ואין לה קדושה דמנחה, מטעם החסרון, ואף שאין בזה פסול ויש לה תיקון למלאות כמבואר לעיל ט' לר' יוחנן וק"ל כוותי', אמנם לענין פסול לינה שוב אין

כאן פסול, דכשם שאינה מקדשת חסרה כמבואר לעיל ח' כן גם אינה נפסלת חסרה, והיינו דבשעה שאין הקדושה במילואה אז אין לינה פוסלת בה, וזהו כי אין הלינה פועלת אלא על השיעור דוקא, וכמו שמצינו בסוכה נ' דאם אמרינן דיש שיעור למים אז אין לינה פועלת על היתר מהשיעור כמבואר שם וא"כ הכי נמי בשחסר מהשיעור אין לינה פוסלת, ורק מפני שהחידוש דין שכלי שרת מקדשין שלא בזמנו, להכי יש כאן קידוש קומץ, וממילא נפסלה כל המנחה כולה, וזהו מטעם דכיון שיש כאן קמיצה, נמצא דפועלת הקמיצה וההכשר שלה זהו סיבת הפסול, ותשרף, והחידוש דין הוא שהקמיצה של לילה אינו כחסר המנחה, וצריך עיון. ט יש לעיין למ"ד אין לינה מועלת בראשו של מזבח היאך הדין בשנתן הקומץ של לילה על ראשו של מזבח אם כשר הוא, ומסתברא דלא מהני כיון שפסול הגוף הוא הא דעבודת לילה, ולא דמי להא דהקשו התוס' שם ביומא ויעלה ויילין בראשו של מזבח דשאני התם דהוי פסולו מחמת דבר אחר דשחטו אחר תמיד של בין הערבים, משא"כ הכא בעבודת לילה, ובאמת זהו סברת התוס' שכתבו דהכא תשרף מיד, והיינו שפסול הגוף הוא. וממילא לא מהני נמי ראשו של מזבח, וממילא אין להקשות מדוע נקט נקמצה הא אפילו בלא נקמצה כיון שקדשה בכלי תצא לבית השרפה, דהרי הכא הענין הוא הפסול של עבודת לילה, ופסול הגוף הוא, ולא מהני אפילו ראשו של מזבח, ובזה יש לעיין מדוע פירש"י דהפסול מטעם לינה, ומשמע דלמ"ד אין לינה מועלת בראשו של מזבח גם הכא אינו נפסל הקומץ, וצריך עיון הא הוי הכא פסול הגוף. י ונראה דכוונת רש"י דכיון דמהני הקמיצה לענין ליפסל בלינה, להכי נחשבת הקמיצה עבודה, היינו דבאמת יש לפרש הסוגיא בשני אופנים הא שמשני דקדוש ליפסול, א) דבשביל דמהני הקמיצה לענין ליפסל, להכי הוי קמיצה גם טרם הפסול, וממילא הוי תיכף פסול הגוף, ב) דבשביל הפסול שבא לבסוף זה עושה הקביעות לשלול ממנו לאהדורי הקומץ להכלי, וממילא נעשה עתה עבודת לילה, והנה התוס' ע"כ מפרשים כאופן הראשון ולהכי סברי דתשרף מיד, והיינו דהחשיבות של קביעת הקומץ לפסול, עושה זאת לעבודת לילה תיכף, אבל רש"י פירש כאופן השני, והיינו שהפסול שולל היכולת לאהדורי, וממילא נעשה עתה עבודת לילה ופסול הגוף, ולפי"ז לרש"י למ"ד אין לינה מועלת בראשו של מזבח אם היתה הקומץ על המזבח עד אחד עמוד השחר שפיר אמרינן נהדרה ונקמצה, ואין כאן עבודת לילה, אבל עפי"ז תקשה לרש"י מה יוסיף לנו ומה יתן הא דנקמצה בלילה הא בלאו הכי כיון שלא נחשבת עבודה עד זמן לינה, וא"כ בלאו הכי נפסלת בלינה מפני קדושת המנחה, וזהו כוונת התוספות בהקושיא, וע"כ כמו שנתבאר דאי לאו עבודה הוי זה במנחה שחסרה. עמוד

ב תוס' ד"ה שני ימים וכו' כתבו דאמר וכו' כל הראוי למזבח, אינו יוצא מידי מזבח לעולם, היכא דאיכא תקנה לא אמר משום לחם חום יעוי"ש, ולכאורה משמע מזה דכל עיקר האי דינא דכל הראוי למזבח וכו' לא הוי אלא מדרבנן, והוא מדחזינן דהיכא דאיכא תקנה לא אמר, ואם הוא מה"ת היאך נתיר איסור דאורייתא, ותמוה לפי מה שכתבו התוס' זבחים נ"ט ד"ה עד שלא, ועי' במל"מ פר"ה מעירובין, אבל נראה דכוונת התוס' דבשביל דבעינן לחם חום לא נקרא זה חזי למזבח, ביאור הדברים דאם יש עצה לאפות ער"ש, אסור לאפות מיום ד', שע"כ תהי' הלחם צונן, והיינו דהנס שהלחם חם הוא דוקא אם אנו עושין כדין ואנו אופין ביום המוגבל, אבל אם אופין בזמן מוקדם לא יהיה הלחם חום, וא"כ הלחם שנאפה ביום ד' לא חזי מטעם חסרון לחם חום, וא"כ אין זה ענין להא דחזי למזבח אינו יוצא מידי מזבח, וכמו שנתבאר. פרק שנים עשר א משנה המנחות והנסכים שנטמאו עד שלא קדשו בכלי יש להם פדיון, משקידשו בכלי אין להם פדיון, העופות והעצים והלבונה וכלי שרת אין להם פדיון, והנה משמע דבסיפא דלא מפליג בקידוש כלי, שאין חילוק בזה בין קודם קידוש לאחר קידוש, וגם קודם קידוש אין להם פדיון, אמנם הרמב"ם בפר"ו מא"מ ה"ה כתב התנאי דכלי שרת אכולהו, כמבואר שם, ועמד בזה הלח"מ, וכתב משמע דאכולהו קאי ואפילו עצים ולבונה ואפילו בעצים שייך קידוש כלי דבפר' כל הפסולין אמרו והאמר מר והבשר לרבות עצים ולבונה הכא במאי עסקינן שקדשו בכלי, משמע דשייך קידוש כלי בהן וא"כ כיון דהכל תלוי בקידוש כלי א"כ למה בריש פר' המנחות והנסכים חילקו בין מנחות ונסכים שנטמאו קודם קידוש כלי לאחר קידוש כלי ובסיפא דמתני' גבי עופות עצים ולבונה כתבו סתם אין להם פדיון והי' להם לחלק בעצים ולבונה בין קודם קידוש לאחר קידוש וליתנינהו ברישא, יעוי"ש, ונראה לבאר דהרמב"ם ע"כ יש לו שיטה אחרת בעצם הענין, ולשיטתו אתי שפיר דבריו גם בזה, וכאשר יבואר. ב כתב הרמב"ם שם בה"ד, וז"ל הסלת והיין והשמן והלבונה והעופות והעצים וכלי שרת שנפסלו או שנטמאו אין פודין אותן שנאמר והעמיד והעריך, כל שישנו בהעמדה נערך, ואלו אינן בכלל העמדה, לפיכך אין נפדין לעולם, יעוי"ש, ודבריו תמוהין טובא, א) הלא כלל זה דהעמדה והערכה בבעלי חיים נאמר, ולא במטלטלין, ודוחק לומר דכוונת הרמב"ם על עוף לחודיא, עי' בתוסיו"ט, ב) הלא בגמ' מבואר שהטעם משום דאין פדיון לקדושת הגוף, ורק בבהמה בעלת מום אמרה תורה להאי חידושא, ג) הלא זה סותר למה שכתב בפר"ה מעירובין הי"ב דבהקדיש שחוטה וכדומה הרי זה תפדה כשאר מטלטלין, והכא בשהקדיש סולת ויין ושמן הרי הם בדומה לזה, והם בכלל פדיון, ד) לדברי הרמב"ם שהחסרון העמדה והערכה מונע הפדיון, א"כ

מדוע יש פדיון קודם שקידשו בכ"ש, ואם בשביל שאין לם קדושה"ג, הלא גם בקדושת דמים סבר הרמב"ם דישנו בדין העמדה והערכה, כמבואר שם, ואם כל אלו הם בדין זה, א"כ מה לי קודם שנתקדשו מה לי אחר שנתקדשו, ה) תמוה מנין להרמב"ם לומר מעם שלא נאמר בתלמוד, סו"ד דברי הרמב"ם צריך תלמוד. ג כתב הרמב"ם בפר"ה מערכין וכרמין הי"ב וז"ל כל המקדיש בהמה בחייה בין טהורה בין טמאה בין קדשי הבית בין קדשי מזבח שנפל בהן מום או תמימה הראוי' ליקרב כמו שיתבאר הרי זו צריכה העמדה בבית דין שנאמר והעמיד את הבהמה, לפיכך אם מתה הבהמה קודם שתערך ותפדה אין פודין אותה אחר שמתה אלא תקבר, אבל אם הקדיש שחוטה או נבלה לבדק הבית הרי זו תפדה כשאר מטלטלין עכ"ל, וכתב הראב"ד וז"ל א"א אפילו למזבח ואפילו הקדישם חיים למזבח ומתו אם היו בעלי מומין מתחלתן יפדו, עכ"ל, עי' ברדב"ז שם, ובכס"מ, ובלח"מ, ונראה לבאר שיטת הרמב"ם עפ"י דברי הספרא, כאשר יבואר. ד תניא בספרא פ' בחקתי פרשתא ד' ואם כל בהמה יכול בבהמה טמאה הכתוב מדבר, כשהוא אומר אם בבהמה הטמאה ופדה הרי בהמה טמאה אמורה הא אינו מדבר אלא בפסולי המוקדשין שיפדו, יכול יפדו על מום עובר ת"ל אשר לא יקריבו ממנה קרבן לד', יצא מום עובר שהוא כשר ליקרב למחר, טמאה לרבות את המתה יכול אפילו אמר הרי זו הקדש ומתה תפדה ת"ל והעריך, את שיש לו עמדה יש לו ערכה ואת שאין לו עמדה אין לו ערכה, מניין לרבות המתה ולהוציא את שאמר הרי זו הקדש ומתה, אחר שריבה הכתוב מיעט, הרי אנו למידין אותה בבהמה"ט מה בהמה"ט מיוחדת ששוה שעת פדיונה לשעת הקדשה אף אני ארבה את המתה ששוה שעת פדיונה לשעת הקדישה ומוציא את שאמר הרי זו הקדש ומתה שלא שוה שעת פדיונה לשעת הקדישה וכו' יעוי"ש, והנה דברי הספרא תמוה למה צריך לרבות מקדיש את המתה, הלא מתה אינה אלא חתיכת בשר בעלמא, ומה שייך זה להעמדה והערכה, ואין לומר דבא לאשמעינן דיש פדיון לקדושת דמים, הלא זה כבר שמענו מונתן הכסף וקם לו, וכבר נאמרה בתורה דיש פדיון לקדושת דמים, עוד בהא דפריך שם דלמא אתי לרבות לפדיון בהמה שהוקדשה בחייה ומתה, וקשה הא אינה בהעמדה והערכה, וזה נתמעט מהא דוהעמיד והעריך, וא"כ למאי צריך להלימוד שתהיה שוה לטמאה משעת ההקדש עד שעת הפדיון. ה ונראה בביאור דברי הספרא דמחלק בין קדושת הגוף לקדושת דמים, והוא דבקדושת הגוף הקפידה תורה שיהיה הדבר המוקדש בסוג העמדה והערכה, ותנאי הוא בדין פדיון קדושה"ג ולא אמרה תורה פדיון לקדושה"ג אם אינו בסוג העמדה והערכה, וזה נלמד מדאמרה תורה לדין פדיון בבהמת קדשים שהיא בסוג של העמדה והערכה, ובעינן דומיא לזה,

ובהמת פסוה"מ ישנה בדין העמדה והערכה, הן בסוג והן בפועל ממש, ובאופן שמתה ואינה בהעמדה והערכה לא בעינן למעט מדין פדיון, דבלאו הכי אינה בת פדיון מטעם דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, וע"כ כל עיקר כוונת התורה למעט דבעינן שיהיה ההקדש הנפדה בסוג של העמדה והערכה. ובזה יש מקום לומר דגם בהק"ד כן הדין דבעינן שיהיה הדבר הנפדה בסוג של העמדה והערכה, על זה שנה לנו התנא "טמאה לרבות את המתה", לומר כי מי שמקדיש בהמת מתה שהיא רק קדושת דמים לא בעינן לתנאי זה שתהיה בסוג העמדה והערכה, ועל זה שואל התנא דלמא כוונת התורה לרבות באופן שהקדיש בהמה חיה ומתה, וזה יותר מסתבר אשר לכהפ"ח היתה בהעמדה והערכה בשעת ההקדש, ולמעט הקדיש את המתה שלא היתה בכלל זה אף בשעת ההקדש, אבל כ"כ כוונת התנא באופן שהקדיש בהמה חיה לדמים, ולא חלה עליה קדושת הגוף, וזה לא נלמד מוהעמיד והעריך אשר בקדושת הגוף מיירי, על זה משיב התנא דבעינן שוה לבהמה טמאה שאין בה שינוי משעת פדיון, והיוצא מזה דשני דינים הן הא דבעינן העמדה והערכה, והבדל יש בין קדושת הגוף לקדושת דמים, והוא דבקדושת הגוף אמרה תורה דבעינן שיהיה הדבר הנפדה בסוג מין העמדה והערכה, לבקדושת דמים בעינן העמדה והערכה בפועל גם בשעת פדיון, אבל אין זה נלמד מן והעמיד והעריך, אלא דין הוא מטעם דבעינן שוה לבהמה טמאה שאין בה שינוי משעת הקדש עד פדיון. ו ולפי פירוש זה בהספרא מבוארין לנכון דברי הרמב"ם בזה שכתב דביין ושמן וסלת ועופות אינם בני פדיון, והיינו לאחר שנתקדשו בכלי שרת, וקדושין הן בקדושה"ג, מטעם דחסר בהן והעמיד והעריך, היינו שאינן בסוג העמדה והערכה, וזהו מה שכתב בפר"ה מערכין וחרמין ה"ט, וכמו כן בפר"ו מא"מ, ומטעם זה אתי שפיר הא דכתב הרמב"ם בפר"ו מערכין אבל אם הקדיש שחוטה או נבלה, ולא כתב בשהקדיש בעלי חיין בבעלי מומין מתחילתן כמו שכתב הראב"ד, והיינו דהלא לפי דברי הספרא באופן שהקדיש קדושת דמים בעינן דומיא דבהמה טמאה שאין בה שינוי בין הקדש לפדיון, והכא בשינוי בין חיים למיתה, לא רבתה תורה לפדיון. ז והנה לפי שיטת הספרא אשר הרמב"ם תפס כן לדינא שפיר הוכרח לומר דדינא דיין וסלת וכ"ש בעינן שיתקדשו בקדושת כלי שרת, משום שדין זה דשללה תורה תורת פדיון מהם, הוא דוקא בשנתקדשו בקדושה"נ, ותנא דידן דלא ערבם בהדי הדדי במשנה לומר דבעינן בהו כלי שרת אפשר שהתנא דידן לא סבר כהספרא, ואינו מפרש למעט הני דאינן בסוג העמדה והערכה, אלא מפרש דהחידוש דין פדיון לא נאמר אלא בבהמה, והני דברים קדושים העומדים למזבח הן עצמן אף טרם שנתקדשו בקדושה"ג אין להם פדיון, ומטעם

זה לא קשה ג"כ להרמב"ם דפסק בכלי שרת שנפסלו אין להם פדיון, ואילו בסוגיא דידן מבואר דכלי שרת שנטמאו אין להם פדיון מטעם דאית להו טהרה במקוה, משמע הא אם נפסלו יש להן פדיון, ועי' בשעה"מ שעמד בזה, אבל לפי מה שביארנו אתי שפיר דהרמב"ם אחז דרכו לפי דברי הספרא דבעינן בקדושה"ג שתהי' בסוג העמדה והערכה וממילא כלי שרת אינם בסוג זה, להכי אין להם פדיון אף בנפסלו, אבל סוגיא דידן לא סבר כן, ואפשר שגם תנא דידן לא סבר כן, מטעם דלא עריב ותנא רישא וסיפא בהדי הדדי דליבעו כלי שרת.

ח ואפשר דתליא בפלוגתא אם פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, והיינו דהספרא ע"ב סבר דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, וממילא אין לדרוש למעט מי שאינו בהעמדה והערכה לקדשים שמתו, דבלאו הכי אין בהן פדיי', כמו שכתבנו לעיל, ומטעם דבעינן שיהיה הנפדה בסוג העמדה והערכה, אבל המשנה דידן סוברת דפודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ופליגי בזה תנאי, ושמואל בסוגיא דידן אפשר ג"כ דסבר כן, והש"ס בתמורה י"ז רוצה לומר כן לשמואל, אבל יהיה היאך שיהיה סו"ס הרמב"ם תפס לדינא כדינא דהספרא, והוא סבר ג"כ בפר"ב מאי"מ ה"י אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ואתי שפיר לנכון לפי דברי הספרא, וכמו שנתבאר בס"ד. א דף קא אמר רב פפא אי שמיעא ליה לשמואל הא דתניא המתפיס תמימים לבדק הבית אין פודין אותן אלא למזבח שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם וכו' הוה הדר ביה, ולא היא שמיעא ליה ולא הדר ביה לאו אמרת התם כיון דלא שכיחי לא מפרקי הכא נמי כיון דשכיחי מומין דפסלי בבהמה דאפילו בדוקין שבעין נמי פסלי הלכך לא שכיחי, מבואר מזה שכל עיקר הדין הא דמתפיס תמימים שאינו יוצא מידי מזבח לעולם הוא רק דין דרבנן שגזרו חכמים בכדי שיהי' בנמצא קרבנות למזבח, ומזה יש לתמוה על דברי הרמב"ם שכתב בפר"ה מה' ערכין וחרמין ה"ז דזה נלמד מהא דכתיב ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לד' כל אשר יתן ממנו לד' יהיה קודש, כלומר כל הראוי לקרבן ע"ג המזבח יקרב, מבואר שדעת הרמב"ם שזהו דין דאורייתא, ותמוה מסוגיא דידן, והמל"מ שם עמד בזה בתמיה, והנה לכאורה אפשר לומר דסוגיא זו לא אמרה כן אלא אליבא דשמואל שאמר דגם טהורין נפדין, והסוגיא פריך עליה מהא דמתפיס תמימים, ועל זה מחדש שמואל דלא הוי אלא מדרבנן, אבל אמוראי דפליגי אשמואל וסברי דטהורין אינן נפדין יפרשו הא דמתפיס תמימים לבדה"ב שאינו יוצא מידי מזבח לעולם הוא דין התורה, והרמב"ם פסק כוותייהו כמבואר בפר"ו מה' איסורי מזבח ה"ט, ולכן אין סתירה להרמב"ם מסוגיא זו שהוא רק אליבא דשמואל, ומצאתי בשעה"מ שנחית ג"כ

לזה. כ אמנם כד נעיין נראה דאין זה ענין לזה, והוא דע"כ הא דמתפיס תמימים לבדה"ב אינו יוצא מידי מזבח, הכוונה דפודין אותו, והרי הוא חולין, והקונה מחויב לעשותו קרבן, והיינו שיוצא לחולין, ואח"כ מקדישין אותו, וכן מבואר בחידושי הרמב"ן לגיטין ל"ח, והש"ס דפריך הכא לשמואל דאמר נפדין טהורין מהא דמתפיס תמימים לבדה"ב שאינו יוצא מידי מזבח, הכוונה למיפרך מדוע אמר שמואל דטהורין נפדין, ומשמעו דיוצא גם לחולין, ועל זה אמר שמואל דמדרבנן הוא, הואיל ולא שכיחי, אבל שארי דברים השכיחים פודין אותם לחולין ג"כ אפילו מדרבנן, אבל יש ליפרוך לאידך ניסא להני אמוראי דסברי דטהורין אין נפדין תקשה מהמתפיס תמימים וכו' דיוצא לחולין, ורק מחויב להקדשים, ומדוע הכא אין נפדין כלל טהורין, וע"כ הדבר פשוט, דדוקא בשהקדיש תמימים לבה"ב, וחסר עתה ההקדש למזבח, להכי יוצא לחולין ע"י פדיי' מבדה"ב, ומחויב אח"כ להקדיש למזבח, נמצא דאין שייכות כלל הא דהני אמוראי להא דמתפיס תמימים לבדה"ב וכו', ושפיר יש לומר דכל עיקר הדין הא דמחויב להקדיש אחרי פדיי' לקרבן הוא מדרבנן, כמו שסבר שמואל, וא"כ ליתא מאן דפליג אשמואל בזה, וא"כ שפיר הקשה המל"מ על הרמב"ם. ג ונראה לבאר דשני דינים איכא בהא דמתפיס תמימים לבדה"ב שאינו יוצא מידי מזבח לעולם, א) שדין הוא דלאחר הפדיי' מחויבים הבעלים לעשותו לקרבן הראוי לו, ב) דין הוא שתיכף בשעת הפדייה יהיה מוקדש לקרבן, והיינו שאותו יום שנפסקה קדושת בדה"ב תחול קדושת קרבן באופן שלא יהיה חולין אחרי הפדייה, אלא שתהיה הפדייה שתיכף יהיה מוקדש לקרבן, וזהו הכוונה שאינו יוצא מידי מזבח לעולם, והיינו לעולם שלא יהי' חולין באיזה הפסק, אבל יובדלו אלו האופנים זה מזה דהיינו שאופן הראשון הוא דין תורה לומר שדין התורה לפדותו מקדושת בדה"ב, ויהיה מוכן להיות קרבן הראוי לו, אבל באופן השני שתהיה אופן הפדייה לקרבן בלא הפסק חולין בינתים, זהו רק דין דרבנן, ומוכח שזהו דעת הרמב"ם בפר"ה מה' ערכין וחרמין ה"ה שכתב וז"ל המקדיש בהמה טהורה תמימה לבדה"ב אעפ"י שעבר על עשה מה שעשה עשוי, וחלה קדושה עליה ונפדית כשהיא תמימה וכו' ואין הפודה אותה פודה אלא על מנת להקריבה למזבח למה שהיא ראויה שכל דבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם, עכ"ל, מבואר מזה שהדין שתהי' הפדיי' באופן זה שתחול עליה תיכף קדושת קרבן, ובזה לא כתב הרמב"ם שום ראיה מקרא, ואילו אח"כ שם בה"ז כתב וז"ל המקדיש את בהמתו סתם וכו' רואין כל בהמה הראויה להקריב על גבי המזבח זכרים ימכרו לצרכי עולות וכו', ועל זה נאמר ואם בהמה וכו', יעוי"ש, הנה האי ימכרו לצרכי עולות הכוונה שיש מצוה שיבוא הקרבן

לעולה, אבל אין בזה משמעות אשר לא יופסק ממנה הקדושה, בהפסק חולין בינתים אין קפידא, וזה נלמד מקרא, הרי מבואר דשני דינים איכא בזה, היינו דין דאורייתא, ודין דרבנן. ד והנה הרמב"ם מפרש הא דשמואל דאמר דגם טהורין נפדין, היינו דיש להן פדיון ויוצא לחולין, אבל מודה שמואל דמצוה איכא להקדישן שוב להקדש, והגמ' פריך לשמואל מהא דהמתפיס תמימים לבדה"ב אינו יוצא מידי מזבח לעולם והיינו דבעינן שתהיה הפדייה באופן זה אשר תהיה הכנה מוכן לזה להיות הקדש באופן אשר תיכף בצאת הקדש בדה"ב תחול קדושה"ג דקרבן או לו להפודה, או לאחר, בלי שום רגע הפסק דחולין בינתים, וממילא כשהם קדושה"ג שוב אין מקום לפדיון, דכיון דמחויב הוא להקדיש בלא הפסק דחולין, ולא שייך פדיון, דדוקא מהקדש בדה"ב לקדושה"ג שייך פדיון, אבל מקדושה"ג לקדושה"ג לא שייך פדיון כיון דאין הפסק לקדושה, על זה משני הש"ס דהא דבעינן התם שלא תהיה הפסק חולין בינתים, משום דלא שכיחי קרבנות בלא מום גזרו חז"ל על זה, אבל בעצם הדין דלאחר הפדיי' מחויב להקדיש קדושה"ג לעשות קרבן, זהו דין התורה, וזה נכון בס"ד. ה חוץ מעשירית האיפה של מנחת חוטא שהרי אמרה תורה מחטאתו על חטאתו, הנה משמע מזה דכל עיקר הא דאינו יוצא מידי מזבח הוא דאורייתא, ומשמע מזה כהרמב"ם דכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח הוא מה"ת, אבל יש לומר דשאני הכא בטהורין דנחתה לזה קדושת הגוף, משא"כ במקדיש לבדה"ב, ובעיקר דרכי הרמב"ם מבואר לעיל לנכון. א אמר ר' אושעי' שמעתי פיגל במנחה לר' שמעון אינו מטמא טומאת אוכלין, ומפרש משום דהוי אי אתה יכול להאכילו לאחרים, ומיירי דאקדיש במחובר, ולא היה לו שעה"כ, וטהורין אין נפדין, והא דקאמר במנחה, משום דלא משכחת בקרבן אחר, דבקרבנות הנאכלין הרי הוי אוכל, ובקרבנות שאינן נאכלין כמו עולה אעפ"י שג"כ לא היה להעולה שעה"כ דהרי מחיים אסורה משום אבמה"ח, ולאחר הקדש אסור משום הקדש, אבל נקרא אוכל משום אכילת מזבח, וכמו שכתבו התוס', אבל במנחה אם אקדיש במחובר ופיגל בקמיצה אין לה שעה"כ, ואכילת מזבח אין כאן כיון שאסור להעלות הקומץ על המזבח, והשיריים אסורין ג"כ באכילה וכל המנחה נשרפת, והא דלא אמרינן דשרפתה זו היא אכילתה, דהרי מצינו דאכילת אש של הדיוט ג"כ נקרא אכילה כמבואר בזבחים ל"א במחשב ע"מ לשרוף באש למחר שדינו כמו שמחשב לאכול למחר, אם אפקי' בלשון אכילה, וא"כ יצוייר שהפיגול במנחה תטמא טומאת אוכלין לר' שמעון, ואכילת אש נקרא אכילה, נראה דדוקא לענין לקבוע בדין פיגול מועלת המחשבה דאש, והיינו כיון שקבע זה למטרה, משא"כ הא דשרפת פיגול באש, כיון שאין השרפה בתורת מטרה,

אלא דין הוא שגזרה תורה שריפת אש היינו שהוא בתור כליון, דרצון התורה שתכלה הדבר מן העולם על ידי אש, הנה כל דבר הבא בתורת כליון אין זה נקרא בתור אכילה, ומטעם זה גם הא דערלה וכלאי הכרם שדינם בשרפה, אבל לא נקרא אכילה כיון שאינה בתור מטרה. ב והנה קשה לי מובא הלא גם במנחה יצוייר להיות אוכל, היינו בקומץ של המנחה אם העלה על המזבח ומשלה בהן האור שפגע הפיגול ממנו כמבואר בזבחים מ"ג, וכן פסק הרמב"ם, והכוונה משלה בהן האור באופן שעדיין ראוי לאכילה כמבואר ברש"י שם ד"ה פקע, וא"כ יצוייר בקומץ דנעשה אוכל אכילת מזבח, וגם אם ירד יעלה כמבואר ברמב"ם פר"ג מפסוה"מ ה"ט, ואפשר דכיון דר' שמעון סבר דמה שאסור להאכיל לאחרים לא מקרא אוכל, וה"נ כיון שאסור להעלות על המזבח קומץ שנתפגל, ממילא נקרא אינו ראוי להאכילו לאחרים, ויצא מתורת אוכל. א הערלה וכלאי הכרם וכו' ר"ש אומר כולן אין מטמאין טו"א, ויש לעיין לר"ש אם דעתו לאיסורי הנאה דוקא בזה סבר ר"ש דליתנייהו בטו"א, או"ד שגם באיסור אכילה לחודיא, ונפק"מ לענין בשר מן החי, דלענין אבר מן החי אין נפק"מ כיון שבלאו הכי מטמא, אבל נפק"מ לבשר מן החי דאסור גם לב"נ ולא קרינן בזה אשר יאכל אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים, והנה לכאורה הדבר פשוט דכיון דאסור להאכילו לאחרים אינו בכלל אוכל לר"ש, אבל אפשר לומר דרק באופן שאסור גם בהנאה אז יצא מכלל אוכל, והיינו דדבר האסור בהנאה כשנותן לנכרי ואוכל הנה האיסור הזה דהנתינה להנכרי שהוא הנאה נכלל גם כן באיסור אכילה, והוא מדררא דילי' משא"כ איסור בשר מן החי לא הוי עצם איסור אכילת הנכרי בכלל איסור אכילה, אלא איסורו משום דבר אחר הוא, והיינו איסור לפני עור שאינו נכלל בכלל איסור אכילה, ואפשר שבזה קרינן שפיר אשר יאכל גם לר' שמעון. ב והנה לכאורה מדברי התוס' ד"ה אוכל משמע שר"ש ממעט איסור הנאה דוקא מהא דהקשה הרא"מ דהכא לא ממעט ר"ש אלא איסוה"נ ובפר' בסה"ד ממעט מאשר יאכל איסור אכילה ותירצו דהכא מדכתיב מכל האוכל דמשמע כל לרבויי איסור אכילה, וממעט איסוה"נ, יעוי"ש, וא"כ משמע לכאורה דאיסור אכילה מטמא טו"א לר"ש, והנה מדברי התוס' בכורות ט' ע"ב ד"ה מכל האוכל שהקשו ג"כ קושיא זו ותירצו דהתם חיה או עוף כתיב משמע דאתא למעוטי מינים טמאים שאין נאכלין לישראל ואע"ג שיכול להאכילן לאחרים אבל הכא מכל האוכל אשר יאכל משמע שפיר למעוטי שאין נאכל לאחרים, יעוי"ש, ומדלא תירצו התם כמו שכתבו הכא אפשר לומר דפליגי בזה, והתוס' בבכורות סברי דגם איסור אכילה לחודיא ג"כ ממועט לר"ש מטו"א, אבל אין זה הוכחה דיש לומר דהריבוי דמרבה איסור אכילה לפי דברי התוס' דהכא, הכוונה

ג"כ מה שאסור לו לעצמו ולא לאחרים, דהיינו נכרי, משא"כ איסור הנאה דע"כ אינו נאכל גם לאחרים ממועט מטו"א, והנה לפי"ז יש לומר דאיסור בשר מן החי שגם מצד איסורו איסור אכילה אינו נאכל לנכרי גם הוא בכלל זה דלא קרינן בי' אשר יאכל, והא דנקטו התוס' הכא איסוה"ג עיקר הכוונה מטעם שאיסוה"נ ע"כ אסור לאחרים מפני שנהנה מזה שנותן לאחרים, אבל זה לדוגמא, ואפשר שגם באיסור אכילה אם יצוייר שאסור גם לאחרים דינו כאיסוה"נ, וזהו בשר מן החי. ג והנה בהא דפטר חמור פירשו רש"י ורגמ"ה דמיירי ששחטו ועדיין מפרכסת, והנה ע"כ מפרכסת אסור לב"נ בבהמה טמאה לכו"ע מטעם דלא שייך מי איכא מידי בטמאה, ואם אמרינן דגם בשר מן החי לא קרינן אשר יאכל לאחרים. א"כ למה נקט פטר חמור שאסור בהנאה, הלא כל בהמה"ט כן לאחר שחיטה ובעודה מפרכסת, והנה אפשר לומר דלרבותא דרבנן נקט פטר חמור, אבל לר"ש ה"נ גם בכל בהמה טמאה כן הדין באופן שנשחטה ועודה מפרכסת, והוא הדין בשר מן החי, וצריך עיון. ד רש"י ד"ה דמכלי שרת לא אשכחן דבר דמיפרק לאחר שקדש בכלי שרת, ואפילו בהמה בעלת מום שנאמר בה פדיון לאחר שקידשה בכלי שרת כגון ששחט לא אשכחן בה פדיון, הנה מה שכתב רש"י בעלת מום תמוה מובא דהלא עיקר הא דכ"ש מקדשין פסולין נלמד מדין מזבח כמבואר בזבחים פ"ז, וא"כ ע"כ הני פסולין דאין המזבח מקדש, הנה כמו כן אין כ"ש מקדשין, והאי בעל מום כיון שאין המזבח מקדשו ואפילו לר"ע אינו כשר רק בדוקין שבעין, וא"כ פשיטא שאין כ"ש מקדשין בעל מום, ואפשר שמטעם זה השיט"מ לא גרם זה ברש"י. ה ונראה דכוונת רש"י במום שנתהווה לאחר שחיטה כמו בצורם אוזן, בסוגיא דזבחים כ"ה, ובזה לא מהני פדיון ביון שההכשר היה לנכון, אבל במום שנתהווה בעצם השחיטה שאני, ובאופן זה מיירי הסוגיא דחולין שכתבנו בספרנו נזר הקודש לזבחים מ"ב, והיינו באופן שבא במום בב"א עם השחיטה מהני פדיון. א דף קב ע"ב אמר לי' רב אשי לרב כהנא לר"ש דאמר כל העומד לישרף כשרוף דמי נותר ופרה אמאי מטמאין טו"א עפרא בעלמא נינהו, א"ל חיבת הקודש מכשרתן, מבואר מזה דבשארי איסוה"נ העומדות לשרפה אין מטמאין טו"א מטעם דעפרא בעלמא הוא, ולפי"ז ר"ש דאמר לעיל כולן אין מטמאין מטמאין ומפרש הטעם משום דאוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים הוא, ע"כ צריך לומר דזה הטעם דוקא על אותן איסוה"נ שאינן בשרפה, אבל אותן דבשרפה כמו כלאי הכרם בלאו הכי אין מטמאין טו"א משום דעפרא בעלמא הוא. ב והנה הרמב"ם דפסק בפר"א מטו"א הכ"ה דערלה וכלאי הכרם מיתטמאין טו"א, ע"כ דפסק דלא כר"ש ולא סבר הא דכל העומד, והנה אפשר לומר דלהכי כתב הרמב"ם מיתטמאין דהיינו, לקבל טומאה, וסבר

הרמב"ם דלקבל טו"א לא בעי שיעור, והיינו דסבר הרמב"ם דגם לאחר שאמרינן דהוי כשרוף, אבל עכ"פ משהו איכא, וזה די לקבל טומאה, אבל דוחק הוא דעכ"פ משהו אוכל הוא, ולר"ש דסבר דכל העומד לשרוף כשרוף דמי לא הוי כלל אוכל, אלא עפרא בעלמא הוא, וגם משהו אוכל לא הוי, וע"כ דהרמב"ם לא סבר כר"ש. ג אבל יש לעיין מאי פריך לר"ש דסבר כל העומד לישרף כשרוף דמי נותר ופרה אמאי מטמאין, והא עפרא בעלמא הוא, וקשה הלא ע"כ כיון דבעצם לא הוי עפרא, אלא מצד הדין הוי עפרא, אבל בטבעו אוכל הוא, וממילא חל על זה שני דינים, דין אוכל ודין עפרא, וכיון שהיה להם שעת הכושר של אוכל, א"כ לא יצא עדיין מתורת אוכל, ועוד דע"כ אם היה במציאות אפר כזה הנאכל, דפשיטא דאוכלא הוא, והאי נותר ופרה הם אפר כזה הנאכל, וא"כ אוכלא הוא לקבל טומאת אוכלין, וע"כ צריך לומר דכיון דסבר ר' שמעון דנותר ופרה מצד עצמן אינם בתורת אוכל מטעם איסור אכילה, ואינם ג"כ בתורת אכילה לאחרים, ולא קרינן בהו מכל האוכל אשר יאכל, ורק מפני שעת הכושר שהיו מותרין מקודם לאכילה, סבר ר"ש דעדיין לא יצא מדין אוכל, אמנם באופן אם אמרינן דהם עפרא מטעם העתיד העומדים לשרפה, א"כ העתיד מבטל את העבר, מפני שהם כמנגדין זה לזה, והרי"ז כמו בא זה וביטל את זה, וכמאן דליתא לאוכל כלל דמי, ועל שעת ההווה הרי אינו אוכל מטעם איסור, ועל זה משני הש"ס דהוו אוכל מטעם חיבת הקודש, ודינם כאוכלין. ד ובדבר חיבה"ק לנידון זה יש לפרש שני אופנים, א) דהחיבה"ק עושה את ההווה לאוכל, והיינו כי החיבה"ק עושה ביטול להא דכל העומד, וממילא ההווה דינו כאוכל, אבל לאחר שנעשה אפר שוב לא מהני חיבה"ק כיון דבעצם לאו אוכלא הוא, ואין החיבה"ק עושה את האפר לאוכלא, ב) יש לפרש כי החיבה"ק עושה גם את האפר לאוכלא, וממילא גם לאחר שנעשה אפר לא יצא מתורת אוכל, ופליגי בזה רש"י עם הר"י מיגש בהא דאמר ר"ש פרה מטמאה טו"א, דרש"י בשבועות י"ב פירש אם נגע שרץ בבשרה, והיינו דהחיבה"ק לא מהני רק על הא דכל העומד, אבל לא מהני על האפר, וזהו ג"כ דעת התוס' ביומא מ"ח ע"ב, אבל הר"י מגש, הובא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ל"ב, פירש דגם אפר פרה מקבל טו"א, וע"כ הוא מטעם חיבה"ק. ה אמנם כל זה לר"ש, אבל לרבנן דסברי דכל איסורי אכילה והנאה לא יצאו מתורת אוכל, א"כ אפילו אם אמרינן דסברי הא דכל העומד לשרוף כשרוף דמי, מ"מ יש כאן טו"א מטעם ההווה, והוא דאפילו אם אמרינן דהעתיד מבטל הקודם, אבל ההווה מצד עצמו די להיות מקבל טו"א, וגם בלא חיבה"ק שפיר מקבל טו"א מטעם ההווה שהם נקראים אוכל, וא"כ אין ראיה מזה אם לא סבר הרמב"ם כר"ש בהא דכל העומד וכו'. ו והנה הרשב"א שם הקשה

להר"י מיגש מסוגיא דידן מדפריך לר"ש דאמר כל העומד וכו' נותר ופרה אמאי מטמאין טו"א עפרה בעלמא הוא, אלמא פשיטא להו דפרה אינה מטמאה טו"א לאחר שריפתה, מדחזינן דאפילו קודם שריפתה הוי קשיא להו היכי מטמאה טו"א יעוי"ש, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר דעיקר הפירכא לר"ש מטעם דסבר דההווה כמו שהוא אינה מטמאה טו"א מטעם האיסור דמגרע תורת אוכלין, אבל לאחר שנעשית אפר דנפקע האיסור כדתנן דאין מועלין באפרה כדלעיל נ"א, נמצא דאין לדון מכח ק"ו מלאחר שנעשה אפר לאופן הא דקודם שנעשה אפר דאיכא איסור הנאה ואכילה, והיינו דעיקר הפירכא מכח ההווה דאסור באכילה ובהנאה. ז אמנם נראה להצדיק סברת הרשב"א דסבר דאם אמרינן כל העומד וכו' א"כ יש לדון להההווה כמאן דליתא, וכאילו ליתא לאיסורא כלל דמיא, וממילא ע"כ הפירכא לגמרי מכח שנעשה דינו כאפר, והוא דבר המותר גם עתה, ואם בשביל שעתה הוא ראוי לאכילה, זה ליתא דהרי אם יאכל שוב לא יהיה לו היתר ולא שייך כל העומד לאחר אכילה דשוב אינו עומד לזה כמו"ש התוס' בפסחים י"ג, ואין זה דומה לנשפך, וממילא מוכח מזה דהרמב"ם לא סבר כר' שמעון. ח והנה לפי"ז יש לעיין מדוע קיי"ל בכל דבר העומד לשרפה כתיתי מיכתת שיעורא, והא אם לא אמרינן כל העומד לשרוף כשרוף דמי אמאי נחשב כחסר השיעור, ונראה דהביאור בזה דלא אמרה תורה לעשות מצוה במין כזה העומד למצוה אחרת, אשר מצוותה בכליון, ורק אם יצוייר להעשות שתי המצוות במין זה, אז יש לנו לומר דחפץ זה אינו משולל גם מהמצוה השניה, אבל אם שתי המצוות הן צרות זו לזו, והיינו דהאחת המצוה בכליון, והשנייה בקיום, אז אין מקום לשתיהן, וכל מה שנדרש לשריפה, אינו שייך לקיום מצוה אחרת, וזהו ההבדל שבין אם עומדת לשרפה, לשארי איסור הנאה, והיינו דבאיסוה"ג לא הוי חציצה להמצוה כיון ששתיהן מקוימות, ומפני שמצות לאו ליהנות ניתנו, שפיר מקיים המצוה באיסוה"נ ג"כ, אבל דבר העומד לשרפה, כיון שאין כאן מקום לשתי המצות, דהרי אם יקיים שרפה, שוב אין כאן מקום לקיום המצוה מפני חסרון השיעור, ממילא נדחת קיום המצוה הנדרשת בקיום הדבר. ט ויש ליישב בזה מה שהקשו התוס' בסוטה כ"ה דהיאך יהא איסור לאו באוכל ערלה וכלה"כ דלשרפה קיימי, וא"כ הרי חסר משיעור כזית מטעם דכתותי מיתת שיעורא יעוי"ש, ובמה שביארנו אתי שפיר משום דהא דבעינן שיעור לא הוי מטרתו בשביל קיומו אלא בשביל העדרו, דהיינו ג"כ לכליון של הדבר וזהו שלא חייבה תורה על אכילות האיסורים אלא בכשיעור, והיינו שאמרה תורה שאם מכלה את הדבר ע"י אכילתו בעינן כשיעור, נמצא דכל עיקר השיעור נאמר מפני מטרת העדר, וממילא העדר אינו גורע את העדר, והיינו דמטרת השרפה שהוא

העדרו של דבר, אינו גורע שיעור אכילה שהוא ג"כ להעדרו של הדבר, ורק לענין מצוה שמטרתה קיומו של הדבר כמו נטילת אתרוג וכדומה, בזה מטרת העדר כמו שרפה גורעת חשיבותו להיות נקרא דבר קיים עומד בשיעורו, ואין זה ענין לאיסורים, ובזה מיושב מה שהקשה השעה"מ בהא דאיתא בפר"ק דפסחים שורפין התרומה שנטמא בוולד הטומאה עם התרומה שנטמא באב הטומאה, והקשה כיון דתרומה טמא לשרפה קאי ולשיטת רש"י דאין אוכל מקבל טומאה בפחות מכשיעור והכי הוי כתותי מיכתת שיעורא, ולפי מה שכתבנו אתי שפיר, כמו שפירשנו לעיל. ו ולכאורה יש להעיר מהא דמבואר ביבמות ק"ג דפריך שם מבית המוחלט דמטמא בביאה, והא אין כאן בית מטעם דכמיכתת דמי יעוי"ש, אעפ"י שאין שם קיום מצוה בביאה להבית, אבל גם שם הביאור דכיון דאי אפשר לקיים את שתיהן, והוי תרתי דסתרי הא דנתיצה, והא דבית, ומשני דבזה רבתה תורה. א דף קג משנה, האומר הרי עלי מנחה מן השעורים וכו' ר"ש פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין, והנה בגמ' מוקי חזקי' טעמא דת"ק משום דב"ש היא דאחרי תפוס לשון ראשון. והנה לפי"ז יש להבין מ"ט דר"ש דפליג בזה מצד הסברא, במקום שב"ה חולקין על ב"ש, ולא סברי תפוס לשון ראשון ועוד מה שייך לומר שלא התנדב כדרך המתנדבין במקום ובאופן דפליגי ב"ש וב"ה, אם אזלינן בתר לשון ראשון או בגמר דבריו. ב והנה ר' יוחנן מוקי המשנה כב"ה באופן שמפרש דבריו ואומר אילו ידע היה נודר באופן הנאות, והביאור בזה שיש כאן נדר ותנאי, ובזה מהני הפירוש היאך נתכוון בהתנאי, אם כוונתו לעיכובא כמו שאמר, הוי נדר בטל, ואם מפרש שהתנאי בטעות נאמרה, הוי התנאי בטל, והנדר קיים, וכן מבואר בפירה"מ להרמב"ם, ולפי"ז סברת ר"ש דאף באופן שמבטל התנאי, ואומר שבטעות נאמר, אמנם כיון שעכ"פ תלה נדרו בתנאי, נתבטלה האמירה הראשונה, וכמאן דליתא לנדר כלל דמי. א עמוד ב אמר זעירי לא שני אלא דאמר מנחה אבל לא אמר מנחה לא, והנה הפירוש בזה משום דמנחת דבוק לשעורין, עי' ברש"י ובתוס', וכן פסק הרמב"ם בפרי"ז ממעה"ק ה"ט וה"י האומר הרי עלי מנחת שעורים וכו' הרי"ז פטור, אמר הרי עלי מנחה מן השעורים וכו' שואלין אותו וכו' וכדינו של ר' יוחנן אליבא דת"ק, מבואר מזה דהרמב"ם מפרש דינא דזעירי אליבא דר' יוחנן, וזה דלא כרש"י שפירש דזעירי אחזקי' קאי, נמצא מבואר דשיטת הרמב"ם דר' יוחנן סבר אליבא דת"ק דגם במפרש ומבטל להתנאי מ"מ לא נתחייב במנחה רק אם לא אמר בסמיכות ובדבקות, אבל בשאמר מנחת שהוא דבקות אז לא מהני גם אם מבטל להתנאי, והיינו מפני שבאופן זה חסר לעיקר הנדר, והראב"ד משיג וכתב א"א אין לסמוך על הכללות הללו שאם בדקו אותו ואמר אילו הייתי יודע הייתי

מתנדב כדרך המתנדבין אעפ"י שאמר מנחת שעורים וכו' יעוי"ש, ביאור דבריו דהראב"ד מפרש הא דזעירי דקאי אחזקי' שמפרש לת"ק דסבר תפוס לשון ראשון דבזה בעינן שיאמר מנחה בלא דביקות, דלפי"ז לר' יוחנן דקיי"ל כוותי' והיינו במפרש דבזה מחויב בנדר אף בשאמר מנחת בסמיכות. ב והנה יש להבין לשיטת רש"י והראב"ד דמפרשי הא דזעירי שהוא לחזקי', ולא לר' יוחנן וחנן משום דלר' יוחנן אינו מזיק להנדר אף בשאמר בסמיכות, וקשה הא כיון שאמר בסמיכות מנחת שעורים הרי"ז כאילו אמר בהדיא שיביא דוקא מן שעורים, וא"כ אפילו בשמפרש ומבטל הא דשעורים אבל עכ"פ אין כאן נדר, ודוחק לומר דמעכשיו נעשה נדר, דע"כ הכוונה על מה שנדר מקודם, ואפשר לומר דאולי הוא מטעם יד, והיינו דבאופן זה הרי זה כמו ידות נדרים, וצ"ע. ג והנה לשיטת הרמב"ם דמפרש הא דזעירי אדר' יוחנן, אבל בהא דחזקי' שפיר מתפרשה אף בשאמר מנחת שעורים, ומ"מ סבר ת"ק דהוי נדר מטעם תפוס לשון ראשון, והיינו חידושא דאף בסמיכות שייך לשון ראשון, בזה אתי שפיר הא דאמר ר"ש דלא הוי נדר שלא התנדב כדרך המתנדבין, הפירוש דפליג על הת"ק בסמיכות הלשון, וסבר דבזה לא שייך לשון ראשון, משום דהסמיכות עושה כחד לשון, ובזה מיושב מה שכתבנו לעיל להקשות מה בא ר"ש לחלוק, אבל לפי"ז אתי שפיר דבא לבאר דאפילו אם אמרינן כב"ש דתפוס לשון ראשון. הכא לא שייך מפני הלשון, ומזה מוכח כפירושו של הרמב"ם. ד איתוביה רבא לר"נ קמח יביא סולת מאי לאו דלא אמר מנחה, לא דאמר מנחה וכו' אי הכי אימא סיפא עשרון ומחצה יביא שנים כיון דאמר מנחה איחייב לי' בעשרון כי אמר חצי עשרון לא כלום קאמר וכו', וביאור הדברים דכיון דבעינן שיאמר מנחה, והכא שאמר מנחה ואמר עשרון, נמצא דהמנחה אעשרון קאי, וממילא כשאמר אח"כ ומחצה הרי זה נדר חדש חצי עשרון בלא אמירה דמנחה ולא כלום הוא ומדוע יתחייב בעשרון שלם עבור המחצה שאמר, וקשה הלא כיון דאמר ומחצה תיכף לעשרון שהוא בתוכד"ד לאמירה דמנחה, א"כ מדוע לא נימא ז דאמירה דמנחה כוונתו גם על ומחצה שאמר, וא"כ הרי זה כאילו אמר שתי פעמים מנחה, ונראה דכיון דכוונתו היתה למנחה כזו שיש בה עשרון ומחצה, וזה לא אפשר מטעם דאין מנחה באה בעשרון ומחצה, ואילולא שאמר מנחה הרי זה לא כלום הוא, ורק מפני שאמר מנחה איתחייב עכ"פ במנחה שהוא עשרון, וא"כ לפי אמירתו לפי כוונתו ע"כ אין כאן אלא אמירת מנחה פעם אחת, ומכח פירכא זו מוכרח הש"ס לאוקמי' דאמר מנחה חצי עשרון ועשרון, דבשביל מנחה איתחייב בעשרון וגם עוד מנחה מפני עשרון שאמר, ועל החצי לא איתחייב בכלום, זהו מסקנת הש"ס. ה והנה הרמב"ם השמיט לאוקימתא זו ונקט הדין כמו שנשנית במשנה, וכבר תמה בזה

מרן הכס"מ, והנה אם נפרש דכל האי דינא דזעירי דבעינן שיאמר מנחה הוא לאוקימתא דתפיס לשון ראשון, ממילא אין זה לדינא לדידן דקיי"ל כר' יוחנן, אבל הרמב"ם לפי מה שביארנו ע"כ מפרש דהאי דזעירי הוא אליבא דר' יוחנן, א"כ הוי זה אליבא דדינא, וא"כ תמוה מדוע השמיט הרמב"ם אוקימתא הלזו, ויבואר לקמן שיטת הרמב"ם בזה.
א דף קד משנה, אין מתנדבין לה שנים וחמשה ובגמ' איבעיא להו יש קבע לנסכים או אין קבע ה"ד כגון דאייתי חמשה וכו', ופירש"י דאמר הרי עלי כך וכך לוגין מי הוי קבע דאין יכול להקריבם אלא הכל ביחד דהוו קרבי בקרבן אחד יעוי"ש, ביאור הדברים דאם יש קבע שמחויב להקריב בכלי אחד, וממילא כשאמר חמשה מחויב לתתם בכלי אחד, וממילא כיון דלא יתקדשו חמשה, משום דאינן באים חמשה, מחויב להוסיף עוד לוג בכדי שיהיה שיעור נסכים לפר שהוא ששה לוגין, וקשה מדוע לא בעי הש"ס כן גם לענין לוג אחד או שנים דאם יש קבע מחויב להוסיף עד שיהיה שיעור נסכים לכל הפחות עד שלשה לוגין שהוא שיעור לכבש, עי' במל"מ בפרי"ז ממעה"ק, אבל לדעתי נראה דלא שייך קביעות רק באופן שיש גם שיעור הראוי לקרבן, והיינו באופן שאם אין קבע יש בזה שיעור הראוי לקרבן בפחות ממה שאמר, וזהו בשאמר חמשה שיש כאן ארבעה. דראוי לאיל, ושלשה הראוי לכבש, בזה יש מקום לומר קבע ג"כ, והיינו דכיון דעכ"פ יש כאן שיעור הראוי לקרבן נמצא דארבעה מהחמשה בודאי קודש, יש מקום לומר דכיון דנחית לזה קדושת קרבן אם אין קבע, ממילא יש מקום לומר דקביעותא דמנא מכריחו להוסיף עוד כדי שיהיה לקרבן גדול, וזה לא שייך אלוג אחד או שנים, שאין ראוים לקרבן כלל, וכן כתב הרמב"ם להאי בעיא בחמשה, ובלוג אחד או שנים כתב בפרי"ז ממעה"ק הי"ד וז"ל נדר חמשה לוגין אומרים לו השלם ששה שהרי קבען לקרבן, אבל אם נדר לוג או שנים פטור שהרי אינן ראוין כלל לא הן ולא מקצתן, יעוי"ש, וזהו כמו שכתבנו. ב והנה התוס' הקשו מדוע לא נימא כמו גבי מנחות דאם אמר פחות מהשיעור משלים להשיעור, וה"נ נימא כמו כן גבי יין כי אמר פחות שישלים להשיעור, ותירצו דשאני בין אם אמר הרי עלי לבין אם אמר הרי זו, דבאומר הרי עלי, מחויב להביא כמו שקצוב בתורה והכא גבי יין לנסכים מיירי בשאמר הרי זו, יעוי"ש, אבל רש"י והרמב"ם סברי דגם הכא מיירי בשאומר הרי עלי, ולפי"ז תקשה מדוע יובדלו הנסכים מהמנחות לדין זה, והתמיה עצומה. ו והנה לחזקיה דמוקים שם המשנה דתפוס לשון ראשון ע"כ מיירי הכא בשלא אמר נסכים, וממילא בשלא אמר השיעור הקצוב אין כאן נדר כלל, ולר' יוחנן דמוקים בשאמר אילו הייתי יודע ג"כ יש לומר דמיירי הכא בשעומד בדעתו שאינו רוצה רק בשיעור הפחות, ולזעירי דמוקים שם דמיירי שאמר מנחה, אפשר לאוקמי'

דהכא בנסכים מיירי שלא אמר נסכים, אבל לרש"י אי אפשר לומר כן דשיטת רש"י וכמו כן שיטת הראב"ד דזעירי קאי לחזקיה, וע"כ לשי' מיירי הכא לר"י שאמר שאינו רוצה בכשיעור. ד והנה לפי"ז בהא דבעי הש"ס אם יש קבע לנסכים ע"כ גם באופן שגם עתה אומר שאינו רוצה להשלים השיעור, ומ"מ יש סברא לומר דיש קבע, וכשאמר חמשה מחויב להשלם עד ששה בכדי שיהיה הנסכים בשלימות], ויש להבין לפי"ז לעיל בסוגיא בהא דפריך רבא לר"נ מהא דתנן עשרון ומחצה יביא שנים כיון דאמר מנחה איחייב ליה בעשרון כי אמר חצי עשרון לאו כלום קאמר, וקשה הא כיון דאיחייב בעשרון בודאי, א"כ נימא דיש קבע, ומחויב להשלים עד שני עשרונים, ואפשר לומר דרבא סבר אין קבע, וכמו שמשמע הכא בסוגיא דרבא רוצה להוכיח דאין קבע לנסכים, והוי לפי"ז רבא לשיטתו, ולפי"ז יש ליישב הא דהשמיט הרמב"ם אוקימתא דהסוגיא דמיירי דאמר הרי עלי חצי עשרון אלא כתב המשנה כצורתה דאמר עשרון ומחצה, וכמו שכתבנו לעיל להקשות מדוע השמיט הרמב"ם זה מהלכה, אבל אם אמרינן דהכא שייך לומר ג"כ קבע, אתי שפיר, דהנה בנסכים פסק הרמב"ם דיש קבע כמו שכתבנו לעיל וכשנדב חמשה לוגין מחויב להביא ששה מטעם הקביעות, וממילא הכא כשאמר עשרון ומחצה, הנה הקביעותא דמנא מכריחו להביא שני עשרונים, אף כשלא אמר מנחה. ה אמנם יש להעיר דלפי"ז מדוע כתב הרמב"ם בפרי"ז ממעה"ק ה"י נדר עשרון ומחצה ואמר אילו הייתי יודע הייתי נודר כדרך המנדבין הרי"ז מביא שנים יעוי"ש, וקשה הלא בנסכים אם אמרינן יש קבע דאז אפילו בשעומד על דבריו הראשונים מחויב להשלים להשיעור, מטעם הקביעותא דמנא שיש בה חיוב, ומדוע הכא בעינן דוקא שיאמר שאילו ידע היה נודר כדרך המתנדבין. ו ונראה דשאני הכא במנחה, משום דאם עומד בדעתו באמירה הראשונה שאמר עשרון ומחצה, ע"כ כוונתו שדעתו שתהיה המנחה דוקא בעשרון ומחצה, ולפי דבריו אין כאן קרבן כלל, דהמנחה שהיא יותר מעשרון פסולה אם אין בה שני עשרונות, ובאופן זה לא נחשב קביעותא דמנא ולא כלום ולא דמי להא דנסכים שאמר חמשה דע"כ יש כאן שיעור לנסך לאיל שהוא ארבעה, וזה עושה קביעותא דמנא המחייבו להביא ששה שיהיה ראוי לפר, אבל במנחה כשעומד על דעתו כפי מה שאמר עשרון ומחצה, אין כאן קרבן כלל, וגם אם אין קבע אין כאן קרבן, משום דאין כאן מקום לחלק שיקריב עשרון ותשאר החצי כיון שאין החצי ראוי כלום, משא"כ בהא דנסכים דגם אם אין קבע הלא ראוי לחלוק ארבעה לאיל, ולוג אחד יהיה לקרבן אחר, ועשרון ומחצה דמיא לנסכים באופן שאומר לוג או שנים, שאין בהן שיעור לאיזה קרבן דליתא בזה קביעותא דמנא, ולהכי כתב הרמב"ם במנחה דבעינן שיאמר אילו הייתי

יודע הייתי נודר כדרך המתנדבין, ובאופן זה שרוצה במנחה דאז בטוחים אנחנו דזה שאמר עשרון ומחצה לא היתה כוונתו שמנחה אחת תהיה בעשרון ומחצה, דהרי כוונתו להקריב קרבן כפי כוונת התורה, וממילא גם בהמחצה שאמר כוונתו למנחה שלימה, ואם בשביל שלא אמר מנחה, שזהו מטעם דבעינן אמירה לנדר, כמו שכתבנו לעיל, הנה הקביעותא דמנא קובע להביא שני עשרונות, ויביא מנחה של שני עשרונות בכלי אחד. ז והנה עיקר הדין אם יש קבע לנסכים הוי בעי' דלא איפשטא, והוי ספיקא, אבל הרמב"ם פסק שם בפרי"ז ממעה"ק דיש קבע, ואע"ג דכתב מרן שם דהרמב"ם תפס לחומרא מספיקא, אבל זה תמוה מדלא כתב הרמב"ם שהוא מספיקא, לכן נראה דהרמב"ם תפס בזה לדינא מכח סוגיא דלעיל לדינא דזעירי שאמר דמיירי שאמר מנחה, ומכח קושיא דעשרון ומחצה דחק לשנויי דמיירי שאמר חצי עשרון מקודם, אבל שיטת הרמב"ם בזה שזהו סברת רבא, לדחוקי המשנה ולאוקמי באופן זה, אבל אם אמרינן דזעירי סובר דיש קבע לנסכים, והוא הדין במנחה, ובאופן זה הוי המשנה כפשוטה כמו ששנויה עשרון ומחצה, וממילא ע"כ ר' זעירי סבר דיש קבע, ומטעם זה כתב הרמב"ם דיש קבע לדינא, וזהו כדינא דר' זעירי, וכמו שנתבאר. עמוד ב משנה, אין שנים מתנדבין עשרון אחד וכו', ובגמ' מפרש משום דכתיב בה נפש, ויש להסתפק אם שנים מתנדבין מנחת נסכים כמו שמביאין קרבן בשותפות, וממילא מביאין גם המנחה עם הנסכים בשותפות, והא דמיעטה התורה מנחה בשותפות זהו דוקא בחמש מנחות הבאות לחודייהו, אבל לא בבאין עם הקרבן, או דלמא לא שנא, ומלשון הרמב"ם בפרי"ד ממעה"ק ה"ב משמע ששום מנחה אינה באה בשותפות מדכתב שנים מתנדבין או נודרין קרבן אחד או שלמים אבל המנחה אינה בשותפות, משמע מזה אפילו המנחה הבאה בשביל הקרבן דהיינו מנחת נסכים, וראיתי להגאון בספר ושב הכהן בחידושיו על מנחות שנחית לזה ומביא מתו"כ פ' ויקרא פרק י', וממועט שם גם נסכים שאינם באים בשותפות, ויש לעיין בתו"כ פרק ח' דמרבה כל הקרבנות לבד ממנחה, דמשמע דנסכים באים בשותפות, וזה סותר להתו"כ דלעיל, ובליקוטי הלכות מביא התו"כ דפר"ח, ולא הביא דפר"י, והרמב"ם לא כתב כלל מהא דנסכים, וצריך עיון. פרק שלשה עשר א הרי עלי עשרון יביא אחד, עשרונות יביא שנים, ובגמ' פריך פשיטא עשרונות יביא שתים הא נמי פשיטא מיעוט עשרונות שתים איצטריכא ליה, ויש להבין דבתחילה פריך פשיטא, ואח"כ משני דמיעוט עשרונות שתים צריכא לאשמעינן, ובצ"ק מניה פירשתי איצטרך, דהיינו משום סיפא, אמנם לולא ההגהה של הצ"ק נראה דזה גופא בא לאשמעינן דמיעוט עשרונות שתים, היינו דלא הוי ספיקא, אלא דין הוא בלשון, משום דאם היה ספק היה לנו

למיחש לאיסורא כדין ספיקא דאיסורא שהוא לחומרא, ועל זה משמע לנו התנא דזהו בתור ודאי דלא הוי יותר משתים. ב אמנם הרא"ש בתשובה כלל ששי סי' י"ט כתב דיש לדון הלשון על הפחות מטעם דכל הבא להוציא ידו על התחתונה, ומביא ראי' מסוגיא דאפילו כלפי גבוה אמרינן הכי כדתנן במנחות ק"ד דכל שאדם נודר להביא נדבה משלו שאנו הולכין אחר הנדבה הקטנה שאדם מביא מאותו המין, וע"כ כוונת הרא"ש על סוגיא דידן בהא דמיעוט עשרונות שתים, וא"כ נראה מפרש דבאמת ספק הוי בלשון, ואין מוציאין מספיקא, וכן משמע דעת התוס' לקמן ק"ז ד"ה ודלמא שפירשו שם שהוא מטעם דאזלינן בתר הפחות, וילפינן מזה דיד בעל השטר על התחתונה כמבואר שם, והנה מבואר דלא סברי הגהה דהצ"ק, אלא זה עצמו חידוש הוא דאינו מחויב אלא שתים. ג והנה קשה אם באמת ספק הוי אם מתכוון יותר משתים, א"כ מדוע לא אזלינן לחומרא, כמו בכל איסורי תורה, ומה שייך לדון חזקת ממון באיסור, ונראה דכוונתם דבלשון מיעוט רבים מדלא פירש כמה ע"כ כן הוא הלשון שתים ולא יותר, ומדחזינן שגם כלפי גבוה כן הוא הלשון בודאי, הנה כש"כ אשר יד בעל השטר על התחתונה הוא גם כן מטעם ודאי, ומכח כש"כ שבא להוציא. א דף קה אלא מאי מיוחדת שבמנחה דלית לי' שם לוי, ויש לעיין בספרא ויקרא פרק י' דיליף מן מנחה האמורה במנחת הסולת לכל המנחות ש"מ דכל המנחות נקראין מנחה סתם, וא"כ כיון שסתם ספרא ר' יהודה קשה מדוע קרא למנחת הסולת מנחה סתם יותר מכל המנחות, ועי' בתוס' העזרה, והנה הרמב"ם פוסק כרבנן, כמבואר בפרי"ז ממעה"ק, אבל הסמ"ג פוסק כר' יהודה, וכבר תמה עליו המל"מ יעוי"ש, והנה נראה גם מסוגיא דלעיל ק"ד ע"ב דאמר רבא מתנדב אדם מנחת נסכים בכל יום ופריך פשיטא, ומשני מה"ד מנחת נדבה גלי בה רחמנא הני חמשה מנחות וכו' ה"מ בסתמא, יעוי"ש, הרי מבואר מדברי רבא דבאומר מנחה סתם כל החמשה בכלל, וזהו דלא כר' יהודה דסבר דהמנחה סתם הוא מנחת הסולת, וקשה מזה לשיטת הסמ"ג. ב מנחה מן המנחה, בעי ר"פ מיני מנחה מהו כיון דאמר מיני תרתי קאמר, ומאי מנחה דכולהו מנחות נמי מנחה מיקריין דכתיב וזאת תורת המנחה, או דלמא כיון דאמר מנחה חדא מנחה קאמר, ומאי מיני מנחה ה"ק ממיני מנחה חדא עלי, וכו' והוי בעיא דלא איפשטא, והנה הרמב"ם בפרי"ז ממעה"ק ה"ה כתב וז"ל וכן אם אמר מיני מנחה יביא שני מינין וכו', יעוי"ש, ותמוה מדוע פסק דיביא שני מינין כיון דלא איפשטא הבעי' והוי ספיקא, ואיכא איסור חוב"ע, ותמה בזה מרן וכתב דכוונת הרמב"ם דמייתי ומתנה שאם אינו חייב בה תהא נדבה יעוי"ש, אבל הדבר תמוה מדוע לא כתב הרמב"ם דזה מספיקא, בכדי שיתנה התנאי דנדבה, ובקרית ספר כתב בטעם הרמב"ם

דכולהו מנחות נמי מנחה מקריין דכתיב וזאת תורת המנחה, ותמוה הלא הש"ס מספקא בשביל זה, משום דיש לפרש דמנחה חדא קאמר, והיאך פשיטא להרמב"ם מה שמספקא להש"ס. ג ונראה דלאחר שנשארה הבעי' בספיקא, וממילא בנדר כזה מחויב להביא שני מינין מספיקא בכדי לצאת ידי חובת נדרו, והיינו שמנחה חדא תהי' נדבה, הנה עכשיו כשנודר אדם בלשון זה ע"כ נכלל בלשון שמחויב שני מינין היינו אם לא מטעם נדר, מחויב מצד ספק, א"כ עכ"פ יש עתה בלשון הזה שני מינין, ממילא יש כאן נדר מעליא על שני מינין, דהרי מנחה חדא מחויב מטעם נדר ודאי, ממילא לשון זה לא גרע מיד לנדר להיות חייב עוד מין מנחה, והוי זה נדר ודאי. ד עמוד ב אימור דאמר ר"ש משום תקוני גברא אבל בעלמא דיעבד אין לכתחילה לא, מבואר מזה דבמקום דליתא תקוני גברא גם ר"ש מודה דאין מביאין קדשים לביה"פ, ובזה ניחא בפסחים פ"ט דקאמר דלא מצי להתנות בשלמים משום דאין מביאין קדשים לביה"פ, ומשמע דלכו"ע הוא, והיינו דליכא שם תקוני גברא, דאם ספק אם הוא מחויב כפסח, ממילא פטור הוא, ואין זה דומה למצורע שטעון להכשירו באכילת קדשים, ולהכי קאמר הש"ס סתמא אין מביאין קדשים לביה"פ, וכמו כן לתקוני הקרבן כמו אשם שנתערב בשלמים, עי' תוס' לעיל י"ט, וביומא ע"ד, והיינו משום דהבהמה כבר נתקדשה, ותקנת רעי' לית לי' לר"ש, והרי"ז כתקנת גברא, מפני התיקון קדשים שיש בזה, ויש לעיין בביצה י"ט דקאמר אין מביאין קדשים לביה"פ, ולא קאמר היאך לר"ש, והיינו גם כן לפי מה שמבואר הכא דר"ש נ"כ לא קאמר דמביאין אלא בדיעבד לתקוני גברא או לתקוני קדשים. בדין מיעוט אכילה לפניו א פסחים קכ"א ברכת הפסח וכו' ופי' הרמב"ם א"נ נדרים ונדבות שהקריב ערב הפסח וכו', ומוכח מזה דקריבין נו"נ בער"פ, וכן מבואר בפסחים נ"ח, וקשה הא לראב"ע דסבר דאכילת פסחים נאכל עד חצות, ולאחר האכילה דפסח שוב אסור לאכול מטעם אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, וא"כ הרי ממעט באכילתן של הנו"נ, דהיינו מחצות הלילה עד הבוקר, ואעפ"י ששלמים נאכלין גם ליום מחר, אבל עכ"פ ממעט זמן אכילה מחצות הלילה עד הבוקר, ולפי מה שכתב החכ"צ בסי' קנ"א משמע לכאורה דגם זה נקרא מיעוט, והנה באמת במה שכתב שם החכ"ץ אין שם מיעוט של אמצע הזמן, אלא מדבר שם במיעוט היום שקודם הלילה דכתב שם לפרש כוונת רש"י בפסחים פ"ח ע"ב דבספק פסח וספק שלמים איכא מיעוט אכילה דיום הזבח, משום דהפסח אינו נאכל ביום זבחו עד הלילה, וממילא בשלמים ספק פסח ממעט באכילה דיום הזבח, ושם לא מיירי בהפסק אכילה שהוא באמצע אכילה. וממילא יש מקום לחלק ולומר דדוקא במיעוט שהוא בסוף הזמן או בהתחלת הזמן נקרא מיעוט, אבל באופן שהתחיל באכילה

לא איכפת לן במיעוט שמפסיק באמצע, ויש סברא לזה דע"כ לא אמרה תורה שיאכל בלי הרף, וכשיאכל אדם לשבעה בלאו הכי מחויב להמתין עד שירעב, בכדי שלא יאכל אכילה גסה שאינה נחשבת אכילה אצל קדשים דבעינן למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, וממילא ההפסק שמן חצות עד הבוקר אינו נחשב למיעוט אכילה, כיון שבלאו הכי מחויב להמתין עד שישיג תאות אכילה. ב אמנם מלבד זה דברי החכ"צ בעצמן יש לתמוה דלכאורה מה שייך מיעוט אכילה ביום הזבח, דהלא אף שאמרה תורה ביום זבחו יאכל, אבל הרשות נתנה לו לזבוח סמוך לשקיעה"ח אשר לא יספיק לאכול עד הלילה, וא"כ ע"כ לא הקפידה תורה על יום זה, ורק היתר אכילה אמרה תורה, דהיינו אם שחט ביום בעוד מועד מותר לאכול גם ביום זה, אבל עכ"פ לא שייך כאן מיעוט אכילה, וממילא בספק פסח ספק שלמים יכול לשחוט באחרונה סמוך לשקיעה"ח, ולזה הורשה לו מה"ת. ג אולם נראה להצדיק את החכ"צ בזה, והוא דיש לומר דכל עיקר הקפידא דמיעוט באכילה שייך רק מזמן ההיתר, דהיינו אחרי השחיטה והזריקה, ולזה אמרה תורה אשר ביום זבחי יאכל דהיינו שיהיה הקרבן ראוי להיות נשחט ונזרק באופן שיהיה האפשרות להיות נאכל גם ביום זבחו, אבל אם אינו ראוי לזה הוי עיכוב בדין, וכמו בעלמא כל הראוי לבילה וכו', והכא בפסחים אם מצד ספק אינו ראוי להיות נאכל ביום זבחו הוי מיעוט באכילה ואסור, וגם אם אינו ראוי מצד ספק נקרא אינו ראוי כמבואר בב"ב פ"א, עי' תוס' פסחים ע"ג. ד אבל יש לדייק מסוגיא דפסחים שם פ"ט דפריך ונתני במותר הפסח וכו', וקשה דלפי דברי החכ"צ מאי פריך הא איכא מיעוט באכילתו, והיינו דמותר פסח דין שלמים עליו ונאכל ליום ולילה, והכא משום ספק פסח אינו נאכל ביום כדין פסח, ואם כן איכא מיעוט באכילה לפניו, וע"כ צ"ל דלא נקרא זה מיעוט באכילה משום דיכול לשחוט סמוך לשקיעה"ח, ומכח דלא בעינן גם ראוי להיות נאכל ביום זבחו. ה אבל גם בזה נראה להצדיק את הגאון חכ"צ דהנה זה ודאי דהא דאסור לאכול פסח ביום ארבעה עשר, אינו מצד עצם הקרבן, אלא הוא רק מצד מצוה דפסח, משום דהמצוה דפסח בלילה נאמרה ולא ביום כמו שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה, ואם אכל ביום עבר על ציווי התורה. והוא לאו הבא מכלל עשה, וכמו שמבואר בפסחים מ"א אבל אין זה מצד עצם הקרבן, ונפק"מ דאם אכל פחות מכזית לא עשה איסור, ומהאי טעמא נאמר שם כזית, וכן מדייק הרמב"ם בפר"ח מק"פ ה"ה יעוי"ש, וממילא כשיאכל חצי שיעור ביותר מכדי אכילת פרס לא עבר על העשה, ולמ"ד ח"ש מותר מן התורה אין כאן איסור כלל, ואפילו למ"ד ח"ש אסור מה"ת, אפשר לומר דלא אסרה תורה ח"ש באיסור עשה דכל עיקר הריבוי לח"ש אצל חלב נאמר, ועוד לפי מה שביאר הלח"מ

בפר"א מחמץ דדוקא בשלא היה לו שעת הכושר נאסר ח"ש, והכא בפסחים היה לו שעה"כ לוא לא היה ק"פ דהשחיטה מתירתו מידי נבלה ומותר. ואיסור אבר מן החי אין לו שייכות הכא, ומשום דלאיסור זה מטעם קרבן פסח היה לו שעת היתר, וממילא במותר פסח שפיר נקרא בר אכילה גם ביום באכילה דחצי שיעור, ולכהפ"ח נקרא ראוי לאכילה, ועוד נראה דלא שייך ח"ש רק אם הדבר בעצמו הוא איסור, משא"כ ק"פ בער"פ שאין בו איסור מצד עצמו, ואין זה ענין לח"ש דיוהכ"פ, דשאני התם דאף דאין שם איסור חפצא, יש עכ"פ איסור גברא שאסור באכילה, אבל בק"פ שמלבד שאין לו איסור בעצמותו, הנה גם איסור גברא אין כאן, והרי"ז בדמיון לח"ש דשבועה שאין שם איסור ח"ש להרבה פוסקים, ואפילו להרמב"ם דאוסר בשבועה בח"ש, עי' ר"ן שבועות פר"ג, מ"מ הכא מודה דאין כאן איסור ח"ש מטעם שכתבנו, ועוד דכל עיקר איסור אכילה ביום הוא משום ביטול עשה, וזהו דכוונת התורה לאכול הפסח בקיום מצות עשה, ומה שאוכל ביום היה ראוי לאכלו בשעה שמקיים עשה דאכילה, לכן הרי הוא רק בגדר ביטול עשה, וזה לא שייך רק באכילה דכזית ולא בחצי שיעור, וכמו שנתבאר. ו ומה שהקשה שם בחכ"צ היאך אפשר להתנות בשלמים אחר תמיד של בין הערבים, ומדחיק שם ולא מצאתי דבר ברור, אבל הנכון דע"כ אם נפרש שם ברש"י בתנאי דשלמים ע"כ מיירי בפסח שני שקרב קודם התמיד, כמבואר בתוס' יומא כ"ט, וכמו כן בהא דגדי וטלה דעבד עם רבו גם כן מיירי בפסח שני, סוף דבר יש מקום לדברי החכ"צ, אבל עכ"פ זהו דוקא באופן שממעט בהתחלת הזמן, אבל לא בשממעט באמצע שהוא ע"כ באופן שכבר אכלו לשבעה ממנו כמו שכתבנו לעיל. ז עוד נראה לדבר בדור שאם יש לו בשר מנדרים ונדבות לאכול דיכול לאכול לאחר הפסח גם כן, ואעפ"י שאין מפטרין אחר הפסח אפיקומן בכדי שלא יבטל טעם פסח מפיו, אמנם זה לא שייך במצוה, דלא מיבעי' למ"ד מצות אין מבטלות זו את זו, וא"כ גם אם אכל בשר משני קרבנות בב"א יצא ידי חובת שתיהן, משום דאין אחת מבטלת חבירתה, וא"כ כש"כ בזה אחר זה דאין להם ביטול, אלא אפילו למ"ד מצות מבטלות זו את זו, אבל פשיטא דזה דוקא כשהן נאכלות בבת אחת, אבל בזה אחר זה פשיטא דלא שייך ביטול, ועוד דעיקר הטעם בכדי שיהיה ההפסק של אכילה בטעם המצוה, כמו שכתב הרמב"ם בפר"ח מה' חו"מ ה"ט, ממילא מובן כשיאכל בשר מהנדרים ונדבות ג"כ טעם מצוה בפיו, וביותר שכל עיקר הדין דאין מפטירין וכו' הוא מדרבנן, וכן כתב המבי"ט בספרו קרית ספר, ופשיטא דבמקום דאיכא מצוה דאורייתא דאכילת קדשים. ושלא יבואו לידי נותר פשיטא שעל אופן זה לא אמרו חכמים. ח מענין לענין באותו ענין, בהא שכתב הרמב"ם בפר"ח מחו"מ ה"ט ובאחרונה

אוכל מבשר הפסח אפילו כזית, מה כוונתו בלשון אפילו ולא ידעתי פירושו, דהלא היאך סד"א דלא יאכל כזית, ואפשר דכוונתו דכיון דכבר אכל כזית המחויב לאכול מפסח, וכבר היה לו הנאת מעיים בשיעור כזית האמור בתורה, ואם יאכל עתה כזית בסוף שהוא רק חיוב מדרבנן, יהיה זה כעין אתי דרבנן ומבטל לדאורייתא, ומהאי טעמא הו"א דאכילה זו תהיה פחות מכזית, וממילא אין כאן ביטול למה שאכל מקודם בשביל החיוב דאורייתא, ולזה משמיע לנו רבינו שיכול לאכול אפילו כזית ולא שייך כאן ביטול ט תוספות ד"ה ונאכל ליום ולילה, ובתודה דאין נאכלת אלא ליום ולילה אין יכול להתנות משום דבעיא לחם, ובלחם אי אפשר לעשות תקנה כדלעיל, יעוי"ש, ומזה יש להעיד לעיל בתוס' שכתבו א"כ בשלמים הו"ל למיתני תנאי למיהוי שלמי נזיר, ג"כ תקשה הא שלמי נזיר טעון לחם. ולחם אינו בא בנדבה, ואולי אפשר לומר דהכא מיירי אליבא דר"ש ואיהו סבר לעיל מ"ה דהלחם אינו מעכב הכבשים, וזהו דוקא לענין דיעבד, אבל לכתחילה בעי לחם, והכא בלכתחילה מיירי, ועוד יש לעיין. א דף קו והא איכא מותר שמן דאי מחצה חלות ומחצה רקיקין אמר מותר השמן מחזירו לחלות, אי כולהו רקיקין אמר מותר השמן נאכל לכהנים, כר' שמעון בן יהודה דתניא ר' שמעון בן יהודה אומר משום ר' שמעון מושחן כמין כי ומותר השמן נאכל לכהנים, הביאור בזה דכיון דר"ש סבר דגם במחצה חלות ומחצה רקיקין דינם כדין רקיקין הבאין בפני עצמן דהמותר השמן נאכל לכהנים, ורבנן פליגי אר"ש וסברי דבבאין מחצה חלות ומחצה רקיקין מותר השמן מחזיר להחלות כמבואר לעיל ע"ה ע"א בברייתא, והיינו רבנן אליבא דר' שמעון, כמבואר שם. ב והנה הקשו התוס' וז"ל וא"ת מאי ס"ד דמקשה דקאמרינן דאי מחצה חלות ומחצה רקיקין מותר השמן מחזירו לחלות הא לא אשכחן בפר' ואלו מנחות ר"ש דאית ליה האי סברא, ומנא ידע בכולה רקיקין דשאר השמן נאכל לכהנים וכו' יעוי"ש, וביאור כוונתם דכיון דבס"ד דלא ידע הא דאמר ר"ש בן יהודה משום ר"ש. הקשו התוס' בשתים, א) מנא ידע דבמחצה חלות ומחצה רקיקין סבר ר"ש דהמותר נותן להחלות, ב) מנא ידע דסבר ר"ש בכולה רקיקין דהמותר נאכל לכהנים, והנה על הקושיא הראשונה, הנה מבואר להדיא בתוספתא פר"ח דמנחות דתניא שם מנחה שהיתה באה מחצה חלות ומחצה"ר נותן מחצה לחלות ומחצה לרקיקין ר"ש אומר מושח את הרקיקין כמין כ"י ושאר השמן נותן לחלות, הרי מבואר להדיא דסבר ר"ש דבמחצה חלות ומחצה רקיקין מותר השמן נותן לחלות, וזהו טעם הס"ד דמקשה דבמחצה חלות ומחצה רקיקין מותר השמן נותן לחלות, ומדויק בגמ' דקאמר אמר ר"ש, והרי ברור להש"ס שכן אמר ר"ש, והיכן אמר, ולפי מה שביארנו מבואר בתוספתא להדיא שכן אמר ר"ש, וע"ד הקושיא

השנייה שהקשו מנא ליה להס"ד דבכולה רקיקין מותר השמן לכהנים, תמהוי טובא הלא זה מבואר בהדיא בברייתא אחריתי, והובא לעיל ע"ה, תניא אידך רקיקין הבאין בפני עצמן מביא לוג שמן ומושחן וחוזר ומושחן עד שיכלה כל שמן שבלוג, ר"ש בן יהודה אומר משום ר"ש מושחן כמין כי ושאר השמן נאכל לכהנים, ואם כן שפיר יש לומר דהס"ד ידע מברייתא זו, וגם מהתוספתא שכתבנו לעיל, וגם מבואר זה בתוספתא שם, וא"כ אית לן לומר שפיר דהס"ד ידע, ולהכי מקשה שפיר, ועל זה משני הש"ס דהמשנה אתיא כר' שמעון אליבא דר' שמעון בן יהודה שאמר משמו של ר"ש דגם במחצה חלות ומחצה רקיקין מותר השמן נאכל לכהנים, ודברי התוס' צריך עיון. ג והנה הרמב"ם בפרי"ג ממעה"ק ה"ט כתב מביא לוג שמן לכל עשרון ומושחן וחוזר ומושחן עד שיכלה כל השמן שבלוג, וזהו כרבנן דר"ש, והקשה מרן הא תנן במשנה ע"ד ע"ב דשאר השמן נאכל לכהנים, וקיי"ל סתם במתניתין ומחלקות בברייתא הלכה כסתם דמתניתין יעוי"ש, ונראה דהנה ע"כ משנתינו לא סבר כר"ש, והוא מדתנן פירשתי ואיני יודע מה פירשתי יביא המשתן, וקאמר הש"ס מאן תנא אמר ר' ירמי' דלא כר"ש וכו' אביי אמר אפילו תימא כר"ש דמייתי ומתני וכו' ופריך הש"ס והא איכא מותר שמן דאי מחצה חלות ומחצה רקיקין אמאי מותר השמן מחזירו לחלות אי כולהו רקיקין אמר מותר השמן נאכל לכהנים, ומשני כר' שמעון בן יהודה דתניא רשב"י אומר משום ר' שמעון מושחן כמין כי והשאר נאכל לכהנים, והיינו דאפילו במחצה חלות ומחצה רקיקין אמר ר' שמעון דהמותר נאכל לכהנים. ד והנה התוס' תירצו וז"ל ויש לומר משום דרבנן דפליגי ארבי שמעון בן יהודה התם סבירא להו במותר השמן מחזירו לחלות ואליבא דרבי שמעון קאמרי דהא קתני מנחה הבאה מחצה חלות ומחצה רקיקין ומאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא ר"ש, עכ"ל, וכוונת תירוצם דאיכא רבנן דלא סברי כר' שמעון בן יהודה אלא סברי דגם לר"ש במחצה חלות ומחצה רקיקין מותר השמן מחזיר לחלות, וכוונתם לברייתא דלעיל, וכמו שכתבנו, והנה עכ"פ יוצא מזה דפליגי תנאי אליבא דר"ש בהא דבמחצה חלות ומחצה רקיקין בדבר מותר השמן, דלתנא דברייתא אליבא דר"ש בן יהודה שאמר משום ר"ש דבמחצה חלות ומחצה רקיקין מותר השמן נאכל לכהנים אתיא שפיר המשנה דידן כר"ש, אבל להתנא דהתופסתא דסברה אליבא דר"ש דבמחצה חלות ומחצה רקיקין מותר השמן ניתן לחלות דלדיד' לא אתיא סתם משנה דידן אליבא דר' שמעון. ד והנה מבואר עוד בברייתא, הובא לעיל ע"ה, דרבנן דר' שמעון בן יהודה שם סברי דבמחצה חלות ומחצה רקיקין מותר השמן מחזירו לחלות, ואליבא דר"ש קאמרי, וכמו שכתבו התוס' ולפי"ז תקשה דע"כ סתם משנה דידן דלא כהנהו רבנן גם כן, ומדוע

לא פריך הש"ס דמשנתינו דלא כהנהו רבנן, וע"כ צריך לומר דהנהו רבנן סברי דבין במחצה חלות ומחצה רקיקין, ובין בכולה רקיקין הנה מותר השמן מחזירו לחלות, וא"כ שפיר אתיא משנה זו כרבנן דר' שמעון בן יהודה, וא"כ להנהו רבנן מוכח דסברי דגם מנחה הבאה כולה רקיקין מותר השמן מחזירו לחלות, וזהו דלא כסתם משנה לעיל ע"ד, ומטעם זה לא אזלינן בתר סתם משנה דהתם מפני סתם משנה דהכא דע"כ אליבא דרבנן דר"ש בן יהודה המשנה דידן סוברת דגם בכולה רקיקין מותר השמן מחזירו לחלות, וא"כ שפיר פסק הרמב"ם כרבנן דרבים נינהו, וכמו שנתבאר. ה אמר לי' רב כהנא לרב אשי הא איכא לספוקי במנחת נסכים וכו' כי קא מספקא ליה טעונה קמיצה שאינה טעונה קמיצה לא קא מספקא ליה, מבואר מזה דמנחת נסכים אינה טעונה קמיצה, ומובן שכולה נשרפת ע"ג המזבח, והנה כן כתב הרמב"ם בפר"ב ממעה"ק ה"א, והנה כתב מרן הכס"מ מפני שלא מצינו שתהא נקמצת, ועוד הביא ראיה מהא דתנן בפר' אלו מנחות ע"ד ע"ב מנחת נסכים למזבח ואין בה לכהנים, יעוי"ש, ולכאורה דברי מרן תמוה דלמה כתב בתחילה שלא מצינן שתהא נקמצת דמשמע שאין לזה מקור, ואח"כ מביא משנה מפורשת שאין בה לכהנים, ונראה דכוונת מרן לומר שאין בה קמיצה אף באופן שתהי' גם הקומץ למזבח כמו שסבר ר"ש במנחת חוטא של כהנים הקומץ קרב לעצמו, והשיריים קריבין לעצמן, על זה כתב שלא מצינן קמיצה כלל במנחת נסכים, אבל הכא מבואר להדיא דמנחת נסכים אין בה קמיצה, מזה מקור נאמן להרמב"ם שכתב שכולה נשרפת, והיינו כמו שהיא בלא קמיצה.

ו במותר להכניס חוב"ע, נראה דדעת רבנן דסברי אסור להכניס חוב"ע, היינו דוקא באופן זה שהחולין מסייע להקרבן, ויש בזה ג"כ כעין הקרבה, וביותר לפי מה דק"ל דכל המנחות באות עשר חלות כמבואר לעיל ע"ו, וא"כ הכא מכל חלה איכא חולין וקודש, וממילא אין זה ענין להא דכתבו התוס' בתמורה כ"ג בתירוץ השני, ולזה אין לחוש דלמא לא יהיה כל העשרה מעורב גם מקדושה דהיינו דיש לחוש דלמא אין מהקדושה אלא חמש חלות, משום דע"כ סבר האי תנא יש בילה, וממילא איכא בכל חלה גם מהקודש וממילא כל העשר חלות יש בהן קודש, ועל התערובות חולין עם קודש אשר משניהם נעשה קרבן, ובלעדי החולין אין קרבן, בזה פליגי רבי ורבנן, וזהו הפירוש מה דקאמר הש"ס במותר להכניס חוב"ע פליגי. ז ויש לעיין הא אפשר שהחולין הם רובא, ומה"ת מב"מ ברובא בטל, וא"כ נתבטל הקודש, וכמאן דליתא לקודש כלל דמיא, והנה בספר עו"ש מתרץ לפי דברי המרדכי בסוף חולין דדבר שתחילת ביאתו בתערובות לא בטל, והכא הוי ביאתו בתערובות, דקודם התערובות לא היה כלל קודש, ואימתי קדוש בשעה

שנתערב דמתנה ואומר כל מה שנדרתי יהא לנדרי והשאר חולין ולא שייך בזה ביטול, אבל דבריו תמוהין דהרי ע"כ נתקדשו המחויבין לנדרו מהעשרון שבו היו מודדין לכל העשרונות, דהרי עשרון אחד היה שבו היו מודדין כמבואר במשנה דפר' שתי מדות לעיל פ"ז ע"א, וע"כ כן הדבר בשעת המדידה דהעשרון המחויב לנדרו נתקדש בראשונה, וממילא כשבאין בביסה בתערובות יש כאן קודש וחולין מעורבין, ואין זה ענין לדברי המרדכי. ה והנה לפי מה שכתב החו"ד בסי' ק"א דלא שייך לדון ביטול ברוב, אלא במקום שהתערובות סיבת הספק, ואם לא היה רק אחד לא היה ספק, מה שאין כן בדבר שאפילו אם לא היה רק אחד גם כן היה הספק א"כ כל חד וחד אסור מדאורייתא משום הספק שנולד עליו בפנ"ע לא שייך ביטול, עכת"ד יעוי"ש, וה"נ בנידון דידן שהספק הוי על כל אחד מלבד התערובות, ואין התערובות סיבת הספק בזה לא אמרינן ביטול. ט אמנם יותר נראה דלא שייך ביטול אלא בדבר שהאיסור, הוא אסור, וההיתר הוא היתר כמו הא דסנהדרין שהמזכין הם מזכין, ולא מחייבין, וכן המחייבין אינם מזכין, בזה אזלינן בתר רובא, וכן גם באיסור והיתר שנתערבו, דהאיסור הוא אסור, וההיתר הוא מותר, משא"כ באופן שהמותר יכול להיות אסור, והאסור יכול להיות היתר, בזה ליתא גדר ביטול, והיינו דהכא כל עשרון ועשרון ראוי לחול עליו שם קודש ואינו מיוחד מי הוא הקודש ומי הוא החולין, וכל אחד ראוי להיות קודש, וזהו גם כן הביאור בגמ' בדעתא דכהן, וזהו כוונת רש"י בדעתא דכהן בדבר הקמיצה, וא"כ כולהו שווים לענין החלות הקדושה, להכי אין כאן תורת ביטול, וגם בדבר העשרון המקדש יהיה גם כן באופן זה שכל הששים עשרונות ראויות להתקדש, ואעפ"י שע"כ לא יתקדשו יותר מחיוב נדרו, אבל עכ"פ כולם ראוים לזה, וע"כ צריך לומר דע"מ כן ובאופן זה מודד בעשרון, וכמוש"נ. י וראיה לסברא זו שכתבנו יש להוכיח מהא דהלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיר להפריש וכו', ומאן דלא סבר ברירה אסור, וכן פסק הרמב"ם בפר"ז ממעשר, והיינו דבדאורייתא אין ברירה, וקשה הא יש לומר דהתרומה נתבטלה ברובא, ומדאורייתא לא בעינן מאה, וא"כ הוי רק איסוד"ר, ובדרבנן יש ברירה, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר דלא שייך הכא ביטול כיון דכל השני לוגין ראוין להיות לחול שם תרומה עליהם. יא ובזה מיושב דברי התוס' במעילה כ"א דהקשו דלבטל האי פרוטה של הקדש שנפסלה ברובא, ומדוע לא הקשו על דין שאמרו הבעלים פרוטה בתוך הכיס יהיה הקדש, ובספר ברוך טעם הקשה בזה, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר והיינו דבאופן שאמר פרוטה בתוך הכיס יהיה הקדש ולא בירר איזו פרוטה נמצא דראוי לחול שם הקדש על כל פרוטה ופרוטה, להכי אין בזה ביטול ברובא, וכמו שנתבאר, ומסוגיא

דידן יסוד לסברא זו. א עמוד ב משנה, הרי עלי עצים לא יפחית משני גזירין וכו' ובגמ' ת"ר קרבן מלמד שמתנדבין עצים, ופירש"י דכתיב נפש כי תקריב קרבן מנחה, וכמה שני גזירין, וכן הוא אומר והגורלות הפלנו על קרבן העצים, רבי אומר עצים קרבן הם טעונים מלח וטעונים הגשה, והנה מה שאמר רבי עצים קרבן הם הכוונה קרבן מנחה, וכן איתא לעיל כ' ע"ב, נמצא דרבנן ג"כ סברי שעצים קרבן הם אלא שאין דינם כקרבן מנחה, ונפק"מ לענין מלח והגשה והרמב"ם פוסק כרבנן בפרי"ז ממעה"ק הי"ג. והנה יש לעיין לרבי דסבר דקרבן מנחה היא, אם כן אינם באים בשותפות כדין מנחה כדלעיל ק"ד, אבל יש לתמוה היאך יפרש הא דקרבן עצים שהיו תשע משפחות, כמבואר בתענית כ"ו, וצ"ע. ב שם במשנה לבונה לא יפחות מקומץ, הנה בלבונה לכו"ע דין קרבן גמור הוא, וטעון מלח, וכמו שכתב הרמב"ם בפרט"ז ממעה"ק הי"ד וז"ל והלבונה הבאה בפני עצמה ונותן עליה מלח וכולה לאישים, והנה התוס' הביא מה דאיתא בירושלמי שקלים פר"ו אם שיעור הקומץ הוא לשיעור יד בעלים או לשיעור יד כהן, ולפלא שלא הביא מזה הרמב"ם מאומה. ג ונראה דכיון דבגמ' דילן יליף מהא דכתיב והרים ממנו בקמוצו וגו' מקיש לבונה להרמה דמנחה מה הרמה דמנחה קומץ, אף לבונה נמי קומץ, ולכן מסתבר דהקומץ הוא בשיעור יד הכהן כמו התם בלבונה הבאה עם המנחה. ד והירושלמי דבעי אם משערינן בידו של כהן או בשל בעלים, נראה דזה תליא אם דין לבונה הבאה בפנ"ע דינה כלבונה הבאה עם המנחה או לא, ומצינו בתוספתא פרי"ב דמנחות הרי עלי לבונה לא יפחות מן הקומץ רבי יהודה אומר משקל עשרה דינרים, ריב"ב אומר כהן מקדשה בכלי שרת ומקטירה, ומשמע שר' יהודה לא סבר דבעי קדושת כלי שרת, אלא בעי לזורקה על המערכה לדליקה, ואין על הלבונה קדושת כלי שרת ג"כ, וריב"ב סבר דבעי קדושת כלי שרת, משום דדינה כדין לבונה שבמנחה, והנה הירושלמי אזיל בשיטת ר' יהודה, והיינו שרק דין קרבן בפני עצמה עליה, להכי בעי על השיעור הקומץ אם הוא בידו של כהן או של בעלים, אבל הרמב"ם דפסק דדין לבונה שבמנחה עליה ודינה כדין לבונה דהתם וכמו שסבר ש"ס דילן ג"כ, וא"כ פשיטא דשיעור הקומץ בידו של כהן כדין קומץ דעלמא המתקדש בכלי שרת, ומטעם זה השמיט הרמב"ם זה מהלכותיו. א דף קז והאיכא מנחת נסכים וכו', מכאן נמי מוכח דמנחת נסכים כולה לאישים, ועיין לעיל ק"ו. ב הרי עלי זהב לא יפחות מדינר זהב, ודלמא נסכא אמר ר"א דאמר מטבע, וכן לקמן כסף לא יפחות מדינר, ודלמא נסכא אמר ר"א דאמר מטבע, והנה הרמב"ם בפר"ב מעירובין השמיט בהא דאמר זהב דנותן דינר זהב אם אמר מטבע זהב עלי, איברא דיש לומר דסמך על מה שכתב בכסף, אבל אין זה הדרך דהרי התנא שנה בשניהם בזהב ובכסף, ומה

ראה רבינו להשמיט הא דזהב, ומרן עמד בזה, גם תמוה טובא מדוע השמיט הרמב"ם אוקימתא דהסוגיא בשאמר מטבע כסף דזה דוקא באופן ובמקום דלא סגי פריטי דכספא וגם בזה עמד מרן. ב ונראה בזה דזה תליא בפלוגתא דתנאי כאשר יבואר, וזה הדבר, דהנה שיטת הרמב"ם דבאומר נסכא בין בכסף ובין בזהב, ולא הזכיר מטבע יביא לשון של כסף או של זהב יהיה משקלה עד שיאמר לא לכך נתכוונתי כמבואר ברמב"ם שם ה"ו, וא"כ לפי"ז כשאמר זהב סתם או כסף סתם דיש במשמעו נסכא, ואז לא יפטר מגדרו עד שיתן כל כך עד שיאמר לא לכך נתכוונתי, וזהו דלא כפירוש התוס' בד"ה ודלמא נסכא דפירשו דהכוונה בפחות, ולשיטת הרמב"ם הכוונה ביותר. ג והנה פליגי תנאי רבי ורבנן באומר קטן והביא גדול אם יצא ידי נדרו דרבי סבר דלא יצא ידי נדרו, ורבנן סברי יצא ידי נדרו, והנה נחזי אנן הכא אליבא דרבי דאמר קטן והביא גדול לא יצא, הנה כשאמר זהב, דיש לפרש בזה שתי משמעות, א) מטבע, ב) נסכא, דאז אם יתן מטבע של זהב אינו יוצא ידי נדרו דלמא לנסכא איכוון, וגם אם יתן נסכא לא יצא ידי נדרו דלמא למטבע איכוון, והרי"ז כאמר קמן והביא גדול דלא יצא, ולזה פריך הש"ס דמשום הספק דלמא לנסכא איכוון, א"כ אין כאן התחייבות כלל כשאמר זהב סתם, ומשני דמיירי שאמר מטבע, היינו שבהכרח צריך לומר שאמר מטבע דאל"כ אין כאן נדר כלל, ואפילו כשלא אמר בפירוש מטבע הרי זה כאילו אמר, וכששונה התנא זהב לא יפחות מדינר היינו אף כשאמר זהב סתם, אבל אליבא דרבנן דסברי קמן והביא גדול יצא, א"כ כשאמר זהב יש במשמעו בין מטבע, בין נסכא, וכשרוצה לצאת ידי נדרו אינו יוצא עד שיתן נסכא שהוא יותר ממטבע, וכשפריך הש"ס ודלמא נסכא אליבא דרבנן היינו שיהיה מחויב בנסכא שהוא יותר, וא"כ אמאי אמר התנא שלא יפחות מדינר זהב, ולאוקמי המשנה דמיירי כשאמר מטבע הוא דוחק דמדוע לא שנה התנא בהדיא, ובשלמא לרבי הכוונה דאף כשלא אמר ממטבע דינו כמו שאמר מטבע, משום דלא סני בלא"ה כמו שכתבנו, ואם באמת אמר מטבע זהב עלי, הרי"ז דבר פשוט שהכוונה דינר זהב, כיון דההיא המטבע הראשונה בשל זהב, וחידוש התנא הוא רק אליבא דרבי דגם כשלא אמר מטבע דינו כמו שאמר מטבע, אבל לדידן אין זה חידושא, נמצא דלפירוש זה עיקר הסוגיא דמשני דאמר מטבע היינו אליבא דרבי, והכוונה דהוי כאילו אמר מטבע, והרמב"ם דפסק כרבנן באמר קטן והביא גדול דיצא כמבואר ברמב"ם פרט"ז ממעה"ק ה"א, לא אתיא המשנה כוותייהו דממנפ"ש אם אמר מטבע תקשה פשיטא, ואם לא אמר מטבע בהדיא מחויב ליתן כל כך עד שיאמר לא לכך נתכוונתי. ה אמנם כל זה בזהב, אבל בכסף יש מקום לפרש המשנה גם אליבא דרבנן, ובאופן שאמר בהדיא מטבע, וחידוש דין הוא דיתן

מטבע של דינר, ואעפ"י שיש גם מטבעות של כסף פחותות מדינר, והיינו מפני שכך שיערו חכמים, והנה מטעם זה אתי שפיר דהביא הרמב"ם האי דינא דאמר מטבע כסף עלי דדין הוא דיתן דינר של כסף, וחידוש דין הוא, ובזה אתי שפיר גם כן הא דהקשה מרן מדוע לא הביא אוקימתא דהש"ס, דזהו באתרא דלא סני פריטי דכספא, והיינו דהרמב"ם סבר דאליבא דרבנן חידוש דין הוא גם במקום דגם שארי מטבעות פחות מדינר יוצאין שם, מ"מ כשמקדיש אדם סתם מטבע כסף הכוונה מטבע חשובה שהיא דינר, והש"ס דמוקים לה באתרא דלא סגי פריטי דכספא, זהו אליבא דרבי דסבר קטן והביא גדול לא יצא, וא"כ יש לחוש לחומרא אליבא דרבי דלמא היתה כוונתו לפחות, ואז אינו יוצא גם בדינר, להכי מוקי הש"ס דמיירי שאין כאן מטבעות פחות מדינר, ומיירי המשנה אליבא דרבי שלא אמר בפירוש מטבע, אבל סתמא כפירושו דמי שכוונתו למטבע, וא"כ יש לחוש ג"כ דלמא כוונתו לפרוטה, וא"כ אינו יוצא גם בדינר, ועל זה אמר ר"א דמיירי באתרא דלא סגי פריטי דכספא, אבל אליבא דרבנן מיירי שאמר בפירוש מטבע כסף. וחידוש דין הוא לגבי כסף, כמו שנתבאר. א דף קח עמוד ב' אמר שמואל חוששין אף לבינוני היכי עביד אמר ר"ח בר רב ממתין לו עד שיומם, ומחיל לי' לקדושתו בגדול, ופירש"י דממה נפשך אי אבינוני חל ולא אגדול הרי"נ נסתאב וחיללו בגדול וכו' יעוי"ש, ויש להבין היאך הוא החילול אגדול, אם כפשוטו שאומר הרי"ז הבינוני מחולל על הגדול, הרי"ז תמורה שאסרה תורה לעשות תמורה אף מבע"מ אתמים, וזהו רע בטוב שאמרה תורה, וקם בשביל תיקון הקרבן אסור כמבואר לעיל פ"א ע"א, וכתבנו מזה לעיל. ב והרמב"ם בפרט"ז ממעה"ק ה"ח כתב וז"ל כיצד יעשה ימתין לבינוני עד שיפול בו מום ותחול הקדושה על הגדול לבדו, ומפרש מרן דהקדושה תחול מאיליה על הגדול יעוי"ש, ולא אדע היאך הוא זה שתחול הקדושה היינו שתסור הקדושה מהבינוני, ותסוב על הגדול, גם בלא שום אמירה דחילול, איברא דלשון הרמב"ם מורה כן, אבל תמוה, והנה מלשון רש"י משמע שהבעלים מחללין מדפירש וחיללו בגדול, וקשה הלא הוי זה תמורה ואסור, ואולי בספק הקדש אין בו איסור תמורה, והיינו דבאופן שבא לתקן הספק הקדש ולצאת מאיסור הקדש שלא יכשל באיסור, וגם יש בזה תיקון קרבן, אין בזה משום לאו דלא יחליפנו, והכא עדיף מסוגיא דלעיל פ"א משום דהכא הוי תיקון בעצם הקרבן, וצ"ע. ג שור של הקדש שנתערב באחרים הגדול שבהן הקדש, וכולם ימכרו לצרכי עולות ודמיהן חולין, ופירש"י דקודש אינו תופס דמי' וכו' יעוי"ש, והנה משמע מרש"י שיכול למכור כולן, דאם כוונת רש"י שמוכר חוץ מאחד שהוא קודש לא בעינן לטעמא דקודש אינו תופס דמיו, וע"כ סבר רש"י דמוכר כולן לצרכי עולות, ותמוה

הא אותו שהוא הקדש בודאי ליתא במכירה, ועי' בהגהות הרש"ש, ולדעתי נראה לומר דכיון דמדאורייתא ברובא בטל, וממילא יותפס המכירה על כולם, ודין חכמים שיומכרו לצרכי עולות, אבל לפי"ז כל המעות חולין גם בלאו האי סברא דקודש אינו תופס דמיו, ודוחק לומר דכוונת רש"י על דין דרבנן. ד והנה הרמב"ם בפר"ו מפסוה"מ ה"ד כתב וז"ל נתערב שור הקדש בשוורים של חול גדול שבכולן הקדש וימכרו השאר לצרכי אותו המין יעוי"ש, הנה מדייק דהשאר ימכרו, והיינו כמו שפירש"י דהאחרים ימכרו, אבל תמהני טובא מדוע השמיט הא דתניא ודמיהן חולין, ולפלא שלא עמדו בזה הנו"כ, והנה אפשר לומר דסבר הרמב"ם דכולו איתא במכירה מן התורה מטעם דמה"ת בטל ברובא, וממילא כל הדמים הם חולין, אבל מדרבנן שאמרו שאין בזה תורת ביטול, ממילא יש כאן בהדמים מעות של הקדש המעורב, והיינו בספיקא שמא אחד מהשערים הקדש, וכשם שגזרו חכמים שלא יבטל הבע"ח, כן גזרו על המעות שלא יבטל בתערובות, וכדין ממונא לא בטל, ואם כן ממילא לא הוי הדמים חולין, ותנא דברייתא דשנה ודמיהן חולין היינו עפ"י דין התורה, והרמב"ם נקט כמו שהוא לפי האמת וכל ההלכה שם כתב הרמב"ם כמו שהוא לאחר שאמרו חכמים דליתא בזה דין ביטול, וצ"ע. א דף קט הרי עלי עולה וכו' ופריך בע"מ יצא הא מיקטל קטלה אמר רב המנונא נעשה כאומר הרי עלי עולה ע"מ שלא אתחייב באחריותה, והנה לכאורה תמוה טובא, הלא אעפ"י שהתנה שלא יתחייב באחריותה אבל כל זה משמע אחריות דעלמא, היינו איזו סיבה הבאה מעלמא, אבל אחריות ממנו, היינו שהוא עצמו ילך ויאבד, על דבר זה לא התנה, וכמו דאמרינן בעלמא במי שהתנה שאינו מקבל אחריות, מ"מ אחריות דידי' קבל עליה, עי' כתובות צ"א, והכא הוי אחריות דנפשיה, שהוא עצמו מיקטל קטלה, וע"כ צריך לומר דדוקא התם שהתנה סתם אחריות הוי אומדנא דאחריות דנפשי' אינו בהתנאי, משא"כ הכא שהתנה שיקריב הקרבן בבית חוניו, הרי זה כאילו התנה בהדיא שפוטר עצמו מאחריות דנפשיה. ב והנה המרדכי בב"מ פר' האומנין סי' שס"א כתב במלוה על המשכון, ובשעת קבלת המשכון התנה שלא יתחייב באחריות דפטור אפילו מפשיעה, ולמד זה מסוגיא דידן, יעוי"ש, ותמוה דהרי אפשר לומר דדוקא הכא דהתנה בפירוש דפוטר עצמו גם מאחריות דנפשיה פטור, אבל אם התנה סתם אחריות, מסתבר הדבר שזהו רק אחריות דעלמא, משא"כ פשיעה שהוא אחריות דנפשיה, ולהרבה פוסקים הוי פשיעה מטעם מזיק, וא"כ אין זה נכלל בכלל אחריות שאמר, והש"ס דקאמר דהרי"ז כאומר ע"מ שלא אתחייב באחריותה, ע"כ הכוונה בדמיון זה שהתנה שאינו מקבל אחריות דנפשי' גם כן. ג עוד מה שכתב שם המרדכי וליכא למימר דוקא כי אמר ע"מ שאקריבנה בבית חוניו דהוי כאומר ע"מ

שאהרגנה יעוי"ש, תמוה דע"כ לרב המנונא דמפרש דהרי"ז כאומר ע"מ אין בזה כאומר ע"מ שאהרגנה, דהרי ע"כ מחויב הוא להביאו לעזרה, דאל"כ אין בו כלל קדושת קרבן, ואסור להקריבו במקדש, ואין עליו חיוב שחו"ח, אבל כיון שחזינן דרב המנונא סבר דחייב עליו בחוץ, ע"כ אין בזה כאילו אומר ע"מ שאהרגנה, וע"כ דיש עליו חיוב הבאה להביאו לביהמ"ק, ורק מאחריות פטר נפשיה, והיינו אף אחריות דנפשיה אבל לא יותר. ד והנה לאוקימתא דרבא הכא בסוגיא ע"כ הוי זה כאילו התנה ע"מ שאהרגנה, והיינו שלא התכוון לקרבן ואין בו משום שחו"ח וכמו שפירש"י הכא בסוגיא, ולדברי רבא ע"כ הא דתנן דאם הקריבו במקדש יצא ע"כ הכוונה דבשעה שהביאו למקדש יש כאן ביטול לדבריו הראשונים, והרי"ז כאילו הקדישו עתה בעזרה, אבל המרדכי הביא ראי' מהא דאוקימתא דרב המנונא, וממילא אין בזה תנאי דאהרגנה כמו שכתבנו, ולדינא קיי"ל כר"ה, וכן פסק הרמב"ם בפרי"ד בפריי"ד ממעה"ק ה"ז, וכנראה מהמרדכי שכן דעתו כר"ה, מדמביא ראי' לדינא מאוקימתא זו, אבל דבריו צ"ע. ה אח"כ ראיתי בתומים סי' ע"ב והובא בקצה"ח סקי"ד שיצא לדון דבאומר שאינו מקבל אחריות גם מזיק בכלל ופטור, והוכיח מסוגיא דידן מדפטור אף בשהקריב בבית חוניו אף שזהו מיקטל קטלה, ורק אם החפץ של אחרים כמובן שיש חיוב מזיק גם בלעדי קבלת שמירתו, אבל בשנותן מתנה לחבירו בלא קבלת אחריות, דאז גם מזיק בידים פטור, עכת"ד יעוי"ש, ולפי מה שכתבנו דבריו תמוהין דע"כ גם בשנותן מתנה בלא קבלת אחריות אמרינן דעכ"פ אחריות דנפשי' קבל עליה, והכא שאני דהתנה בפירוש ע"מ שיקריב בבית חוניו, והרי"ז כנותן מתנה לחבירו, ואמר לו ע"מ כן שאם ירצה הרשות ביד הנותן להזיק בידים, אבל אין ללמוד מזה באופן שאמר סתם שאינו מקבל אחריות, שאין בזה פטור לאחריות דנפשיה, וכמו שנתבאר. ו עתה ראיתי במוהרי"ט חחו"מ סי' קט"ז שכתב להדיא להשיג על המרדכי בזה שכתב דבתנאי שלא אתחייב באחריות גם פשיעה בכלל, וכתב דע"כ גם בלא קבלת שמירה מחויב בשמירה שלא גרע מאבידה, ופשיטא שחייב בפשיעה, ושאני בהא דמנחות דמה שאמר שלא אתחייב באחריותה, היינו מיקטל קטלה, אבל בשומר שאמר ע"מ שלא אתחייב באחריות היינו דוקא אחריות דעלמא לא קביל עליה, אבל אחריות דנפשיה מי לא קביל עכת"ד, וב"ה שכיוונתי לדבריו, ומבואר דפשיעה נחשבת לאחריות דנפשיה, ולא מיפטר מטעם דאמר שלא אתחייב באחריות, מטעם שזהו סיבה דילי', וע"כ הא דפטור הכא הוא מטעם דהתנה להיות פטור גם מאחריות דנפשיה, ומטעם זה אין לפרש כפירושו של הקצוה"ח שמפרש ליישב שימת המרדכי משום דאם אמרינן דתנאי שלא באחריות, מ"מ לא נפטר מחיוב פשיעה דלפי"ז למה לא יתחייב

מטעם פשיעה, דזה ליתא דהכא הוי התנאי בפירוש להיות פטור גם מפשיעה דהרי אמר שיקריבנו בבית חוניו שהוא מיקטל קטלה, והרי זה כאילו אמר הרי זו, דפשיטא דגם כשקטלה הוא בעצמו פטור מלהביא קרבן אחר, והכא תנאי זה להקריבו בבית חוניו הכוונה לדברי רב המנונא שיש כאן ביטול על דבריו הראשונים שאמר הרי עלי, ונעשה הקרבן כהרי זו, וזהו ג"כ כוונת המהרי"ט שם. ז ומה שהקשה הקצה"ח מדוע לא יתחייב מטעם מזיק, וכתב דמזיק קדשים פטור מדאורייתא ורק מדרבנן חייב, יעוי"ש, תמוה דמה יענה לשיטת הרמב"ם פר"ב משכירות דסבר דמדאורייתא חייב מזיק בקדשים ורק מחומש פטור ויש לזה סמך מב"מ צ"ט, אבל נראה, דאין זה ענין לזה, והוא דהכא דינא דאחריות קמ"ל לומר דבתנאי זה אין חיוב אחריות להביא קרבן אחר, והרי"ז כאומר הרי זו שאין עליו חיוב אחריות להביא קרבן אחר, ובטח מה שהזיק להקדש חייב לשלם דמים, אבל מקרבן פטור, וגם בפשיעה חייב לשיטת הרמב"ם בפר"ב משכירות, וגם באומר הרי זו, והזיקו בידים, או שפשע בו חייב לשלם דמים, אבל אין בזה חיוב קרבן, וא"כ אין ללמוד מזה לדין פקדון שכתב המרדכי. וא"כ דברי המרדכי צע"ג. ז אתמר שגג בזריקה רב נחמן אמר קרבנו ריח ניחוח, רב ששת אמר אין קרבנו ריח ניחוח וכו', והרמב"ם פסק כר"ש, וכתב מרן משום דהלכתא כוותי' באיסור, וזה מיירי אעפ"י שעשה תשובה, והיתה עבירה בשוגג, מ"מ פסול הוא לעבוד עבודה, וגם בדיעבד הקרבן פסול, אבל כל זה בזריקה, אבל בשחיטה מבואר לקמן דבמזיד לר"נ עבודתו כשרה ולר"ש עבודתו פסולה, ובשוגג לכו"ע עבודתו כשרה, משום דשחיטה לאו שירות הוא, ביאור הדברים דהשחיטה ע"כ מיירי שלא התכוון לעבוד בזה לע"ז, להכי בשוגג עבודתו כשרה לכו"ע, משא"כ השתחוואה שהוא עבודה לע"ז ממש דבזה אפילו בשוגג עבודתו פסולה, וזהו ההבדל בין שחיטה לכל הני, דבשחיטה הרי זה כמכין בהמה שחוטה לפני ע"ז, אבל כל הני הוו עצם עבודה לע"ז ולהכי אפילו כשעשה תשובה אח"כ עבודתו פסולה במקדש. ח אמר ר"נ מנא אמינא לה דתניא וכפר הכהן על הנפש השוגגת בחטאה בשגגה מלמד שהכהן מתכפר ע"י עצמו במאי אילימא בשחיטה מאי איריא שוגג אפילו מזיד נמי, ותמוה טובא דאם עשה במזיד הלא אינו בר כפרה כלל, והגאון בושב הכהן מפרש דהכא בכהן המתכפר ע"י עצמו בעינן שיהיה שוגג מעליא, ולא סני בשגגה דכרת לחודי, כמו שסבר ר' יוחנן בשבת ס"ט, ומה"ט ולהכי כתיב שתי פעמים בשגגה, יעוי"ש, אבל אין דרך הפשט הפשוט, ונראה דהפירוש בזה דמפרשי דכל עיקר חידוש התורה דכהן מתכפר ע"י עצמו אף אם עבד ע"ז מקודם, ועל זה פריך דאם רק עבד בשחיטה, ובאופן שכתבנו לעיל, כיון שאין זה שירות כמבואר פשיטא דאף אם עשה כן במזיד מותר

אח"כ להקריב במקדש, אמנם בעיקר פירושו דברייתא לא מתפרשה באופן זה לעיל ע"ד ע"א, וכנראה שהתכוון לזה מרן הגרע"א בגיה"ש והיינו דרב נחמן מפרש להברייתא דמיירי בכהן שעבד ע"ז מכבר, אבל סוגיא דלעיל מפרש הקרא כפשוטו, והיינו דהסוגיא מפרשת הברייתא דכהן החוטא יכול להקריב ולכפר עבור עצמו בקרבן שלו, וזהו דעת הרמב"ם בפר"ד מה' כלי המקדש, ומסוגיא דהתם מוכח דלא מתפרשה הברייתא כר"נ, ושפיר פסק הרמב"ם הכא כר"ש, מטעם הסוגיא דלעיל. ט גרסינן בשבת פר' כלל גדול אמר אביי הכל מודים בשבועת ביטוי וכו' אבל הכא דליכא כרת וכו' קמ"ל, יעוי"ש, ויש לעיין מאי קס"ד כיון דשגגת קרבן לאו שוגג מקרי מה לי באיסור כרת ומה לי באיסור לאו, כיון דחסר כאן דין שוגג, ונראה דיש לפרש הסברא דשגגת קרבן לאו שמה שגגה לרבנן בשני אופנים, א) דכיון דהוי מזיד בלאו ובכרת אף על פי ששוגג הוא בקרבן, חסר בזה תורת שוגג, כיון דחטא בשאט נפש ובידיעת העונשין אעפ"י שאינו יודע מדבר הקרבן הבא לכפרה, נמצא דחסרון ידיעה דכפרה אין זה מגרע ענין דמזיד, והרי הוא מזיד מעליא שאינו בחיוב כרת, ב) אפשר לומר דבאמת אין זה בתורת מזיד, דעכ"פ כיון שחסר לו ידיעה בחיוב קרבן, עכ"ז אין כאן ידיעה שלימה, וממילא אין בזה תורת מזיד, והא דפטור מקרבן אעפ"י שהיתה אצלו בשגגה זו לחיוב קרבן, זהו מטעם אחר, והוא דלא הוי שב מידיעתו, לומר דאילו חוה ידע שיש עליו חיוב קרבן לא היה עושה העבירה, דאנחנו לא נאמין לו בזה מטעם דכיון שיודע שיש העונש החמור שהוא בשם כרת, ומכ"ז הוא לא מנע עצמו מלעשות האיסור, לכן אנו אומרים שהיה עושה העבירה גם אילו ידע שחייב גם קרבן, וכמו שכתבו התוס' סברא זו לענין סקילה שידע שיש סקילה ולא ידע מחיוב קרבן, שכתבו בתוד"ה אלא וכו' דלא הוי שם מידיעתו באופן זה גם למונבז, וא"כ אפשר לומר דגם לרבנן כן הדין גם בשידע שיש העונש כרת, ונפק"מ בין הסברות לענין שבועת ביטוי שאין בזה עונש כרת רק איסור לאו גרידא, שטעם השני שהוא מטעם חסרון שב מידיעתו, הכא לא שייך זה כיון דאין כאן עונש חמור שהוא עונש כרת, ובדבר ידיעת האיסור של הלאו שפיר אפשר לומר דהוי שב מידיעתו אילו ידע שיש בזה חיוב קרבן, וגם קרוב הדבר לומר שלא ידע מחיוב קרבן, כיון דלא הוי חיוב קרבן בכהת"כ אצל עונש של הלאו, וזהו כוונת הגמ' הואיל וחידוש הוא, דבכהת"כ לא אשכחן לאו דמייתי קרבן, ועל זה מסיים הש"ס קמ"ל לומר דעיקר הטעם דשגגת קרבן ל"ש שגגה, הוא מפני דיש בזה חסרון דשוגג, שזהו המחייבו בקרבן, וממילא גם בשבועת ביטוי יש כאן חסרון דשוגג, וממילא אין כאן חיוב קרבן שבא דוקא על השוגג. י שם הכל מודים בתרומה וכו' עד שישגוג בלאו שבה, פירש"י כסבור חולין ואין כאן לאו,

ותמוה מי הכריח לרש"י לפרש כן, הלא בפשיטות יש לפרש ששגג בלאו, היינו שסבור שאין לאו באכילת תרומה, ומצאתי בחידושי הר"ן לשבת שעמד בזה, ומפרש דכוונת רש"י מדקאמר הגמ' עד שישגוג בלאו משמע שהיה מזיד במיתה, וממילא ע"כ יודע שיש בה לאו, דהא ילפינן מדכתיב ומתו בו כי יחללוהו וסמיך לי' וכל זר לא יאכל קודש יעו"ש, ותמוה דהלא מצינו כל השגגות יצוייר שישגוג אדם אעפ"י דכתיב בהדיא, וכי לא יצוייר שישכח הסמוכין, ונראה לפרש דע"כ כוונת אביי הכל מודים היינו אף למונבז, ולמונבז אין חיוב שוגג אלא באופן שהוא דומה למזיד, וא"כ לפי מה דסבר אביי דשגגת חומש לאו שגגה היא, וגם שגגת מיתה לא מהני, אלא שגגת לאו, נמצא דאין כאן שוגג דומיא דמזיד, והיינו מפני שאינו יודע מכלום בדין אכילת תרומה לזר, להכי פירש"י דמיירי שהיה שוגג כסבור שזה חולין, והוי דומיא דמזיד במה שיודע כל דין תרומה, והשגגה היתה בהמציאות, והנה יש להעיר דלפי"ז מאי פריך ש"ס שם אלא למונבז שגגה במאי, הלא איכא למימר שהיה שוגג במציאות שנתחלף לו חלב בשומן, ואפשר לומר דהתם קאי פירכת הש"ס לפי מה דמיירי מונבז בברייתא, דמיירי בחסרון ידיעה בדין, עוד אפשר לומר דשאני התם דכיון דשגגת קרבן שמה שגגה למונבז, להכי גם בטעות בדין ג"כ יצוייר באופן שהוי שוגג בקרבן, אמנם הכא דבעינן שוגג בין בלאו, בין מיתה, ושוגג בחומש לא מהני, א"כ לא יצוייר עצם הדין דשוגג באכילת תרומה למונבז, להכי ע"כ צ"ל דיצוייר הדין בשוגג בשגגת מעשה, זהו כוונת רש"י, ודברי הירושלמי פר"ו דתרומות ה"א דאיתא שם גזיה"כ הוא ואיש כי יאכל קודש בשגגה שיהיה כל אכילתו בשגגה, והר"ש בפר"ו דתרומות מפרש דדברי ר' זירא בירושלמי הם דברי הבעי' בש"ס דילן, ומשמע מזה דבעינן שגגה גמורה, והיינו שוגג אף במיתה, ואין הכרח לדברי הר"ן, ונראה דכוונת רש"י כמו שכתבנו, וביתר ביאור מבואר בחידושנו לשבת, והנה אם נחליט כדברי הגאון ושב הכהן דכהן המכפר על ידי עצמו בעי שגגה גמורה בכל האופנים, שפיר מתפרשא הסוגיא הא דמזיד, היינו באופנים שכתבנו, וממילא תצא דין חדש לומר שהתורה רבתה דהכהן המכפר ע"י עצמו, דהיינו שהוא עצמו מקריב עבור עצמו, ממועט מכל הני שגגות שיש בהן צד מזיד, אלא בעינן שוגג גמור, אבל אין לזה הכרח, משום דהסוגיא מתפרשה לנכון כדלעיל, וצ"ע.

א דף קי כדבעא מיניה שמואל מרב הונא מנין למתעסק בקדשים שהוא פסול שנאמר ושחט את בן הבקר שתהא שחיטה לשם בן בקר אמר לו זו בידינו הוא לעכב מנין ת"ל לרצונכם תזבחהו לדעתכם זבחו, עי' בספרנו נזר הקודש לזבחים מ"ז מה שכתבנו לבאר בעיקר דין זה דמתעסק. ב הנה יש לעיין אם דין זה דפסול מתעסק גבי שחיטה נאמר,

והוי לימוד לכל העבודות שבקדשים לפסול בהן מתעסק, או דלמא כיון דחידוש דין הא דמתעסק אין לך בו אלא חידושו, והיינו גבי שחיטה, מפני שהיא התחלת מעשה הקרבן ועבודתו, והנה אם אמרינן דפסול מתעסק נוהג רק בשחיטה ולא בשארי עבודות מיושב בזה המשנה בכורות פר"ז מ"ז דחשיב שם התנא חרש ושוטה דפסולים לעבודה, וראיתי למרן הגרע"א ז"ל בשו"ת מהד"ת סי' ס"ד שהקשה הלא גם לשחיטה פסולים, והוא מטעם דלאו בני כוונה נינהו וכל פעולתם הוא מתעסק, ומסיים בצריך עיון, ואם אמרינן דפסול מתעסק דוקא בשחיטה נאמר אתי שפיר, אבל אין לומר כן דלא מסתבר לומר דשארי עבודות קילא יותר משחיטת, ואם בשחיטה הקפידה תורה לפסול מתעסק, מכ"ש שארי עבודות, ונאמר דין זה בשחיטה שזהו התחלת מעשה הקרבן. ג ובעיקר הדבר מפורש ברמב"ן במלחמות ר"ה פר"ג כתב וז"ל ואע"ג דמתעסק בקדשים פסול ה"נ מתעסק במצות לכו"ע לא יצא יעוי"ש, וא"כ חזינן מכח זה דכש"כ עבודות הקרבן דמתעסק פסול. ד והנה לכאורה י"ל לתרץ דכוונת התנא בחרו"ש לעתים חלים ועתים שוטים ופסול לעבודה אפי' בשעת חלימותיו, אבל דבר זה יש לעי' אם יש לפסלו בחלימותו, ועוד דזה לא יספיק לתרץ מה שקשה מהא דמבואר בחולין כ"ד דאיתא שם תנו רבנן איש מזרעך לדורותם, מכאן אמר ר"א קטן פסול לעבודה, וקשה ג"כ הא בלא"ה פסול מטעם מתעסק. ה ומה שנראה לי בזה, והוא נכון בס"ד, דהנה קיי"ל דכל מי שפסול לעבודה, הנה גם סיוע שלו עושה פסול, ומבואר להדיא בתוספתא דזבחים פר"א וז"ל קבל בימינו ובשמאלו כאחד פסול ר"ש מכשיר יעוי"ש, והיינו משום דר"ש לא בעי ימין, מבואר דאם בעינן ימין דוקא דאז סיוע השמאל, אם רק לא הוי סיוע שאין בו ממש דבזה כשר, כמבואר שם, אבל סיוע שיש בו ממש פוסל, ומכש"כ כשר ופסול שעשו עבודה, דעבודתו פסולה, אמנם ע"כ זה אם הפסול פסול מצד עצמו לעבודת הקרבן, אבל אם אין בו פסול מצד עצמו, ורק חסרון כוונת לעבודה היתה בזה, והיינו שעשו שניהם העבודה ושניהם כשרים, רק אחד היה מתעסק בעבודה והשני עשה בכוונה כדין, פשיטא שאין כאן פסול מתעסק, דאטו בעינן שיהיו שניהם מכוונים, דע"כ גם בכוונת האחד שפיר הוי כוונה, ויצאת מכלל מתעסק, ואף על פי שהדבר ברור בסברא, מ"מ נראה להביא קצת ראיה לזה, וכאשר יבואר. ה תניא בתוספתא דפרה פר"ה הכל כשרין לקדש חוץ מן חש"ו, ר' ישמעאל בנו של ריב"ב אומר חש"ו שקדשו ואחרים רואין אותן קדושין כשר יעוי"ש, והביאור בזה משום דסבר דסגי בכוונת אחרים, ואזיל לשיטתו דסבר בפר"א דתרומות דמהני מחשבת אחרים להיות הפרשת חש"ו תרומה מעליא, והנה אעפ"י שרבנן פליגי עליה, וכן כתב בביאור הגר"א ז"ל, אבל עכ"פ באופן

שעשה חש"ו עם גדול בר דעת דבזה כו"ע מודו דמהני מחשבתו של הגדול וכוונתו להוציא הפעולה מגדר מתעסק, ולפי"ז שפיר בעינן ללמוד לפסול חש"ו לעבודה, דבזה גם כשעשו עם גדול בר דעת עבודה פסולה היא, וכמוש"נ. הדרן עלך פרק הרי עלי עשרון וסליקא לה ממסכת מנחות בעזר ד' עושה פלאות הנותן עוז ותעצומות ללמוד וללמד מעשה מנחות גם עבודות הקשות ויחיש ביאת משיח צדקנו ייעלנו לירושלים עיר קדשנו לראות המקדש בנוי לתלפיות להקריב קרבנות ומנחות בנפש חפצה ובנעימות נצח.
חידו"ת והערות מבן המחבר הרה"ג כש"ת חיים ראזין שליט"א א כתב הרמב"ם בפר"ד מפר"א הי"ד וז"ל הפשיטה ונתחה וא"כ שרף כולה כשרה ואם חיסר ממנה כלום אפילו מפירשה פסולה, פקע מעורה או מבשרה אפילו משערה כזית יחזיר, ואם לא החזיר פסולה, עכ"ל, והנה בזה שכתב דכשרה בניתוח יש לעיין מסוגיא דחולין י"א דיליף הסוגיא מזה דמכשרינן בפר"א בלא בדיקה דמוכח דאזלינן בתר רובא, וכ"ת דבדקינן לה והא כתיב ושחט ושרף בעינן שריפה דומיא דשחיטה מה שחיטה כשהיא שלימה וכו', הרי מבואר דבעינן שלימה, והמל"מ הקשה בזה, וכתב דהנה הר"ש הביא לימוד מקרא דמותר בניתוח דכתיב את עורה ואת בשרה, ובכדי שיתקיימו שני הכתובים אתא הלימוד שלא ינתח נתחים לנתחים, עיין שם, ביאור דבריו דכיון דמצינו בעולה שאמרה תורה שלא ינתח נתחים לנתחים, ה"ה כל עיקר הדין דבעינן בפר"א שלימה היינו שתהי' הנתחים שלימים, ולא נתחים לנתחים, אבל דבריו תמוהים טובא, חדא הלא בעולה ליתא כל עיקר הדין דשלם, אבל בפר"א אם יש לימוד דבעינן שלימה, א"כ מה יועיל אם הנתחים שלימים, אם הפרה אינה שלימה, והלימוד בההיקש לשחיטה הלא דומיא לשחיטה בעינן, וגבי שחיטה היא שלימה ממש, וביותר דהתוס' שם בד"ה ושחט הוכיחו דעיקר הלימוד מלמדנו דבעינן שריפה דומיא דשחיטה, ועוד אם מותר לנתחה א"כ היאך מוכיח הש"ס מזה דאזלינן בתר רובא, הלא כשינתחנה שפיר יכול לבדוק אחר הי"ח טרפות, דהרי קאמרה הסוגיא לעיל בעולה דהיכא שינתחה לנתחים והנתחים לייפי שפיר דמי, א"כ ה"נ בפר"א אפשר לנתחה לנתחים באופן שלייפי הנתחים להדדי, ושפיר איתא בבדיקה, והניתוח בדמיון לעולה שפיר דמי, ועוד תמוה מדוע לא כתב הרמב"ם דנתחים לנתחים פסולה. ב גם מה שכתב לפרש בדברי הרמב"ם דכוונתו ליישב סתירת הלימודים לענין לכתחילה, ודיעבד, היינו שלכתחילה בעינן שלימה, ובדיעבד מותר כשנתחה, וזהו שכתב הרמב"ם ונתחה שהוא לשון דיעבד, והנה לפי"ז יהיה מיושב גם סוגיא דחולין דמוכיח שפיר דאזלינן בתר רובא מטעם הלכתחילה דיש בזה מצוה מן המחובר דבעינן שריפה דומיא דשחיטה, והוכחת הסוגיא דכיון דיש לקיים בלכתחילה,

שתהיה שלימה, וא"כ אם אמרינן דבדקינן תמיד אם היא טרפה, א"כ לא יצוייר לעולם הלכתחילה, אבל זה תמוה מדוע לא כתב הרמב"ם דהמצוה בתחילה לשרפה כשהיא שלימה ממש, ודוחק לומר שסמך על הלשון דיעבד, דודאי אם היתה דין בלכתחילה, היינו מצוה מן המובחר פשיטא שהיה כותב בהדיא, וביותר תיקשה להר"ש דכתב מותר, משמעו לכתחילה ג"כ, והיאך יפרש הסוגיא דחולין. ג לכן נראה דבאמת אין קפידא בזה ויכול לעשות כמו שירצה, וכמו שכתב הר"ש רצה בהפשט וניתוח, ואין בזה פלוגתא בין הר"ש והרמב"ם, אלא הענין בזה כך הוא, דכוונת התורה ושחט ושרף הוא באופן שלא יהיה דבר חיובי המפסיק ביניהם מלבד ההזאות, וכמו שכתבו התוס' שם, והביאור בזה דבעינן שתהיה ראויה לשרפה כמו שהיא בשעת שחיטה, וממילא הוי בזה כמו שהדין בכ"מ דבעינן ראוי לזה, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכב, אבל אם יש דבר חיובי המגרע את הדמיון לשחיטה, דאז מעכב מצד הדין, וזהו שמדייק הש"ס דאזלינן בתר רובא, דכיון דכוונת התורה דיהיה ראוי בשעת שריפה לשרפה שלימה מטעם הדמיון לשחיטה, ואם אמרינן דבדקינן לה, א"כ הרי חסר הא דראוי להיות שלימה, וזה מעכב גם בדיעבד, אבל עכשיו דקיי"ל דאזלינן בתר רובא א"כ אין כאן בדיקה חיובית, וממילא תמיד יש כאן הא דראוי שלימה, כיון דלא בעינן ניתוח כלל, ועכשיו הדין דיכול לעשות כמו שירצה. ד עוד נראה דעיקר ההוכחה שם בסוגיא דאזלינן בתר רובא הוא מטעם אחר, והוא דכיון דיש דין בפר"א שתהיה נשרפת כולה, וכמו שכתב הרמב"ם הכא, דאם חיסר ממנה כלום פסולה, וע"כ דזה נלמד גם כן מדבעינן שלימה וזהו בדמיון דשחיטה דבעינן ושרף דומיא דושחט וע"כ דזהו ההבדל שבין חסר ממנה קודם שריפה להא דפקעה מעל המזבח, דשאני התם דלא בעינן דומיא דשחיטה, דזה דוקא עד שעת שריפה, אבל אחרי שהתחילה השריפה, אז בדין פוקעין השיעור בכזית, והנה לפי"ז אם באנו לחוש לטריפות ונעשה בדיקה בי"ח טריפות, לא ימלט שלא תיעשה חסר במשהו, וביותר בדיקת הקרום של מח, שבעינן לשבור הגוגולת, דע"כ נעשה פגימה בעצם, ופגימה הרי היא חסר, כמו שכתבו התוס' חולין י"ז לענין פגימה, וביותר לפי מה שכתבו התוס' דזהו ההבדל שבין תמים דכל הקדשים דלא קפדינן אפגימה, וגבי מזבח קפדינן אפגימה משום דכתיב שלימות, יעוי"ש, והכא נמי כיון דקפדה תורה בפר"א שתהיה שלימה, הכוונה שלא תהיה חסר אף משהו, והנה בשבירת עצם הגוגולת ע"כ תהיה פגימה דחסר, ומזה מוכח דאזלינן בתר רובא. ד ועוד דע"כ צ"ל משום דעיקר הדין דחסר פסול אינו מבואר מקורו, והקרית ספר כתב משום דפרה משמע שלימה כמות שהיא, וזה דוחק לומר כן, משום דאין דרכו של הרמב"ם לומר דין שאינו מפורש בהדיא בשום

מקום, וגם לא כתב יראה לי, ולפי מה שכתבנו אתי שפיר דמבואר זה בסוגיא, וכמו שנתבאר. ו ולכאורה יש לדייק היאך הדין בשהיתה הפרה חסרה בחסרון שאינו מטריף כמו חסר כוליא, למאן דאמר חסרון מבפנים לא שמי' חסרון להיות נחשב כמו מום, כמבואר בכורות ל"ט, אם זה נחשב חסרון מטעם דעכ"פ אינה שלימה, ונראה דזה לא פסול, והוא מטעם דבעינן דומיא דושחט, וזה הוי דומיא דהיינו דלא נעשית חסר משעת שחיטה עד שעת שריפה, והיינו כמוש"נ, ודומיא דלשחיטה. הערות למנחות א דף כה דם שנטמא וכו', ויש לעיין היאך הדין בקרבן יחיד אם מותר מה"ת לזרוק דם שנטמא, וברש"י גיטין נ"ד מבואר דמותר, אבל תמוה מרש"י פסחים ע"ח ע"א בהא דמשני הא בצבור, פירש משום דטומאה הותרה, ומשמע דאי דחוי' אסור אף בצבור, והיינו שאסור מה"ת כמבואר שם במהרש"א ופשיטא דליחיד אסור מה"ת, וצריך עיון. ב דף מט הקשו התוס' בעוה"ע שנמלקה ומנחה שנקמצה בלילה וכו', תיפ"ל דהוי קודם התמיד, ותירצו כיון דאכתי לא מטא זמן תמיד קרא לא איירי בהכי יעוי"ש, הרי מבואר מדבריהם דלא שייכא בזה פסול מפני שהוא אחר התמיד דאתמול, משוום דאל"כ לא הועילו בתירוצם, וע"כ משום דלילה לא שייכא לתמיד דאתמול, והטעם בזה משום דלילה שייכא למחר, ואין לו ענין להתמיד דאתמול, אבל יש לעיין הא קיי"ל בקדשים דהלילה הולך אחר היום, וא"כ תקשה הא נעשו אחר התמיד, וכן משמע מפסחים נ"ט בקושית רב כהנא דבלילה יש קפידא דלאחר התמיד משום עלי' השלם, וצריך עיון. ג דף סו תוס' ד"ה אומר וכו' הא בעינן ממשקה ישראל, ולכאורה יש להעיר הא יש לומר דמיירי שתרם מתבואת חולין על העומר, והקשה בזה העונג יו"ט בחיו"ד סי' קי"ב, אמנם נראה דלא אפשר בהרמה דהרי מתבואה של אשתקד אינו יכול מטעם דאין תורמין משנה על חברתה, ותבואה חדשה עדיין ליתא מטעם דאין קוצרין קודם העומר, ואף שקוצרין ממקום שאין מביאין ממנה עומר, אבל זה אינו מן המובחר, והרי"ז כתורם מן הרע על היפה. ד דף צט חל יוהכ"פ להיות בשבת החלות מתחלקות לערב, ויש לעיין הלא מבואר ביומא ל"ט דהיה מניע לכל אחד כפול, וא"כ הלא הוא חצי שיעור, ומותר מן התורה לר"ל, ויש בזה קיום מצוה, יעויין בשאג"א סי' צ"ו ובחת"ס חאו"ח סי' מ"ט ובמנח"ח מצוה קל"ד, אבל אפשר לומר דכיון דמבואר ביומא שם, דאכילה כפול היה משביעו, וא"כ יש לומר דאסור ביוהכ"פ מטעם דאיכא יתובי דעתא, עוד יש לומר לפי מה שמבואר דאף בדברים שאינם בעיכובא, אבל ראוי לזה בעינן, ולהכי אף אם אמרינן דיוצא באכילת לחה"פ בכפול, אבל כל זה בשראוי לקיים המצוה בכזית שהוא שיעור אכילה אבל לא בשאינו ראוי, וגם אינו ראוי מצד איסור אינו נקרא ראוי להכי אינן יוצאין בכפחות מכשיעור לכו"ע,

אבל יש להשיב דהלא לר"ל גם בכזית הוי חצי שיעור לגבי יוהכ"פ, דשיעורו בככותבת, וא"כ מותר מן התורה לאכול גם כזית, וא"כ הוי עכ"פ ראוי לכזית, וא"כ היו יכולין לאכול בכפול גם ביוהכ"פ, אבל יש לומר לפי דברי הירושלמי בפר"ו דתרומות דמודה ר"ל ביוהכ"פ, וע"כ הכוונה בשיעור כזית שהוא שיעור חשוב דכל התורה כולה, עיין בגיה"ש שם. ה שם חל יוהכ"פ להיות בער"ש שעיר של יוהכ"פ נאכל לערב והבבליים אוכלין אותו כשהוא חי, ולכאורה היאך היו אוכלין בלא מליחה, ובספר מנחת כהן רוצה לומר שהוא מטעם עשה דוחה ל"ת, אבל תמוה הלא אין עשה לאכול את הדם, ואדרבה אסור לאכול את הדם, גם מה שכתב שם עוד דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, תמוה מה שייך בדם ל"ת שבמקדש הלא דם אסור בכל מקום, ולכאורה ראיה מזה לשיטת התוס' חולין י"ד ושיטת הראב"ד בפר"ו ממ"א, והרמב"ן והרשב"א כמבואר בהה"מ שם, דמותר לאכול בשר אומצא בלא מליחה, ולשיטת הרמב"ם דאוסר אומצא בלא מליחה קשה, אבל אפשר לומר דהרמב"ם יפרש דאכלו הבני מעיים, וזהו לשיטתו שסובר בפר"ו ממ"א הי"ח דאין מחזיקין דם בבני מעיים, וא"כ יפרש הרמב"ם דאכלו רק הבנ"מ, אבל דוחק הוא, ויותר נוח לפרש דמליחה זו דרבנן היא כיון דאין עיבור באוכלין, וכיון שאין שבות במקדש, היו הבבלים מולחין הבשר בשבת, ולזה נחית התוס' יו"ט, אבל עוד יש לדון אם יש בזה משום מבשל, לדברי הר"ן שלהי ע"ז, ועי' בנוב"ת חיו"ד סימן מ"ג, וצריך עיון. ו ובעיקר הדבר מה שלא היו אוכלין הבבליים את השעיר ביוהכ"פ עצמו, יש להעיר דכיון דכזית הוא חצי שיעור לגבי ככותבת, ולר"ל מותר מן התורה, ואפילו לדעת הירושלמי דמודה ריש לקיש ביוהכ"פ, אמנם ע"כ גם כזית לא הוי רק חצי שיעור, וא"כ מדוע לא נימא דאתי עשה דאכילת קדשים ומדחה את האיסור דחצי שיעור, וזה תקשה גם לר' יוחנן, ולכאורה אפשר לומר דלא שייך דחייה הכא כיון שאפשר לקיים המצוה בערב, אבל אין זה מספיק הלא קיי"ל דגדולה מצוה בשעתה שדוחה גם שבת כמבואר שבת קל"ד, אבל נראה לפי דברי השעה"מ בפר"ז מה' סוכה שכתב דבשבת ויו"ט יש חיוב מצות סוכה גם בכזית מטעם קיום מצוה דאכילה בשבת ויו"ט, וה"נ דכוותיה דכיון שיש קיום מצוה דאכילת קדשים בכזית, להכי יש גם חיוב דיוהכ"פ, אבל יש לחלק דשאני התם דתליא בחשיבות, משא"כ ביוהכ"פ דתליא ביתובי דעתא, וצריך עיון. חיים בהגאון מוהר"מ ראזין שליט"א מלואים סימן א בענין שלא לשמה א לדף ב ב"ק ס"ו איתובי' אביי לרבה קרבנו ולא הגזול ה"ד אי לפני יאוש למ"ל קרא פשיטא וכו' ה"נ דגזל קרבן דחברי' פירש"י דגזל קרבן דחברי' שהקדיש חבירו ולעולם לפני יאוש ואיצטרך לאשמעינן דאינו עולה לרצון כלל ואפילו לבעלים הראשונים ואע"ג דלא היה יאוש יעוי"ש, ביאור דברי

רש"י דענין הגזילה הנעשה בהקרבן פוסלתו פסול הגוף לפסול מהקרבה, והרי הוא כשארי פסולי קרבן כמו מום וכדומה, אמנם תמוה הרבה לפי זה מסוגיא שלימה ב"ק ע"ו דאם שחט תמימים מבפנים לשם בעלים נקרא זה חזרה קרן לבעלים. והיינו מטעם דהקרבן כשר ועולה לבעלים, וא"כ מבואר דענין הגזילה הנעשה בקרבן אינה פוסלתו מהקרבה, והרי הוא קרבן כשר, ולזה נחתו גם התוס' דאין לפרש שבא הכתוב לפסול עצם הקרבן מטעם הגזילה מהא סוגיא שכתבנו, ומטעם הזה סיימו התוס' בתימא למ"ל קרא דקרבנו למעט גזול כמבואר שם בתוס'. ב ונראה דענין לפסול הקרבן עבור הגזילה מתפרשת בשני אופנים, א) איסור הגזילה, ב) עצם הגזילה איסור הגזילה כיצד היינו דענין הגזילה הנעשה בהקרבן בראשונה איסור זה פוסל הקרבן מהקרבה, וזהו מפני העבירה הנעשה בקרבן, ולכן אף אם לא נעשה ההקרבה באיסור, מ"מ פסלתו תורה עבור האיסור הנעשה בהקרבן, עצם הגזילה כיצד היינו אם נעשה ההקרבה גם כן באופן ובענין גזילה ולא נפסל הקרבן מפני האיסור הנעשה בו רק עצם ההקרבה בגזילה, ובאופן גזילה זה פוסלתו מהקרבה, ונפק"מ אם נעשה הקרבה דהקרבן באופן שליתא כלל ענין גזילה היינו שהקריב הקרבן עבור הבעלים דהקרבן, דאז אם נפרש כפירוש הראשון דענין גזילה הנעשה בהקרבן פוסלתו, דאז גם באופן זה נפסל הקרבן כיון שעכ"פ נעשה בהקרבן עבירה ואיסור גזל בראשונה אמנם אם נפרש כפירוש השני דרק הקרבה באיסור מונע את הקרבן מהכשרו, אז ישונה הענין דאם נעשה ההקרבה עבור הבעלים שוב אין כאן פסול כלל. ג ונראה להחליט בכוונת רש"י דהתורה מיעטה קרבן גזול מהקרבה זהו מפני עצמיות הגזילה, היינו באופן שההקרבה נעשית בגזילה, וזהו באופן שהגזלן רוצה להשתמש הקרבן עבור עצמו, וכן עשה הכהן שהקריב הקרבן עבור הגזלן, דהתורה לא מיעטה קרבן גזול מפני העבירה שעשה, והיינו כי בשביל העבירה שעשה הגזלן בגזילת הקרבן אין בכח העבירה, זה דהגזלן לפסול הקרבן, ואין זה ענין למהב"ע כיון שכבר היה קדוש קודם הגזילה, ואין בכח הגזלן לפסלו, אלא הענין בזה שהקריב הגזלן הקרבן עבור עצמו, ובזה אמרה תורה דכיון שההקרבה נעשית במטרה דהגזילה דהיינו שהכהן הקריב הקרבן עבור הגזלן, בזה אמרה תורה דההקרבה הלזו פסולה, וזהו הא דדרשו חז"ל קרבנו ולא הגזול, היינו שגזל סרבן דחברי', ואי לא הוה כתיב הא דקרבנו דלמעט גזול, הוה אמרינן דהקרבן כשר, והרי זה כשינוי בעלים בכל מקום דהקרבן כשר בכל הקרבנות לבד חטאת ופסח, ורק שאינו עולה לבעלים לחובה, והוה אמרינן גם בזה באחד שגזל קרבן דחברי', והקריב עבור עצמו דהרי זה שינוי בעלים גרידא, אמנם כיון דכתוב קרבנו למעט גזול, הנה באופן זה שההקרבה נעשית בתכלית הגזילה יש פסול בעצם

הקרבן, ואינו ענין בהא דלקמן דשחט תמימים מבפנים לשם בעלים, ואין הקרבן נפסל, דשאני התם דאעפ"י שזה גזלו להקרבן, אמנם בהקרבה אין כאן גזילה כיון שהקריבה לשם הבעלים, ואף לאוקימתא דרבין אמר ר' יוחנן דמוקי שם בשוחט תמימים מבפנים שלא לשם בעלים, ע"כ מיירי ג"כ באופן זה שאין בהקרבה בעצמותה ענין גזילה, היינו באופן שלא שחט עבור עצמו, אלא ששחטו עבור איש אחר שאינו בעלים, והרי זה שינוי בעלים ממש כשינוי בעלים דעלמא, דהקרבן כשר והוי שחיטה ראוי' ולא הוי חזרה קרן לבעלים, כיון שאינו עולה לשם חובה, והבעלים מחויבים באחר, ובאמת הוי מצי הש"ס לשנויי שם דשחט הקרבן בשלא לשמו, וכמו"ש שם התוס', ואין זה ענין לנידון דידן דגזל קרבן דחברי', וכמו שנתבאר. ד רש"י שם ל"א דגזל קרבן דחברי' הלכך אפילו לאחר יאוש לא קניי' דקרבן אינו נגזל דכל היכי דאיתא בי גזא דרחמנא איתא יעוי"ש, ויש להבין דלפי פירוש זה למ"ל קרא דקרבנו ולא הגזול דפשיטא כיון דלא משכחת יאוש בקרבן, א"כ תמיד הוי הגזילה קודם יאוש, ופשיטא דלא מהני לכפרה ותקשה הא דפריך הש"ס ואי לפני יאוש למ"ל קרא פשיטא, ונראה דבכל קרבן דמים יש להבעלים אשר עי"ז נפטר מחובו, ואעפ"י דהקרבן בעצמו של גבוה הוא, אמנם כיון דבהפרשת הקרבן שהפריש ממונו עבור גבוה, זה עצמו נקרא לו זכות ממון ומטעם זה מחייבין את הגנב בקרן בגונב את הקרבן ואפילו לשיטת התוס' דסברי מזיק הקדש פטור מקרן מדאורייתא, ומכל זה מבואר דרק מכפל פטור אבל קרן מחויב כמבואר ב"מ נ"ז, ע"כ דרק מחיובי קנסות מיעטה התורה, מטעם דעצמיות הדבר אינו שלו, אבל כיון שיש לו דמים בזה הרי זה נקרא בעלים על הדמים, ויש כאן חיוב תשלומין להדיוט ובזה אתי שפיר המשנה דכהנים שפגלו במקדש וכו', ומיושב קושיות דמל"מ פר"ב מגניבה יעוי"ש, וזהו גם כן כוונת רש"י הכא דאף דשייך בזה קצת בעלים דהדיוט, והיינו הדמים שיש להבעלים בזה, אמנם מפני שאינו בזה להבעלים עצם הדבר, משמיע לנו הכתוב דהיאוש לא מהני, היינו יאוש הדמים, כיון דלא הוי בעלים בעצם דדבר, וכמו שנתבאר.
סימן ב בדין עגלה ערופה א לדף יח אם מחוסר זמן נוהג בעגלה הערופה, הנה לכאורה כיון דטרפות פוסל בה מטעם כפרה כתיב בה כבקדשים, ולפי"ז גם מחוסר זמן פוסל בה, ומצאתי במנח"ח בדין ע"ע שכתב כן לדבר פשוט כמבואר שם, אבל יש לעיין בזה אשר לכאורה נראה להוכיח להיפך, והוא מדברי התוס' כריתות כ"ה כאשר יבואר. ב גרסינן בכריתות כ"ה אמר רב המנונא מנא אמינא לה דתנן השוחט פרת חטאת ושור הנסקל ועגלה ערופה ר"ש פוטר, וחכמים מחייבין, בשלמא לדידי דאמינא מחיים בהא פליגי ר"ש ורבנן דר"ש סבר ששא"ר לא שמה שחיטה, ורבנן אמרי שחיטה שא"ר שמה

שחיטה, אלא אי אמרת לאחר עריפה אמאי פוטר ר"ש שחיטה ראויה היא וכו', דהקשו בתוס' ד"ה אמאי הקשה הר"ר משה מפונטייזא לישני דשחט אמה ואח"כ ערפה לבתה דעריפתה זו היא שחיטתה כדאיתא בפר' שני שעירי יומא ס"ד דחייתי לצוק זו היא שחיטתה וכו' יעוי"ש, והנה אם אמרינן דמחוסר זמן נוהג בע"ע א"ר יש כאן פסול מחוסר זמן, ולא שייך גבה עריפתה זו היא שחיטתה כיון דהעריפה בפסול, ואין להקשות הרי חזינן דמחוסר זמן אעפ"י שפסול בקדשים ומ"מ אמרינן שם בשעיר המשתלח דחייתו לצוק זו היא שחיטתו, התם ע"כ הביאור דאי לאו דרבתה תורה דין מחוסר זמן בשיעור המשתלח, דאז היתה הדחייה לצוק כשרה דאז הוי אמרינן דהדחייה נחשבת לשחיטה, אבל עכשיו דאמרה תורה פסול מחוסר זמן בשעהמ"ש, יש לומר דעתה הדחייה לצוק כנבלה ולא כשחיטה ואם כן ה"נ בהא דעריפה אם יש בה פסול מחוסר זמן אינה נחשבת לעריפה והוי כנבלה, ואין בזה משום שחיטה, וא"כ מוכח דסברי התוס' דאין מחוסר זמן נוהג בעגלה ערופה. ג והנה יש לומר דבאמת מחוסר זמן נוהג גם בע"ע והוי עריפה פסולה אבל עריפה שמה, והוי כמו שחיטה פסולה לדידן, והיינו דהוי כמו שחיטה שא"ר, אבל לא הלך שם שחיטה ממנה, וממילא לרבנן דמחייבי בשחיטה שא"ר יש לחייב גם בעריפה שהיא בפסול, וכמו כן גם בשעיר המשתלח אעפ"י שרבתה תורה פסול מחוסר זמן, מ"מ אפשר לומר דחייב משום אותו ואת בנו על הדחייה לצוק השעיר המשתלח שפסול משום מחוסר זמן מטעם דהוי דחייה פסולה, אבל דחייה זו שמה שחיטה, וראיה לזה דהרי כל מחוסר זמן בקדשים שנשחטו יש עליהם תואר שחיטה לענין שחו"ח וכדומה, וא"כ אפשר לפרש כוונת התוס' הכא דכוונתם דאעפ"י דהוי שחיטה פסולה, היינו עריפה פסולה, ומ"מ חייב משום אותו ואת בנו. ד אמנם זה ליתא דהנה דוקא בשארי קדשים שהוקדשו מקודם, והרי הם בקדושתם שפיר איכא למימר כן דאעפ"י שנעשו בפסול דהיינו כמו התם בשעיר המשתלח אף אם אמרינן דגם לאחר שרבתה תודה פסול מחוסר זמן מ"מ יש עליו איסור אותו ואת בנו בדחייתו לצוק, אמנם כל זה בשכבר הוקדש מעיקרא לשם שעיר המשתלח וגם עתה הרי הוא שעיר המשתלח ונעשה מחוס"ז אחר הקדשו, משא"כ הכא בעגלה ערופה דמיירי למ"ד דנעשית עגלה ערופה בעריפתה, וזהו הקדישה, ואם אין שמה עריפה היינו שהיתה עריפה דפסול, א"כ הרי חסר לה בל עיקר הקדישה, והרי היא עגלה פשוטה ונתגבלה, ולפי"ז מוכח מדברי התוס' דהכא דאין מחוסר זמן נוהג בעגלה ערופה.

ה והנה יש להעיר דזה תליא אם חל ההקדש בשמקדיש מחוסר זמן, והיינו דאם אמרינן דחל הקדש במחוסר זמן, הנה הכא בשנערפה במחוסר זמן לשם ע"ע חלה הקדושה,

והרי היא כאילו הוקדשה מעיקרא, ונערפה בפסול, והרי היא עריפה פסולה ודינה כשחיטה פסולה אבל שם שחיטה עליה, וה"ג שם עריפה עליה והיינו עריפה פסולה, אבל שם עריפה שדינה כשחיטה פסולה, וחייב משום אוא"ב, אף שדוחק לומר כן בכוונת התוס', אבל טוב יותר לדחוק בזה מלומר דדעתם דאין מחוסר זמן בעגלה ערופה, משום דהסברא יותר פשוט לומר אשר מחוסר זמן פוסל בע"ע מטעם דכפרה כתיב בה בקדשים. ו אמנם זה עצמו מצינו סתירה בדברי התוס' דהנה בזבחים קי"ד ד"ה היתר דעתם דהקדש חל במחוסר זמן כמבואר שם, ואילו בתמורה י' ע"ב דעתם דלא חל הקדש במחוסר זמן. ז הנה התוס' בנדה נ"ה הוכיחו דעור עגלה ערופה מותרת בהנאה משום דאיתקש לקדשים ועור קדשים מותר לאחר זריקה יעוי"ש, ולכאורה תקשה מהא דתנן המקדש בעגלה ערופה אינה מקודשת, וקשה תיקדוש בעור שלה, ודוחק לומר דמיירי שאמר לה דתתקדש בעגלה ערופה כולה, והוי כמק"ט בקדושין, ונראה דלדברי התוס' דעור ע"ע מותרת בהנאה, א"כ העור לא הוי בכלל ע"ע לאחר עריפה, וכמו שעור קדשים מותר בהנאה לאחר זריקה, כן עור ע"ע מותרת בהנאה לאחר עריפתה, והביאור כזה דלמ"ד ירידתה לנח"א אוסרתה, היינו עם העור ביחד כמו קדשים דגם העור בכלל קדשים, והעריפה מתרת העור כמו עור קדשים לאחרי זריקה, ולמ"ד עריפתה אוסרתה, לא נאסרה העור בעריפה, וממילא הא דתנן המקדש בעגלה ערופה אינה מקודשת מיירי שקידשה כדבר שנקרא עגלה ערופה, וזהו הירידה אוסרתה, א"כ הע"ע עם העור ביחד ג"כ נקרא ע"ע, ולמ"ד עריפתה אוסרתה, ע"כ הכוונה ע"ע מה שנקרא ע"ע היינו הבשר לבד מהעור. ח והנה הפנ"מ בירושלמי ב"ק כתב דעור אדם אם אסור תליא בפלוגתא דאביי ורבא בסנהדרין מ"ז דלאביי דגמר איסוה"נ דמת מע"ע שריא העור בהנאה כמו עור דע"ע דמותרת בהנאה כדין קדשים אחר זריקה, ולרבא דיליף איסוה"נ מע"ז עור המת אסור בהנאה מדאורייתא, ודבריו תמוהין דהלא כתבו התוס' שם בסנהדרין דגם לרבא נלמד מע"ע, אמנם בעור המת יש דעות שונות בתוס', עי' תוס' חולין קכ"ד דכתבו דאסור מדאורייתא, ואפשר דסברי דלא כהתוס' סנהדרין שם אלא סברי דלרבא לא יליף מע"ע, ומטעם זה אין להביא ראיה מדברי התוס' ב"ק י' ד"ה שהשור וכו' שהקשו למ"ל שור ולא אדם וכו' ומדוע לא אמרו מטעם העור המותרת בהנאה, דאפשר לומר דהתוס' בב"ק סברי כשיטת התוס' זבחים ע"א דעור המת אסורה בהנאה מדאורייתא, וע"כ משום דסברי דרבא לא יליף מע"ע, אבל עכ"פ אין כאן הוכחה דעור ע"ע אסור בהנאה, וכמו שנתבאר. ט גרסינן חולין י"א רב ששת בר"י דרב אידי אמר אתיא מעגלה ערופה דאמר רחמנא הערופה כשהיא שלימה תהוי ופירש"י אפילו לאחר עריפה עולמית וכו' יעוי"ש,

והנה פירש"י מוכרח, דאל"כ הלא מצינן למבדק אחרי העריפה, ולברר אם טרפה היא, והנה לפי"ז יש לתמוה על הרמב"ם מדוע השמיט להאי דינא בדין עגלה ערופה דבעינן שתשאר שלימה לעולם, ומצאתי במנח"ח בדין עגלה ערופה שעמד בזה בתמיה יעוי"ש. י והנה לכאורה נראה דהתוספתא לא סבר האי דינא והוא דאיתא בתוספתא והביאה הר"ש בפר"א דפרה דעגלה ערופה נפדית לעולם כמו פרה אדומה, ומשמע שסבר כן להלכה, ועי' במל"מ פר"ו מרוצח ה"ו, והנה משמע שמהני פדיי' גם לאחרי העריפה, וקשה הא חסר בזה דין שלימה, דהרי אין לך חסר גדול מזה שיוצאת מדינה ומאיסורה, אבל יש לומר דלאחר הפדייה יוצאת מדין עגלה ערופה, והרי היא נעשית חולין, ואפשר שמחויבין בי"ד להביא עגלה ערופה אחרת, וכן מסתברא, והדין בזה כמו בפרה אדומה דלאחר פדייה מחויבין להביא פר"א אחרת, כן גם בדין עגלה ערופה. יא והנה אפשר לומר דזה תליא בדין אם נאסרה מחיים, ושם עגלה ערופה עליה מחיים דלמ"ד דירידתה אוסרתה, א"כ אין לדרוש הערופה שתהי' שלימה דהרי ע"כ תהי' חסירה בעריפתה, ורק למ"ד עריפתה אוסרתה, דאז שייך לדרוש שתהיה שלימה משעת עריפה ואילך משום דאין עוד מצוה הדרושה לחיסור, ואעפ"י שהדרשה דהערופה המורה שלימה כתיב אחרי העריפה, וא"כ גם המ"ד דירידה לנחל איתן אוסרתה, מצי סבר האי דרשה דשלימה אחרי עריפתה, ולא מקודם, אמנם כיון דלמ"ד דירידה לנחל איתן אוסרתה, היינו משום דשם ערופה עליה, וא"כ אם סבר דרשה דשלימה ע"כ מוכרח לומר כן סימן ג א לדף כא איתא בירושלמי שקלים פר"ב ה"ב פריך וחש לומר שמא לשיריים הן נופלין, וכי יש מעילה בשיריים אלא כר"מ וכו', ותמהני טובא מה זה ענין להא דמעילה בשיריים הלא בעינן שתיעשה גם בראשונה, וממילא לפי"ז ע"כ רב ששת בר' דר"א דחולין סבר דהעריפה אוסרתה, ואין שם עגלה ערופה מקודם, ולפי"ז הרמב"ם דפוסק הירידה לנחל איתן אין סובר האי דינא דשלימה, ומטעם זה השמיט. יב יש לעיין בעגלה ערופה שנפדית גם לאחרי עריפה אם מותרת באכילה ג"כ, והיינו דכיון דהוי עריפתה כמו שחיטה ומטהר מידי טומאת נבלות, וגם כתבו התוס' דהוי שחיטה לענין אותו ואת בנו ג"כ, היאך הדין היתר אכילה, והנה לכאורה יש להוכיח מסוגיא דיומא ס"ז דפליגי שם באברי שעיר המשתלח אם מותר בהנאה, ומשמע דגם להמתיר בהנאה אסור באכילה, וא"כ מבואר מזה דאעפ"י דהדחייה לצוק נחשבה לשחיטה, אבל אינה בתורה מתיר כמו שחיטה ממש לענין להתיר באכילה, וגם מדברי רבא שם דמתיר בהנאה משום דלא אמרה תורה שלא לתקלה, והרמב"ם בפ"ה מה' עבודת יוהכ"פ הכ"ב פסק כוותי', ומכ"ז לא מתיר אלא בהנאה ולא באכילה, והיינו דלא שייך תקלה לענין אכילה, משום

דאסור לאדם לאכול בשר הנמצא אברים, נמצא דמזה מוכח ג"כ דרק לענין הנאה התירו ולא לענין אכילה, והנה הגאון בעל פר"ח בספרו מים חיים ה' יוהכ"פ כתב דאם ברח השעיר ולא ירד אחריו והמיתו דמותר באכילה שלא אמרה תורה שלח לתקלה, ומביא דברי הירושלמי פר' שני שעירי דלאחר שמת שמעון הצדיק היה בורח למדבר והסריקין אוכלין אותו, יעוי"ש, והובא דברי הפר"ח בספר גבורת ארי לדף ס"ו, יעוי"ש, הרי חזינן דהפר"ח מתיר גם באכילה מטעם זה שלא אמרה תורה שלח לתקלה, והיינו דבשעיר החי יש תקלה גם על אכילה, וע"כ התירה אותו התורה גם כן, וממילא אין להתיר בלא שחיטה דלא שייך בזה שלח לתקלה, דהרי כל אדם יודע שאין אוכלין בשר בלא שחיטה, נמצא מבואר מזה דאעפ"י שהדחיי' לצוק נחשבה לשחיטה לענין או"ב, מכ"מ אין כאן היתר שחיטה לענין אכילה, וכמו כן גם לענין עגלה ערופה דאעפ"י שעריפתה זו היא שחיטתה, ומכ"מ אינה נחשבת לשחיטה לענין אכילה, ונפק"מ לאחר פדייה, וע"כ הטעם בזה דלא נחשבת שחיטה אלא רק להיות בתורת מכשיר, לענין כל הדינים השייכים לה, ובזה אמרה תורה דחשיבות עריפה או הדחייה לצוק יש להם חשיבות דשחיטה, מפני חשיבות עבודתה, אבל עכ"פ חסר בזה ענין וכח מתיר, וכוונת התורה בשחיטה דלאכילה שתבוא בתורת מתיר, ודוגמא לזה כמו שכתב הר"ן בחולין פ"ב, לענין אא"א דשא"ש דאעפ"י שאינו אוסר, אבל עכ"פ אינו מתיר ג"כ, יעוי"ש, והביאור בזה, דכל שחיטה שאינה באה בתורת מתיר לאכילה לאו שמה שחיטה להיתר אכילה.

ג שינוי בהקדש, וכמו"ש הרמב"ם בפירה"מ וגם בהלכה בפר"ג דשקלים הי"א כתב כשיסתפקו ממנה, והיינו שע"כ בעינן לתנאי זה מטעם השינוי, וזה ליתא בשיריים, וצע"ג. ב עוד בזה דעיקר הא דמעילה בשיריים תליא אם תורמין משירי הלשכה, ולפי המבואר בירושלמי לר"מ דתורמין משרי הלשכה לא בעינן לתנאי זה דהקרבה, והנה הרמב"ם פסק בפר"ב דשקלים ד"ו דתורמין משרי הלשכה, ומ"מ פסק דבעינן הכא לדין מעילה לתנאי זה דהקרבה שכתב דישנו למעילה דוקא באופן שיסתפקו ממנה, וזה הוי היפוך המבואר בירושלמי, והנה דברי מרן תמוה שפירש דפסק כר"מ, ואילו בה' מעילה פר"ו כתב הרמב"ם דאין מועלין בשירי הלשכה, וכתב מרן דהלכה כר' יהודה, ומצאתי בשעה"מ ה' שקלים שעמד בזה בצ"ע, ובעיקר דברי הרמב"ם יש לומר דשם במעילה מיירי באופן שנכנס שנה חדשה, והשירי הלשכה הוי משנה העברה, שוב אינן ראוין להקרבה לקרבנות, ובזה אין מעילה לכולי עלמא. ג והנה בדין המשנה שקלים פר"ב מ"ב בנותן שקל חבירו ע"י עצמו דמעל בשביל ההנאה שנהנה שאין ממשכנין אותו, היאך הוא משלם אם שקל שלם כפי מה שהוציא עבורו. או דלמא שאינו משלם רק הנאת

פרוטה שנהנה עבור שלא משכנהו, והנה בליקוטים במשניות הסתפק בזה, אמנם נראה שאינו משלם רק עבור ההנאה, ודמיא זה להאי דינא דרבא בנדרים ל"ד נטלה להורישה לבניו וכו', וכמו שפירשו שם הרא"ש והר"ן. סימן ד א לדף כד כתב הרמב"ם בפר"ג מטומו"מ ה"א בועל נדה כנדה וכו' ומטמא בהיסט, ותמוה מהתוספתא הובא בתוס' נדה ע"א ד"ה מערה דאיתא שם הכל כשרים לנטילת ידים ואפילו טמא מת ואפילו בועל נדה והוכיחו מזה התוס' שאין בועל נדה מטמא בהיסט יעוי"ש, וא"כ דברי הרמב"ם תמוה מתוספתא זו ועי' במל"מ שעמד בזה. ב איתא בשבת פ"ד דמדרס ליתא בב"ח מדכתיב וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הא יש צמ"פ עליו טהור מי לא עסקינן דייחדינהו לאשתו נדה וקאמר רחמנא טהור, ופירש"י ואי מטמא מדרס היכי מציל והא כלי טמא אינו חוצץ בפני הטומאה הלכך כ"ח המוקף צמ"פ טהור מכל טומאה ובהיסט נמי לא מטמא משום דכל שאינו בא לכלל מגע לא בא לכלל משא, והקשו בתוס' שם והא מבואר בנדה ה' ובגיטין ס"א דכ"ח נטמא בהיסט יעוי"ש. נ אמנם אפשר לומר דכוונת רש"י דאעפ"י שכל"ח מטמא בהיסט היינו מה שבפנים אבל מה שבחוץ דהיינו הכלי אינו נטמא אף בהיסט, ולהכי כ"ח תמיד טהורה, והיינו הביאור היסט דהכח ההיסט שהוא הנענוע פועל על מה שבפנים, ולא על הכלי עצמה, וממילא תציל במוקפת צמ"פ, ומצאתי בחידושי הרמב"ן לשבת שמביא בשם י"א שפירשו כן והשיג הרמב"ן דאינו נכון לפי שאם בא לכלל מגע קרית לי' מפני שעתיד להפתח שניהן טמאין, ואם לאו שניהן אינן באין לכלל היסט יעוי"ש, ונראה דע"כ הבדל יש בין אם אינו בדין מגע, לבין אם אינו במגע מצד סיבה המעכבת מליגע, והיינו דעל מה שבפנים ע"כ יש בזה תורה מגע ורק מצד סיבת הנגיעה שאינו נוגע בהם מצד החרס המקיף אותם, וזה אינו מעכב בדין, אמנם הכל"ח אינו במגע היינו שהנגיעה אינה פועלת תורת מגע מצד שאינה בקבלת טומאה מגבו, ואם בשביל הבפנים אם ינטל הצמ"פ, שאז ישנו במגע, ליתא דאז לא בתורת מגע מטמא, אלא מתורת אויר, ואעפ"י שגם זה בכלל מגע נקרא מדחזינן דכל"ח בלא צמ"פ נטמא בהיסט, אמנם נראה דשאני התם דהנה אעפ"י שהדין דכ"ח בלא צמ"פ נטמאת בהיסט, מטעם טומאת אויר קרינן בא לכלל מגע, אמנם בצמ"פ שאין האויר לעין אנו דנין כמו שאין לזה טומאת אויר כיון שאין האויר לפנינו, ואויר שאינו נראה אין עליו דין אויר, וממילא אין לומר דהרי זה בא לכלל מגע מטעם שיש לעשות אויר, והרי זה כעין יצירה חדשה, משא"כ על מה שבפנים שהסיבה רק מצד אחר המונעתו מליגע ואין מגע בפועל. ד איברא דזה תיקשה מהא דתנן אלפסין עירוניות טמאות ראבר"צ אומר טהורות לפי שלא נגמרה מלאכתן ומשמע שעל עצמן של אלפסין מדבר, ורק מפני סיבת חסרון

גמר מלאכה הא לא"ה כמו בצמ"פ לכו"ע נטמאות בהיסט, וגם זה הקשה הרמב"ן שם, הנה גם בזה יש לומר רזה גריעא טובא מצמ"פ, והיינו דצמ"פ עומד להיות צמיד על איזו זמן לפי מחשבתן של הבעלים ומטרתן, משא"כ בהא דאלפסין שע"כ עומד להיות נפתח וכמאן דפתוח דמיא, והרי"ז כאילו האויר לפנינו, זה היה נראה לישב פירש"י, אמנם הרמב"ם ע"כ לא ס"ל כן שכתב בה' טומו"מ פ"ח ה"ג בהא דאלפסין עירוניות שדינן כמו צמ"פ שטומאת עצמן יש להם, וא"כ נראה שדעת הרמב"ם כדעת הרמב"ן בזה. ה והנה הרמב"ן פירש בהא דסוגיא דשבת שם דה"פ מי לא עסקינן דייחדינהו לאשתו נדה שאם אתה אומר כן טמאין במדרס הזב א"כ מצינו להן טומאה מאחוריהן והיאך חוצצין בפני הטומאה, אבל טומאת היסט שאני שהיא טומאת תוך דמגעו שהיא ככולו הוא לפיכך אחורים חוצצין שלא מצינו להם טומאה בכל התורה כולה יעוי"ש, ודבריו מחוסר ביאור לכאורה, ונראה דענין היסט אינו בתורת מגע אלא בתורת מגע שהוא ככולו דהיינו הכח של הזב מטמא, והכח הוא דבר אוירי והוא שולט באויר, וממילא אין שולט טומאה בדופני הכלי רק באויר, והיינו שבאמת אין כאן נגיעה כלל בכלי, כיון שהכח אינו בר מגע הוא, ומשתרר הטומאה באויר גרידא, ואין בו כח לטמא עצם הכלי, ורק הכלי עכ"פ טמאה היא מצד שכיון שכל האויר טמא ממילא הכלי היא עומדת בטומאתה מצד האויר, אבל עכ"פ אין כאן נגיעה ממשית בכלי בעצמותה, וממילא הכלי בעצמותה טהורה היא, וממילא במקום שאין אויר הכלי שולט דהיינו באחורים אין שם טומאה כלל וחוצץ בפני הטומאה וברור בכוונת הרמב"ן ונחמד הוא, ובזה יש לבאר הא דיש מקום לומר דבועל נדה אינו מטמא בהיסט כאשר יבואר. ז דהנה יש לחקור אם בועל נדה הוא טומאת מגע דבנדה, או שנחשב כאילו הוא עצמו טמא וכדין טומאה יוצא מגופו דמיא, עי' תוס' מוע"ק ט"ו, ובספרנו נזר הקודש לזבחים ל"ג, ואם אמרינן דכל עיקרו הוא טומאת מגע, א"כ אין סברא לומר שיטמא בהיסט מטעם דכיון דכל עיקר טומאת היסט הוא הוא טומאת הכח, ואין סברא שינהוג זה בטומאה הבאה על ידי מגע ומסתבר שטומאתו הוא ע"י מגע דוקא, ולא מטומאת עצמו, וזהו סברת התוס' בנדה שם, אמנם הרמב"ם ע"כ סבר דטומאת עצמו הוא וכטומאה יוצא מגופו דמיא, וממילא ישנו גם בהיסט. ואפשר לומר דהכוונה דנותנין עליו טומאת הנדה גם לענין זה דכמו שהנדה הוות טומאה יוצא מגופו, כן גם הבועל בזה. ח והנה לפי המבואר דכל עיקר טומאת היסט בכ"ח הוא על האויר ולא על הכלי, וא"כ אנו דנין שהכח הזב נכנס לתוך הכלי פנימה, ויש לעיין לפי מה שכתב הרמב"ם בה' טומאת מו"מ פר"ח ה"ד זב שהכניס ידו או רגלו לאויר כ"ח הואיל ולא נגע בו ולא הגידו הרי"ז טהור שאין הנדת וכיוצא

בה מטמאין לאברים יעוי"ש, והנה לפי"ז מה נשתנה אבר האדם הבא פנימה או הכח האדם הבא פנימה, שהרי הכח הבא פנימה ע"כ גם כן אינה יותר מאבר, ובשלמא אם אמרינן דכל הכלי נטמאת, וא"כ אינה ענין לאברים, דאפשר דכל עיקר דין זה על האויר נאמרה, אמנם אם אמרינן דהכלי טהורה, והטומאה רק באויר בלא כלי, ולוא יצוייר ליטול האויר משם היתה טהורה לגמרי, וא"כ הרי זה אברים, וע"כ צריך לומר דכיון שהתורה קראה להיסט בלשון, נגיעה דהיינו נגיעה שהוא ככולו, וא"כ יש בזה תורת נגיעה, וממילא אין בזה לדון תורת אברים, דרק על האויר נאמרה, ואעפ"י שאין טומאה להכלי מחמת נגיעה זו, אמנם עכ"פ תורת נגיעה היא, והיינו דיש לדון דהטומאה הבאה מכח נגיעה שהוא ככולו, והיינו שהטומאה הולכת מבחוץ לפנים מגע שהיא ככולו, ואין דופן הכ"ח מפסיק, דהרי מצינו שאין הפסק לזב וזבה, דהרי מטמאין בכ"מ כאבן מסמא גם כן נמצא שגם בזה אמרה תורה שיש בזה תורת אבן מסמא, והיינו שהטומאה הולכת בכל הכלי בתורת מגע, והנגיעה הוא בכולו, וממילא אין לזה תורת אברים, ואפשר שכל עיקר דין אברים נלמד מהא דאמרה תורה דין היסט בזב מטעם נגיעה שהיא ככולו, ומזה מובן לממון נגיעה אין כאן טומאה באויר, וזהו דין אברים שכתב הרמב"ם. סימן א דף כז כתבו התוס' בשם הר"ת דהשתחוואה צורך עבודה היא, והנה לענין עובד עבודה בהשתחויה, כתבו התוס' זבחים ט"ז ד"ה מיושב דאם ישיבה בעזרה אסור מדאורייתא אמאי צריך לקמן ט ובזה אפשר לומר דישונה בועל נדה בדין זה דכ"ח בהיסט, והיינו דנראה דאין בועל נדה מטמא באבן מסמא, וכשיש דבר חוצץ, אין הטומאה מתפשטת הלאה, והיינו מטעם דלענין זה דינו כטמא מת וכדומה, כיון שעכ"פ אינו זב ונדה, אלא דין נדה עליו, ולענין אבן מסמא רק בעצם נדה נאמרה, ולפי"ז גם בהיסט דבעינן תורת נגיעה ובאופן דאיכא מפסיק אין הטומאה הולכת הלאה, וא"כ בכ"ח דאין הכלי מקבלת טומאה הרי זה כאבן מסמא ומפסיק, וא"כ ע"כ לא קרינן להיסט תורת נגיעה גם מבחוץ, וא"כ אין כאן נגיעה שהיא ככולו, ואיכא רק אויר לחודיא, וא"כ הרי זה כעין אברים, ואין כאן טומאה, ובזה אתי שפיר הא דבועל נדה כשר לנטילת ידים בכ"ח, רק זה תמוה מדוע השמיט הרמב"ם התוספתא לענין נטילה, בשלמא הא דטמא מת אתי שפיר, יען דהתוספתא משמיע לנו עיקר הדין דאין טמא מת מטמא בהיסט, ולהרמב"ם אין צורך כיון דכבר שנה לנו הדין אך בהא דבועל נדה תמוה מדוע השמיט הרמב"ם דכשר לנטילה, ואפשר דטעמו דהרמב"ם דסבר דיש לחוש בנטילת ידים שמא תשפך מעט מים, ויגעו בהטמא ונצוק החיבור ויטמאו המים, וכמו דחיישי ב"ש בפר' אלו דברים בברכות, וסברי נוטלין לידים ואח"כ מוזגין את הכוס מחששא זו, ובאמת סברי ב"ה ג"כ

חששא זו, ועי' בכס"מ פר"ז מהלכות שאר אבוה"ט ומהאי טעמא השמיטה הרמב"ם לתוספתא זו מהלכה, וא"כ לעיקר הדין בדין היסט לבועל נדה, אין סתירה מתוספתא זו להלכה להרמב"ם, ושפיר פסק הרמב"ם דבועל נדה מטמא בהיסט כסתמא דהמשנה דריש כלים וכפשטותה, והא דתנן בועל נדה כטמא מת במשנה דזבין, והובא במל"מ, יש לפרש היינו דההיסט שבבועל נדה הוא ענין ודררא דמגע ונפק"מ לענין כ"ח וכמו שפירשנו לעיל. י והנה על מה שכתב הרמב"ם בפר"ח מה' מו"מ הי"א שם בדין חיבורי אדם השיניים והצפרנים והשער שלהן דישנם בטומאת משא וכתב ויראה לי שטומאה זו מדבריהם יעוי"ש, ולכאורה תמוה טובא הלא נלמד זה מקרא בספרא, אמנם לפי מה שביארנו דעיקרו של משא הוא בדבר הכח דהזב או שהזב נושא עליו שג"כ הכוונה הכח, ובזה לא שייך טומאת אברים, אמנם כל זה בעצם הגוף, אבל בהחיבורים האלו שאינם הגוף ממש, ולא שייך בהן כח כיון שאין בהחיבורים האלו כח הגוף, ואין זה ג"כ כנגיעה בגוף, שיש בהנגיעה דהגוף גוף כולו, מה שאין כן באלו, ואעפ"י שבכ"מ חיבורן דאורייתא, אמנם לא הוי הכא יותר מאברים. סימן ה כ"ג ליושב למצוה תיפ"ל דבלאו עבודה אין ישיבה בעזרה, ומיהו איצטרך קרא לעובד בהשתחוי' יעוי"ש, מבואר מזה דדין השתחויה בעבודה אם נכלל בכלל ישיבה תליא אם איסור ישיבה בעזרה דאורייתא או דרבנן, ודברי הרמב"ם בפר"ז מה' ביהב"ח ה"ו אינו מוכרע דעתו אם הוא מדאורייתא או דרבנן, עיין במל"מ, אבל נראה דעיקר כוונתם לומר דשכיבה כעין השתחויה אין בזה משום איסור ישיבה בעזרה, דהרי מצינו שהיו ישראל משתחוים בעזרה, אבל ע"כ ענין השתחויה לאו עומד הוא, ולענין עבודה ע"כ אין זה לעמוד ולשרת, וזה לכו"ע דע"כ השתחויה כשאדם שוכב על פניו אין זה עומד. ב אמנם כשעומד בשחיי', שהוא ג"כ כהשתחויה, אבל אינו שוכב על פניו מוטל ארצה, בזה הסברא נוטה דהוי כעומד ממש, ומטעם זה אתי שפיר בזבחים י"ט דפריך שם בקיו"ד וליתב מיתב ומשני אמר קרא או בגשתם לשרת, ושירות מעומד, ומצינו בקיו"ר לריבר"י דמניח ידיו ע"ג רגליו, והנה באופן זה הוי כעין השתחויה, ומ"מ קרנן לזה עמידה, והיינו מפני שלא יצא זה מגדר עומד כיון שעכ"פ עומד הנהו אעפ"י שעומד הוא בשחיי' כעין השתחויה, אבל עכ"פ לא יצא מכלל עומד, ובאופן זה נראה שכשר גם לעבודה, ואין זה ענין להשתחויה דכתבו התוס', דע"כ הכוונה השתחויה שמוטל מושכב ארצה, אף על פי שלא היתה בפישוט ידים ורגלים ממש, דהכי היה עובד עבודה בידיו, אבל עכ"פ אין זה עומד. ג ולפי"ז עומד ע"י סמיכה דפסול לקידוש יו"ר דמבואר שם בסוגיא דפסול, היינו דבזה דיושב ע"י סמיכה בכלל יושב הוא, נמצא דשלשה חילוקים יש, א) השתחואה באופן

שעומד שחוח לא יצא מכלל עומד, ב) השתחואה באופן שמושכב ארצה על פניו, אף שאינו יושב, אבל עכ"פ חסר בזה עומד, ג) יושב ע"י סמיכה לא יצא מכלל יושב. ד ולענין ישיבה בעזרה אין הבדל בין עומד ע"י סמיכה בין מוטל מושכב ארצה, דבשניהם אין כאן איסור ישיבה בעזרה, וזה מבואר שם בתוס' ד"ה וליתב לענין עמידה ע"י סמיכה, ובתוס' הכא לענין השתחואה, ולענין עבודה בשתיהם פסול, מטעם דבשתיהם חסרה עמידה, וממילא הא דנקטו התוס' הכא השתחואה, הוא לאו דוקא, אלא הו"ה עמידה על ידי סמיכה, כיון דשתיהם שווים מטעם דבשתיהם חסרה עמידה, ולא קרינן בהו לעמוד, ואפשר שהשתהואה דמיא יותר ליושב לענין עבודה דבעינן עמידה בפועל, והכא חסר לגמרי עמידה, אבל לכהפ"ח שניהם שווים, ובזה מיושב הא דהקשה השעה"מ בפר"ו מביהב"ח, מניין להתוס' לחדש השתחואה לפסול לענין עבודה דכשרה בקיו"ר הלא בשביל הקושיא דאין ישיבה בעזרה, אפשר לאוקמי' בעמידה על ידי סמיכה, ולפי מה שכתבנו אין מקום לזה דהשתחואה דקיו"ר אין זה ההשתחואה דהכא, דהתם בקיו"ר לא הוי אלא שחוח, אבל אינו מוטל ארצה, אבל כוונת התוס' הכא בהשתחואה שמוטל מושכב כדרך השתחואה ממש, ובזה פשיטא שאין זה נקרא עומד כדלעיל, ומטעם זה תמוהין דברי המל"מ, אלא השתחואה לכולי עלמא פסולה ובעיקר תמיהת השעה"מ, יש לתמוה לאידך ניסא דהלא להמסקנא בסוגיא שם מסיק הש"ס דעמידה ע"י סמיכה לריבר"י נקרא עמידה, עי' בגבו"א ליומא כ"ה, אבל השתחואה באופן זה לכו"ע פסול, ושפיר נקטו התוס' השתחואה: